

NÚMERO 21 - AÑO XI, 2.2014 ISSN 1885 - 2718

REVISTA DE Historiografía

PUBLICACIÓN SEMESTRAL - PVP: 23 EUROS

REVHISTO



SUSANNE RAU ET GÉRARD LAUDIN (EDS.)

LES ENJEUX RELIGIEUX DU DISCOURS HISTORIQUE À
L'ÉPOQUE MODERNE : HISTOIRE – POUVOIR – RELIGION

REVISTA DE
Historiografía
NÚMERO 21 **RevHisto**

REVISTA EDITADA POR



Instituto de Historiografía
Julio Caro Baroja
de la Universidad
Carlos III de Madrid



Universidad
Carlos III de Madrid

DIRECTOR

Jaime Alvar Ezquerro
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIA

Mirella Romero Recio
(Universidad Carlos III de Madrid)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Elena Hernández Sandoica (Universidad Complutense de Madrid), Enrique Martínez Ruiz (Universidad Complutense de Madrid), Juan Sisinio Pérez Garzón (Universidad de Castilla-La Mancha), José Beltrán Fortes (Universidad de Sevilla), Ignacio Peiró Martín (Universidad de Zaragoza), David García Hernán (Universidad Carlos III de Madrid), M^a Jesús Fuente Pérez (Universidad Carlos III de Madrid), M^a del Rosario Ruiz Franco (Universidad Carlos III de Madrid).

COMITÉ CIENTÍFICO

Carmine Ampolo (Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia), Jean-François Botrel (Université de Rennes 2, Francia), Josep Fontana (Universidad de Barcelona), José Luis Peset (Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CSIC), Paolo Desideri (Università di Firenze, Italia), Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá)

EDICIÓN DIGITAL

www.uc3m.es/revhisto

ISSN 1885-2718

DEPÓSITO LEGAL M-39203-2005

REDACCIÓN

Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Edificio Concepción Arenal (14.2.10)
C/ Madrid, 126 – 28903 Getafe, Madrid

MAIL

revhisto@uc3m.es

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagmas (www.syntagmas.com)

Revista de Historiografía (RevHisto) es una publicación científica semestral dedicada al estudio de las condiciones y circunstancias en las que se construye la producción histórica, que sólo admite originales que contribuyan al progreso del conocimiento. Su interés interdisciplinar la convierte en un foro no sólo dedicado al análisis de las narrativas históricas en sus contextos, sino también al estudio historiográfico de cualquier ámbito del conocimiento, generado por, y destinado a, expertos y estudiosos cualificados.

* * *

Revista de Historiografía no suscribe necesariamente la premisa historiográfica desarrolladas en los artículos publicados, ni las opiniones de sus autores.

* * *

Se permite la reproducción parcial de los artículos publicados en *Revista de Historiografía*, citando la procedencia.

* * *

Revista incluida en el índice y catálogo Latindex Sistema Regional de Información en línea para Revistas Científicas de América Latina, Caribe, España y Portugal.

* * *

Revista de Historiografía ha renovado el certificado de revista excelente y el sello de calidad FECYT (FECYT-025/2013)

* * *

Revista de Historiografía también ha sido incluida en las bases de datos de CINDOC, DIALNET, ERIH, CIRC, RESH, LATINDEX y SCOPUS

* * *

Admisión, envío de originales y normas de edición en www.uc3m.es/revhisto

* * *

Este volumen de *RevHisto* ha sido editado con la ayuda económica del Centre de recherche du château de Versailles.



Este volumen ha recibido financiación competitiva del Plan Propio de Investigación de la UC3M para revistas a ella vinculadas.

REVISTA DE
Historiografía
NÚMERO 21 REVHISTO

Les enjeux religieux du discours
historique à l'époque moderne :
Histoire – Pouvoir – Religion

SUSANNE RAU ET GÉRARD LAUDIN (EDS.)

I. Les enjeux religieux du discours historique à l'époque moderne : Histoire – Pouvoir – Religion

SUSANNE RAU ET GÉRARD LAUDIN (EDS.)

- 11 Introduction
SUSANNE RAU ET GÉRARD LAUDIN
- 17 Quelques remarques sur les liens entre histoire ecclésiastique et histoire universelle en Allemagne dans la postérité de Melanchthon
GÉRARD LAUDIN
- 25 Le prédicateur Georg Scherer ou la perception de l'Histoire Sainte dans l'ici et maintenant viennois (1585)
CLARISSE ROCHE
- 39 La construction de l'identité à la première personne : la canonisation de Saint Isidro laboureur (1562-1622)
ALFREDO ALVAR EZQUERRA
- 51 Entre histoire et mythistoire: Edward Stillingfleet, *Origines Britannicae* (1685)
PIERRE LURBE
- 67 Topographie und Parteilichkeit: Bernardino Amicos *Terra Santa* (Rom 1609, Florenz 1620) als Dokumentation der christlichen Stätten unter osmanischer Herrschaft
ECKHARD LEUSCHNER Y YAHYA KOUROSHI
- 87 Les archives sacrées de Ferdinand Ughelli : Un « miroir » du gouvernement de l'Église ?
CAROLINE CALLARD
- 105 Los contenidos historiográficos político-religiosos subyacentes en la literatura del Siglo de Oro español
DAVID GARCÍA HERNÁN
- 123 Compilation vs. analyse comme accès à l'histoire de l'Église au XVIIe siècle: le cas d'Onofrio Panvinio
STEFAN BAUER
- 135 Johann Friedrich Schannat erlernt die Praktiken der (kirchen-)historischen Gelehrsamkeit
THOMAS WALLNIG Y JOËLLE WEIS
- 151 Sebastian Francks Geschichts-um-schreibung: ein geistiger Bildersturm?
JEAN-CLAUDE COLBUS
- 171 Die Kirche in der pietistischen Geschichtsschreibung
ANNE LAGNY

II. Miscelánea

- 191 Ceremonias de la monarquía isabelina. Un análisis desde la historia cultural
DAVID SAN NARCISO MARTÍN

III. Libros

- 211 La violencia en la Historia. Análisis del pasado y perspectiva sobre el mundo actual
JUAN JOSÉ IGLESIAS (ED.)

Editorial

Jaime Alvar Ezquerro / Director

EN EL VOLUMEN 14 DE REVHISTO, EDITADO EN EL AÑO 2011, se publicaban los resultados del primer encuentro de los tres en los que se había articulado el proyecto de investigación “Pouvoir et Histoire”, financiado por el Centre de Recherches du Château de Versailles, bajo la dirección académica de Chantal Grell y la coordinación de Matthieu da Vinha por el Palacio de Versailles.

El primero de los encuentros, “Références historiques et modèles politiques: Images du pouvoir impérial en Europe, XVIe-XVIII siècles”, se celebró en Versailles entre el 5 y el 7 de junio de 2008. El segundo tuvo lugar en la Universidad Carlos III de Madrid entre el 5 y el 7 de noviembre de 2009 bajo el título “Mitologías políticas y consciencias nacionales”; su publicación ocupó el volumen siguiente de *RevHisto*, es decir, el nº 15, asimismo en el año 2011. El tercer encuentro, “History and Religion: the religious challenge of historical discourse and the Rewriting of the Past”, se realizó en la Universidad de Erfurt en 2012. Tras vicisitudes que no vienen al caso, finalmente ve la luz ahora.

Revista de Historiografía agradece la confianza depositada por los responsables del proyecto iniciado hace más de seis años para que sus páginas acogieran el resultado de las investigaciones de los estudiosos implicados en su desarrollo.

Resulta llamativa la actualidad de la temática analizada en el proyecto, en especial la correspondiente a los dos últimos encuentros, dadas las tendencias dominantes en la política más reciente. De un lado, las reivindicaciones nacionalistas en el seno de los grandes estados que conforman Europa se perciben como una amenaza desde determinadas instancias, o como una oportunidad para una transformación más profunda de las instituciones europeas según criterio de otros. Evidentemente los proyectos políticos se construyen a partir de un relato histórico que, por su propia naturaleza, es cambiante y susceptible de adaptación para los intereses de quien lo construye. El análisis del discurso en la elaboración de las consciencias nacionales a lo largo de la historia es, pues, del todo pertinente para la comprensión del presente. Sin embargo, los argumentos históricos no dan las claves para la resolución de los

problemas. Son argucias retóricas destinadas al consumo de quienes ya están previamente inclinados a aceptarlas. Ciertamente, en la construcción del discurso caben desde reflexiones próximas a la experiencia constatable hasta lucubraciones propias de la mitopoyética política, tan frecuentes en la legitimación del presente desde la praxis más antigua de la política.

Ahora bien, la mitología política no tiene por qué relacionarse con la religión. Es este un nuevo elemento incrustado en la narrativa histórica que posee una potencia discursiva tremenda. Los conflictos religiosos, siéndolos en su brutal dimensión, siempre esconden motivaciones de otra índole que, al ser menos visible y vistosa, se identifica peor que la más obvia. Dispuestos a identificar las diferencias en las expresiones culturales más notorias, solemos darnos por satisfechos con explicaciones simplificadoras, de modo que cargamos sobre las religiones gran parte de la responsabilidad de los desencuentros o de los conflictos, cuando en realidad no hace más que vehicular una responsabilidad que pertenece a otros agentes que se escudan tras las creencias religiosas.

En ese sentido, nacionalismo y religión comparten una dimensión epifenomenológica tras la que se oculta la *aitía*, la razón profunda, que Tucídides nos enseñó a buscar, con escaso éxito a la vista de los hechos. En los objetivos del presente podemos buscar justificaciones proporcionadas por el pasado, pero es ese un juego más bien retórico, vinculado al “argumento histórico”, innecesario en general para la resolución de los conflictos del presente. La Historiografía nos ayuda a desvelar todos esos mecanismos que intervienen en el relato histórico, es decir, en la construcción de una narrativa que da apariencia de verosimilitud a una interpretación intencionada y, por tanto, sesgada de la Historia. El problema del oficio es aceptar que el análisis historiográfico que desvela las carencias de nuestra posición ideológica es acertado y que la consecuencia inevitable es asumir con modestia la obligación de cambiar nuestras posiciones.

Los acontecimientos más recientes parecen obstinados en proporcionar una respuesta negativa a la pregunta con la que se cerraba el editorial del primero de los volúmenes mencionados en este.

I



Philipp Melanchthon /
Lucas Cranach,
el Joven

Monográfico

Les enjeux religieux du discours
historique à l'époque moderne :
Histoire – Pouvoir – Religion

Susanne Rau et
Gérard Laudin (eds.)

INTRODUCTION

Introduction

Susanne Rau / Gerard Laudin

Universität Erfurt / Université Paris-Sorbonne

Résumé

L'article se veut une introduction au volume en même temps qu'une brève présentation de la manière dont l'histoire ecclésiastique s'insère dans le découpage des champs du savoir historique au cours de la période allant du 16^e au 18^e siècle. Très vite, l'*historia sacra*, qui définissait chez Melanchthon une perspective de compréhension providentialiste de l'histoire, commence à évoluer, chez ses premiers disciples, vers un sens nouveau, celui de l'*historia ecclesiastica*, comme partie de l'histoire universelle à côté de l'*historia profana* et de l'*historia litteraria* (histoire de l'érudition). Au 18^e siècle, une nouvelle recomposition des champs de savoir aboutit à une histoire ecclésiastique qui croise deux perspectives, une d'histoire institutionnelle de l'Eglise et une autre d'histoire des idées religieuses.

Abstract

The article is both an introduction to the volume and a little presentation about the ecclesiastic role in the historical knowledge between XVI and XVIII century. The *historia sacra*, which is defined as a forehanded understanding of the history after the thoughts of Melanchthon, quickly begins to develop itself to a new meaning, thanks to its first disciples, which is the *historia ecclesiastica*, in the sense of being a part of the universal history together with the *historia profana* and the *historia litteraria* (erudition history). In the XVIII century, a new recomposition of the knowledge fields brings to an ecclesiastic history, which goes through two perspectives: the institutional history of the church and the history of the religious ideas.

Resumen

Este artículo es tanto una introducción al volumen, como una breve presentación del modo en el que la historia eclesiástica se integra en el reparto de los campos del saber histórico a lo largo de los siglos XVI y XVII. En suma, la *historia sacra*, entendida a partir de Melanchthon como la perspectiva de comprensión providencialista de la historia, comienza, ya con sus primeros discípulos, a

evolucionar hacia una nueva orientación: la *historia eclesiástica*, como parte integrante de la historia universal, junto a la *historia profana* y la *historia literaria* (historia de la erudición). En el siglo XVIII una nueva recomposición de los campos del saber condujo a una historia eclesiástica que desarrolla dos perspectivas, una historia institucional de la Iglesia y una historia de las ideas religiosas.

Colloque à Erfurt : 22–24 mars 2011

«Les enjeux religieux du discours historique à l'époque moderne : Histoire – Pouvoir – Religion»

Organisateurs : Susanne Rau (Université Erfurt, Allemagne) et Gérard Laudin (Université Paris-Sorbonne, France)

Sessions:

1. La controverse historiographique entre Eglise(s) et Etat(s) à l'époque moderne.
2. Sacralisation de l'Eglise et désacralisation du monde – ou vice versa?
3. L'écriture de l'histoire, une stratégie historico-politique : genres, modèles narratifs, instrumentalisation et production d'une « évidence » historique.
4. Histoire – Pouvoir – médias : institutions et médias de la production historiographique, de la censure et de la diffusion.
5. Adaptations et appropriations : circulation des savoirs, historicité et anhistoricité, subversion.
6. Pratiques de l'érudition historique: colliger, cataloguer, compiler, indexer, gloser, résumer...
7. L'historiographie des minorités religieuses et des dissidents / hétérodoxes, essais d'historisation de l'altérité religieuse.
8. Table ronde: l'historicisation par le biais de la Polémique confessionnelle?

Le programme s'inscrit dans le prolongement de deux colloques sur l'idée d'Empire qui se sont tenus à Versailles en 2008 et à Madrid en 2009, le colloque qui s'est tenu à Erfurt en mars 2012 ayant bénéficié du soutien du CIERA, avait été précédé de deux ateliers préparatoires, qui avaient eu lieu en décembre 2010 au «Forschungszentrum Gotha» de l'Université d'Erfurt et en mars 2011 au Centre Malesherbes et à la Maison de la Recherche de Paris-Sorbonne.

Les deux exposés liminaires et un des exposés conclusifs définissent une des principales perspectives des manifestations d'Erfurt, de Gotha et de Paris: la mise en relation des enjeux religieux avec la (re)fondation d'une communauté ecclésiale, avec le champ politique et avec la constitution d'un espace collectif de mémoire en relation avec des enjeux politiques ou d'identité: Chantal Grell (U. Versailles-St. Quentin) en rappelant les enjeux de l'idée d'empire dans la réflexion historiographique des 16^e-18^e siècles; Gérard Laudin (U. Paris-Sorbonne) en esquissant quelques orientations de l'histoire ecclésiastique dans les Etats protestants et catholiques du Saint-Empire; Jörg Rüpke (U. Erfurt) en proposant un *tertium comparationis* avec le cas des origines de l'historiographie religieuse à Rome, d'abord avec Ennius, puis avec Varron, chez qui l'histoire est utilisée pour créer de nouveaux liens entre les futurs citoyens de l'*Imperium Romanum*.

Plusieurs communications ont insisté sur les aspects de (re)fondation d'une Eglise, d'un retour aux origines, une perspective dont on sait l'importance dans la Réforme, et qui s'exprime en particulier par l'idée d'un nécessaire retour à l'Eglise des origines, dépouillée des *impedimenta* de la théologie médiévale. Cet aspect est particulièrement marqué chez l'humaniste Jean Hotman, qui, s'appuyant sur l'idée de paix dans l'Eglise, tente comme les autres humanistes de surmonter la logique d'affrontement confessionnelle dans un discours irénique pour qui l'état idéal de l'Eglise du futur se présente comme un reflet d'une Eglise antique idéalisée pour son caractère consensuel (M. Garloff). Au début du XVI^e siècle, la *Chronique* de Sebastian Franck, un des plus éminents historiens allemands de son temps, dénonce avec une vigueur sans précédent les dérives des autorités tant ecclésiastiques que civiles, et, constatant l'incapacité de la réforme luthérienne à édifier une Eglise nouvelle, trouve dans l'histoire une autre voie d'accès à la Révélation (J.-C. Colbus). Le médecin paracelsien et rosicrucien Jakob Schalling (1587-1632) appelle de ses vœux une rénovation de la société dans son ensemble, entreprise pour laquelle il incombera au *medicus* de montrer aux hommes le chemin qui permettra de parvenir à une véritable réforme du monde (U. Weiß). Dans la *Terra Sancta* (1609-1620), Bernardino Amico étudie les sites sacrés de Bethlehem et de Jérusalem, en mêlant en permanence des passages concernant les traces de la vie du Christ et des premiers chrétiens et les réalités politiques de sa propre époque (E. Leuschner et Y. Kouroschi). La perception européenne de la religiosité des populations indigènes, entre les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* de Lafitau (1724) et les écrits ultérieurs du XVIII^e siècle, se montre de plus en plus irréductible à la traditionnelle dichotomie entre «barbare» et «civilisation» (J.M. Sawilla).

Un autre discours, dont le cadre chronologique excède largement celui de la phase première de la confessionnalisation, le premier « siècle » suivant les réformes de Luther et de Calvin, concerne les légitimations réciproques de l'Eglise par l'Etat et vice versa. Parfois, le projet est explicitement politique. En 1585, le jésuite viennois Georg Scherer décèle des traces de l'Histoire Sainte, des épisodes de la création, de la résurrection et de la vie éternelle dans l'Autriche du XVI^e siècle: sacralisation de l'Eglise et désacralisation du monde vont de pair, marquant ainsi la continuité entre l'Eglise catholique et l'histoire viennoise (C. Roche). A la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e encore, les pasteurs William Laud et Edward Stillingfleet retracent l'histoire de l'Eglise anglicane en vue de légitimer historiquement l'Eglise d'Angleterre, deux institutions qui sont, depuis l'*Act of Supremacy* (1534-1558) inextricablement liées (P. Lurbe). Mais il peut s'agir aussi de la construction d'une mémoire, réelle ou fictive, dans les récits historiques. L'exemple de la canonisation de saint Isidore (patron de la ville de Madrid) vers 1620, est étudié par A. Alvar Ezquerro à partir de la construction progressive d'un « faux » néanmoins authentifié par le Saint Siège. Cette mémoire peut aussi s'inscrire ouvertement dans les œuvres de fiction: au cours du Siècle d'Or, pièces de théâtre, récits et poésie contribuent à côté des traités, essais et travaux d'historiographie à la création d'une conscience historique dans l'esprit du public (*D. García Hernán*).

Les mouvements liés au pyrrhonisme historique affectent, sans surprise, également les thématiques liées à l'histoire ecclésiastique: Progressivement, les pratiques de l'érudition, qui collige, catalogue, compile, indexe, glose et résume, imposent de nouvelles formes et de nouvelles procédures à l'écriture historique. Le cas de l'*Italia sacra* de Ferdinando Ughelli

(1644-1662), qui étudie l'articulation historique et l'histoire civique à partir des archives sacrées, illustre ces procédures nouvelles et constitue aussi un exemple précoce de « réseau », puisqu'il résulte d'une intense collaboration entre Rome et les diocèses italiens, qu'il associa 483 correspondants qui échangèrent quelque 1530 lettres, pour une entreprise qui ne saurait se réduire au simple constat de la prééminence centralisatrice du Vatican (C. Callard).

L'exigence « pyrrhonienne » entraîne aussi un effacement progressif des « fables », très sensible au fil des différentes rééditions de la *Méthode pour étudier l'Histoire* de Lenglet Dufresnoy (1713, nombreuses rééditions), qui ouvre à la possibilité d'une réflexion sur la fonction des éléments non-historiques dans l'histoire (D. Fugger). Tel est le cas aussi dans *De varia creatione Romani pontificis* d'Onofrio Panvinio (1530-1568) où la sélection des sources, loin de n'être que simple compilation, constitue déjà une première analyse qui met en évidence une tension entre compilation et analyse (S. Bauer).

La rigueur épistémologique est toutefois loin d'exclure une perspective « engagée »: la correspondance de Jean Frédéric Schannat, érudit luxembourgeois au service de plusieurs dignitaires ecclésiastiques, illustre parfaitement l'exemple d'érudits partagés entre leurs exigences épistémologiques et le service de maîtres successifs (Th. Wallnig et J. Weis). Mais elle n'est pas exclusive non plus d'exigences iréniques, comme le montrent les travaux déjà mentionnés de Hotmann ou de Franck, et qui trouvent un aboutissement provisoire dans la *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie* du piétiste Gottfried Arnold (1699), lequel tend rendre aux courants minoritaires et « hérétiques ». Pour Arnold, la réforme de l'Eglise ne peut se faire qu'en bannissant l'esprit stérile de la controverse (A. Lagny).

L'épistémologie nouvelle n'évite pas non plus les questions d'identité: l'historiographie huguenote, en particulier au cours de la deuxième moitié du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, donc celle de la deuxième et plus encore de la troisième génération, est confrontée à la question de la pérennité de la colonie et de ses institutions (y compris la défense de la langue française), avant que la colonie, lors des guerres napoléoniennes, se range définitivement aux côtés de la dynastie prussienne (F. Hartweg).

Dans la discussion finale, M. Völkel insiste, vu la grande variété des thèmes et des époques abordées, sur la nécessité de dégager des outils méthodologiques communs susceptibles de mieux cerner la réalité historiographique du discours historique sur la religion. D'autres intervenants mettent l'accent sur la nécessité de prendre en compte la position sociale, politique, institutionnelle de l'historien comme facteur d'une influence déterminante sur ses travaux historiques, car, en matière religieuse comme ailleurs, l'historiographie bien souvent instrumentalise plus ou moins consciemment du matériau historique à des fins qui lui sont étrangères, une dimension qui ressort de la quasi-totalité des contributions.

Lors du colloque d'Erfurt, deux jeunes doctorants, qui avaient participé aux ateliers préparatoires, ont présenté leurs travaux de thèse au moyen d'affiches (ou « posters »): 1) Sever-Cristian Oancea (Frankfurt a. M.) présente l'image du règne catholique dans l'historiographie saxonne transylvaine (1690-1750), en se fondant sur les ouvrages de Martin Schmeizel qui contribuèrent à la formation d'une identité saxonne, éloignée de la « culture officielle » imposée par Vienne; 2) Damien Séveno (Erfurt/Lyon) visualise les représentations de la Guerre des Paysans dans les territoires allemands du XVI^e siècle jusqu'à nos jours, montrant les instrumentalisations dont cet épisode est l'objet, les paysans étant tour à tour présentés comme

des révoltés sanguinaires ou comme les premiers révolutionnaires d'une ère nouvelle. Par ailleurs, deux des jeunes chercheurs des ateliers préparatoires ont présenté des communications présentant leur thèse, M. Garloff sur Jean Hotman et T. Wallnig (avec J. Weis) sur les réseaux de correspondance d'érudits ecclésiastiques luxembourgeois (cf. *supra*).

SOME REMARKS ON THE LINK BETWEEN ECCLESIASTIC
HISTORY AND UNIVERSAL HISTORY IN GERMANY AFTER
THE THOUGHTS OF MELANCHTHON

Quelques remarques sur les liens entre histoire ecclésiastique et histoire universelle en Allemagne dans la postérité de Melanchthon

Gérard Laudin

Université de Paris-Sorbonne

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Résumé

L'article se veut une introduction au colloque en même temps qu'une brève présentation de la manière dont l'histoire ecclésiastique s'insère dans le découpage des champs du savoir historique au cours de la période allant du 16^e au 18^e siècle. Très vite, l'*historia sacra*, qui définissait chez Melanchthon une perspective de compréhension providentialiste de l'histoire, commence à évoluer, chez ses premiers disciples, vers un sens nouveau, celui de l'*historia ecclesiastica*, comme partie de l'histoire universelle à côté de l'*historia profana* et de l'*historia litteraria* (histoire de l'érudition). Au 18^e siècle, une nouvelle recomposition des champs de savoir aboutit à une histoire ecclésiastique qui croise deux perspectives, une d'histoire institutionnelle de l'Eglise et une autre d'histoire des idées religieuses.

Mots clés

Histoire ecclésiastique - histoire luthérienne - histoire des hérésies - universités du Saint-Empire

Abstract

The article is both an introduction to the conversation and a little presentation about the ecclesiastic role in the historical knowledge between XVI and XVIII century. The *historia sacra*, which is defined as a forehanded understanding of the history after the thoughts of Melanchthon, quickly begins to develop itself to a new meaning, thanks to its first disciples, which is the *historia ecclesiastica*, in the sense of being a part of the universal history together with the *historia profana* and the *historia litteraria* (erudition history). In the XVIII century, a new recomposition of the knowledge fields brings to an ecclesiastic history, which goes through two perspectives: the institutional history of the church and the history of the religious ideas.

Key words

Ecclesiastic History - Lutheran History - History of Heresies - Universities of the Sacred Empire

Erfurt illustre fort bien la complexité confessionnelle du Saint-Empire dans ses rapports entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir politique, l'inscription de la diversité confessionnelle dans la géographie politique. Le couvent des Augustins où vécut Luther étudiant, se trouve non loin d'une église qui fut aux mains des Teutoniques; cette ville, où fut fondée en 1392 la cinquième université du Saint-Empire), se rallia bien vite au luthéranisme, car son conseil municipal voyait dans cette décision l'occasion de s'affranchir de la tutelle de l'archevêché de Mayence, dont Erfurt était évêché suffragant. Dans la cathédrale, sermons catholiques et sermons protestants alors alternent. L'archevêque de Mayence, qui est archichancelier d'empire, i.e. le second personnage de l'Empire après l'empereur lui-même, ne peut éviter d'accorder la liberté de culte aux luthériens, ce qui fit d'Erfurt une des toutes premières villes politiquement bi-confessionnelles du Saint-Empire. Alors que les luthériens représentaient alors environ 75% de la population, il fut décidé que 8 lieux de culte leur seraient voués, les 8 autres restant catholiques. Erfurt partagea jusqu'à la fin du Saint-Empire, avec Osnabrück et Ratisbonne, cette inscription du biconfessionnalisme dans ses institutions. Après la guerre de Trente Ans, l'Electorat de Mayence tenta de reprendre la ville en mains, il y installa un magnifique bâtiment, la "Kurmainzische Statthaltereï", et gouvernera Erfurt jusqu'à la fin du Saint-Empire, mais sans plus tenter de rompre à son profit le double ancrage confessionnel.

A partir du 16^e siècle, l'histoire ecclésiastique se développe selon des enjeux différents en pays catholique et en pays protestant. On ne considérera ici qu'un point particulier: la place qui revient, à l'intérieur de l'écriture historique des universités protestantes des 16^e-18^e siècles, aux différents ordres de savoirs historiques, i.e. l'articulation de l'histoire ecclésiastique sur l'histoire universelle, dans ou à côté de l'histoire politique et profane¹.

1. Cf. en particulier, les ouvrages classiques de: Emile Clemens Scherer: *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten (Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen)*, Freiburg/Br., 1927; Adalbert Klempt: *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert.* Göttingen, Berlin, Frankfurt, 1960; Matthias Pohlig: *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007; Albrecht Beutel, *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen; 2009; Martin Hille: *Providentia Dei, Reich und Kirche. Weltbild und Stimmungsprofil altgläubiger Chronisten 1517-1618*, Göttingen 2010; Susanne Rau/Birgit Studt (Hg.): *Geschichte schreiben. Ein Quellen- und Studienhandbuch zur Historiographie*

Philipp Melanchthon, souvent qualifié de *Praeceptor Germaniae* en raison du soin qu'il a pris à fonder un modèle d'université luthérienne en vue d'assurer la diffusion des idées de la Réforme, a créé en 1555 à Wittenberg un enseignement d'histoire universelle et fut ainsi le premier à enseigner cette discipline dans une université allemande. Pour servir de support à cet enseignement, il a rédigé un manuel, dont il a entamé la publication en 1550 et qui est une réécriture du *Chronicon* de Johannes Carion qu'il avait lui-même publié une vingtaine d'années auparavant, après la mort de son auteur². Dans cet ouvrage, qu'il considère comme un "fatras" ("farrago")³, Melanchthon introduit de l'ordre en faisant de la succession des "monarchies universelles" (des Babyloniens, des Perses, des Grecs et des Romains), précédées d'une première période de 2000 ans correspond au gouvernement patriarcal, les axes structurants de sa présentation. La connaissance de l'histoire, si importante à ses yeux, devient ainsi un instrument permettant de discerner le plan providentiel, la manière dont Dieu se manifeste dans l'histoire à travers les changements affectant les États ("Causa mutationum in Rebuspublicis"). Ainsi comprise, l'idée d'Empire, réapparue vers 1100 avec la *translatio imperii* exposée en particulier par Otto von Freising (1114-1158), se confond avec celle de plan providentiel qu'elle révèle. La thèse de la *translatio imperii ad Germanos*, qui fait du Saint-Empire le prolongement de l'Empire Romain et sur laquelle Luther se montre indécis⁴, se trouve solidement installée par Melanchthon dans l'espace germanophone. Quasi incompatible avec l'historiographie humaniste et avec les enjeux de théologiens extérieurs à l'Empire⁵, elle est violemment critiquée à l'extérieur du monde luthérien (en particulier par Jean Bodin⁶) et fut très tôt à peu près totalement abandonnée.

(ca. 1350–1750), Berlin : Akad.-Verl., 2010 [mit einigen Beiträgen auch zur konfessionellen Frage], Thomas Wallnig et al. (Hg.): *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin 2012.

2. Melanchthon publie cet ouvrage à Wittenberg, en 1532, sous le titre *Chronica durch Magistrum Johann Carion* (cf. Gotthard Münch, "Das Chronicon Carionis Philippicum. Ein Beitrag zur Würdigung Melanchthons als Historiker", in: *Sachsen und Anhalt. Jahrbuch der Historischen Kommission für die Provinzen Sachsen und Anhalt*, t. 1 (1925), p. 236). La version fortement augmentée qu'il en donne, parue en 1550 et 1560, va de la Création à Charlemagne. Après sa mort, Caspar Peucer, son successeur sur la chaire d'histoire universelle de Wittenberg, publia la troisième partie, contenant les livres 4 et 5, en 1562 et 1566. L'ensemble de ce texte est repris dans *Corpus Reformatorum*, t. 12 (Halle, 1844; réimpression New York, 1963).

3. Préface de 1572, *Corpus Reformatorum*, t. 12, p. 707-708.

4. La raison de cette hésitation, qui s'exprime dans des positions contradictoires dans son œuvre, tient au fait que Luther voit dans cette thèse une imposture du pape qui a cherché à déposséder les Byzantins du bénéfice symbolique de la première *translatio* : "Da nu der Bapst die Kriechen unnd den keyszer zu Constantinopel der erblich Romischer keyszer war, nit mocht nach seinem mutwillen zwingen, hat er solchs fundlin erdacht, yhn desselben reychs und namens berauben", in: M. Luther, *Werke*. Kritische Gedenkausgabe, t. 6 (Weimar 1888), p. 462.

5. Cf. Barbara Sasse, "Universale und nationale Reichsidee. Der politische Diskurs in der deutschen Literatur im Zeitalter Karls V.", in: *Annali* (Sezione Germanica, N.S. 19 (2009), p.157-180.

6. *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, 1566 (nombreuses rééd.), réimpression Aalen, Scientia Verlag, 1967, de l'édition d'Amsterdam de 1650. Il en existe une traduction, par Pierre Mesnard, Paris 1941,

Mais Melanchthon opère également une autre distinction qui marquera les ouvrages historiographiques: tout comme Luther distingue, dans l'esprit de saint Augustin, les histoires bibliques, *sacrae historiae*, issue des textes sacrés, et les histoires païennes, *historiae gentium*, Melanchthon distingue les "historiae sacrae", ou "Ecclesia Dei"⁷ (ou tout simplement "Ecclesia"), qui désignent l'histoire centrée sur le "Peuple de Dieu", des "historiae impiorum", ou "historiae Ethnicorum". Ainsi s'amorce une partition, à l'intérieur de l'histoire universelle, entre l'histoire ecclésiastique et l'histoire profane. Mais elle sera bien vite l'objet d'aménagements.

Dans l'introduction de *De lectione historiarum recte instituenda* (1565), David Chytraeus, qui entretint des rapports étroits à Wittenberg avec Melanchthon, souligne que l'histoire sacrée rend compte de l'eschatologie qui sous-tend toute l'histoire universelle, mais il ajoute aussi qu'elle "porte en particulier sur les événements qui se sont déroulés dans l'Eglise elle-même" ("& Ecclesiae ipsius res gestas potissimum describit"⁸), ouvrant ainsi la voie à l'histoire institutionnelle de l'Église. Caspar Peucer, qui a poursuivi après la mort de Melanchthon la rédaction interrompue du *Chronicon Carionis*, insiste lui aussi sur cette double valeur de l'"historia sacra"⁹. S'ouvre ainsi une distinction entre "historia divina" et "historia ecclesiastica", qu'on retrouvera encore, dans des ouvrages d'enseignement tels que ceux de Benjamin Hederich et, avec quelques nuances, de Hübner et de Freyer, les grands auteurs de manuels d'enseignement de l'histoire des années 1690-1740.

Dès la seconde moitié du 16^e siècle, s'amorce ainsi un processus complexe, qui s'inscrit dans l'usage des mots: la perspective providentielle ou eschatologique de l'*historia sacra* continue certes d'être pour longtemps un principe d'intelligibilité de l'histoire universelle (du moins n'est-elle jamais explicitement remise en cause), mais l'*historia ecclesiae*, désormais appelée plutôt *historia ecclesiastica*, puis *Kirchengeschichte*, devient très rapidement une histoire de l'Église comme institution ainsi qu'une histoire des idées religieuses. Cette perspective ne rompt d'ailleurs pas totalement avec la perspective de Melanchthon, puisque, pour lui, l'*historia ecclesiae* est, d'une certaine façon, l'ensemble des faits et des écrits qui conduisent à la Réforme.

Peu de temps après Melanchthon, les *Centuries de Magdebourg*, éditées par Flacius Illyricus en 1559-74, contiennent un embryon d'histoire intellectuelle puisqu'elles abordent les modifications intervenues dans le dogme et dans le culte. Flacius y présente les doctrines et les rites, plus que les grandes personnalités de l'Église, sans doute inspiré par les perspectives de l'humaniste autrichien Wolfgang Lazius, qui étudia de façon approfondie les institutions et les coutumes dans *Commentariorum Reipublicae Romanae illius [...] libri duodecim* (1552). La réception des écrits de Flacius semble toutefois demeurée modeste.

reprise in: Corpus général des Philosophes français, t. V,3, Paris, PUF, 1951. Bodin formule sa critique au chapitre VII: "Confutatio eorum, qui quatuor monarchias aureaque saecula statuunt", éd. de 1650, p. 310-323.

7. *Corpus Reformatorum*, t. 12, p.739 - 1581 p.32 - 1594 p.147.

8. Ouvrage non paginé. Ici, introduction ("De Lectione") [p. 6 recto].

9. Cette opposition est très nettement formulée dans l'"Epistola dedicatoria" du livre 5; ici introduction de ce livre.

C'est dans un élargissement des perspectives esquissées par Flacius que ne tarde pas à se constituer, d'abord à l'intérieur de l'histoire universelle, un espace qui deviendra bientôt autonome: autre élève et continuateur de Melanchthon, Reiner Reineccius ajoute en 1583 à l'histoire ecclésiastique et à l'histoire politique un nouveau champ, qu'il appelle *historia scolastica*, et qu'on appellera bientôt *historia litteraria*, en reprenant un terme déjà utilisé d'ailleurs en 1551 par Christophorus Mylaeus (*historia de literatura*): histoire de l'écrit, d'où va émerger peu à peu, via le *Polyhistor* de Daniel Georg Morhof à la fin du 17^e siècle, puis l'*Historia critica philosophiae* (1742-44) de Johann Jacob Brucker, un champ qui deviendra ce que nous appelons l'histoire des idées. La classification de Mylaeus et de Reineccius sera admise presque unanimement un siècle plus tard et Francis Bacon distinguera aussi, dans *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), à l'intérieur de son *historia civilis*, "primo, Sacram [historiam], sive Ecclesiasticam; deinde [...] Civilem; postremo, Literarum et Artium".

Dans *Methodus legendi cognoscendique historiam tam sacram quam profanam* (Helmstedt, 1583, rééd. 1670 et 1685) de Reineccius, l'*historia ecclesiastica* traite d'abord des origines du monde ("*Mundi & rerum creationem ex nihilo*") et l'état premier de l'homme ("*Primum Hominis statum*"), du péché originel, du Déluge, de la confusion des langues, puis de l'histoire des Hébreux, désignés de plusieurs noms, en particulier "Ecclesiae cives", jusqu'au Christ. Elle aborde ensuite l'histoire du christianisme, tant sur le plan institutionnel (la politique religieuse des empereurs romains, la querelle entre Henri IV et Grégoire VII, etc.) que sur le plan doctrinal, avec les rites, les hérésies, les conciles et les persécutions. La distinction effectuée par Peucer et Reineccius sera précisée par Elias Reusner et apparaît dès le titre de ses *Isagoges historicae libri duo, quorum unus ecclesiasticam, alter politicam continet historiam* (1600). L'histoire universelle se compose chez lui de deux ensembles séparés qui commencent l'un et l'autre avec la création du monde. Toutefois, aucun historien allemand ne renonce à réunir ces deux volets; tous demeurent dans la perspective fédératrice de l'histoire universelle. C'est le juriste français Jean Bodin qui, s'appuyant sur la distinction *ius divinum, ius humanum et ius naturale* définit en 1566 dans *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*¹⁰ trois domaines, l'histoire divine, l'histoire humaine et l'histoire naturelle, pour n'étudier que l'histoire des actions humaines proprement dite, franchissant ainsi un pas décisif dans la spécification du terme d'"histoire". Bodin ne nie pas l'action de Dieu dans l'histoire des hommes, mais renonce totalement à montrer où et comment elle se manifeste. En ne cherchant qu'à mettre en évidence les régularités empiriques de l'histoire universelle, Bodin accomplit l'éviction, déjà esquissée chez Peucer et Reineccius, des perspectives eschatologiques hors de l'histoire humaine et politique.

Le mouvement se poursuit au 17^e siècle avec Johannes Micraelius, de Stettin, *Syntagma historiarum mundi omnium* (1627), puis Georg Horn (Hornius), originaire du Palatinat, qui, après des études à Nuremberg et à Altorf, devint professeur à Leyde et publia en 1660 *Orbis delineatio sive Geographia sacra et profana*, ainsi qu'*Orbis politicus imperiorum, regnorum, principatuum, rerum publicarum*, qui connaît une réédition en 1668. Horn n'aborde pas les différents peuples selon le schéma des quatre monarchies, mais isolément en essayant de lier

10. Cf. supra.

habilement la politique avec l'histoire constitutionnelle. Il est sans doute le premier à parler d'une histoire médiane, qu'il fait commencer avec les grandes invasions et qu'il fait s'achever en 1500. Comme Micraelius, Hornius peut certes réunir sous un même titre l'histoire politique et l'histoire ecclésiastique (*Historia ecclesiastica et politica*, 1665), mais il s'agit dans ce cas de deux ouvrages mis bout à bout (*Brevis introductio in universalem historiam*, 1655, et *Historia ecclesiastica*, 1665), et non pas, comme chez Melanchthon, d'une présentation de deux champs historiques en chapitres alternés. L'histoire ecclésiastique acquiert ainsi une réelle autonomie en tant que champ de savoir, et cette autonomie a déjà trouvé sporadiquement une traduction institutionnelle: un enseignement autonome d'histoire ecclésiastique est créé à Helmstedt dès la fondation de l'université en 1576, à Francfort sur l'Oder en 1583, puis ailleurs encore vers la fin du 16^e siècle. Il est certes malaisé, en l'absence de précision sur le contenu des cours, de savoir si cet intitulé n'est pas avant tout un affichage, mais il semble bien s'agir d'un mouvement sur la moyenne durée. En effet, vers le milieu du 17^e siècle, les créations de chaires d'histoire ecclésiastique à l'intérieur des facultés de théologie (à Helmstedt en 1650, à Gießen en 1651, à Heidelberg en 1654, à Marbourg et Iéna en 1656) suggèrent un renforcement institutionnel et l'évolution de l'*historia ecclesiastica* vers une discipline autonome. A Marbourg, la chaire d'histoire ecclésiastique est occupée de 1711 à 1756 par l'orientaliste Johann Joachim Schröder, de sorte qu'elle est, fait exceptionnel, rattachée à la faculté des arts. D'autres exemples d'interférence avec les études orientales suivront, illustrés par les Michaelis, père (Christian Benjamin) et fils (Johann David), qui enseignent respectivement à Halle et à Göttingen, les deux universités les plus novatrices, Halle de la première, Göttingen de la seconde moitié du 18^e siècle.

Un nouveau mouvement s'amorce, qui conduira à un autre concept d'histoire universelle, vers la fin du 18^e siècle sous le vocable de *Kulturgeschichte*, dans des ouvrages qui tendent à regrouper le plus grand nombre possible de "faits de civilisation", recréant ainsi sur une base nouvelle, et désacralisée, désormais par le biais d'une hybridation des champs de savoir, aussi bien chez certains théologiens que chez des historiens du politique, l'"unité" que constituait la triade *historia politica*, *historia ecclesiastica* et *historia litteraria* de Reineccius.

Friedrich Spanheim s'intéresse, dans son *Historia ecclesiastica novi testamenti* (1675), particulièrement aux rites et coutumes, et Christoph Cellarius, considéré souvent comme "l'inventeur" du Moyen Age (un nouveau découpage qui se trouve toutefois déjà amorcé chez Hornius), expose dans le *Prooemium generale* de son histoire universelle de 1685 qu'il veut traiter de l'histoire politique de l'Eglise, citant, ce qui ne surprend guère, comme exemples à valeur paradigmatique les conflits qui opposèrent au Moyen Age les empereurs et les papes. Quelque temps plus tard, Gottfried Arnold publie sa *Unparteyische Kirchen- und Ketzergeschichte* (1699), et J.J. Ryssel préconise d'intégrer l'histoire des païens dans l'histoire ecclésiastique, *De historia et prudentia historica tractatus criticus* (Leipzig 1690). Encore isolée alors, cette perspective trouve des prolongements nombreux au milieu du 18^e siècle, quand Johann Lorenz Mosheim remplace le christianisme dans l'histoire des idées, par exemple en établissant, tout comme le fait son collègue de Braunschweig Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, un lien entre le platonisme et le christianisme. Mosheim s'intéresse particulièrement aussi à la manière dont le christianisme se diffusa. Il est également le premier théologien protestant qui ait écrit un livre sur la religion des Chinois, *Erzählung der neuesten chinesischen Kirchenges-*

chichte (1748), un ouvrage qui reprend la préface qu'il rédigea pour la traduction allemande (1747) de la *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735) de Du Halde.

La dimension d'histoire des idées religieuses, très présente par exemple au tournant du siècle dans l'*Histoire ecclésiastique* de l'abbé Fleury (1692-93), tend à devenir une perspective autour de laquelle se structurent des ouvrages. Elle sera au cœur de la *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* de Ludwig Timotheus Spittler (Göttingen 1782), qui cherche à montrer par quelles voies le christianisme est devenu ce qu'il est au 18^e siècle, donnant corps à l'idée selon laquelle la Réforme luthérienne semble avoir surtout eu pour fonction de préparer l'*Aufklärung*. On observe un rapprochement des perspectives entre les histoires profanes et les histoires ecclésiastiques, y compris pour la périodisation de l'histoire (Mosheim puis Schröckh renoncent définitivement au découpage séculaire, mais sans adopter néanmoins encore le modèle tripartite qui commence à s'imposer, difficilement d'ailleurs, dans l'histoire profane), et c'est désormais l'histoire profane qui tend à inclure l'histoire ecclésiastique, au moins certaines de ses parties, à côté de la *Literärsgeschichte*, nom germanisé d'*historia litteraria*, ou histoire de l'érudition. Se réalise ainsi une inversion des perspectives par rapport à Melanchthon, chez qui c'était l'*historia ecclesiae* qui donnait son sens à l'histoire universelle. L'histoire universelle se veut désormais une discipline, ou une perspective qui tend à fédérer l'ensemble des domaines de l'activité humaine et qu'on trouve déjà exposée en 1685 chez Cellarius, qui déclare, dans le *Prooemium generale* de son histoire universelle, son intention de traiter l'histoire politique de l'Église. Toutefois, les spécialisations d'enseignement se renforcent, et, au 18^e siècle, la plupart des professeurs enseignant désormais l'histoire universelle n'abordent plus l'histoire ecclésiastique. La recomposition des champs de savoir s'accompagne ici d'un renforcement des barrières entre les disciplines. Melanchthon, en effectuant la partition entre l'histoire profane et l'histoire divine vs. ecclésiastique, partition modifiée et aménagée dès sa postérité immédiate, lui donne par son prestige dans les universités luthériennes une prégnance qui, en détachant ces champs l'un de l'autre, favorise l'évolution qui les mit en miroir et créa ainsi les conditions d'une interférence, dans des successions d'attractions et de distances, de recompositions de champs.

GEORG SCHERER, PREACHER. THE PERCEPTION OF SACRED HISTORY IN THE HERE-AND-NOW OF VIENNA IN 1585

Le prédicateur Georg Scherer ou la perception de l'Histoire Sainte dans l'ici et maintenant viennois (1585)

Clarisse Roche

Université de Paris-Sorbonne

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Résumé

Lucien Febvre a mis en évidence comment dans les années 1540-1550 on était passé d'un siècle essentiellement « auditif » à un siècle « visuel ». Cette révolution sensorielle fut en grande partie l'œuvre de la Compagnie de Jésus dont les membres, par leurs élaborations théologiques, pastorales et théâtrales placèrent l'image au devant de la scène de la Réforme catholique. Avec son *Mayenpredigt* de 1585, le jésuite viennois Georg Scherer (1540-1605) se servait des paysages qui entouraient la ville de Vienne comme d'un livre d'images chrétiennes. Ce grand livre du monde que déchiffrait Georg Scherer pour ses auditeurs portait en lui »

Abstract

Lucien Febvre argued that Europe saw a shift in the years 1540-1550 from an auditory to a visual culture. This sensorial revolution resulted in large part from the work of the Company of Jesus, whose members, through their theological, pastoral and theatrical productions, put the image in the foreground of the Catholic Reformation. The Viennese Jesuit Georg Scherer (1540-1605) used the landscapes surrounding the city of Vienna as a book of Christian images, in his *Mayenpredigt* of 1585. The great book of the world that Georg Scherer deciphered for his readers bore the stigmata of a sacred bi- »

Résumé

«les stigmates d'une l'Histoire Sainte biblique qui avait pour horizon le Salut. Selon Scherer, les épisodes de la Création, de la Résurrection des morts et la vie éternelle étaient toujours perceptibles dans le cadre spatio-temporel des fidèles, la nature autrichienne des années 1580. Le monde terrestre, dans sa contemporanéité la plus concrète, était susceptible d'une double lecture, si bien que derrière une histoire contemporaine de la rupture historique fruit de la Réformation, le jésuite dévoilait la continuité de l'histoire intemporelle du Salut. La méthode de Scherer relevait cependant d'un double mouvement dialectique : la nature renaissante de mai dans toutes ses ramifications devait évoquer la Bible, ouvrage seul apte inversement à fournir les clés interprétatives du monde environnant. Cette sacralisation d'un monde contemporain partout perceptible justifiait finalement une sacralisation accrue de l'Eglise. En affirmant l'Eglise comme la seule médiatrice valable entre le fidèle et le réel, Georg Scherer opérait un réenchangement du monde censé rattacher l'histoire des Viennois de la fin du XVI^e siècle à la continuité d'une histoire catholique perpétuée sous l'égide de l'Eglise romaine. Alors que dans les années 1580 la ville de Vienne, à l'image de toute la Basse-Autriche, était travaillée par le schisme religieux, Scherer sacralisait l'ici et maintenant de fidèles déchirés dans la foi pour mieux les intégrer collectivement à un au-delà éternel.

Mots clés

Prédication catholique, Littérature pastorale, Jésuites, Georg Scherer, Vienne au XVI^e siècle, Histoire moderne, Histoire de l'Autriche, Histoire intellectuelle à l'époque moderne, Histoire de l'Eglise, Contre-Réforme.

Summary

«biblical history whose horizon was salvation itself. For Scherer, the episodes of Creation, the Resurrection of the dead and eternal life were always perceptible in the spatio-temporal framework of the faithful – the Austrian nature of 1580s. The terrestrial world, in its most concrete contemporaneity, was capable of being read two ways, and that behind the contemporary history of the historical break fruit of the Reformation, Scherer unveiled the continuity of the intemporal history of Salvation. Yet his method depended on a dialectical movement: the rebirth of nature, in the month of May, with all its ramifications had to recall the Bible, the only work capable, inversely, of providing the interpretative keys to the surrounding world. This omnipresent sanctification of the contemporary world finally justified a greater sanctification of the Church. By affirming the Church as the only valid mediator between the faithful and the real, Georg Scherer operated a re-enchantment of the world, intended to link the history of the Viennese people of the end of the 16th century to the continuity of a Catholic history perpetuated under the aegis of the Roman church. When the city of Vienna in the 1580s, like the rest of Lower Austria, was wracked by religious schism, Scherer sanctified the here-and-now of the faithful, torn in their faith, in order to integrate them in the hereafter.

Key words

Catholic Preaching, Pastoral Literature, Jesuits, Georg Scherer, 16th century Vienna, Early Modern History, Austrian Studies, Early Modern Intellectual History, Church History, Counter-Reformation.

Au XVI^e siècle, des vues de Vienne furent insérées dans des compositions iconographiques qui participaient d'une exégèse révélant la similitude du destin de cette ville avec celui de la Jérusalem vétérotestamentaire¹. En effet, selon la littérature catholique viennoise de l'époque, la cité danubienne, menacée incessamment par les Turcs depuis le siège de 1529, connaissait et perpétuait la destinée chaotique de la Cité Éluë menacée régulièrement par les peuples païens venus du désert. Le jésuite Georg Scherer (1540-1605) développa dans ces sermons la même exégèse d'un temps présent incompréhensible sans la considération de l'Histoire Sainte². Dans sa prédication de mai, *Mayenpredigt*, parue à Ingolstadt en 1585 mais tenue à Vienne le premier de ce mois-là, ce prédicateur, parmi les plus en vue de la cité, proposait à son tour une interprétation biblique du monde sensible qui s'offrait au regard des fidèles viennois de la fin du siècle³. En interprétant les paysages *intra* et *extra muros* de sa cité comme un livre d'images chrétiennes, Scherer usait d'une pensée analogique qui fut un modèle intellectuel prégnant jusqu'à la fin du XVI^e siècle⁴.

Les similitudes qu'établissaient Scherer entre la nature renaissante de mai et l'histoire du Salut se fondaient sur la notion de concordance entre la Bible et le monde contemporain. De même que l'exégèse patristique puis médiévale s'étaient bâties sur l'idée de la concordance de l'Ancien Testament avec le Nouveau qu'il préfigurait, Scherer démontrait la concordance entre l'Ancien Testament, le Nouveau, et l'époque dans laquelle il évoluait, la Vienne des années 1580⁵. Le temps présent constituait en somme le troisième volet d'un triptyque inauguré

1. On peut citer la *Vue de la ville de Vienne* (1558/1559) d'Hanns Lautensack (ca. 1520-1564/66), Wien Museum, 517x1236 mm. Sur ce graveur actif à Vienne à partir de 1554 et que l'on classe parmi les représentants de « l'école du Danube » cf. A. Schmitt : « Lautensack, Hanns », in *Neue Deutsche Biographie*, Dunckner & Humblot, Berlin 1982, t. 13, p. 729 et A. Schmitt, *Hanns Lautensack*, Selbstverlag des Vereins für Geschichte des Stadt Nürnberg, Nuremberg 1957, 115 p. Sur l'école du Danube cf. P. Vaisse, « "L'école du Danube", création de l'histoire de l'art », in J. Delumeau et R. Lightbown (Dir.), *Histoire artistique de l'Europe. La Renaissance*, Seuil, Paris 1996, p. 347-350.

2. Malgré la richesse de son œuvre, les travaux sur Georg Scherer sont relativement anciens, cf. G. Mierau, *Das publizistische Werk von Georg Scherer S. J. (1540-1605). Ein Beitrag zur Erforschung früherer konfessioneller Presse, Homiletik und interkonfessioneller Kommunikation*, thèse non publiée, Vienne 1968, 511 p. ; P. Müller, *Ein Prediger wider die Zeit. Georg Scherer : ein Beitrag zur Predigt und Polemik der österreichischen Gegenreformation*, Reinhold-Verlag, Vienne Leipzig 1933, 120 p. et B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 1 : Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*, Herder, Fribourg en Brisgau 1907, p. 798-820.

3. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen, erste: Mayenpredig, auff den ersten Tag May am Fest der heiligen Aposteln Philippi vnd Jacobi. Andern: Schnit oder Erndtpredig vber das Euangelium Marci 8 von siben Broten*, David Sartorius, Ingolstadt 1585, 62 p. L'édition citée dans cet article est celle du tome 2 des œuvres complètes de Georg Scherer paru en 1600 au cloître des Prémontés de Bruck en Moravie du Sud : G. Scherer, *Alle Schrifften, Bücher unnd Tractätlein*, Praemonstratensens-Closter, Bruck 1600, fol. 206v-216v.

4. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, chap. II, p. 32-59 : « La prose du monde ».

5. Sur l'origine de l'analyse typologique et son importance à l'époque de la Réformation cf. E. Fascher, « Typologie », in K. Galling (Dir.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3^e édition, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1962, t. 6, 1094-1098 et K. Falkenau,

par la Création du monde. Sa démonstration, Scherer l'appuyait sur le paysage visuel de ses fidèles, antitype de l'œuvre divine. Si les années 1540-1550 ont bien marqué le tournant d'un siècle essentiellement « auditif » à un siècle « visuel » selon la formule de Lucien Febvre⁶, l'Église catholique et la Compagnie de Jésus en particulier accompagnèrent cette révolution sensorielle par une pédagogie de reconquête des âmes fondée sur une iconographie protéiforme. Scherer reprenait la tradition du mai, sans la lier à la figure mariale, mais en affirmant à ses fidèles que le jardin édénique était à portée de vue pour qui savait convertir son regard.

Ce grand livre du monde que déchiffrait le prédicateur pour orienter la perception visuelle de ses auditeurs portait en lui les stigmates d'une Histoire Sainte biblique dont l'horizon était le Salut. Selon Scherer, les épisodes de la Création, de la Passion du Christ, de la Résurrection des morts et de la vie éternelle⁷ étaient toujours perceptibles dans le cadre spatio-temporel de la Vienne du second XVI^e siècle. Le monde terrestre, dans sa contemporanéité la plus concrète, était susceptible d'une double lecture, si bien que derrière une histoire contemporaine de la rupture historique, fruit de la Réformation, le jésuite dévoilait la continuité de l'histoire éternelle du Salut⁸. Cette sacralisation du monde sensible justifiait une sacralisation accrue de l'Église.

En affirmant l'Église catholique comme seule médiatrice entre le fidèle et son histoire, Georg Scherer inscrivait ses auditeurs dans une double eschatologie. A l'eschatologie collective de l'Histoire Sainte qui concernait toute la Création, s'ajoutait dans le sermon l'insistance sur une eschatologie individuelle qui rappelait au chrétien la brièveté de sa vie terrestre. La contemplation du monde, au sens de Création divine, devait permettre au chrétien de s'extraire d'une histoire contemporaine contingente pour s'inscrire dans l'éternité, forme parfaite et achevée de la vie humaine. Alors que dans les années 1580 Vienne était travaillée par le schisme religieux, Scherer sacralisait l'ici et maintenant de fidèles déchirés dans la foi pour mieux les intégrer collectivement à la temporalité transcendante de l'Église⁹. Délaissant les prédications polémiques qui firent sa réputation dans tout le Saint Empire, Scherer s'adonnait

Die "Concordanz Alt und News Testament" von 1550. Ein Hauptwerk biblischer Typologie des 16. Jahrhunderts illustriert von Augustin Hirschvogel, Schnell und Steiner, Regensburg, 1999, 287 p.

6. J.-M. Valentin, *Les Jésuites et le théâtre (1554-1680) Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique*, 2^e édition, Desjonquères, Paris, 2001, p. 37 sq.

7. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., f. 214 : « Zum fünfften / die lustig May und liebliche Sommer Zeit ist praegustus Vitae aeternae, ein Vorgeschemach dess ewigen Lebens und reich Gottes unsers Himmlischen Vatters ».

8. Sur les rapports entre analyse typologique et écriture de l'histoire cf. F. Ohly, « Typologie als Denkform der Geschichtsschreibung », in Volker Bohn (Dir.), *Typologie – Internationale Beiträge zur Poetik*, Suhrkamp, Frankfurt-sur-le-Main 1988, t. 2, p. 22-63.

9. Sur le succès des doctrines réformées en Autriche au XVI^e siècle, cf. K. Vocelka, « Kirchengeschichte », in K. Vocelka et A. Traninger (Dir.), *Wien, Geschichte einer Stadt, Die frühneuzeitliche Residenz (16. bis 18. Jahrhundert)*, Böhlau Verlag, Vienne Cologne Weimar, 2003, t. 2, p. 311-363; R. Leeb, « Der Streit um den wahren Glauben. Reformation und Gegenreformation in Österreich », in R. Leeb, M. Liebmann, G. Scheibelreiter et P. G. Tropper (Dir.), *Geschichte des Christentums in Österreich: von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Ueberreuter, Vienne 2003, p. 145-279; T. Winkelbauer, « Religion, Staat und Gesellschaft »,

au genre de la prédication missionnaire qui visait l'édification des fidèles en proposant de conformer leur vie au modèle biblique¹⁰.

Aussi peut-on se demander comment Scherer entendait guider le fidèle pour qu'il discerne l'imbrication des temporalités celée dans le monde sensible. *Hic et nunc* il était possible de percevoir la progression d'une Histoire Sainte à laquelle tout chrétien était intégré. Dans cette prédication, l'acte créateur de Dieu précédait l'affirmation du fidèle au centre de la Création. L'horizon final qui lui était proposé était celui de la vie éternelle : à la recherche terrestre du Paradis céleste.

I. Percevoir hic et nunc l'acte créateur de Dieu

La démonstration de Scherer entendait convaincre le fidèle que sa geste humaine s'inscrivait dans un monde sensible créé par Dieu. La nature printanière des années 1580 n'était que l'émanation d'un ordre divin fondé lors de la création du cosmos. Le fidèle était ainsi relié au temps de la création qui se révélait double. Au temps vétérotestamentaire de la Création divine s'était superposé celui de la nouvelle Création assumée pour son Père par le Christ Nouvel Adam.

a. Le jardin d'Eden viennois

Qui regardait avec les « *yeux de la foi* »¹¹ pouvait se découvrir au jardin planté par Dieu en Eden pour y placer l'homme. Cette identification du monde sensible avec le jardin prélapsaire entraînait une sacralisation de l'espace quotidien du fidèle¹². Loin d'inviter ses fidèles à fuir le monde, Scherer les incitait à l'invertir : « Nous entrons aujourd'hui dans le premier jour de mai qui est le mois le plus gai, le plus suave, le plus joyeux et le plus sain de toute l'année. À cette époque les gens ne peuvent plus supporter de rester sous leur toit, vont se promener dehors dans la nature, dans les beaux prés et champs, dans les jardins d'ornement, dans les prairies et les forêts pour se divertir et se rafraîchir des lieux »¹³. Cette promenade de mai devait se transformer en une « promenade spirituelle dans la nature lors de laquelle grâce

in T. Winkelbauer, *Standefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im Konfessionellen Zeitalter*, 2 vol., Vienne, Ueberrreuter, 2003, t. 2, p. 9-305.

10. Sur la prédication dans le Saint Empire à l'époque de la Réformation cf. J. M. Fryme, *The primacy of the postils. Catholics, protestants, and the dissémination of ideas in Early Modern Germany*, Brill, Leyde-Boston, 2010, 641 p. Sur l'œuvre de G. Scherer en particulier cf. p. 387-398.

11. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit, fol. 207v : « *Augen unsers Glaubens* ».

12. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit, fol. 210v : « *dise erschaffene gantze welt* ».

13. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit, fol. 207v : « *Wir treten heut/ an der ersten Tag May/ welcher der allerlustigist/ lieblichist/ frölichist / und gesuntist Monat im gantzen Jar ist. Zu dieser Zeit pflegen die Leuth den Tächern daheim feindt zuwerden/ gehen spacieren auss in die Grüne / auff die schönen Wisen und Felder/ in die lustigen Garten/ Awen und Wälder /sich der Orten zuerlustigen und zuerfrischen* ».

à des pensées (...) et des considérations pieuses les yeux de notre foi se repaissent, et nos cœur et âme fatigués se délectent et se revigorent »¹⁴. Herbes, fleurs, arbres et plantes estivales¹⁵ étaient autant d'artefacts divins d'une Création où l'homme paraissait second. La terre d'Autriche était pétrie de la main de Dieu et portait en elle les vestiges du paradis terrestre.

Le jardin prélapsaire de l'Eden était évoqué de manière implicite par le jésuite qui se proposait d'orienter la perception des fidèles lorsque ceux-ci se promenaient dans un jardin d'ornement : « De quoi un chrétien qui craint Dieu doit-il se souvenir dans la nature, et surtout dans un jardin d'ornement ? »¹⁶ La richesse du terme de « *Lustgarten* » renvoyait habilement aussi bien aux images paradisiaques de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'à l'univers urbain des fidèles viennois. Le « *Lustgarten* » ou « jardin de plaisir » renvoyait directement au « jardin d'Eden ». *Eden* en hébreux signifiait « plaisir ou délices » alors que les traducteurs grecs de la Bible utilisèrent le mot « jardin » c'est-à-dire *paradeisos*, le parc, riche en verdure et en animaux. Mais le *Lustgarten* désignait également un jardin bien connu des Viennois. La résidence urbaine des Habsbourg, la *Hofburg* de Vienne, était agrémentée de deux jardins d'ornement, le jardin inférieur et le jardin supérieur reliés depuis les années 1530¹⁷. Aussi le *Lustgarten* trouvait-il une matérialité *intra muros* de la cité. Le lien postulé entre le jardin d'ornement de la *Hofburg* et le paradis terrestre semble d'autant plus fondé que la cour dans les années 1580 représentait à Vienne un farouche bastion du catholicisme et que l'assimilation de Vienne au paradis terrestre constituait un leitmotiv des panégyriques de la ville depuis les années 1540¹⁸. Le temps de la création vétérotestamentaire n'était pourtant que la première strate perceptible de l'Histoire Sainte.

b. L'Eglise catholique comme jardin du Nouvel Adam

À l'Eden vétérotestamentaire, Scherer superposait une autre étape de l'Histoire du Salut, celle de l'Incarnation et du Sacrifice sanglant du Christ. Le jésuite par touches subtiles nuançait le tableau resplendissant qu'offrait à ses contemplateurs la nature dans son apogée printanière. La Création environnante était en fait une Création rachetée par la croix et était marquée de ses stigmates. Les fidèles contemplaient moins le délicieux jardin prélapsaire que le jardin

14. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit, fol. 207v : « Geistlichen Spatziergang in die Grüne (...) darinnen mit Gottsälichen Gedancken/ Erinnerung und Betrachtungen / die Augen unsers Glaubens weyden/ unnd unsere matte Hertzen und Seelen/ der Nottdurff nach ergetzen unnd erquicken ».

15. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit, fol. 211v : « Grässlein/ Blümlein / Kräutlein / Bäumlein und allen Sommerlichen Gewächss ».

16. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit, fol. 207v : « Wessen hat sich dann ein Gottsförchtiger Christ in der Grüne/ fürnemlich im Lustgarten / zuerinnern ? ».

17. H. Kühnel, « Forschungsergebnisse zur Geschichte der Wiener Hofburg im 16. Jahrhundert », in *Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse, Anzeiger 93. Jahrgang 1956*, Rudolph M. Rohrer, Vienne 1957, p. 257.

18. Cf. W. Schmeltzl, *Ein Lobspruch der Hochlöblichen weitberümbten Khünigklichen Stat Wienn in Osterreich...*, [Héritiers de Johann Singriener, Vienne, 1548], fol. cii^v.

du Nouvel Adam. Ce jardin, c'était l'Église catholique : « dans de beaux jardins en fleur, un chrétien doit penser au grand et magnifique jardin que Dieu a planté et orné en ce monde au travers de son fils unique chéri, j'entends la Sainte Église Catholique qui est comparé avec justesse à un jardin »¹⁹. Scherer voyait en l'Église catholique l'*Hortus conclusus* du Cantique des Cantiques (4, 12), un jardin clos dont les jardiniers n'étaient autre que les membres du clergé avec à leur tête le Christ : « Chargés d'âme, évêques, prêtres, prédicateurs, pasteurs et professeurs (...) sèment fidèlement la semence de la Parole divine, plantent avec zèle la sainte doctrine des Évangiles et implantent la religion chrétienne et la piété dans le cœur des hommes (...) mais le chef des jardiniers est notre Seigneur Jésus Christ »²⁰.

La création prélapsaire s'était enrichie grâce au sacrifice christique de signes tangibles de la Rédemption. Le pédagogue complexifiait peu à peu le réel en l'enrichissant d'éléments de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Si l'épisode de la chute originelle n'était pas directement évoqué, la souffrance du Christ lisible dans le jardin de l'Église catholique rappelait aux fidèles qu'ils évoluaient dans Création rachetée par un sacrifice sanglant puisque « ce jardinier arrose son jardin de son propre sang à la couleur de la rose, sang qui s'écoule des cinq belles fontaines de ces cinq magnifiques blessures saintes »²¹. Les cinq plaies du Christ baignaient depuis sa Passion un jardin arrosé autrefois par les quatre fleuves choisis par Dieu. Plus finement encore, Scherer pointait du doigt les signes du désordre introduit en ce monde par le péché. De même qu'il y a de mauvaises herbes dans un jardin, de même la semence de la parole de Dieu ne donne pas toujours de fruit comme le regrettait le jésuite car « il n'est pas de jardin qui ne soit absolument vert et fertile ou qui n'aurait que de bonne pousse et de bonnes herbes » mais il se trouve toujours de mauvaises herbes et des branches mortes, des arbres qui ne donnent pas de fruits que l'on doit abattre et jeter au feu²². Le fidèle devait comprendre que la nature enchantée de la main de Dieu portait en elle la mélancolie de son propre péché qui, sans désir de conversion, devait l'exclure irrémédiablement du royaume de Dieu. Il était peut-être lui-même cet arbre qui ne portait pas de fruit malgré les efforts du Christ jardinier.

19. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 207v : « (...) bey den schönen blühenden Gärten / soll ein Christen Mensch gedencken / an den grossen und herrlichen Garten / welchen Gott selber gepflantzet und geziert hat auff diser Welt / durch Jesum Christum seinen eingebornen geliebten Sohn / Ich meine die Heilige Catholische Kirchen/ welche nit unbillich einem Garten verglichen wirdt ».

20. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 208 : « Seelsorger/ Bischoffen/ Pfarrherrn/ Prediger/ Hirten und Lehrer/ welche den Samen dess Göttlichen Worts trewlich aussäen/ die heylsame Lehr dess Evangelii fleissig pflantzen/ und die Christiche Religion unnd Gottsäligkeit in die Hertzen der Menschen einpeltzen (...) Der Obrist Gartner aber ist unser lieber Herr Christus ».

21. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 208 : « Diser Gartner besprengt seinen Garten mit seinem eygnen rosenfarben Blut / dass auss den fünff schönen Brünnelein seiner fürnembsten fünff Heiligen Wunden (...) mildigklich geflossen ».

22. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 208v : « Es ist kein Garten der durchaus grün und fruchtbar wäre/ oder der lauter gutes Gewächs und Kraut hette/ darinnen auch alles blühete und ausschliege/ wie man gern haben wolte/ sondern allzeit findet sich darunter Unkraut / aussgestandene Peltzer/ verdorbene Stöck/ abgedörte Aest und Zweig ja gantz erstorbene / kale Laub und fruchtlose Bäum/ die man umbhawen und in Fewerofen werffen muss ».

Seule sa conformation aux préceptes de l'Église catholique pouvait lui assurer de rester au Jardin christique.

c. Saisir les commandements christiques dans l'œuvre de la création divine

Comme conclusion de ce premier point, Scherer offrait une interprétation spirituelle des fleurs printanières qui s'épanouissaient dans le printemps viennois²³. Ce faisant, il liait l'Ancien et le Nouveau Testament à la nature perçue par les fidèles. Son exégèse s'appuyait sur le nom des fleurs des champs et des jardins. C'était rappeler à ses auditeurs qu'au commencement était le verbe et que chaque élément de la Création avait été nommé par Dieu. Toutefois cette exégèse botanique s'appliquait aux noms allemands, et non pas latins, grecs ou hébreux, et renvoyait directement à la nature telle que l'appréhendaient ses fidèles. Ferdinand I^{er} (1521-1564) et plus encore son fils Maximilien II (1564-1576) avaient favorisé à la cour les recherches en sciences naturelles et notamment en botanique²⁴. Parmi le grand nombre de médecins et d'humanistes érudits qui publièrent sur ce sujet, Charles de l'Ecluse (1526-1609), préfet des parcs et jardins impériaux, décrivit la flore d'Autriche et fut le premier à mentionner certains arbres. Scherer, loin de l'érudition humaniste, en appelait à la connaissance commune que les Viennois avaient de leur environnement. Il choisissait des fleurs simples et connues de tous pour réaffirmer que le Salut des fidèles ne pouvait se faire hors du jardin clos de l'Église.

Aussi le jardin de l'Église catholique se trouvait-il orné d'une fleur « que l'on appelle *Schlüsselblumen, oder Himmelschlüssel und S. Peterschlüssel* »²⁵. Cette fleur « clé du ciel » n'était autre que la modeste primevère, fleur éminemment associée à la renaissance de la nature. Selon la tradition, la papauté, depuis la succession de Pierre, était de fait la détentrice des clés du ciel remises par le Christ à son Apôtre. Aussi l'Église catholique est-elle la dépositaire des commandements laissés par le Christ et dont la nature gardait la mémoire. À cet égard, le myosotis, le *Vergiss mein nicht*, était la fleur christique et ecclésiastique par excellence. Elle rappelait à chaque chrétien à la fois le mystère de la Cène et à chaque fidèle l'imploration perpétuelle qu'il devait faire monter vers le Seigneur²⁶. En effet, « le Christ veut que nous ne l'oublions jamais, mais au contraire qu'il soit toujours présent en nos esprits, que nous mangions ou buvions, dormions ou veillions, et répète à chaque âme recueillie *vergiss*

23. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 210 : « Zum Beschluss dess ersten Punctens / wollen wir der Garten oder Feldblumen zwey oder drey Geistlich ausslegen ».

24. K. Schütz, « Art et culture à la cour de Maximilien II », in S. Ferino-Pagden (Dir.), *Archimboldo 1526-1593*, 2007, Musée du Luxembourg, p. 73-79.

25. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 209v : « Es seindt andere Blumen / die man nennet Schlüsselblumen/ oder Himmelschlüssel/ und S. Peterschlüssel / Dise Blumen findet man allein im Garten der Catholischen Kirche ».

26. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit. : « Auff die Kirche schickt sich dises Blumlein also/ Dann die Kirch rufft zu Gott ohn unterlass : O getrewer Gott/ vergisst mein nicht/ Verlasse mich nicht/ stehe mir bey mit deiner Göttlichen Genad/ Schutzt unnd Schirm / Sey mein veste Burg und Mauer wider alle Feind unnd Widersacher ».

mein nicht » d'autant plus qu'au soir de la Cène, le Christ instaura le sacrement de l'autel en déclarant « vous ferez ceci en mémoire de moi »²⁷. Si Scherer réaffirmait l'autorité de l'Église catholique, c'était cependant hors de toute volonté polémique. Les questions eucharistiques n'étaient abordées que pour privilégier une pastorale poétique. C'était également une manière de balayer le schisme protestant et de le rejeter hors de l'Histoire du Salut perpétuée sous l'égide de la seule Église catholique. Le fidèle, inséré dans la progression de l'Histoire Sainte vers le Salut, était amené à découvrir sa place privilégiée au sein de la Création.

II. Affirmation du fidèle au centre de la Création

La démonstration de Scherer, si elle réaffirmait l'identité du monde sensible avec la Création divine, n'en plaçait pas moins l'homme au centre de cette Création. Chaque croyant, malgré la succession des générations faisait l'objet d'une attention particulière de Dieu.

a. L'unicité de chaque créature devant Dieu

Scherer interprétait la Création comme un livre divin où l'on pouvait apprendre non seulement la toute puissance et la sagesse de Dieu mais aussi sa bonté incommensurable et son amour pour les hommes. Il s'appuyait sur « le saint ermite Antoine (qui) a appelé tout ce monde créé un livre divin dans lequel nous devons lire, étudier, apprendre tous les jours de notre vie »²⁸. Dans ce grand livre du monde où Dieu se communiquait directement aux hommes, chacun occupait une place unique et contribuait à la cohérence du message divin puisqu'« il y a autant de créatures que de caractères et de chapitres »²⁹. Ainsi toute la nature constituait un alphabet complexe que l'Église interprétait pour les fidèles. Rien n'était insignifiant en soi et si l'homme était bien placé au centre de la nature, puisque, comme le précisait le prédicateur, tout a été créé pour lui³⁰, en revanche il n'était pas au-dessus d'elle. Belle leçon d'humilité que l'incitation du jésuite à imiter l'obéissance des créatures non animées : « Qu'étudie-t-on

27. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 209-v : « Dann Christus wil dass wir seiner nimmermehr vergessen/ sondern allzeit gedencken sollen/ wir essen oder trincken/ schlaffen oder wachen/ gehen oder stehen / feyren oder arbeiten / für und für sagt er zu einer jegklichen andächtigen Seelen/ vergiss mein nicht / Wie er dann auch das hochwürdig Sacrament dess Altars darumb und zu dem End ein und auffgesetzt /dass wir solliches zu seiner gedächtnuss thun / handlen/ wandlen/ niessen und empfahren sollen/ seiner unnd seines unschuldigen Tods dabey danckbarlich gedencken /Hab dein lebenlang Gott im Herten/ sprach Tobias zu seinem Sohn / das ist/ du solt Gottes zu keiner zeit nit vergessen ».

28. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 210v : « Der Heilig Einsidler Antonius, hat dise erschaffene gantze welt ein Buch Gottes geheissen/ darinnen wir die Täg unsers Lebens genug zulesen/ studieren und zulernen haben ».

29. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 210v : « So vil es Creaturen und Geschöpff gibt/ so vil gibt es auch Buchstaben und Capitel ».

30. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 210v : « Dann umb der Menschen willen ist es alles erschaffen. Omni vestra sunt, sagt der lieb Apostel/ vos autem Christi, Christus Dei » (1. Corint. 3).

de plus dans ce livre ? L'obéissance des créatures non raisonnables à l'égard de leur créateur. Dieu ordonne à l'herbe de pousser et elle pousse »³¹. Et de noter que si Adam et Ève avaient suivi l'exemple des herbes, ils n'auraient pas péché contre leur créateur. L'homme n'était digne de réintégrer de jardin divin qu'à condition d'abdiquer tout amour propre pour le pur amour de Dieu. Le paradis restauré nécessitait un homme nouveau au cœur converti capable de s'abandonner à Dieu³².

Cette pédagogie de l'image promue par le jésuite participait de l'effort de reconquête catholique de son ordre par l'iconographie sous toutes ses formes. Scherer en choisissant le livre de la nature optait pour une image en mouvement, d'autant plus riche qu'elle émergeait de la transformation saisonnière qu'imprimait le printemps à la nature endormie par l'hiver. Mais dans une terre où les idées de la Réformation avaient fait de nombreux disciples, la prédilection de Scherer pour le livre du monde pouvait passer pour une provocation à l'égard des réformés. Le jésuite faisait en effet le choix d'un livre d'images qu'aucun iconoclasme ne pouvait venir briser, à moins de dévaster la terre partagée. Vienne et ses environs, espaces de cohabitation confessionnelle dans les années 1580 devenait, grâce à la pédagogie de Scherer, un espace exclusivement catholique. À cette époque l'espace public faisait l'objet de vives disputes entre d'une part les catholiques, avec les jésuites en première ligne, et d'autre part les luthériens de la ville et des faubourgs. L'espace partagé des rues, des marchés et autres places de la ville devait rester « neutre » religieusement au nom de la paix civile promue par les souverains. Dans la concurrence pour l'espace public que se livraient les confessions *intra* et *extra muros*, Scherer semblait avoir trouvé le moyen le plus efficace de reconquête : le regard. La projection catholique sur l'espace l'intégrait au giron de l'Église romaine. Cette intimité prônée de l'homme à la Création était d'autant plus forte que Scherer incitait ses auditeurs à discerner dans l'infini de la Création la finitude de leur propre existence.

b. La temporalité humaine insérée dans la Création

La Création divine offerte à la contemplation du fidèle reflétait finalement sa propre finitude. Temporalités humaine et divine s'alliaient intimement. Selon Scherer, « auprès des jolis herbes, fleurs, arbustes et pousses estivales, nous devons nous souvenir de la brièveté de notre vie et du caractère éphémère de la splendeur de ce monde »³³. La vie humaine était aussi

31. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 211 : « Was studieren wir mehr in disen Buch ? den Gehorsam der unvernünfftigen und sinnlosen Creaturen gegen ihrem Schöpffer. Gott befiehlt dem Grass es soll herfür wachsen / es wachset herfür » « Bey disem Gehorsam und Lob der Creaturen sollen wir vernünfftige Menschen und billich erspieglen / unnd zum schuldigen Gehorsam gegen Gott ermuntern ».

32. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 211 : « Die Fürscheidung Gottes gegen seinen Creaturen / unnd dass wir die überflüssige Heydnische Sorg / der zeitlichen Sachen / was Essen / Trinken und Kleyder betrifft / hingelegen / und zu seiner Mayestat / als zu unserm Himmelichen Vatter auch dissfahls ein Kindliches Vertrawen / schöpfen und haben sollen ».

33. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 211v : « bey den schönen Grässlein / Blümlein / Kräutlein / Bäumlein und allen Sommerlichen Gewächss / haben wir uns der kürtze unsers Lebens und Vergänglichkeit

éphémère que celle du brin d'herbe qui se dresse aujourd'hui mais sera coupé demain ou celle de la fleur qui belle à l'instant sera bientôt fanée³⁴. La création à laquelle appartenait les fidèles était marquée de la faute d'Adam et Ève qui avaient fait d'eux des mortels. La condition humaine impliquait donc de préparer son salut sur cette terre.

Dans le même temps, la réflexion sur le caractère mortel de l'homme entraînait le jésuite à affiner la définition liminaire du terme de monde pour introduire une vision mélancolique de la nature. Ainsi le monde peut désigner la création en tant qu'elle est sous l'emprise du mal ou ne peut d'elle-même accéder à Dieu. Cette vision paulinienne du monde devait mettre en garde les fidèles que tout autour d'eux n'était pas qu'œuvre divine. En affirmant avec Paul que « passe l'image de ce monde »³⁵ (1. Corint. 7), Scherer incitait ses auditeurs à se tourner vers le monde à venir, vers l'horizon de la vie éternelle. La création telle que la louait Scherer, à la manière d'un Saint François, mêlait deux temporalités. Au temps divin, linéaire et éternel du monde à venir, correspondait en négatif le temps éphémère d'une vie humaine pécheresse. Pourtant, l'économie du salut prévoyait de réintégrer les justes à l'éternité auprès de Dieu. Si la création qui entourait les fidèles se révélait imparfaite du fait de leur propre péché, la vie éternelle était promise aux justes dans le paradis céleste. Aussi le tableau de l'économie du Salut qu'esquissait Scherer se terminait-il sur l'horizon de la résurrection des morts et de la vie éternelle.

À la recherche terrestre du Paradis céleste

Les fidèles étaient finalement invités à percevoir la promesse du Salut dans une nature métamorphosée par le changement des saisons. Si le propos du prédicateur s'était ouvert par la référence à l'Eden de la Genèse, il s'achevait sur l'évocation de la résurrection des morts à l'heure du Jugement dernier, c'est-à-dire « au dernier jour ». En attendant la Parousie, chaque chrétien pouvait saisir *hic et nunc* un « avant-goût de la vie éternelle » qui conduisait la vie humaine à sa perfection.

a. La résurrection des morts

L'évocation des fins dernières par le Jésuite passait par l'affirmation d'un des points doctrinaux affirmés par le Symbole de Nicée-Constantinople : la résurrection des morts considérée comme le sort final de l'humanité. Selon Scherer, les fidèles pouvaient voir comment « l'été, beau et gai, est une image et un modèle de la résurrection des morts » qui, avec le Jugement,

alles Prachts diser Welt zuerinnern ».

34. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 211v : « *Dann was ist unser Leben und Wesenauff diser Welt anders als wie ein Grass / das heut steht / morgen aber weg geschnitten wirdt/ Wie ein Blum die jetzt schön daher bluett/ bald widerumb verwelcket unnd abfelt* ».

35. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 212 : « *Praeterit Figura huius Mundi* » (1. Corint. 7).

fait partie des enseignements fondamentaux du Christianisme³⁶. La richesse de l'image printanière offerte par la nature reposait sur la transformation qui s'opérait en elle. En effet « de même qu'en hiver toute chose dans les jardins et les champs est morte, froide et couverte de neige, mais au printemps redevient verte et vivante, même ce qui reposait enfoui sous terre pousse, de même lors du bon mai et de l'été tous les corps des Justes devenus poussière et cendre dans la terre, dans les enclos des églises, les cimetières, cryptes, les ossuaires, et où qu'ils se trouvent d'autre, redeviendront vivants et sortiront de terre telles les plus belles des fleurs »³⁷. Le jésuite évitait toutefois d'expliquer comment les Justes promis à la résurrection avaient été justifiés. La question du jugement paraissait seconde face à une résurrection des morts présentée comme une nouvelle création où l'homme régénéré et transfiguré renaissait dans une création parfaite. Le jugement présenté comme un printemps du corps évacuait toute représentation effrayante pour privilégier la confiance accordée au créateur. Le Christ lui-même avait été enterré dans un jardin avant de ressusciter le troisième jour « avec un corps clarifié »³⁸. Mais dans son exégèse de la nature créée par Dieu, Georg Scherer insistait moins sur la symbolique des artefacts divins que sur l'ordre cyclique imprimé par le Créateur au cosmos. L'alternance des saisons en soi métaphorisait une eschatologie individuelle dont la dernière étape était la résurrection. Un temps cyclique était intégré à l'éternité sans qu'il ne la contredise. De la même façon, l'éternité ne devait pas être pensée comme étrangère à la finitude humaine. La vie éternelle était en effet censée constituer la perfection de la vie chrétienne.

b. La vie éternelle

Dans la renaissance de mai, le fidèle était finalement invité à expérimenter un « avant-goût de la vie éternelle et du royaume de Dieu notre Père céleste ». La vie éternelle se confondait avec le ciel, avec le « paradis céleste » que Dieu partageait avec les croyants. Le Christ l'avait annoncé au bon larron et y résidait lui-même auprès de son Père. Georg Scherer reprenait le terme de « *Lustgarten* » mais précise que ce jardin d'Eden est le jardin de la joie éternelle. *Lustgarten* et *paradeiss* devenaient synonymes et offraient un écho parfait au début de la démonstration du jésuite. En un même sermon, l'humanité avait connu l'Eden, la chute, la Rédemption et

36. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 212v : « die schön und lustige Sommerzeit ist ein lebendige Abcontrasey und Fürbildung/ der Aufferstehung der Todten ».

37. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 212v : « Dann wie im Winter alle ding in Gärten und Feldern dürr/ khal/ tod/ verstorben/ unlieblich / unlustig/und mit Schnee bedeckt sein/ auff den Frühling aber widerumb grün und lebendig werden / auch alle was under der Erden verscharret und zugehult gelegen/ mit Macht herfür tringet und wachset / Also werden an jenem rechten May und Sommertag alle Todte zu Pulser unnd Aschen gewordene Körper der Gerechten / auff dem gantzen Erdboden / in Kirchhöfen / Gottsäckern / Grüfften / Beinhäusern / und wo sie sonst zufinden/ widerumb lebendig werden/ und als die allerschönisten Blumen und Zweiglein herfür schiessen und spriessen ».

38. G. Scherer, *Zwo christliche Predigen*, op. cit., fol. 213 : « Zu Bestättigung dises / hat unser Erlöser und Säligmacher selber im einem Garten sich begraben lassen / und am drittes Tag daselbs mit clarifiziertem Leib aufferstehen wollen ».

la vie éternelle. Or cette vie éternelle n'était possible qu'à celui qui connaissait de Dieu. Au travers des images mentales dont il se servait tout au long de son sermon, Georg Scherer contribuait précisément à déchiffrer le divin caché dans la nature et à préparer les fidèles à la connaissance indispensable pour jouir de la vie éternelle. Celle-ci à l'image de la création et de la Rédemption christique n'était pas extérieure à l'homme mais devait « advenir dans le temps comme son fruit propre, venu à maturité »³⁹. L'éternité s'inscrivait dans une histoire de la destinée temporelle de l'homme pour la conduire à sa perfection.

Les Viennois du XVI^e avaient en un sermon appris à discerner tous les étapes de l'Histoire du Salut jusqu'à goûter l'éternité. Dans cette prédication aux allures peu polémiques, Georg Scherer opérait un réenchantement complet du monde. Extraits de leur contingence historique et de leur finitude, les fidèles pouvaient lire un monde réel écrit par Dieu. Le jésuite reprenait en partie la méthode des images mentales initiées par Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels*. La connaissance de l'Histoire sacrée permettait de recomposer et de hiérarchiser un réel porteur des mystères divins. Dans sa volonté de reconquête sur les protestants de la ville, Georg Scherer proposait une interprétation strictement catholique d'une nature enchantée par la main et le souffle divins. Il rompait avec le genre des *Kontroverspredigten* dont il était maître dans un sermon où il névoquait pas une seule fois la présence réformée si forte dans la cité et ses environs. La polémique résidait peut-être dans la disqualification des hérétiques quand il était question de l'Histoire Sainte. Ils lui restaient irrémédiablement étrangers, fruits d'une histoire humaine, trop humaine, de la discorde, du schisme et donc de la rupture.

Conclusion

La méthode de Scherer procède d'un double mouvement dialectique : la nature renaissante de mai dans toutes ses ramifications devait évoquer la Bible, ouvrage seul apte inversement à fournir les clés interprétatives du monde environnant. En affirmant l'Église comme la seule médiatrice valable entre le fidèle et le réel, Georg Scherer opérait un réenchantement du monde censé rattacher l'histoire des Viennois de la fin du XVI^e siècle à la continuité d'une histoire catholique perpétuée sous l'égide de l'Église romaine. Le fidèle était intégré au temps de l'Église qu'il était invité à discerner dans le réel qui l'entourait. Le temps de l'Église pouvait apparaître comme celui de la continuité qu'aucune rupture ne vient troubler. Plus qu'un temps de controverse, son ouvrage offrait un parfait exemple de disciplinarisation d'un divertissement profane. En toute circonstance et en tout lieu il était demandé d'agir en chrétien sous le regard de Dieu.

39. C. Geffre, « Vie éternelle », in J.-Y. Lacoste (Dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Presse Univeritaire de France 1998, pp. 1236-1238, cit. p. 1237

THE CONSTRUCTION OF SELF-IDENTITY : THE
CANONIZATION OF ST. ISIDORE THE LABORER (1562-1622)

La construction de l'identité à la première personne : la canonisation de Saint Isidro laboureur (1562-1622)*

Alfredo Alvar Ezquerro

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Résumé

Cet article a pour but d'approfondir des recherches antérieures menées sur la canonisation de Saint Isidro et sur le contrôle de l'opinion populaire par la municipalité de Madrid à l'époque moderne. L'analyse retrace les différentes phases des longues négociations politiques qui menèrent à la canonisation de Saint Isidro. La politique agraire menée par le duc de Lerme et la volonté de la ville de Madrid de se doter d'un saint patron, constituent deux angles de recherches qui permettent de mieux comprendre les enjeux royaux et locaux de cette canonisation. Cet article est construit à partir de sources inédites, procédant des archives vaticanes et des registres du conseil municipal de la ville de Madrid.

Mots clés

Saint Isidro, construction d'un mythe, confessionalisation, procès de béatification, mémoires et questionnaires, municipalité, réseaux sociaux, monarchie.

Abstract

This paper extends my previous work about the canonization of San Isidore and, in particular, the control of the saint's memory by the Ayuntamiento de Madrid. I return to examine the problems generated during the sixty years it took for the canonization to be achieved. I reflect upon the rural politics of the *valido* Duke of Lerma, who sought an agricultural saint as the patron of Madrid. This paper uses new sources from the Archivo Secreto Vaticano, which have never been used for this topic, as well as the archives of the Ayuntamiento de Madrid

Key words

Saint Isidore, Myth construction, Confessionalization, Beatification process, memoirs and questionnaires, Municipality-social nets-Monarchy

* Ce travail donne suite à deux études antérieures sur Saint Isidro. Cette étude a été menée dans le cadre du projet de recherche intitulé « La escritura del recuerdo en primera persona. Diarios, memorias y correspondencias de reyes, embajadores y cronistas », financé par le Ministère de l'Économie et de la Compétitivité espagnol (HAR2011-3051.)

Madrid a un saint patron qui répond au nom de Saint Isidro.

Saint Isidro était laboureur.

Il vécut, selon la tradition, entre 1082 et 1172.

Son corps apparut sans marques de corruptions en 1212, tel un signe avant-coureur de la grande victoire des Navas de Tolosa, victoire chrétienne sur les Almohades durant la seconde invasion de la Péninsule.

Il fut canonisé, non pas pour avoir été un martyr mais pour sa profonde piété.

Béatifié en 1619, il fut ensuite canonisé en 1622.

En Espagne, des dizaines de localités l'adoptèrent comme saint patron. Son culte s'exporta jusqu'en Amérique, depuis la Californie jusqu'à Ushuaia il n'est pas rare de rencontrer son nom au fil de la toponymie locale.

Voilà en quelques mots le cadre à partir duquel, nous allons étudier le processus de sa canonisation.

La construction de l'identité d'un saint

Les informations les plus anciennes concernant la vie d'Isidro de Madrid remontent à un co-dex datant du treizième siècle (vers 1275). Celui-ci se conserve dans la musée de la Cathédrale de Madrid. À l'intérieur de celui-ci sont rapportés les cinq principaux miracles du saint.

Ce texte en latin a été rédigé par au moins deux mains différentes et un siècle après la mort du saint. Il s'attribue généralement à Juan Diácono. En effet, le texte fait une référence directe à ce personnage en tant qu'auteur. Dans ce cas, nous devrions parler d'un auteur et de deux copistes...

L'ensemble des écrits sur ce saint ont pris comme point de départ un texte d'un auteur inconnu et tardif. Ce texte ne reprend d'ailleurs que la tradition orale liée à la vie du saint, qui circulait dans les rues de Madrid.

Son corps reposait dans l'église de Saint André. Elle existe toujours aujourd'hui. Vers 1425, son cercueil fut ouvert à maintes reprises (2 fois au moins) dans le but de vérifier si son corps subsistait intact. Le corps de cet Isidro, qui selon la tradition orale avait fait des miracles certifié par le manuscrit de Juan Diácono, subsistait encore au XV siècle sans aucune marque de corruption.

L'image de corps insensible à la putréfaction permettait de consolider la cohésion sociale.

Lorsqu'au début du 16^e siècle, la chrétienté rentra en crise face aux mouvements de réformes, le culte des saints fut l'une des pierres d'achoppement de cette crise de conscience. Les catholiques exaltèrent le culte des saints face aux protestants. Les liens sociaux entre les saints et ses communautés se renforcèrent. À Madrid, les liens entre la mémoire transmise par le codex de Juan Diácono, les restes du saint et l'incontestable vraisemblance des faits narrés par la tradition, se renforcèrent.

Le codex de Juan Diácono se transforma en une source d'information historique. Rien ni personne ne pouvait désormais mettre en doute ces contenus.

Isidro fut un puisatier madrilène qui s'installa dans les environs de Torrelaguna, lieu où il célébra son mariage avec María Toribia, une femme connue pour sa piété. Le couple revint par la suite à Madrid et naquit leur enfant nommé Illán.

Isidro allait tous les jours à l'église pour prier tandis que les autres cerfs de Juan de Vargas, le seigneur d'Isidro, se plaignait du fait qu'Isidro ne pouvait alors cultiver la terre comme il faut. On découvrit que pendant qu'Isidro priait les anges labouraient sa terre. La morale de l'histoire consistée à démontrer que l'acte de prière n'était pas considérée comme un moment de repos. La prière était avant tout le point de départ pour que Dieu puisse combler les nécessités de ses fidèles.

Le deuxième miracle survint durant une procession organisée par Isidro. Celle-ci était destinée à prêter secours aux pauvres de la ville. Durant la procession la nourriture se multiplia de la même manière que cela était arrivé au Christ avec le pain et les poissons. Cette fois-ci la morale était la suivante : Dieu protège tout acte de charité.

Le troisième miracle raconte comment après une longue période de sécheresse, Isidro frappa avec sa bêche le sol et apparue de l'eau en abondance. La référence à Moïse est directe. Dans ce cas là, Dieu peut résoudre tous les maux.

Le quatrième miracle se réfère à l'amour qu'éprouva le saint pour le monde animal. Lorsqu'il rentrait chez lui durant l'hiver, il donna à manger à des oiseaux qui se mouraient de faim. En arrivant chez lui son sac de grain demeurait plein.

Le cinquième miracle narre comment un jour son fils, Illán tomba dans un puit. Face aux lamentations des témoins de la scène, Isidro éleva le niveau de l'eau pour sauver l'enfant¹.

Cette liste de miracle appartient à la culture populaire. Je propose de la relire sous un angle historique.

Nous ne connaissons pas la date de naissance d'Isidro. La tradition voudrait la faire remonter en 1082. De cette manière il naquit entouré de mozarabes, c'est-à-dire de chrétiens qui vivaient sous la domination musulmane dans des espaces sociaux marqués par une forte composante multiculturelle.

En 1083, Alphonse 6, un an après sa naissance, conquît la ville de Madrid. Sa naissance fut marqué par un contexte de fortes tensions au sein d'une société où musulmans et chré-

1. La bibliographie sur Saint Isidro est considérable. Une grande partie de celle-ci est inutile. Je recommande avant tout l'œuvre collective intitulée Saint Isidro publiée par l'Instituto de Estudios Madrileños à Madrid en 2011.

tiens coexistés sans pour autant se mélanger. En 1109, Alí-ben-Yusuf, assiégea Madrid et de nombreux chrétiens prirent la fuite. La tolérance n'était plus à l'ordre du jour.

L'apparition d'Isidro à Torrelaguna, localité située au nord de Madrid, protégée par une muraille fut le lieu d'exil choisi par le saint.

Lorsque les conflits s'apaisèrent, les chrétiens revinrent à Madrid. Isidro continuait de côtoyer des musulmans car sa paroisse était située dans le quartier de la Morería. Il y a peu, a été découvert le cimetière musulman dans le quartier de l'église de Saint André.

Ces quelques données expliquent pourquoi des gens se moquaient de lui lorsqu'il allait prier. Nous pouvons déceler ici une référence implicite aux Mudéjares, ces musulmans qui étaient tolérés sous domination chrétienne.

Les références à la diversité culturelle et sociale tout au long de la vie du saint sont pratiquement nulles. Plusieurs spécialistes ont souligné le fait que le mythe de saint Isidro reprendrait des modèles hagiographiques appartenant à la tradition musulmane. Il est donc nécessaire de comprendre l'histoire d'Isidro dans un contexte de coexistence multiculturelle.

Ce qui est sûr, c'est que le culte rendu au corps de ce saint commença au XIII^e siècle. Au début du XVII^e siècle il s'agissait donc d'un mythe qui bénéficiait d'une longue tradition. La continuité historique entre la société et royauté castillane entre le XVII^e et le XIII^e siècle était maintenue. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si en 1625 quelques années après la canonisation de saint Isidro, l'on tenta de canoniser le roi Alphonse VIII, grand vainqueur de la bataille de Las Navas de Tolosa.

Une ville demandeuse de sainteté : la « construction » de Saint Isidro

La cour du roi catholique n'avait pas au début du XVII^e siècle de saint patron. Les luthériens, les hérétiques en générale, avaient mis en doute la figure des intermédiaires entre le croyant et la divinité. Il était donc nécessaire de revendiquer du côté catholique les saints à travers leurs reliques.

En décembre 1562, la mairie de Madrid prit connaissance que la ville d'Alcalá allait solliciter à Rome la canonisation de fray Diego de Alcalá. Les autorités madrilènes profitèrent de cette affaire pour demander au roi Philippe II qu'il proposa à Rome de négocier la béatification d'Isidro le madrilène.

Le processus de béatification de saint Isidro commença donc en 1562². Durant les années qui suivirent cette première initiative le projet fut oublié. Des recherches sur Diego de Alcalá furent menées dans les archives du conseil de la ville de Madrid. Celles-ci ne remotivèrent pas les demandes de béatification d'Isidro. En 1588, un marchand rédigea la première biographie complète du saint. Ce texte demeure inconnu. Son auteur n'était autre que Diego de Salas Barbadillo, le père du célèbre littérateur du Siècle d'Or espagnol, Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo.

2. Mes références sont issues des registres municipaux de la mairie de Madrid. J'indique entre crochets la date des réunions relatives aux accords négociés par le conseil.

C'est ainsi qu'en 1588, l'idée de la béatification de saint Isidro redevint d'actualité. En 1590, le regidor Gregorio Usátegui tenta de proposer la candidature de Dámaso au statut de saint patron de la ville. Deux ans après, Diego de Salas Barbadillo écrit une hagiographie sur Saint Isidro. Il eu accès aux archives madrilènes pour y chercher les papiers dont il avait besoin pour rédiger son œuvre. Il y trouve un privilège royal qui en 1344 officialisa la fête du saint.

Aux alentours de 1595, la popularité du saint atteint son apogée. Furent commandés un reliquaire et une série d'études concernant le corps et la vie du saint. Les négociations avec Rome reprirent. La cour du roi devait se doter d'un saint patron.

Mais, de nouveau, la mort de Philippe II paralysa le processus. Entre 1601 et 1606 la cour fut transférée à Valladolid. Pendant ce temps, la mairie de Madrid continua de lutter pour la dignité et la réputation de la ville. Elle tenta de racheter le retour de la cour en son sein en soudoyant le duc de Lerme, principal favori du roi à l'époque.

Durant l'été de 1605, le conseil de la ville ordonna de nouvelles recherches dans ses archives. Le conseil écrit au Pape pour l'informer sur les miracles d'Isidro.

Le corps d'Isidro fut transféré dans un nouveau cercueil. L'idée de la construction d'un couvent près de son ermitage fut proposée. L'intérêt municipal pour sa béatification ne décroissait pas.

Mais, pour la troisième, compte tenu du fait qu'ils n'arrivaient pas à réunir suffisamment de preuves écrites concernant la vie d'Isidro, le conseil ordonna une nouvelle campagne de prospection en archives. L'organisation des archives municipales fut profondément modifiée. Son modèle de gestion fut étalonné sur celui des archives de Simancas.

Vers 1613, la popularité du saint ne cessait de s'accroître. En juin 1611, Rome émit des instructions suivant lesquelles aurait lieu une série d'interrogatoires servant à déterminer si la béatification d'Isidro était nécessaire ou pas. En février 1612, le cardinal de Tolède, oncle du duc de Lerme, émit une demande officielle de canonisation et l'envoya à Rome. Le duc de Lerme affrontait à ce moment une période de crise dans sa politique. En juin 1613, le cardinal de Tolède visita la momie du futur saint. Cette visite se fit en secret mais très vite les nouvelles se propagèrent dans la ville. Le peuple s'était réuni autour de l'église. On décida d'ouvrir son cercueil à la vue de tous durant plus de trois jours afin de calmer la fièvre pieuse des fidèles.

L'association d'Isidro avec la ville de Madrid était scellé. Lorsque qu'un riche fabricant de toile décida de construire sa chapelle aux cotés de celle d'Isidro, un scandale se déclencha dans la ville.

En 1616, le pape exigea la rédaction d'un flos sanctorum qui ferait référence entre autres à Isidro. En 1617, une partie de l'argent arrivant des Indes fut destinée à financer la béatification du saint.

L'année suivante, en 1618 le Pape refusa le dossier de canonisation. Il fallait d'abord qu'Isidro soit béatifié. Durant l'été 1619, le Pape émit une brève de béatification et en septembre Madrid organisa une fête en l'honneur d'Isidro, mais le roi était malade et la cour craignait sa mort.

Dans le courant du mois de novembre 1619, le corps du béat Isidro fut déplacé jusqu'à Casarrubios, lieu où se trouvait le roi souffrant, sur le chemin de son retour dans le royaume de Portugal. Grâce à l'intercession d'Isidro, la santé du roi s'améliora. Isidro venait de perpé-

trer un nouveau miracle. Son corps revint à Madrid accompagné d'une longue procession de fidèle. La ville pensait désormais béatifier sa femme, María.

Les fêtes furent financées à partir du budget alloué pour la construction de la Plaza Mayor de Madrid. La brève de béatification fut imprimée (2000 copies en espagnol et 1000 en latin).

Des souvenirs personnels : l'interrogatoire avant la canonisation

Le dossier de la canonisation de saint Isidro est conservé aux Archives Secrètes du Vatican dans les fonds de la Congrégation des Saint Rites. Ce dossier fut promu par la « Toletana ». Il s'intitula « S. Isidori Agricolae »³.

Le 4 février 1612, le cardinal de Tolède, Bernardo de Sandoval y Rojas (oncle du duc de Lerme), sollicita solennellement la canonisation du « servi Dei Isidori Madriti ». Depuis un peu moins d'un an (juillet 1611), circulaient les témoignages nécessaires pour répondre à l'interrogatoire qui avait été émit depuis Rome. Des instructions concernant la vie du saint furent rédigées. Celles-ci portaient sur les faits immémoriaux d'Isidro. De nombreux documents d'archives accompagnaient l'instruction ainsi que les réponses au fameux interrogatoire. 266 personnes furent interrogées indépendamment de leur condition sociopolitique. 43 pour cent des témoins furent des femmes. Le but de ces déclarations étant de prouver la véracité des miracles d'Isidro de Madrid.

Les premières questions portaient sur la vie du Saint. La plupart des interrogés le présentait comme exemplaire en ce qui concernait sa dévotion envers la vierge marie. Ses vertus, sa modestie, sa chasteté, ses miracles et son respect envers le tout puissant revenait dans chaque déclaration. L'on insistait sur le fait qu'il fut enterré dans le cimetière appartenant à la paroisse de Saint André, lieu où il y reposa durant au moins quarante ans. Par le biais d'une révélation divine, son corps aux propriétés thaumaturgiques fut retrouvé et ramené à l'intérieur même de l'église. Les témoins insistaient sur le fait que la sollicitude de canonisation avait été formulée au moins à partir de 1598.

Il était important que soit vérifiée la popularité du saint et de ces « operatio miraculorum » afin que la canonisation puisse se faire sans problèmes⁴. L'objectif de toutes ces questions n'était autre que consolider la représentation subjective du saint construire au sein de la société madrilène de la seconde moitié du XVIe siècle.

Afin que les témoignages puissent être validés, les témoins devaient être connus pour leur dignité, leur sincérité et pour la qualité de leur foi. Leurs déclarations étaient transcrites et chacune était accompagnée des preuves extraordinaires et utiles afin que la commission puisse émettre sa décision.

Les déclarations se firent à Madrid même si l'on envisagea de faire témoigner des gens extérieurs à la ville.

3. Archivio Secreto Vaticano, *Processus* 3.192.

4. ASV, *Processus*, 3.192, f. 4v.

Tout le monde déclara en prêtant serment sur les évangiles. Les membres de la maison du roi et les sœurs des couvents madrilènes ne furent pas exempter.

Une visite de la tombe d'Isidro fut organisée afin de réaliser une inspection chirurgicale de son corps. Les médecins nommés durent rédiger un mémoire. Cette visite devait s'effectuer en secret afin que les foules madrilènes ne viennent pas perturber l'examen médical⁵.

Les procureurs chargés de l'interrogatoire devaient aussi s'informer sur le contexte historique de la ville de Madrid durant le XIII^e siècle. Ils devaient si Isidro était né de parents pauvres, honnêtes et vieux chrétiens. S'il fut éduqué de manière pieuse et travailla avec ses mains dans les champs. Une autre question portait sur le fait qu'il pu à la fois concilier sa vie de laboureur avec de longues sessions de prières. D'autres questions portaient sur son origine madrilène, son activité agricole, son mariage avec María de la Cabeza.

Par la suite, il s'agissait de confirmer la tradition « publicum et notorium et publica vox et fama » concernant Isidro, c'est-à-dire les épisodes relatifs, aux oiseaux, aux anges laboureurs etc...⁶ Les chroniques chorographiques de l'époque appuyèrent la version officielle et traditionnelle du culte et du mythe de ce saint. Les procureurs avaient recours aux œuvres suivantes : celle de Basilio de los Santos et le *Flos Sanctorum* du Nouveau Testament imprimé en 1580.

La vie de saint Isidro et le *flos sanctorum* du maître Alfonso de Villegas, celui du père Juan de Marieta, inclut dans son Histoire d'Impérial ville de Tolède, le livre de Pedro de Quintana, paroissien de San Antón, *Latino sermone de servo Dei Isidoro*, le dernier chapitre de la relation du maître Juan López de Hoyos versant sur la mort d'Elisabeth de Valois, le *De rebus gestis Caroli Quinti Imperatoris* de Marineo Sículo, imprimé en 1539, l'œuvre de Luis de Mansilla et les *Grandezas de España* ainsi que les *Quincuágenas* de Gonzálo Fernández de Oviedo, furent les principales sources utilisées par les procureurs chargés de dresser le dossier de canonisation de saint Isidro.

Finalement, 43 faits miraculeux furent recensés. C'est à partir de ce dossier que le cardinal de Tolède suggéra au Pape la mise en place du processus de canonisation du saint laboureur.

Entre les différents témoins, j'aimerais souligner l'intervention de deux personnages.

Le premier, Diego de Salas Barbadillo. Celui-ci avait déjà déclaré devant une obscure commission formée dans les alentours du 13 janvier 1594. Deux ans auparavant il déclara comme en tant qu'auteur d'une hagiographie concernant Isidro devant le conseil de la mairie de Madrid. Il fut nommé comme représentant de la ville de Madrid pour le dossier de béatification d'Isidro.

“[7-IX-1592] En este ayuntamiento entró Ayllón, semanero y portero de este ayuntamiento, y me entregó a mí, el escribano, 4 memorias que le habían dado 4 por testigos del dicho ayuntamiento que fue: Ramos, Gaitán, Ruiz y Quirós, para que llamasen a todos los señores regidores que estaban en esta villa para ver una petición que Diego de Salas Barbadillo ha dado, y un libro

5. Ibidem, f. 5r.

6. Ibidem, ff. 9v-12r.

que ha presentado en este ayuntamiento, en el del pasado [no consta], de la *Vida y milagros del Bienaventurado San Isidro Labrador, natural de esta villa* y para oír al dicho Diego de Salas. Y habiendo oído al señor don Francisco de Alfaro, regidor de esta villa, a quien esta villa cometió en el dicho ayuntamiento pasado, se informase de ciertas diligencias que le han menester hacerse sobre este negocio, y habiendo oído al dicho Diego de Salas y tratado esta dicha Villa largamente sobre ello, acordaron que los señores don Francisco de Alfaro y don Juan Hurtado de Mendoza acudan a este negocio con muchas veras, de suerte que lo que pretende el dicho Diego de Salas Barbadillo, tenga cumplido efecto, como esta Villa lo desea, y hagan las demás diligencias necesarias, todas las que convinieren”.

“[7-IV-1593] Otorgóse poder a Fernando Méndez de Ocampo, procurador general, y fray Domingo de Mendoza y Diego de Salas Barbadillo y a cualquiera de ellos para lo tocante a las diligencias que se han de hacer en esta villa para lo de la canonización de señor San Isidro. Testigos: Gaitán y Ruiz y fray Juan de Jesús”.

“[4-VI-1593] Que los señores comisarios del negocio del señor San Isidro sobre su canonización hablen al señor cardenal de Toledo, suplicándole tenga por bien que se conceda lo que el padre fray Domingo de Mendoza pide y, en lugar del señor don Francisco de Alfaro, sea comisario el señor don Lorenzo del Prado”.

“[27-VI-1593] Que el día que se señalare para mostrar el cuerpo del bien aventurado San Isidro para su canonización e información que se ha de hacer para ello, se halle esta Villa presente y el tiempo que tuviere descubierto se tengan 12 hachas”.

Salas Barbadillo fut interrogé sur l'existence du corps d'Isidro et sur sa fête. Ses réponses furent génériques mais il apporta de nouvelles informations concernant une source d'eau qui avait des propriétés curatives. Il raconta comment une de ces filles, âgée de deux ans, souffrant de problèmes de mâchoire, fut guérite par un cataplasme qui avait été plongé dans cette eau.

Le 24 juillet 1612, Salas Barbadillo dut déclarer au sein de la paroisse de san Ginés devant le procureur Vicente Espinel. Salas Barbadillo naquit à Ronda en 1550. Il fut prisonnier à Alger où vraisemblablement il connut à Miguel de Cervantes⁷. En 1598 il fut corrigé⁸ par ordre du roi Philippe II car il ne vivait pas suivant la prudence et les mœurs imposés par la religion et la royauté⁹.

Dans sa déclaration, Salas Barbadillo reconnaît avoir lu qu'Isidro fut un saint homme ainsi qu'un gardien de la loi chrétienne. Il trouvait impie le fait qu'Isidro ne soit pas encore fait saint. Il alléguait ses miracles dont plusieurs de ceci était conservé sous forme manuscrite dans les archives de la Rota à Rome. La mémoire de Salas était constituée à partir de la tra-

7. Ibidem, f. 346v-347r.

8. AHN, Iglesia, Consejos, según ficha de don Alejandro Martín en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid, vol. III, fol. 40r.

9. G. GARROTE BERNAL: *La poesía de Vicente Espinel. Estudio y edición crítica*. Tesis doctoral, UCM, 1989.

dition orale et des livres d'histoires. Il fit référence au codex de Juan Diácono et confirma les dires concernant la non putréfaction du corps du saint.

Un autre auteur du Siècle d'Or fut appelé à témoigner. Il s'agit de Lope de Vega. Il fit sa déclaration le 23 août 1612¹⁰. Il s'en remet lui aussi à la tradition, excepté le fait que Lope indique qu'Isidro participa à la bataille de las Navas de Tolosa. Lope alla jusqu'à défendre l'idée selon laquelle Isidro sauva le roi du péril musulman. Celui-ci visita la tombe d'Isidro après sa mort et érigea en son honneur une statue d'argent à Madrid et une autre de marbre à Tolède. Lope ne répondit pas aux questions numéros 37, 38, 39 et 40 alléguant qu'il ne savait rien sur la famine de 1275 et l'importance de l'exhumation du corps d'Isidro pour résoudre ce problème.

En 1613, le dossier de canonisation continuait d'engranger les témoignages. En 1618 ce fut la déception mais la béatification du saint en 1619 compensant les peines. L'affaire continua jusqu'en 1622.

Le triomphe de la construction d'un saint

Les fêtes célébrées lors de la canonisation d'Isidro coïncidèrent avec celles faites en honneur de la canonisation de Saint Thérèse de Jésus, Saint Ignace de Loyola et Saint Philippe Néri¹¹.

Les emblèmes et les textes qui circulèrent dans Madrid durant ces jours heureux exprimèrent la rivalité entre le conseil de la ville et la Compagnie de Jésus. Les messages inscrits sur les architectures éphémères résumaient les raisons de la canonisation de saint Isidro. D'autre part, ces messages n'hésitait pas à critiquer indirectement le manque de conviction de Rome dans cette affaire (les négociations rappelons-le s'étalèrent durant plus de 60 ans).

Monforte y Herrera écrivit à ce sujet :

« Isidro [...] à travers ses humbles origines, conquît le royaume des cieux. Ce même royaume n'est autre que celui qui à le pouvoir d'agenouiller des rois et les monarques de ce monde » (2v.)

La compagnie de Jésus organisa un concours poétique. Le but de celui-ci était de représenter le mieux possible 1) le mépris d'Ignace de Loyola et de François Xavier envers le monde matériel 2) leur mission évangélique en orient et occident (4r).

Mépris du monde, sauvetage des âmes et victoire sur l'ennemi, tels étaient les trois piliers sur lesquels reposait la Contre-réforme et naturellement, les rêves des soldats du christ.

10. ASV, *Processus*, 3.192, Fols. 537r-540r.

11. Z. GARCÍA VILLADA: *San Isidro labrador en la historia y en la literatura*, Razón y fe, Madrid, 1922; M. J. del RÍO BARREDO: *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía católica*, Marcial Pons, Madrid, 2000. M. FERNÁNDEZ MONTES: "Isidro, el varón de Dios como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media" en *Revista de Dialectología y tradiciones populares* (Madrid), LIV-1 (1999), pp. 7-51 y de la misma autora, "San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco de la Villa y Corte" en *Revista de Dialectología y tradiciones populares* Madrid) LVI-1 (2001),

Le troisième prix du concours fut décerné à Francisco López de Zárate. Il écrivit un poème intitulé « Éloge de l'agriculture et le miracle des anges laboureurs ». Bien entendu ce poème était dédié à Isidro. De son côté, Pedro de Vargas Machuca écrivit un poème dédié à « la terre ennoblie par le labour des empereurs [...] mais encore plus glorieuse pour avoir été labouré par Saint Isidro et les Anges » (f. 79v)

López de Zárate et Pedro Vargas Machuca comprirent parfaitement le sens de la canonisation de saint Isidro. D'autres peut être, pensèrent que le miracle du labour fut une révélation gratuite.

La ville de Madrid organisa sa propre fête et ses processions durant lesquelles circula le cercueil du saint. Les rois assistèrent à ces célébrations et accompagnèrent durant un bout de chemin le cortège.

La ville se remplit d'architectures éphémères. Au niveau de l'Humilladero, juste avant d'accéder à la place de la Cebada, les franciscains dressèrent un autel accompagné d'un retable sur lequel était représenté :

« une peinture de saint Isidro labourant avec ses bœufs. Cette peinture semblait être réelle et elle réussissait à surprendre quiconque la regardait »

De leur côté, les maraîchers de Madrid préparèrent sur la place de la Cebada un champ où ils représentèrent Isidro y les Anges labourant ce champ. Une fois que la procession avait passé devant cette mise en scène, les enfants de la ville ne doutèrent pas à démonter ces mises en scène afin de récupérer les fleurs etc... qui les composaient.

Une relation de sucesos de l'époque signale que les jésuites dressèrent en l'honneur d'Isidro un château composés de cinq tours. Ils organisèrent aussi une procession. Les dominicains, ceux de la victoire etc.. Participèrent aussi aux festivités. Toute la ville était concernée.

Une autre relation de sucesos nous informe que la compagnie de Jésus participa à la grande procession organisée par la mairie. Les fêtes insistèrent sur l'importante de la ruralisation de cette canonisation. Le but était de recréer l'image de l'âge d'or, pensée platonique chère à Cervantes. Lope de Vega fit parti du jury des concours poétiques organisés par la mairie et la Compagnie.

Que ce soit dans les fêtes organisées par la mairie où dans celles organisées par la Compagnie, ressortait l'éloge de la vie paysanne ainsi qu'une exaltation de l'agriculture.

Sainteté, politiques et demandes sociales : un saint populaire

Aux alentours des années 20 du XVIIe siècle en Castille, en pleine période de crise, l'éloge de monde paysan, la défense du travail des champs face à l'oisiveté des lettrés urbains ou des rentiers, devint un des leit motiv menant au contrôle des croyances populaires. Les exemptions fiscales, les protections juridiques spéciales, les licences pour ne pas se rendre à la guerre furent quelques unes des mesures visant à promouvoir le travail agricole. En

1619, le Conseil Royal tenta de pousser les populations rurales « à la sainte occupation du travail dans les champs »¹².

En marge des premières négociations des années soixante du XVI^e siècle, le dossier de béatification d'Isidro commença durant la crise des années 90¹³. La monarchie avait besoin d'un laboureur exemplaire et la ville de Madrid aussi.

D'un point de vue social, les résultats de cette canonisation furent variés. Ils ne furent pas miraculeux. La diffusion du culte d'Isidro en Espagne et en Amérique, territoires de cultures agraires est un fait. Mais il faudrait bien plus que les faits de 1619 et de 1622 pour anoblir l'image de l'agriculture à cette époque. Fray Benito de Peñalosa dans son livre sur les cinq raisons selon lesquelles l'Espagne se dépeuple, insistait sur le fait que :

« Les laboureurs en Espagne se trouvent dans un état lamentable et qu'ils étaient opprimés par le reste de la population [...] Prononcer le nom de laboureur est aujourd'hui synonyme de vilain, grossier, malicieux... »

Quoi qu'il en soit la cour disposait d'un saint laboureur. L'arrivée du duc de Lerme au pouvoir en 1598 et l'exaltation du labour durant son ministériat furent déterminant dans cette affaire.

Conclusions

Le sens de la canonisation de saint Isidro dépendit de la nécessité qu'avait la ville-cour de Philippe II d'un saint patron pour se distinguer des autres villes ayant traditionnellement accueillis la cour. D'un autre côté, l'accélération du processus de canonisation d'Isidro après 1590, s'explique en fonction de la volonté de « remoralisation » de la monarchie catholique après les grandes défaites et troubles survenues durant la décennie des années 90. Finalement, la canonisation d'un saint laboureur constitua une partie de la politique agraire menée par le duc de Lerme durant son ministériat.

12. En A. GONZÁLEZ PALENCIA: *La Junta de Reformatión (1618-1625)*, Valladolid, 1932, p. 244.

13. A. ALVAR: *El Nacimiento de una capital europea. Madrid entre 1561 y 1606*. Ediciones Turner-Ayuntamiento de Madrid, Madrid, 1989; "Introducción" a Antonio PÉREZ: *Relaciones y cartas*, 2 vols. eds. Turner, Madrid, 1986; en desde el rural en "Castilla, 1590: tres historias particulares", en *Studia Historica*, (Salamanca) 17 (1997), pp. 121-143; ALVAR EZQUERRA, A. y PRIETO PALOMO, T. (col.): *Creyentes y gobernantes en tiempos de Felipe II: la religiosidad en Madrid*, Consejería de las Artes, Comunidad de Madrid, 2002, *Cervantes. Genio y libertad*, Temas de Hoy, Madrid, 1^a ed.: septiembre de 2004.

BETWEEN HISTORY AND MYTHISTORY: EDWARD STILLINGFLEET'S *ORIGINES BRITANNICAE* (1685)

Entre histoire et mythistoire: Edward Stillingfleet, *Origines Britannicae* (1685)

Pierre Lurbe

IRCL-Université Paul Valéry-Montpellier 3

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Résumé

Dès ses origines au XVI^e siècle, l'Église d'Angleterre se trouva dans l'obligation de justifier et de légitimer son existence, tant par rapport à l'Église romaine, que par rapport aux Églises dissidentes. La production d'histoires de l'Église d'Angleterre devant faire autorité relevait donc d'une nécessité, non seulement d'ordre religieux, mais aussi d'ordre politique, dans un pays dont le souverain était simultanément chef de l'État, et chef de l'Église. C'est dans ce contexte général, et déjà ancien, que s'inscrit l'œuvre d'Edward Stillingfleet, qui se trouve toutefois pris entre deux exigences contradictoires : tenir compte des très réels progrès de la science historique, dûs entre autres à Le Nain de Tillemont et aux mauristes, sans complètement re-»

Abstract

From its beginnings in the 16th century, the Church of England found itself compelled to justify and legitimize its very existence, to vindicate itself from the charge of illegitimacy levelled against it by both the Roman church and the Protestant dissenters (as they came to be known later). The writing of authoritative Church of England histories was therefore both a religious and a political necessity, as the English monarch was both head of state and head of the Church. *Origines* fits into this larger picture, but Stillingfleet had to meet at once two contradictory requirements : on the one hand, he had to take into account the major advances leading to the progressive transformation of history into a science (in particular »

Résumé

« noncer au mythe national protestant, et à sa composante fabuleuse et légendaire. Si l'ouvrage représente à certains égards un réel progrès du point de vue historiographique (l'*Histoire des Écossais* de Boèce est ainsi discréditée), Stillingfleet n'en utilise pas moins paradoxalement les nouvelles méthodes de la connaissance historique pour redonner lustre et crédit aux légendes, telle celle du roi Arthur, qu'elles devaient pourtant contribuer à dissiper. Les récits légendaires demeurent donc le noyau d'une histoire qui ne parvient jamais tout à fait à s'affranchir de la mythistoire.

Mots clés

Edward Stillingfleet, Église d'Angleterre, presbytériens, catholiques, histoire nationale, histoire ecclésiastique, méthode historique, légendes, mythistoire.

Abstract

« thanks to Le Nain de Tillemont and the Maurists), while at the same time not completely shedding the national Protestant mythology, with all its attendant tales and legends. In some ways, *Origines* does mark a genuine advance in the field of historical knowledge – Hector Boethius's *Scotorum Historia* is given short shrift – , but Stillingfleet paradoxically uses the new historical methods to shore up the very legends they were meant to dispel (such as that of King Arthur). The legendary tales remain at the heart of a history that never quite manages to set itself free from mythistory.

Key words

Edward Stillingfleet, Church of England, presbyterians, catholics, national history, ecclesiastical history, historical method, legends, mythistory.

Accusé de haute trahison, et en particulier d'avoir cherché à restaurer le catholicisme en Angleterre, l'archevêque de Cantorbéry William Laud répondait à ses accusateurs presbytériens écossais, dès décembre 1640¹ : « nous vivons dans une Église réformée, pas dans une Église refaite à neuf »². Cette formule si frappante par sa concision résume à elle seule ce qui, pour l'Église d'Angleterre, constitue sinon son identité au sens positif et plein, du moins son identité par défaut: celle d'une Église qui a choisi la voie moyenne (*via media*) entre l'Église romaine, qui ne se réforme pas, et les églises presbytériennes, qui à force d'innovation, ont fini par tout rejeter de ce qui devait être conservé. De la formule de Laud, on entend l'écho plus de quarante ans plus tard, sous la plume d'Edward Stillingfleet, alors doyen de la cathédrale Saint Paul³, qui écrivait en 1685 : « Les privilèges des Églises qui furent définis par les canons des saints pères et confirmés par le Concile de Nicée ne sauraient être ni détruits par une maligne usurpation, ni abolis par l'inclination à innover » (134)⁴. Entre maligne usurpation romaine d'un côté, et innovation presbytérienne de l'autre, la voie n'est pas seulement médiane ; elle est aussi parfois bien étroite pour une Église d'Angleterre menacée en permanence par ces deux ennemis symétriques. Or, si dans les années 1640, le danger venait du côté presbytérien – et « danger » est un euphémisme puisque l'Église épiscopale et l'État monarchique furent bel et bien simultanément anéantis, et remplacés respectivement par une Église nationale presbytérienne et un régime républicain –, dans les années 1680, au moment où Edward Stillingfleet publiait *Origines Britannicæ*, le péril semblait venir, à nouveau⁵, du côté catholique. L'Église d'Angleterre n'avait certes jamais trouvé en Charles II un champion suffisamment ardent à son goût⁶, mais son frère Jacques, duc d'York, était, lui, ouvertement catholique depuis 1673, et la route du trône lui était désormais ouverte après l'échec des tentatives whigs pour le priver de la succession, à cause, précisément de sa confession (*Exclusion Crisis*, 1680-81). Si le règne de Jacques II commença bien, les choses ne tardèrent pourtant pas à se gâter, quand il devint manifeste que le nouveau roi engageait une politique de refonte

1. Le procès lui-même ne se tint qu'en 1644, alors que Laud était emprisonné à la Tour de Londres depuis déjà quatre ans.

2. « [...] I would have them remember, that we live in a Church Reformed, not in one made New » Henry Wharton (ed.), *The History of the Troubles and Tryal of The Most Reverend Father in God, and Blessed Martyr, William Laud, Lord Archbishop of Canbterbury, Wrote by himself*, London, 1695, 113.

3. Edward Stillingfleet (1635-1699), fut doyen de la cathédrale Saint-Paul de Londres et chapelain du roi avant de devenir évêque de Worcester ; il est sans doute plus connu de nos jours pour sa polémique avec John Locke que pour son rôle d'historien ecclésiastique, qui est celui que nous retiendrons pour notre propos. Voir Barry Till, 'Stillingfleet, Edward (1635–1699)', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, Jan 2008 [http://www.oxforddnb.com/view/article/26526, accessed 17 Dec 2013]

4. Non sans une pointe d'ironie, Stillingfleet emprunte explicitement cette phrase au pape Léon 1^{er}.

5. « À nouveau », car il existait un précédent : le règne de Marie 1^{ère} (1555-1558), marquée par une persécution anti-protestante qui fit beaucoup pour ruiner la cause catholique en Angleterre.

6. Sa politique de tolérance – déclaration de Breda d'avril 1660 –, puis d'indulgence (*Declaration of Indulgence*, 1672) à l'égard des non-anglicans allait trop loin aux yeux de l'Église établie.

radicale de l'Etat, doublée d'une évidente volonté de « modernisation catholique »⁷ et même de « re-catholicisation »⁸. En 1685, c'est pour prendre la défense d'une Église à nouveau en danger que Stillingfleet prit la plume. Il n'était pas le seul : son ouvrage s'inscrit dans un contexte plus vaste, celui de l'entreprise de défense et illustration de l'Église d'Angleterre rendue nécessaire à la Restauration à la fois par l'expérience tragique de l'Inter-règne, et par l'attitude suspecte des rois Stuarts, qui encourageaient une politique de tolérance, puis d'indulgence à l'égard de toutes les formes de dissidence religieuse, là où l'Église tenait à retrouver toutes ses prérogatives ; contrairement à leur père Charles 1^{er}, roi, saint et martyr, les deux fils de Charles I^{er} n'avaient manifestement pas pour souci premier de protéger l'Église établie. À défaut de pouvoir compter fermement sur les souverains, au moins l'Église pouvait-elle compter sur elle-même, et sur le Parlement, pour se défendre. D'un côté – côté bâton –, une politique de répression de la dissidence religieuse fut mise en place (*Clarendon Code*) ; de l'autre, – côté carotte –, des tentatives de rapprochement et même de fusion des églises (*comprehension*) furent même esquissées, en vain. Mais l'essentiel, pour les prélats anglicans, n'était pas là : pour gagner les cœurs des catholiques et des puritains – ou de leurs successeurs, dissidents ou non-conformistes –, il fallait montrer que l'Église d'Angleterre l'emportait en pureté ; et pour conquérir ou reconquérir les esprits, il fallait démontrer que ses titres n'étaient pas moindres que ceux des autres églises, et même supérieurs à eux à tous égards. La production d'histoires de l'Église d'Angleterre devant faire autorité relevait donc d'une nécessité, et correspondait à une stratégie politique très précise. Les plus éminents évêques anglicans se lancèrent dans l'entreprise, comme Gilbert Burnet (*History of the Reformation 1679-1714*), ou Edward Stillingfleet justement (*Origines Britannicae, or the Antiquities of the British Churches*, 1685), dont l'œuvre inachevée fut poursuivie quelques décennies plus tard par John Inett (*Origines Anglicanae*, 1704-1710). Il était d'autant plus indispensable, du point de vue anglican, d'écrire ces livres, que la polémique anti-anglicane était particulièrement féroce dans les années 1670-1680⁹.

Certes, on pourrait considérer que d'une certaine manière, il n'y avait là rien de très nouveau sous le soleil : dès les origines, au XVI^e siècle, et particulièrement avec cette grande somme théologique de l'anglicanisme que sont les *Laws of Ecclesiastical Polity* de Richard Hooker¹⁰, il s'agissait bien de démontrer le caractère pleinement légitime d'une Église qui

7. Steve Pincus, 1688. *The First Modern Revolution*, Yale University Press, New Haven & London, 2009, cit. p. 179.

8. Steve Pincus, 1688. *The First Modern Revolution*, Yale University Press, New Haven & London, 2009, cit. p. 178.

9. « The legitimacy of the Church of England was also challenged in *De origine et progressu schismatio Anglicani libri tres* by Nicholas Sanders, originally published in 1585 but reissued in a new French translation in the mid-1670s. It caused a stir in continental religious circles and some English churchmen were anxious to have it rebutted. » (Martin Greig, 'Burnet, Gilbert (1643–1715)', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, Sept 2013 [http://www.oxforddnb.com/view/article/4061, accessed 15 Dec 2013])

10. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 1593 (Préface and Livres I-IV); 1597 (Livre V); 1648 (Livres VI and VIII); 1662 (Livre VII).

par certains traits relevait encore de l'ecclésiologie romaine (présence d'un épiscopat), qui par d'autres relevait de la Réforme protestante (primauté de l'Écriture et doctrine des sacrements), et qui de surcroît avait une vocation nationale très marquée : l'Église d'Angleterre était bien l'Église des Anglais, et le latin *Ecclesia anglicana* ne veut rien dire d'autre qu'Église anglaise. On voit donc que la tâche qui consiste à prouver la légitimité de l'Église d'Angleterre était particulièrement complexe, puisqu'il fallait simultanément justifier le maintien d'un épiscopat, tout en montrant qu'il ne s'agissait pas là, en dépit des apparences, d'un trait romain ; démontrer le caractère protestant de l'Église, tout en la distinguant nettement de sa variante réformée et de sa variante puritaine ; et enfin démontrer son caractère authentiquement national, en en prouvant l'extrême antiquité. De fait, les trois questions étaient si étroitement liées et imbriquées que la réponse aux trois ne l'était pas moins, et devait être trouvée dans les archives de l'histoire nationale. D'emblée, il était donc établi que non seulement il ne pouvait y avoir de césure entre histoire ecclésiastique et histoire profane, mais qu'il s'agissait bien d'une seule et même histoire¹¹, elle-même largement tributaire d'un substrat légendaire dont il était bien difficile de se défaire. Or cette tension entre l'intention proclamée de faire œuvre d'historien fidèle aux faits et digne de foi¹², et la réalité d'un recours à des données au statut parfois pour le moins incertain, atteint son paroxysme au moment où, simultanément, la nécessité d'un grand récit national et religieux se fait tout particulièrement sentir (les années 1670-1680), et où l'essor et les progrès de la critique historique viennent paradoxalement jouer à la fois pour – en permettant de l'établir sur des fondations plus solides –, et contre la tentative de bâtir un grand récit national – en le privant du soubassement légendaire ou semi-légendaire qui lui donnait sens. L'ouvrage d'Edward Stillingfleet s'inscrit en plein dans ce moment de crise de l'historiographie nationale, où les exigences de la critique historique – reprises en charge par le prélat anglican – viennent remettre en cause des pans entiers de l'histoire qui était jusqu'alors communément reçue – et dont il ne se sépare pas complètement. De cette crise, *Origines Britannicae* fournit une illustration emblématique, et c'est à ce titre que cet ouvrage mérite d'être examiné.

Bien qu'ils aient publié leurs ouvrages respectifs dans les mêmes années, Gilbert Burnet et Edward Stillingfleet n'avaient pas la même visée. Là où Burnet défendait la mémoire et l'œuvre d'Henri VIII, durement attaqués dans l'ouvrage de Nicolas Sanders¹³, et commençait son *Histoire* au règne de ce roi, le propos de Stillingfleet était très différent. Il ne s'agissait pas tant pour lui de démontrer, du moins en première instance, le caractère protestant de l'Église d'Angleterre, que de « vérifier [ses] titres originaux », comme Le Nain de Tillemont l'avait

11. Preston parle de « basic unity of ecclesiastical and secular history » (p. 208)

12. Sur ce point, voir Barbara Shapiro, *A Culture of Fact. England, 1550-1720*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, ch. 2, « "Fact" and history », p. 56.

13. « The legitimacy of the Church of England was also challenged in *De origine et progressu schismatici Anglicani libri tres* by Nicholas Sanders, originally published in 1585 but reissued in a new French translation in the mid-1670s. It caused a stir in continental religious circles and some English churchmen were anxious to have it rebutted. » (Martin Greig, 'Burnet, Gilbert (1643–1715)', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, Sept 2013 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/4061>], accessed 15 Dec 2013])

fait pour l'Église romaine (Neveu, p. 101-102); il s'agissait donc de remonter dans le temps bien au-delà du XVI^e siècle, jusqu'aux origines des Églises de Grande-Bretagne, le choix du latin, dans le titre (*Origines Britannicæ*), permettant au passage de jouer sur l'ambiguïté d'un adjectif – *Britannicæ* – qui pouvait aussi bien renvoyer au passé breton de l'île qu'à son présent britannique ; il est frappant de noter qu'alors même qu'il s'agit d'un ouvrage d'histoire ecclésiastique, ce titre renvoie pourtant à l'histoire nationale : c'est assez dire leur mutuelle intrication. De même que les mauristes avaient entrepris, quasiment en même temps, « d'établir les "titres" de l'Église romaine, au sens juridique du terme, c'est-à-dire garantir l'identité de cette Église avec celle des premiers siècles » (Neveu, p. 339), de même Stillingfleet, écrivant en juriste et en constitutionnaliste, avait pour projet de « mieux comprendre les justes droits et privilèges des églises bretonnes » (p. 91), qui conservaient encore toute leur valeur normative. Son projet est énoncé d'entrée de jeu :

Le dessein de cet ouvrage est de donner une vue complète de l'état et de la condition des églises bretonnes, depuis leur première implantation jusqu'à la conversion des Saxons, qui soit aussi claire et distincte que possible à une si grande distance de temps, et avec le peu de lumière qui nous reste à leur propos. (p. i)

Le titre du livre n'est pas sans évoquer celui du grand ouvrage de l'historien saxon Bède le vénérable (*Historia Ecclesiastica*), qui est une de ses sources majeures. Malgré l'accent étroitement ecclésiastique que suggère son titre, *Origines Britannicæ* est en réalité construit sur un entrecroisement indissoluble entre histoire nationale et histoire ecclésiastique : la nation et son Église sont si étroitement imbriquées que leur fortune est toujours liée, les moments d'abaissement de l'une correspondant aux moments d'abaissement de l'autre – c'est d'ailleurs l'affaiblissement de l'Église qui entraîne celui de la nation –, et de même dans les moments de prospérité. L'ouvrage est donc à la fois une histoire nationale du peuple breton, une histoire de son Église, mais aussi une histoire de ses rois, car c'est bien au roi qu'il revenait, dès cette haute époque, de veiller conjointement au bien de ses sujets et au bien de l'Église – les résonances contemporaines du projet sont immédiatement audibles.

Mais il se pose pour Stillingfleet une question préliminaire de méthode de travail. Car en abordant l'histoire primitive du peuple breton et de son Église, il se heurte à un problème de taille : c'est que loin d'être vierge, le terrain est déjà occupé et même encombré, le sujet saturé et même sursaturé de discours préexistants à tonalité légendaire. Que l'on regarde du côté de l'Écosse ou de l'Angleterre, on ne rencontre que des légendes ou de « prétendues antiquités » (p. 312 ; les généalogies fabuleuses dont parlait Chantal Grell dans une autre intervention), si bien que la tâche première qui s'impose est une tâche de déblaiement (comme Locke face au champ du savoir dans *l'Essai concernant l'entendement humain*) : « De sorte qu'il est nécessaire de dévoiler ces prétendues antiquités afin de faire voir les vraies » (p. 312). Ce travail est d'autant plus difficile qu'il ne s'agit pas simplement de rétablir la vérité historique (ce qui n'est déjà pas simple), mais d'aller à l'encontre de l'opinion très largement partagée, et très profondément ancrée, que les récits que Stillingfleet tient pour légendaires (l'idée selon laquelle les Bretons descendraient du Troyen Brutus) sont parfaitement authentiques ; or « les yeux de certains sont si sensibles qu'ils sont

incapables de soutenir les fortes impressions de la lumière, tout particulièrement pour ce qui concerne les Antiquités de leur propre pays » (pp. i-ii).

Une proportion très importante de l'ouvrage, à commencer par une très longue préface, est donc consacrée à la remise en cause des antiquités nationales. Le défaut commun aux antiquités nationales de France, d'Angleterre et d'Écosse est le suivant :

Mais, en un mot, pour rendre compte en vérité de ces antiquités nationales fabuleuses, il nous faut considérer que lorsque les nations du nord commencèrent à acquérir quelque teinture du savoir grec et romain, elles ne furent jamais satisfaites tant qu'elles ne parvinrent pas, d'une manière ou d'une autre, à déduire leur origine de certaines des nations les plus célèbres de la littérature antique ; tels que les Troyens, les Grecs et les Égyptiens. Pour ce qui est des Troyens, les Romains eux-mêmes avaient montré le chemin aux autres nations. (p. 277)

L'historien écossais Hector Boèce, qui est la cible de Stillingfleet pendant toute la préface, est l'exemple même de ce qu'il ne faut pas faire, le contre-modèle par excellence :

De ce point de vue, Hector Boèce s'est plutôt bien débrouillé : trouvant la succession des rois d'Écosse très courte et bien maigre, et n'ayant ni chair pour la remplumer, ni nerfs pour la soutenir, et pas davantage de couleurs pour la rehausser, il entreprit de combler lui-même tout ce qui manquait, et de l'imputer à Veremundus, Cornelius Hibernius ou d'autres ; de cela il tire une longue série, ou un catalogue de rois, qui en imposait, et [...] semblait suffisamment bien inventé pour soutenir la prétention à une si haute antiquité. Ceci fait, il développe l'histoire de ces rois, non à partir de leurs anciennes annales [...] mais en grande partie à partir de sa propre invention, pour mêler ce que l'on sait des républiques grecques et romaine à l'histoire de leurs anciens rois. (p. xvi)

Mais si l'on pouvait craindre que notre dignitaire anglican se livre à une diatribe anti-écossaise, l'équilibre est tout de suite rétabli avec l'Angleterre, puisqu'il n'a pas meilleurs opinion de l'équivalent anglais de Boèce, Geoffroy de Monmouth (pp. xviii, 78, 264). L'un et l'autre sont donc renvoyés dos à dos.

Il faut donc au préalable se débarrasser de tout ce bric-à-brac, et ne se fonder que sur des annales écrites dont il faudra apprécier la valeur ; car il est deux types de sources que Stillingfleet rejette d'entrée de jeu comme non fiables : d'une part, tout ce qui relève de la tradition purement orale, et qui est prétendument étayé par le consentement des natifs du pays : « d'aucuns affirment que le fondement le plus sûr de toute histoire est la croyance commune et le consentement des natifs. Mais que faire quand les natifs de différents pays sont en désaccord les uns avec les autres ? » (p. 264) ; d'autre part, les écrits historiques dus aux moines ne peuvent aucunement servir de preuve, car selon Stillingfleet, et on entend ici parler le protestant, ils se sont attelés à forger de toutes pièces des légendes visant à rehausser leur prestige, non à servir la vérité¹⁴. Il est donc temps de « rejeter les fables romantiques des époques où

14. Stillingfleet parle de « monkish visions » (45), et de « monkish tradition » (65) ; l'adjectif *monkish*, qui est formé à partir du substantif *monk* (le moine), a une tonalité extrêmement péjorative, due au suffixe *-ish*,

dominaient les moines, et d'asseoir enfin les antiquités nationales sur des fondements fermes et inébranlables » (p. lxxii).

On notera l'importance des métaphores architecturales : il s'agit d'abattre l'édifice des superstitions et de la fausse science pour refonder le savoir historique sur des bases nouvelles, en s'appuyant sur des documents écrits dont il s'agit d'établir la fiabilité, notamment par le biais de la comparaison : « mais nous pensons que les annales et les traditions orales sont deux choses différentes ; quand des annales sont produites, il nous faut les peser et les considérer, et comparer les unes aux autres les annales de plusieurs nations, afin de pouvoir mieux juger lesquelles peuvent être crues » (p. 264). Dans cette tâche, en cette fin de XVII^e siècle, il n'est plus question de compter sur des outils aussi démodés que le sont les Centuries de Magdebourg ou l'histoire ecclésiastique de Baronius :

Les Centuries de Magdebourg, dit-il [Hector Boèce], s'accordent avec Baronius ; et telles sont les règles de l'histoire ecclésiastique selon les tenants des deux religions. Il aurait tout aussi bien pu dire que c'était là les colonnes d'Hercule, et qu'on ne peut passer outre [...] après tant et tant de nouvelles découvertes, faire des Centuriateurs et de Baronius les règles de l'histoire, est à peu près aussi absurde que de faire de Ptolémée la règle de la géographie moderne. (lxv)

Or les modèles de la nouvelle science historique ne manquent pas ; il suffit se regarder de l'autre côté de la Manche, pour le constater :

Mais ne peut-on trouver étrange, à juste titre, qu'alors même que nos voisins policés et savants ont entrepris avec tant de soin de réformer leurs histoires, et de les purger de toutes les antiquités fabuleuses qui s'y trouvaient, nous en soyons encore dans cette île à nous indigner et nous emporter si quiconque s'avise de poursuivre un si louable dessein ? En quoi la lignée royale de France est-elle lésée, si les antiquités d'Hunibaldus ne trouvent plus place dans leurs histoires ? Et pourtant, rien ne paraît plus glorieux, que de faire remonter la lignée royale à une époque bien antérieure au temps où Alexandre conquiert Babylone. (p. xix)

Ce que montre ce texte au passage, c'est le très grave danger que recèlent les généalogies fabuleuses, aussi séduisantes et flatteuses qu'elles soient en apparence ; il est en effet très dangereux de faire entièrement dépendre la légitimité d'une dynastie de traditions historiques légendaires : si on fonde la légitimité du pouvoir royal sur des bases aussi précaires et incertaines, on la sape irrémédiablement si ces bases s'avèrent être fausses. En juriste qu'il est aussi, Stillingfleet souligne donc avec force que si l'on confond l'origine et le fondement¹⁵, et que l'on rabat ce dernier sur la première nommée, on s'expose au risque de délégitimer le pouvoir monarchique si son origine se trouve discréditée. Ce qui est vrai de la monarchie française

et n'a pas d'équivalent direct en français.

15. « comme si l'intérêt de la nation, et la succession de la famille royale, avaient un rapport avec ces fables, alors qu'ils reposent sur des fondements autrement solides que l'autorité d'Hector Boèce, ou la race des rois entre les deux Fergus, ou l'établissement du moment exact où les Scots arrivèrent en Bretagne » (*Origines Britannicae*, p. 286).

ne l'est d'ailleurs pas moins de la monarchie anglaise. Mais quand il s'agit d'histoire ecclésiastique, Stillingfleet semble oublier l'importance de cette distinction et revenir à l'illusion que c'est dans l'origine que se trouve la légitimité, illusion qu'indique d'ailleurs le titre même de son œuvre : on ne passe que malaisément d'un régime de pensée à un autre.

Pourtant, le modèle épistémologique auquel il se réfère est bien celui, tout récent, des mauristes français, et singulièrement de Mabillon dont le *De re diplomatica* (1681) est cité à plusieurs reprises : « Mabillon a établi de nombreuses règles utiles pour distinguer le vrai du faux, pour ce qui concerne les coutumes de France » (p. 22). C'est à transposer ces méthodes à l'histoire anglaise que s'attache Stillingfleet, pour arracher les origines bretonnes au prestige, et aux vertiges, de la légende. On est bien dans cette « parenthèse très brillante » (Neveu, p. 224) dont parle B. Neveu, où l'érudition ecclésiastique atteint un sommet, tant en France qu'en Angleterre, au service d'une entreprise commune d'affirmation de la prééminence historique de l'épiscopat, et de remise du pouvoir temporel aux mains du souverain¹⁶, pouvoir qui dans sa plénitude inclut bien, surtout en Angleterre, le *jus circa sacra*. On ne saurait définir plus clairement le programme du doyen de Saint-Paul dans *Origines Britannicæ*.

D'abord, affirmer la prééminence de l'épiscopat. Cette affirmation exige toutefois que soit clarifiée au préalable la question préjudicielle de l'origine du christianisme en Bretagne. Ici comme dans d'autres cas, ce qui fait obstacle à la connaissance des origines est l'obstacle épistémologique constitué par une fable tenace : l'histoire légendaire du roi Lucius, qui aurait régné sur les Bretons au II^e siècle de notre ère¹⁷.

La légende voulait en effet que l'on doive la conversion des Bretons au christianisme à ce roi, qui aurait correspondu avec le pape Eleuthère. Or la réponse de Stillingfleet est subtile : il ne se contente pas de rejeter ce récit comme une légende infondée ; il s'emploie plutôt à décapoter les accrétions légendaires pour accéder au fond de vérité historique qu'elles recouvrent. La figure de Lucius qui en ressort est très différente : non pas un roi qui aurait régné seul sur toute la Bretagne, chose impossible à l'époque, mais plutôt un roitelet ayant régné sur un petit canton seulement ; non pas, non plus, le responsable de la conversion des Bretons – selon l'ecclésiastique anglais, le christianisme était implanté depuis bien longtemps déjà – mais un protecteur du christianisme qui avait certes entretenu une correspondance avec le pape Eleuthère, mais sans que celle-ci ait eu pour autant l'importance historique qui lui avait été attribuée :

16. « Des deux côtés de la Manche s'est ouverte, pour un demi-siècle au moins, une sorte de parenthèse très brillante pour l'érudition ecclésiastique, favorisée tout particulièrement par la "via media" chère à l'anglicanisme et au gallicanisme. Plus que les savants catholiques romains ou protestants, les gallicans et les anglicans ont eu recours à l'histoire pour affirmer la prééminence de l'épiscopat et justifier la remise du temporel aux mains du souverain » (Neveu, p. 224).

17. La légende elle-même provient d'une interprétation fautive d'un passage du *Liber Pontificalis*, dans lequel il est fait mention d'une lettre au pape Eleuthère d'un roi des Bretons nommé Lucius. Or il s'agissait en réalité du gouverneur d'Edesse, Lucius Aelius Septimius Megas Abgarus, ville dont la citadelle portait le nom de BIRTHA, d'où la confusion avec la Bretagne (T. M. Charles-Edwards, 'Lucius (supp. fl. 185)', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/17145>, accessed 15 Dec 2013])

Mais je ne nie pas qu'il y ait eu une personne de ce nom dans notre île, ni qu'il ait eu l'autorité royale sur une partie de celle-ci [...] Que cet homme ait bien existé, qui était à la fois roi et chrétien, est prouvé, à la fois par l'accord entre tant d'auteurs depuis l'époque de Bède, et par les deux pièces mentionnées par l'archevêque Usher, l'une en argent, l'autre en or, portant une image du roi, avec une croix, et les lettres LVC, pour autant qu'on puisse les déchiffrer. (p. 62)

On notera ici qu'en invoquant non plus seulement des arguments tirés de documents écrits, mais en s'appuyant sur des données tirées de la numismatique, discipline davantage prisée jusque là par les antiquaires que par les historiens, Stillingfleet participe bien de ce mouvement de redéfinition de la science historique qui vit peu à peu fusionner les deux approches¹⁸. Mais il ne faut pas solliciter les données historiques au-delà de ce qu'elles peuvent fournir, et le doyen de Saint-Paul se montre aussi rigoureux qu'il peut l'être au vu des données dont il dispose, au moins dans le cas présent. Mais puisque ce ne fut pas Lucius, alors qui introduisit le christianisme en Bretagne ?

La réponse de Stillingfleet à cette question est que l'église bretonne est d'autant plus légitime, et a d'autant plus de titres à faire valoir son autonomie par rapport à celle de Rome, qu'elle a été instituée dès les temps apostoliques. Ici encore, de même que dans le cas du roi Lucius, il commence par invalider la légende la plus courante, celle qui attribuait à Joseph d'Arimathie l'implantation du christianisme en Bretagne. Il s'agit selon lui du type même de légende inventée par les moines, propagée et instrumentalisée à leur profit :

Les moines trouvant leur avantage à ces inventions, firent un pas de plus pour avancer la cause de leur monastère, en racontant que leur vieille église était la première de Bretagne, et que toute la religion s'était diffusée à partir de là ; cette histoire gagnant peu à peu du crédit, ils décrétèrent ensuite que Joseph d'Arimathée était le premier à s'être rendu ici, cet homme étant tenu en grande estime pour la sollicitude qu'il avait témoignée au corps de notre sauveur ; et puisqu'aucune autre église ne s'en était encore emparé, ils se dirent qu'ils pouvaient se l'accaparer en toute sûreté. [...] À partir de ce moment les moines de Glastonbury triomphèrent, et personne n'osa plus disputer leur tradition, aussi improbable qu'elle fût. (pp. 28-29)

À cette légende, Stillingfleet oppose, à nouveau, l'histoire : aussi légendaire à son tour qu'elle paraisse à nos yeux aujourd'hui, la vérité de l'histoire selon lui est que le christianisme aurait été implanté en Bretagne par l'apôtre Paul en personne¹⁹. Convoquant une succession de témoins ou d'autorités antiques dignes de foi (Eusèbe de Césarée, Théodoret, Jérôme, Venance Fortunat), il se livre à nouveau à une confrontation des sources et des hypothèses, pour conclure, non pas de manière tranchée et dogmatique, mais nuancée, que « la probabilité la

18. Barbara Shapiro, *A Culture of Fact. England, 1550-1720*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, ch. 2, « "Fact" and history », p. 34-62.

19. Sur ce point, Stillingfleet n'innove pas. Cet argument classique chez les historiens ecclésiastiques anglicans se trouve déjà, par exemple, chez John Speed, *Historie of Great Britaine* (1611). Voir Glyn Parry : « Berosus and the Protestants : Reconstructing Protestant Myth », in *Huntington Library Quarterly*, vol. 64, num. 1/2, 2001, pp. 1-21.

plus grande est que l'église chrétienne en Bretagne fut fondée par saint Paul, plutôt que par saint Pierre ou un autre apôtre » (p. 48). La probabilité est cependant si forte qu'elle aboutit à une quasi-certitude.

Il s'agissait en outre de « justifier la remise du temporel aux mains du souverain » (Neveu, p. 224). Or la justification que donne Stillingfleet pourrait difficilement être plus éclatante, puisque du côté du pouvoir temporel, le christianisme breton est placé sous la protection de cette autre grande figure tutélaire, après Paul, qu'est l'empereur Constantin. Proclamé empereur à York, il eut pour premier souci d'affermir et de protéger l'Église dans l'île même qui avait été le lieu de son élévation :

Ainsi Constantin, une fois fermement établi sur son trône, prit soin en tout premier lieu de la tranquillité de cette province où il avait été proclamé empereur ; et comme le dit Lactance, “le premier de ses actes, fut de garantir leur pleine liberté aux chrétiens”. Et nous pouvons tenir pour vrai ce que Gildas et Bède disent avoir alors été accompli, à savoir, “que les chrétiens reconstruisirent leur églises, qui avaient été rasées jusqu'aux fondations, et qu'ils y célébrèrent leurs saint sacrements, et y tinrent des fêtes solennelles en mémoire d'une si grande délivrance.” (pp. 74-75).

Il n'est pas indifférent à cet égard que le roi Henri VIII ait été lui aussi, en son temps, proclamé empereur en son royaume. Le pouvoir impérial (*imperium*) du roi d'Angleterre, dont les légistes du deuxième souverain Tudor s'étaient empressés d'établir la légitimité, comprenait en effet à la fois le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. De Constantin aux modernes rois d'Angleterre, la généalogie est toute tracée, et est censée, dans l'esprit de Stillingfleet, se substituer, au moins partiellement, à la généalogie légendaire que l'on trouvait chez Geoffroy de Monmouth. C'est pourtant bien au chroniqueur médiéval, entre autres sources, qu'il emprunte le second roi à tenir un rôle d'importance, après Constantin, dans cette généalogie renouvelée : Aurelius Ambrosius²⁰, roi de Bretagne après le départ des Romains (Ve siècle), et au moment où les Bretons étaient submergés par les invasions des Saxons, des Pictes et des Scots, victimes de souffrances et de persécutions au travers desquelles l'unité intime de la nation et de son Église se donne à voir :

Les chefs de l'église et les prêtres souffraient autant que le peuple des fidèles²¹ [...] les prélats et les fidèles étaient conjointement détruits par le feu et l'épée [...] Si bien que nous voyons ici ce mélange de souffrance et d'endurance, de craintes et d'espairs – et pourtant d'espairs eux-mêmes réduits à néant, de par la division et la déraison des Bretons eux-mêmes –, qui annonce généralement la destruction de l'Église et la ruine du peuple. (325-326)

20. C'est sous cette forme que Stillingfleet le nomme, mais le nom retenu par les historiens est plutôt Ambrosius Aurelianus (David E. Thornton, 'Ambrosius Aurelianus (fl. 5th cent.)', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004 [http://www.oxforddnb.com/view/article/436, accessed 15 Dec 2013])

21. Le terme anglais est *people*, qui désigne à la fois le peuple, comme entité nationale, et l'ensemble des laïcs : l'identification des deux est complète. Il s'agit d'un *topos* traditionnel de l'apologétique anglicane.

Il est impossible de ne pas entendre dans ce passage une allusion, ou un rapprochement implicite, entre la situation à l'époque d'Aurelius Ambrosius et la guerre civile anglaise : même division fatale, mêmes effets sur l'Église et le peuple. La séquence même des événements n'est pas indifférente : ce n'est pas la ruine du peuple qui entraîne celle de l'Église, mais bien, en sens inverse, celle de l'Église qui conduit le peuple à sa perte. C'est assez dire que l'institution ecclésiastique a pour fonction de faire tenir le tout ensemble, qu'elle est comme l'âme du grand corps national dont la restauration dépend donc d'abord de celle de l'Église ; selon la lecture anglicane de l'histoire, c'est bien ce qui s'était produit à la Restauration de 1660.

Dans ce moment de désastre que sont les invasions saxonnes, Aurelius Ambrosius joue précisément le rôle de restaurateur de l'Église et de la nation. Autant Stillingfleet était sceptique concernant le rôle de Lucius, autant il accepte, après examen des sources et en vertu d'un jugement de probabilité, que le rôle d'Aurelius Ambrosius est très probablement celui qui lui est traditionnellement imputé :

Quant à ce que Huntingdon ajoute ensuite, à savoir qu' "après sa victoire sur les Saxons, Aurelius Ambrosius rassembla les princes et les grands à York, et donna ordre que l'on réparât les églises que les Saxons avaient détruites", il est beaucoup plus probable que les choses se soient passées ainsi [...] il est raisonnable de supposer qu'Aurelius Ambrosius et les nobles et le peuple s'efforcèrent de rétablir l'honneur de leurs églises, ainsi que du royaume. Et après s'être préoccupés d'autres régions du royaume, dit Geoffrey, il marcha sur Londres, qui avait souffert comme les autres villes, et ayant rassemblé les citoyens dispersés, il s'employa à la reconstruire : tout son dessein consistant à restaurer l'Église et le royaume. (pp. 328-329)

De cette restauration de l'Église, rien n'est plus emblématique que le fait que le roi ait lui-même, de sa propre autorité, nommé deux évêques, pour relever l'Église et restaurer l'épiscopat :

Matthew Westminster confirme le zèle d'Aurelius Ambrosius à réparer partout les églises bretonnes, et à restaurer l'office divin, et à grandement encourager le clergé à le célébrer, et en particulier à prier pour la prospérité de l'église et du royaume. Mais Geoffroy précise en outre "qu'à l'occasion d'un concile solennel des Bretons, il nomma deux évêques métropolitains pour les deux sièges vacants à ce moment-là." (329)

On ne s'étonnera pas que Stillingfleet juge utile de faire mention de cette précision de Geoffroy de Monmouth: elle constitue bien la preuve qu'aussi loin qu'on remonte dans le temps, le pouvoir de nomination aux charges épiscopales était bien dans les mains du souverain national. Restaurateur et rénovateur de l'Église, Aurelius Ambrosius ne peut que rappeler la figure du roi Josias, modèle par excellence d'Henri VIII : bien que Stillingfleet ne fasse pas explicitement le rapprochement (il fait vraiment œuvre d'historien et les allusions au présent sont assez rares), il est inévitable de le faire, et on reconnaît en Aurelius Ambrosius la figure de ce roi gardien des deux tables (*custos utriusque tabulae*) chère aux luthériens, mais aussi aux évêques anglicans : Stillingfleet rappelle par là, allusivement, mais clairement, le rôle que doivent tenir les rois d'Angleterre de son temps, rôle instable qui oscille, selon les moments, entre un simple *jus circa sacra* et un véritable *jus in sacra*.

L'importance de cette reconstruction par Stillingfleet de l'histoire de l'église bretonne est considérable à plus d'un titre. D'abord, en posant Paul et non Pierre à son origine, Stillingfleet fait d'une pierre – ou d'un Paul – deux coups : d'une part, il pose ainsi d'emblée la complète indépendance de l'église bretonne par rapport à l'église romaine, en lui donnant de surcroît un titre de fondation de même ancienneté et de prestige égal ; d'autre part, il démontre ainsi que l'épiscopat est bien la forme première d'organisation adoptée dans les îles britanniques, et que la succession apostolique y est donc avérée, ce qui confère des titres de légitimité incontestables aux ordinations anglicanes, contre les accusations romaines :

Et Tertullien fait dépendre le caractère apostolique d'une église de la succession des évêques : ce qui serait une manière déraisonnable de procéder, à moins de tenir pour certain, que partout où les apôtres implantèrent des églises, ils nommèrent des évêques pour en prendre soin. Par conséquent, bien qu'en raison de la perte des archives des églises bretonnes, nous ne soyons pas en mesure d'établir la succession des évêques depuis l'époque des apôtres, [...] nous avons cependant toutes les raisons de supposer cette succession, puisque lorsque Constantin convoqua un concile pour la première fois, trois évêques bretons y prirent part. (p. 77)

De plus, selon le doyen de Saint-Paul, l'église bretonne ne suivit jamais la liturgie romaine, mais bien la liturgie gauloise (« gallicane » dans le texte, p. 216), qui se distingue de la première par de nombreux traits qu'il étudie méthodiquement. L'une des différences les plus significatives tient à la place du sermon, importante dans le rite gallican/anglican (ce qui le rapproche des dissidents protestants), mais inexistante dans le rite romain : « Après l'évangile, le sermon suivait dans les autres églises ; mais dans les antiques offices romains, il n'est jamais fait mention de sermon adressé aux fidèles » (pp. 229-230). Puisque donc ni les institutions, ni la liturgie de l'Église ne doivent rien à Rome, les dissidents ont tort de prétendre qu'il en soit ainsi : « toutes ces parties sont conservées dans l'excellent office de notre Église : et ne proviennent pas de l'Église de Rome, comme nos dissidents l'imaginent à tort, mais du consentement de toutes les églises antiques dans leur usage ; qu'elle a suivi en les mettant dans une langue comprise des fidèles [...] » (p. 231) ; « et donc il est déraisonnable de la part de nos dissidents de nous accuser d'avoir emprunté nos offices à l'Église de Rome » (p. 237).

Église toujours semblable à elle-même, l'Église d'Angleterre se situe donc dans la filiation directe de l'Église bretonne, dont elle n'a varié sur aucun point, sans aucune solution de continuité : gouvernement épiscopal, indépendance par rapport à Rome, liturgie spécifique, place du sermon en langue vulgaire, non-reconnaissance de la transsubstantiation, bref, tout ce qui fait d'elle une église véritablement protestante (même si Stillingfleet se garde bien de faire explicitement ce rapprochement). Preuve ultime, s'il en fallait encore une, de cette persistance pluriséculaire de l'Église d'Angleterre dans son identité spécifique : le refus absolu des évêques bretons de se soumettre à l'autorité d'Augustin (un moine de surcroît...), pourtant envoyé par Grégoire le Grand à la fin du VI^{ème} siècle :

Augustin étant muni de ces pleins pouvoirs, comme il le pensait, souhaita rencontrer les évêques bretons [...] les termes de communion qu'il proposait impliquaient la soumission à l'église de Rome, et par conséquent à son autorité sur eux [...] le résultat de cette rencontre fut qu'ils refusèrent absolument de se soumettre à l'église de Rome, et de reconnaître l'autorité d'Augustin com-

me archevêque. Et pour le récit de cet épisode, nous sommes redevables à Bède, dont l'autorité en la matière est incontestable. (p. 357)

Stillingfleet se permet néanmoins d'ignorer la suite et la fin du chapitre qu'il cite, qui se termine tout de même par la punition des évêques récalcitrants, la colère divine s'abattant sur eux pour leur apprendre à s'être soustraits ainsi à l'autorité de Rome.

En définitive, *Origines Britannicae* reste marqué par une tension irrésolue entre les exigences de la critique historique, et les impératifs du mythe national et protestant : tout se passe comme si le texte était soumis à l'attraction contradictoire de deux pôles magnétiques, dont l'un ou l'autre l'emporte selon l'importance de l'enjeu. Même s'il recourt à la critique historique, Stillingfleet ne parvient pas toujours à éviter de l'instrumentaliser au service de sa cause, celle d'une Angleterre protestante dès les origines, et s'incarnant dans une église épiscopale de fondation apostolique. L'histoire (*history*) dérive insensiblement vers le récit (*story*), et il en vient en particulier à reconnaître un statut véritablement historique à un personnage aujourd'hui tenu pour légendaire : le roi Arthur, dont la réalité historique est avérée *a contrario* parce que les moines, selon lui, ne peuvent pas s'en être mêlés :

Je ne vois aucune raison de mettre en doute ce que Giraud de Barry relate à propos de la découverte du corps du roi Arthur à Glastonbury à l'époque d'Henri II, avec une inscription sur une croix en plomb, qui dit en latin, que le roi Arthur était inhumé sur l'île d'Avalon. (p.10)

Mais après tout, Leland a suffisamment prouvé, que le roi Arthur a réellement existé [...] et le témoignage abondant qu'il nous donne à propos de son cercueil en plomb, découvert à Glastonbury, [...] avec une inscription très simple, et dont il est donc d'autant plus probable qu'elle est authentique. [...] Mais depuis Leland, sir John Prise a entrepris de démontrer la véracité de l'histoire du roi Arthur ; et le premier argument dont il use tient à l'inscription sur le cercueil, et à l'ancienneté des lettres qui la composent ; mais la modestie même de cette inscription est selon moi un meilleur argument ; car si les moines avaient eu l'intention de faire quelque nouvelle tromperie à l'époque d'Henri II, et qu'ils avaient placé là ce cercueil afin de tromper leur monde, ils auraient certes pu contrefaire ces lettres pour faire croire à leur ancienneté, mais il n'aurait jamais pu s'empêcher d'exalter un si grand héros en termes infiniment plus glorieux. (p. 341)

L'exemple pris à l'instant est d'autant plus parlant qu'il révèle, de manière particulièrement nette, la manière dont le travail de critique historique auquel Stillingfleet essaie de se livrer fonctionne de manière différenciée sur un même matériau légendaire. Ce matériau, c'est en l'occurrence le cycle arthurien, dans lequel Joseph d'Armathie, comme évidemment le roi Arthur, joue un rôle central. Selon la légende, c'est Joseph d'Armathie qui aurait apporté à Glastonbury le calice contenant le sang du Christ, – le fameux saint Graal – et fondé le monastère d'Avalon ; la légende fusionna ensuite avec le mythe arthurien, où la quête du Graal joue le rôle que l'on sait²². Alors que la légende de Joseph d'Armathie ne résiste pas à l'examen

22. Justin Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its enemies 1660-1730*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 56.

critique du doyen de Saint-Paul, le cercueil et la croix portant une inscription qui furent censément retrouvés à l'époque d'Henri II sont au contraire tenus par lui pour des preuves irréfutables de l'existence historique du roi Arthur, alors que le doute était au moins permis concernant leur authenticité. On peut certes dire que Stillingfleet, fasciné par les possibilités qu'offrait le nouveau régime de la preuve historique dû aux travaux des antiquaires, pour qui les choses les plus humbles (pièces de monnaie, médailles, inscriptions, objets de toute sorte...) jouaient un rôle clé, se laissa piéger (et il ne fut pas le seul) par l'apparente plausibilité de cette découverte. Mais plus profondément, on peut suggérer que c'est justement parce que la figure d'Arthur tenait encore une place tellement centrale dans le roman national anglais, et dans l'imaginaire collectif, qu'il était au sens propre impensable de s'en passer ; ce n'était évidemment pas le cas de Joseph d'Arimathie, personnage périphérique que rien n'arrimait aussi fermement à l'histoire anglaise, ou plutôt à sa légende. Ce qui se révèle ici, mais on s'en serait douté, c'est bien que le noyau légendaire premier autour duquel se bâtit le récit national est ce qui résiste le plus aux assauts de la critique historique, même de la part d'un historien aussi avisé et scrupuleux qu'Edward Stillingfleet pouvait l'être. Quand on croit avoir trouvé le saint Graal, il est bien difficile d'y renoncer.

Bibliographie

Sources primaires

- G. Burnet, *The History of the Reformation of the Church of England*, 4th ed., 3 vol., Londres, 1715.
 J. Inett, *Origines Anglicanæ : or, a history of the English Church . Beginning where Bishop Stillingfleet has ended his History of the British Church*, vol.1, Londres, 1704 ; vol. 2, Londres, 1710.
 E. Stillingfleet, *Origines Britannicæ, or, the Antiquities of the British Churches*, Londres, 1685.
 H. Wharton (ed.), *The History of the Troubles and Tryal of The Most Reverend Father in God, and Blessed Martyr, William Laud, Lord Archbishop of Canbterbury, Wrote by himself*, London, 1695.

Ouvrages et articles

- S. J. Barnett, « Where Was Your Church before Luther? Claims for the Antiquity of Protestantism Examined », in *Church History*, vol. 68, num. 1, 1999, pp. 14-41.
 J. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its enemies 1660-1730*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
 J. R. Collins, « The Restoration Bishops and the Royal Supremacy », in *Church History*, vol. 68, num. 3, 1999, pp. 549-580.
 C. Grell, *L'histoire entre érudition et philosophie : étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Presses Universitaires de France, 1993.
 C. Grell (éd.), *Les historiographes en Europe de la fin du Moyen-Âge à la Révolution*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2006.
 B. Neveu, *Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Albin Michel, Paris, 1994.

- G. Parry : « Berosus and the Protestants : Reconstructing Protestant Myth », in *Huntington Library Quarterly*, vol. 64, num. 1/2, 2001, pp. 1-21.
- Joseph H. Preston, « English Ecclesiastical Historians and the Problem of Bias, 1559-1742 », in *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, num. 2, 1971, pp. 203-220.
- S. Pincus, 1688. *The First Modern Revolution*, Yale University Press, New Haven & London, 2009.
- B. Shapiro, *A Culture of Fact. England, 1550-1720*, Cornell University Press, Ithaca, 2000.
- J. Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689*, Yale University Press, New Haven & London, 1991.
- J. Spurr, « “Latitudinarianism” and the Restoration Church », in *The Historical Journal*, vol. 31, num. 1, 1988, pp. 61-82.
- J. Spurr, « “Rational Religion” in Restoration England », in *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, num. 4, 1988, pp. 563-585.
- J. Spurr, « The Church of England, Comprehension and the Toleration Act of 1689 », in *The English Historical Review*, vol. 104, num. 413, 1989, pp. 927-946.
- J. Spurr, « “A special kindness for dead bishops”: The Church, History, and Testimony in Seventeenth-Century Protestantism », in *Huntington Library Quarterly*, vol. 68, num. 1-2, 2005, pp. 313-334.

TOPOGRAPHY AND PARTIALITY: BERNARDINO AMICO'S *TERRA SANTA* (ROME 1609 AND FLORENCE 1620) AS A DOCUMENTATION OF CHRISTIAN HOLY SITES UNDER OTTOMAN DOMINATION

Topographie und Parteilichkeit: Bernardino Amicos *Terra Santa* (Rom 1609, Florenz 1620) als Dokumentation der christlichen Stätten unter osmanischer Herrschaft

Eckhard Leuschner und Yahya Kouroshi

Julius-Maximilians-Universität Würzburg/Universität Erfurt

Fecha recepción 26.09.2013 | Fecha aceptación 14.01.2014

Zusammenfassung

Der Beitrag widmet sich dem *Trattato delle Piantate & Imagini de i sacri edificii di Terra Santa* von Bernardino Amico, einem illustrierten Compendium der heiligen (größtenteils christlichen) Stätten Jerusalems und Bethlehems, das zuerst 1609 von der Typographia Medicea in Rom mit Illustrationen von Antonio Tempesta und dann, in modifizierter Form, in Florenz 1620 mit Radierungen von Jacques Callot publiziert wurde. Die visuellen und textlichen Strategien von Amico werden vor dem Hintergrund der Polemik des Autors gegen die osmanischen Besatzer des Heiligen Lands analysiert, wobei als wahrscheinlich angesehen wird, dass die lauterer Rufe »

Abstract

This paper examines the *Trattato delle Piantate & Imagini de i sacri edificii di Terra Santa* by Bernardino Amico, an illustrated compendium of the (mostly Christian) holy sites of Jerusalem and Bethlehem first published in Rome in 1609 by the Medici Press (with illustrations by Antonio Tempesta) and again, in a modified edition, in Florence in 1620 (illustrated by Jacques Callot). The visual and textual strategies of Amico are analyzed in terms of the book's uncanny bias between a documentary topographic approach and Christian polemics against the Ottoman "occupiers" of the Holy Land. It is argued that the »

Zusammenfassung

« der zweiten Ausgabe (1620) nach einem neuen Kreuzzug kompensatorische Funktion hatten angesichts des inzwischen begonnenen Rückzugs der Toskana von der selbsterklärten Rolle als internationale Großmacht und Kämpfer gegen die Feinde der Christenheit.

Stichwörter

Typographia Medicea Orientale - Jerusalem - Rome - Florence - Cavalieri di Santo Stefano - Bernardino Amico - Antonio Tempesta - Jacques Callot - Bernhard von Breydenbach - Ferdinando de' Medici - Cosimo II de' Medici - Giovanni Battista Raimondi - Philipp III of Spain - Fakhr ad-Din II. (Faccardino) - Franz Hogenberg - Salomon Schweigger - Juan Bautista Villalpando - Jacques Androuet Ducerceau

Abstract

« more radical calls for a new crusade in the second (1620) edition of the *Trattato* may have been intended to compensate Tuscany's retreat from her former self-declared role as an international power and fighter against the "enemies of Christendom".

Key words

Typographia Medicea Orientale - Jerusalem - Rome - Florence - Cavalieri di Santo Stefano - Bernardino Amico - Antonio Tempesta - Jacques Callot - Bernhard von Breydenbach - Ferdinando de' Medici - Cosimo II de' Medici - Giovanni Battista Raimondi - Philipp III of Spain - Fakhr ad-Din II. (Faccardino) - Franz Hogenberg - Salomon Schweigger - Juan Bautista Villalpando - Jacques Androuet Ducerceau

Der *Trattato delle Piante & Imagini de i sacri edificii di Terra Santa* von Bernardino Amico ist ein illustriertes Kompendium der heiligen (meist christlichen) Stätten in Jerusalem und Bethlehem, das zu Lebzeiten des Autors in zwei erheblich variierenden Ausgaben erschien, zuerst in Rom 1609, danach in Florenz 1620.¹ Die erste Edition ist außerordentlich selten, wurde also offenbar in kleiner Auflage gedruckt. Amicos Buch war selbstredend nicht das erste illustrierte Druckwerk über Jerusalem und das Heilige Land – zu den Vorgängern zählen u.a. die *Peregrinatio in terram sanctam* von Bernhard von Breidenbach (verlegt bei Erhard Reuwich in Mainz 1486) oder der *Devotissimo viaggio di Gerusalemme* des Jean Zuallart von 1587 (mit Radierungen von Natale Bonifacio).²

Neu war an einem Buch dieser Gattung allerdings die Bekundung des Autors, die erörterten Gebäude seien «secondo le regole della prospettiva & vera misura della lor grandezza» dargestellt. In dieser stolz verkündeten Exaktheit lag offenbar für viele Nutzer des Werkes auch seine eigentliche Wichtigkeit: Wie Architekturhistoriker wissen, entstand z. B. im 17. und 18. Jahrhundert kaum ein Nachbau des heiligen Grabes ohne Rückgriff auf diese Angaben; daneben nutzten auch Maler Amicos Buch als Referenzwerk für die Darstellung Bethlehems und Jerusalems; u.a. ist es im Inventar Rembrandts von 1656 nachgewiesen.³

Biographisch ist über Bernardino Amico da Gallipoli praktisch nur das bekannt, was der Autor über sich in diesem Buch erzählt: Er war zwischen 1593 und 1597 in offizieller Mission für die Franziskaner in Palästina und Ägypten; seinem Orden oblag die Verwaltung und Pflege der christlichen Stätten im Auftrag der katholischen Kirche. Amicos vor Ort angefertigte, im Original nicht mehr nachweisbare Zeichnungen setzte der aus Florenz stammende, in Rom tätige Antonio Tempesta als verantwortlicher Radierer in Tafeln um. Tempesta war mehrfach im Dienst von römischen Verlagen tätig, um Frontispize oder ganze Folgen von Buchillustrationen anzufertigen; u.a. zeichnete er die Vorlage für des von anderer Hand gestochene Frontispiz einer Geschichte des Malteserordens des Kirchenhistorikers Giacomo Bosio. Erfahrung in der Darstellung von Architektur und Topographie hatte Tempesta bei der Produktion seines Romplans von 1593 erworben, der wohl wichtigsten Darstellung der Stadt am Ende des 16. Jahrhunderts.⁴

Die meisten seiner Buchillustrationen schuf Tempesta für die *Typographia linguarum externarum* (auch bekannt als *Typographia Medicea Orientale*: ihre Lage ist im Tempesta-Romplan klar bezeichnet). Dieses von Kardinal Ferdinando de' Medici gegründete Verlagshaus wurde von Giovanni Battista Raimondi (gest. 1614) geleitet.⁵ Es war spezialisiert auf den Druck mit arabischen Lettern und produzierte u. a. Übersetzungen und Interlinearver-

1. B. Amico 1609; B. Amico 1620. Zu Amico und seinem Buch vgl. einführend R. Halwas 1999 und Shalev 2011.

2. Eine zweite Aufl. von Zuallarts Buch erschien in Rom 1595, außerdem gab es Editionen in Antwerpen und Köln. Vgl. M. Pelc 1997, S. 94-95.

3. Vgl. E. Leuschner 2005, S. 611, Quelle Nr. 113.

4. Vgl. E. Leuschner 2012, S. 158-167.

5. Vgl. A. Tinto 1987; R. Jones 1994; M. Farina und S. Fani 2012. Mit der *Typographia Medicea* im Kontext des frühneuzeitlichen Kulturtransfers beschäftigt sich seit Anfang 2015 ein DFG-Projekt, an dem die Autoren dieses Aufsatzes mitarbeiten.

sionen der Evangelien, andere christlich-liturgische Texte auf Arabisch, aber auch Ausgaben des Avicenna und arabische Grammatiken. Raimondi konnte mit Robert Granjon einen der weltweit renommiertesten Formschneider gewinnen⁶ und außerdem eine Bibliothek arabischer Manuskripte erwerben, aus der er nach und nach bestimmte Werke zur Umsetzung in den Druck vorsah. Zuerst machte man sich an die philologisch aufwändige Arbeit der geplanten historisch-kritischen Editionen sowie an die komplette Neuherstellung der zum Druck nötigen arabischen, syrischen, persischen und hebräischen Lettern.

Ferdinando de' Medici legte 1587 sein Kirchenamt nieder und wechselte als neuer Großherzog der Toskana nach Florenz – dort setzte er sich andere Ausgabenschwerpunkte. Nachdem wegen der philologisch gründlichen Arbeitsweise Raimondis und der gleichzeitigen Arbeit an mehreren Großprojekten, insbesondere des Avicenna, bis 1590 größere Publikationen und somit ein sofortiger finanzieller Erfolg der *Typographia Medicea Orientale* ausblieben, verminderte Ferdinando seine Zahlungen auf symbolische Summen.

Trotz der für den Verlag finanziell immer bedrohlicheren Situation setzte Raimondi seine Tätigkeit fort; gelegentlich schrieb er Bettelbriefe nach Florenz mit der Bitte um weitere Mittel. Der *Trattato* Amicos entsprach vielleicht nicht ganz dem ursprünglich definierten Sortiment der *Typographia Medicea* (obwohl diese Frage weiterer Forschung bedarf), aber das Buch muss aufgrund der oben angedeuteten Neuartigkeit einen guten Absatz versprochen haben. Doch vielleicht war es schon zu spät: Speziell in den Jahren nach 1600 wurde die finanzielle Krise des Hauses existenzgefährdend, was sich auch an gewissen Indizien in der Aufmachung des *Trattato* zeigen lässt: Entgegen der im Titelblatt von Amicos Buch genannten Verantwortlichkeit der *Typographia Linguarum Externarum*, in der offiziell immer noch Giovanni Battista Raimondi das Sagen hatte, beantragte und erhielt 1609 dessen Illustrator Tempesta, wenn auch im Namen des Autors, ein päpstliches Druckprivileg auf den *TRATTATO DELLE PIANTE ET IMAGINI*.⁷ Nicht Raimondi, sondern der Florentiner Künstler fungierte also gegenüber der vatikanischen Administration als der eigentliche Verleger des Buches.

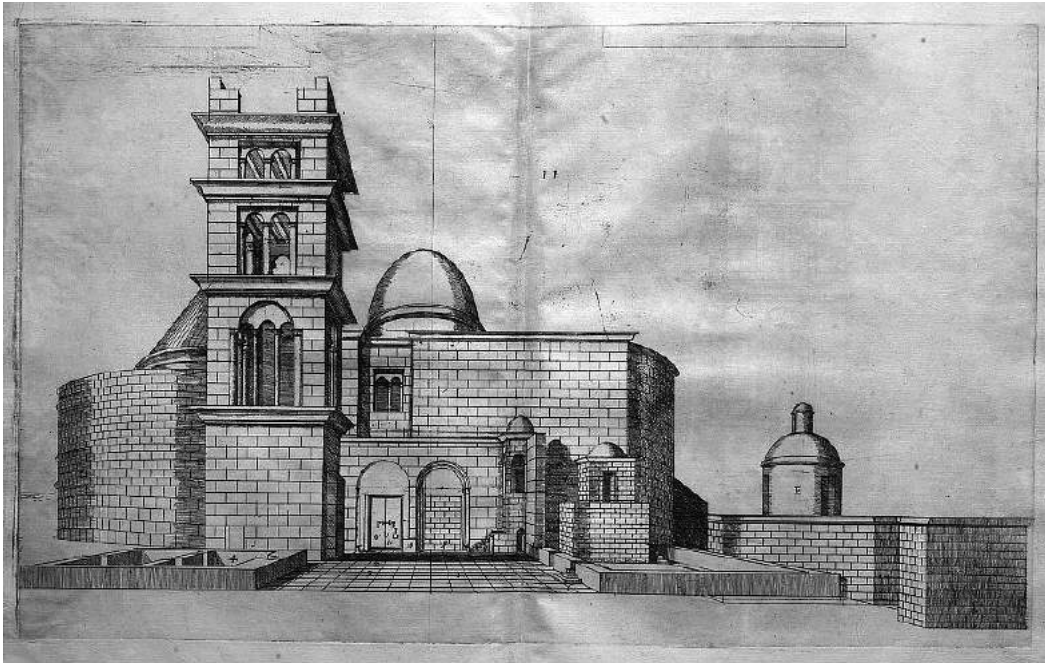
Die Ausgabe von 1609

In der Ausgabe des *Trattato* von 1609 sind Text- und Bildteil getrennt, weshalb man viel hin und her blättern muss. Es sind weniger Gebäude beschrieben und abgebildet als in der zweiten Edition. Das Vorwort des Autors ist im Wesentlichen ein historischer Nachvollzug der Verantwortlichkeit der Franziskaner für die Betreuung der christlichen Stätten⁸ – was verdeutlicht, dass dieses Buch, neben den anderen damit verbundenen Intentionen, auch als eine franziskanische Publikation bzw. Publikation im Dienste der Franziskaner fungieren sollte.

6. Vgl. H. Vervliet 1981.

7. Vgl. Leuschner 2005, S. 600, Quelle Nr. 42.

8. Vgl. B. Amico 1609, Prefatione, n. p.

**ABB. 1**

Nach diesem Vorwort geht Amico gleich *in medias res*. Er beginnt seine Topographie, das irdische Leben Christi nachvollziehend, mit der Geburtskirche: «Il primo disegno rappresenta la pianta del nostro luogo di Betlehem».⁹ Das Ende des Textteils wird durch die Legenden von zwei den Bildteil abschließenden Jerusalemplänen markiert. Davor und dazwischen liegt der Hauptakzent des Buches auf der Grabeskirche, die sowohl in Grundriss und Schnitten als auch mit einem Bild ihrer Eingangsseite (Abb. 1) präsent ist. Gerade in diesem Druck zeigt sich, etwa bei einem Vergleich mit Breidenbach/Reuwich, der Exaktheitsanspruch Amicos, daneben auch eine eigentlich manipulative Tendenz zum graphischen Freistellen der „wirklich wichtigen“ Gebäude.

Im Rahmen seiner Beschreibung einzelner signifikanter Räume der Grabeskirche geht Amico auch auf jüngere Strukturen des Gebäudes ein. So beschäftigt er sich mit der Grabkapelle des Gottfried von Bouillon, also des Kreuzritters und Anführers der Rückeroberung

9. Vgl. B. Amico 1609, S. 5.

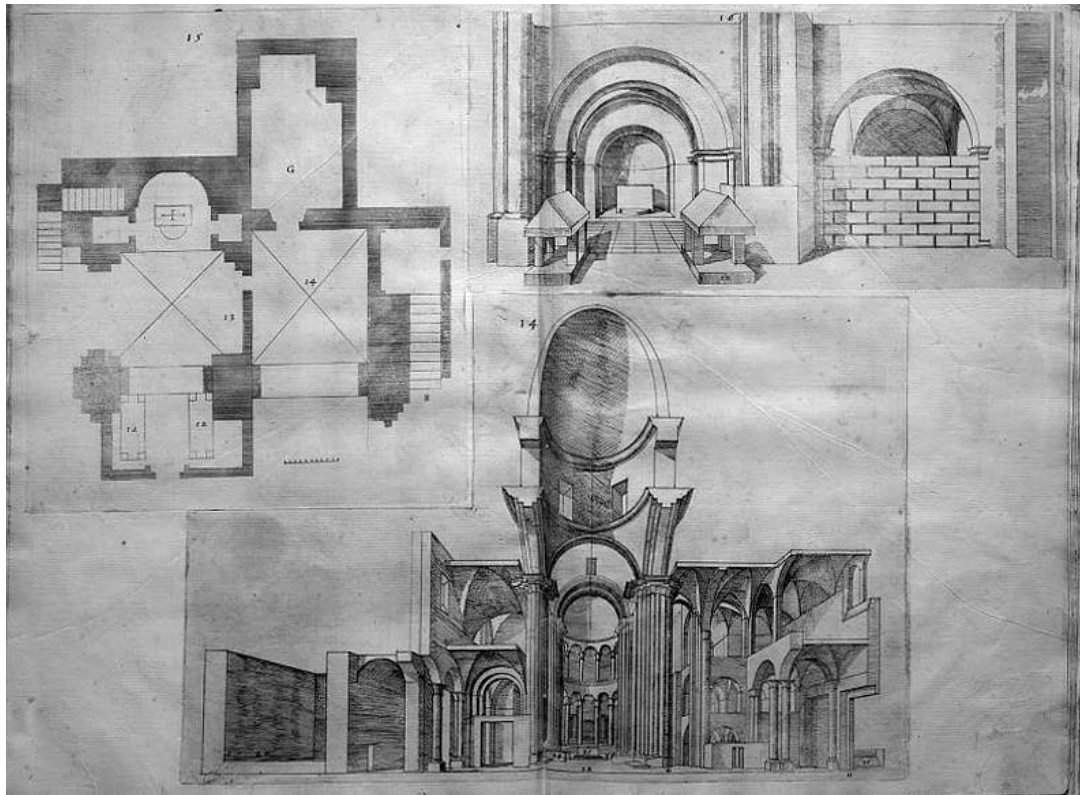


ABB.2

Jerusalems durch die Christen. Gerade in diesem Blatt (Abb. 2) deutet sich die schlechte Qualität der 1609er Edition an, denn verschiedene Druckplatten sind teils zusammen in fast chaotischer Weise auf einem Bogen abgedruckt und dafür in mindestens einem Fall (fig. 14, Querschnitt durch die Grabeskirche) brutal beschnitten worden; Tempesta war an diesem dilettantisch wirkenden Druckvorgang vielleicht nicht beteiligt; womöglich hatte er die Platten Jahre vorher radiert.

Vor dem Tafelteil befindet sich in der 1609er Ausgabe die *Esortatione a quelli che desiderano visitare li sudetti santi luoghi*, also eine Ermahnung an diejenigen, die die dargestellten Orte persönlich besuchen wollen.¹⁰ Der Tenor dieses Textes ist: Die Reise ins Heilige Land (größtenteils eine Seereise) ist zwar mühevoll, aber nicht so schlimm, wie manche andere Autoren sie darstellen. Unwetter, Piraten, Türken sind nichts gegen den Lohn: das Betreten des Landes, in dem Christus auf Erden wandelte, für die Menschheit am Kreuz starb und wiederauferstand. Aus eigener Erfahrung schreibt Amico: «Und wenn einzelne [Türken

10. Vgl. B. Amico 1609, S. 26-27.

und Araber] sich anschickten uns beschwerlich zu sein, gingen sie damit nicht so weit, dass sie sich nicht durch unsere Demut und freundliche Worte beruhigten und uns fortgehen ließen».¹¹ Wie schon der heilige Paulus gesagt habe: *Omnia possum in Deo, qui me confortat*. Der Herr werde dafür sorgen, dass das Meer ruhig sei, dass man keine Piraten treffe, dass die Türken nicht zur Last fielen und die Reise keinen Verdruss bereite – und wenn er die Reisenden dann doch ein wenig prüfe, werde er sie nicht untergehen lassen.¹²

Die Ausgabe des *Trattato* von 1609 ist König Philipp III. von Spanien (1578-1621) gewidmet, der von Amico speziell in seiner Eigenschaft als König von Jerusalem angesprochen wird. Ausdrücklich wird sein aktuelles „Engagement“ im Dienste des Christentums hervorgehoben, zumal er gerade jetzt (= 1609) die Morisken aus Spanien vertreibe.¹³ In zwei Kartuschen der Tafeln dieser Ausgabe sind vormals geplante Widmungstexte ausradiiert. Wenn nicht mehr als eine Dedikation vorgesehen war, plante man also offenbar einen anderen Widmungsträger als Philipp III. Möglicherweise handelte es sich um Ferdinando de' Medici, der im Jahr der Publikation des *Trattato* starb. Ferdinando war kraft seines Amtes Haupt des Militärordens von Santo Stefano; er ließ sich mit dem Stephanskreuz am Gewand porträtieren.¹⁴ Hauptaufgabe des Stephansordens war der Kampf gegen die Osmanen, auch wenn sich seit der Seeschlacht von Lepanto die Dimensionen deutlich reduziert hatten und meist in Aktionen gegen türkische Seeräuber und kleineren Überfällen auf osmanisches Territorium bestanden. Noch immer dekorieren türkische Beutefahnen und mancher Heckschmuck der Ordensschiffe die Chiesa di Santo Stefano in Pisa.¹⁵

Die Ausgabe von 1620

Die zweite Ausgabe des *Trattato* erschien 1620 in Florenz bei Pietro Ceconcelli. Das Buch ist kleiner im Format, aber inhaltlich umfangreicher und weitaus sorgfältiger gestaltet. Die Tafeln lieferte Jacques Callot. Aufgrund des in der Zwischenzeit erreichten technischen Fortschritts in den druckgraphischen Verfahren und eines allgemeinen Stilwandels wirken sie deutlich eleganter als die Radierungen Tempesta's. Text und Bild sind unmittelbar miteinander kombiniert, und in den Darstellungen der Gebäude und urbanen Situationen gibt es gelegentliche Andeutungen von Alltagsleben – und sei es zum Maßstabsvergleich. Zwar ist diese Edition nicht direkt als Projekt des damaligen Herrschers der Toskana, Cosimo II.

11. Vgl. B. Amico 1609, S. 26: «E se alcuni (Turchi e Arabi) s'havessero posti à molestarci, non passavano poi tanto i termini, che con la nostra humiltà, e dolci parole non si fossero quietati e lasciati andare».

12. B. Amico 1609, S. 27: «Diceva San Paolo: Omnia possum in Deo, qui me confortat [...] Il Signore provvederà che il Mare sia tranquillo, che I Pirati non si incontrino, che I Turchi non vi molestino, chi I viaggio non vi dia noia, e se per aventura vi tenterà un puoco non vi lascerà perire».

13. B. Amico 1609, ALLA MAESTA CATTOLICA DEL GRAN FILIPPO TERZO RE DI SPAGNA, RE DI NAPOLI, DI SICILIA, DI GIERUSALEM, & c., n. p.: «[...] licentiati da quei Regni i Mori, in beneficio del Christianesimo [...]».

14. Vgl. A. Dern 2003, Kat. Nr. 47, Abb. 63.

15. Vgl. L. Capitani 1996.

de'Medici, ausgewiesen, trägt aber das Medici-Wappen im Frontispiz und eine Widmung an Cosimo II. (der heute am bekanntesten in seiner Rolle als Förderer und Beschützer Galileo Galileis vor der römischen Inquisition ist). Es genügt aber zu wissen: Callot war der Florentiner Hofkupferstecher. Außerdem nennt Amico in der Vorrede Cosimo II. seinen Mäzen.

In der 1620er Ausgabe fehlt die *Esortazione* des Autors mit ihrer bemerkenswerten Duldsamkeit, und das Vorwort verstärkt die grundsätzlich schon zuvor im Haupttext präsenten Klagen über die aktuelle Situation der Christen im Heiligen Land: Diese würden schlecht behandelt. Solche Akzentverschiebungen mögen mit der in den Jahren vor der Publikation ausgesprochen intensiven «Nahost-Politik» der Toskana zusammen hängen: Cosimo II. setzte die Unterstützung seines Vaters für den Stephansorden fort und hielt zumindest rhetorisch an Kreuzzugsideen fest, auch wenn der kleinen Toskana für solche Heldentaten längst die nötigen Mittel fehlten; allerdings war 1613-17 Fakhr ad-Din II. (Faccardino), Großemir der Drusen, im Exil in der Toskana. Er präsentierte sich dort gelegentlich als Nachfahre von Gottfried. Nach seiner Rückkehr in den heutigen Libanon installierte er, womöglich inspiriert von der *Typographia Medicea*, eine der ersten Druckerpressen im osmanischen Reich.¹⁶

Diesselts und jenseits der Grenzen

Was verraten die textuellen und bildlich-visuellen Darstellungen Jerusalems im *Trattato* von Amico über die politischen und religiösen Verflechtungen des Buches? Im Hinblick auf diese Frage werden im Folgenden Praktiken der Grenzmarkierung und Grenzverschiebung untersucht. Der Franziskaner-Mönch Amico entwirft, verschiebt und überschreitet in seinem Traktat *Terra Santa* verschiedene geografisch-politische wie auch sozial-symbolische (etwa religiöse und ethnische) Grenzen. Dabei ist der Begriff «Grenze» im soziologischen bzw. semiotischen Sinne gemeint, das heißt er bezeichnet die Art, in der Räume im weitesten Sinne (z.B. territorial oder körperbezogen) mit kulturellem Sinn gefüllt und durch Zeichen innerhalb bestimmter Prozesse der Kodierung/Dekodierung strukturiert werden¹⁷. Bei der Spurensuche in Amicos Traktat sind zum einen die textuellen und bildlichen Darstellungen von Jerusalem unter Berücksichtigung von zeitlichen und räumlichen Aspekten besonders wichtig. Zum anderen werden zur Kontextualisierung des Buches weitere Darstellungen anderer Jerusalem-Reisender der Epoche herangezogen, wie jene von Peter Laicksteen und Salomon Schweigger. Unter dem Aspekt «Topographie und Parteilichkeit» wird danach gefragt, welches Jerusalem Amico eigentlich dargestellt hat, und wie dabei kulturelle Alterität und Differenz hervorgebracht wurden.

Raum-Zeit-Konstellationen in Amicos Traktat

Mit großer Präzision sind schon in der ersten Ausgabe von Amicos *Trattato* die Räumli-

16. Vgl. R. Cuffaro 2010.

17. Vgl. J. Schimanski 2007; H. Medick 1995.

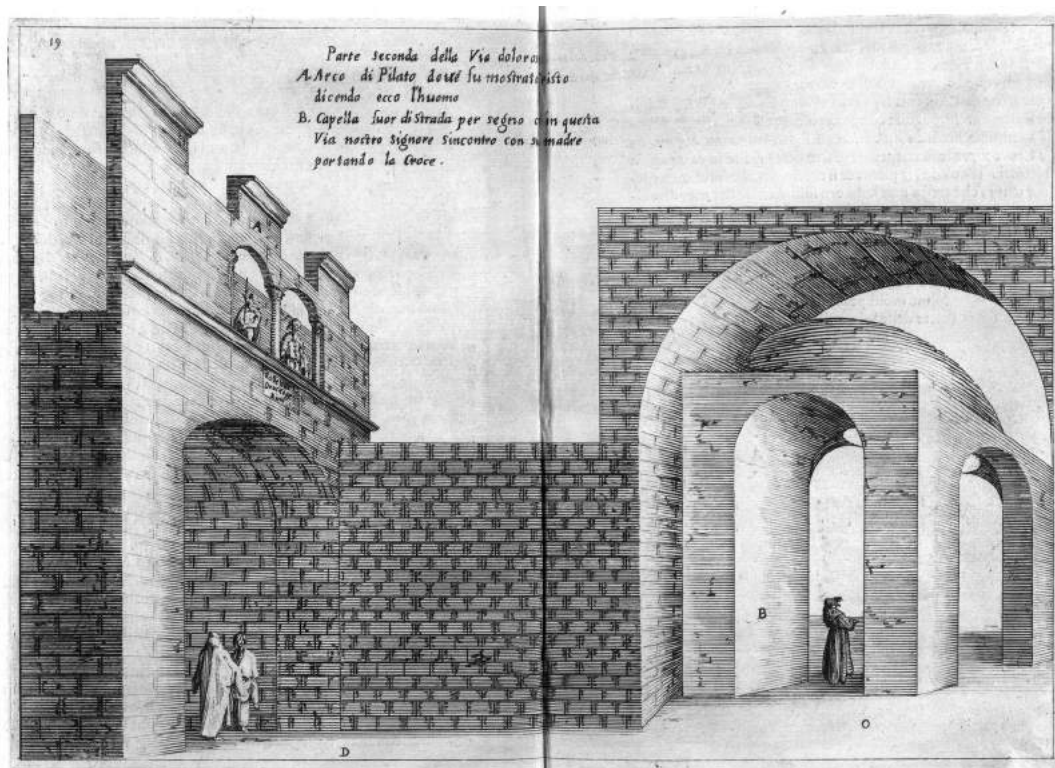


ABB. 3

chkeiten dokumentiert und mit Maßangaben versehen; der Nachvollzug der Pläne wurde durch hinzugesetzte Buchstaben und Zahlen erleichtert. In seiner Beschreibung der Terra Santa werden die Orte der Vergangenheit im Lichte ihrer religiösen Sinn dimension auf gesucht und entsprechend einer linearen Reihenfolge Station für Station kartographiert: von Betlehem zum Christus-Grab, vom Pilatus-Bogen zur Grabeskirche (Abb. 3). Bei dieser Kartographierung der Stadt kommt dem Ritual die zentrale Funktion zu, die Lücke zwischen zeitlicher und räumlicher Dimension zu überwinden und eine erwünschte historische Kontinuität herzustellen. Die temporalen und topographischen Grenzen werden ausgehend vom Geburtsort Christi (Bethlehem) rekonstruiert, der den Ausgangspunkt für die Stadtdarstellung bildet. Zeit wird auf diese Weise verräumlicht und konkretisiert.

Zugleich kommt es zu bestimmten Akzentsetzungen und Grenzmarkierungen. Besonders wichtig für ethnische und religiöse Grenzmarkierungen ist das konstruierte Feindbild des bösen, gefährlichen «Anderen», das in Amicos Traktat der «Türke» verkörpert, welcher im Traktat teils eine zweite Bezeichnung hat: Moro/Maure. Diese Strategie steht in Zusammenhang mit Vorstellungen von der Eroberung/Rückeroberung und einem Heiligen Krieg

(*Guerra sacra*), worauf Amico schon am Anfang seiner Widmung der 1620er Ausgabe an Cosimo II. de' Medici durch Verweis auf Wilhelm von Tyrus explizit Bezug nimmt.¹⁸

Die Stereotypen «Türke/Maure» waren auf christlicher Seite in den interkulturellen Debatten der Frühen Neuzeit zwischen Orient und Okzident gängig¹⁹ und sind auch fester Bestandteil von Amicos Darstellung von Jerusalem. Mit Bezug auf ein Kloster (im Haus des Caiphas) betont er, dass der Ort «aufgrund türkischer Schikanen unbewohnt» sei.²⁰ In Kapitel V betont er im Rahmen der Beschreibung einer Kirche (deren Namen er nicht erwähnt): «Kurz gesagt, wenn Gott nicht einschreitet, wird bald das ganze Gebäude zerfallen».²¹ In einem anderen Kapitel beschreibt er den Schwund der Bleiabdeckung an der Kuppel über der Rotunde der Grabeskirche. Diese Abdeckung werde von den dort ansässigen Türken dezimiert, indem sie Teile entfernten und mitnahmen. «Wenn Gott das Gebäude nicht schützt, ist zu befürchten, dass [die Kuppel] eines Tages in sich zusammenfällt und das Heilige Grab und alles, was dort schön und sehenswert ist, zerstört».²²

Die Rhetorik der Vernachlässigung und der physischen Zerstörung der Monumente folgt der Logik des «Heiligen Krieges» und der Reconquista, also dem Herrschaftsanspruch der Christen auf Jerusalem. Topographisch wird die Bedeutung der Herrschaft über die Stadt durch Elemente thematisiert, die der ritualisierenden Dimension der Architekturbeschreibung zugrunde liegen. Nur selten geschieht dies durch vollständiges Absehen von der urbanen Situation in der Gegenwart des Autors: Den Kalvarienberg (Abb. 4), letzte Station der Via Dolorosa, ließ Amico in dessen Aussehen zur Zeit der Passion Christi darstellen.²³ Charakteristischer ist der Umgang mit Räumlichkeiten wie dem *Palazzo di Pilato* oder *Arco di Pilato*, die im Traktat im Kontext der christlichen Heilgeschichte als Markierungen der Stationen auf der *Via/Strada Dolorosa* dargestellt werden (Kap. XVIII, XIX). So sind im Kapitel XVIII des Traktates die Orte der «Pilatus-Säule» und der «Heiligen Treppe» (*Scala Santa*) visuell und textuell markiert, und doch wird zugleich darauf hingewiesen, dass beide längst nach Rom gebracht worden seien. Diese Abbildung, die die Palastanlage des römischen Präfecten (*Palazzo di Pilato*) zur Zeit Christi darstellen soll, entsprach nicht dem realen Jerusalem während Amicos Aufenthalt, sondern war lediglich eine Rekonstruktion, da dieser Ort nach der Rückeroberung Jerusalems durch Saladins Truppen (1187) umgebaut worden war: Die

18. B. Amico 1620, AL SERENISSIMO COSIMO II GRANDVCA DI TOSCANA, n. p.: «Ritrovandomi l'anno 1596 Presidente al Santissimo Sepolcro di N.S. Giesù Christo mi capitò alle mani l'istoria della Guerra Sacra scritta di Guglielmo Tirio Arcivescovo Metropolitano, e del Regno di Gierusalemme Cancelliere, [...]».

19. Vgl. z. B. die aktuelle Untersuchung von S. Raman 2011, S. 74-81.

20. B. Amico 1620, Kap. XVII, S. 23: «un devoto, & antico Monastero de Armeni; ma per soverchie angarie de Turchi è inhabitato».

21. B. Amico 1620, Kap. V, S. 9: «In somma, se Dio non ci provvede andará ben presto in rovina tutta la fabbrica».

22. B. Amico 1620, Kap. XXIV, S. 36: «[...] il piombo [...] è malamente trattato da i Turchi, che ivi habitano, andandone alle volte levando hor uno, & hor un altro pezzo. [...] e se Iddio non provvede si puo dubitare, che un giorno non venghi meno tutta, & anco il santo Sepolcro, e quanto v'è di bello, e curioso».

23. Vgl. B. Amico 1620, Illustration zu Kap. XXI.

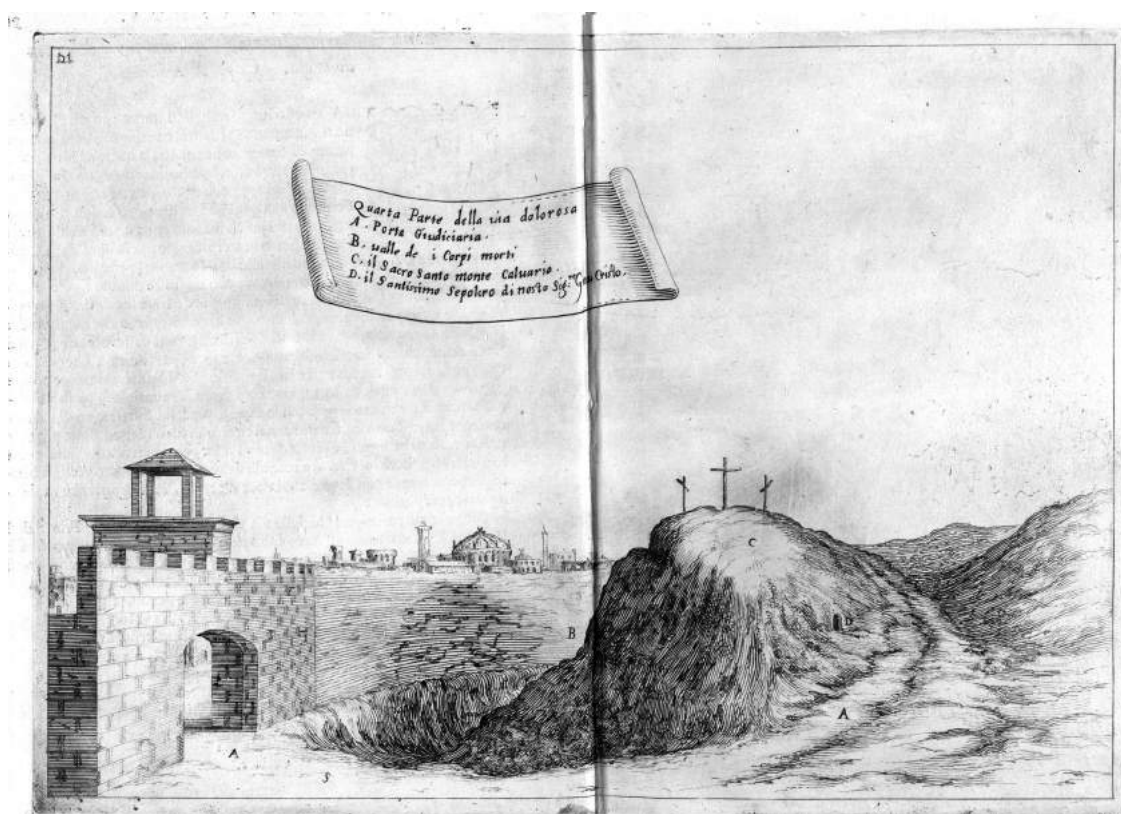


ABB. 4

ehemalige «Kapelle der Ruhe» wurde als «Grabstätte eines Gefolgsmannes Saladins» genutzt und dort zusätzlich in den Jahren 1315-20 die *Madresa al-Dschawilija* (eine theologisch-juristische Einrichtung) errichtet.²⁴

Solche Imaginationen von Monumenten aus der Ursprungsgeschichte des Christentums waren vielfach Grundlage für Amicos topographische Darstellung Jerusalems. Die Bezüge zwischen Vergangenheit und Gegenwart in seinem *Trattato* bilden die Voraussetzung für die Konstruktion von Kontinuitäten zwischen dem antiken römischen Reich, der Herrschaft der Kreuzfahrer und der eigenen Epoche. Über das Rituelle wird eine kollektive Vergangenheit konstruiert und vergegenwärtigt. In Amicos Traktat werden architektonisches Wissen und Topographie – schriftlich und bildlich vermittelt – zu Akten der Erinnerung, um die christliche Geschichte zu rekonstruieren.

Wie zentral die Bedeutung des Rituals der *Via Dolorosa* für Amicos Topographie ist, kann ein Vergleich seiner Stadtdarstellung mit denen anderer europäischer Jerusalem-Rei-

24. Vgl. M. Küchler 2007, S. 357 ff.



ABB. 5

sender deutlich machen. Die Jerusalem-Karte (Abb. 5) im berühmten Städteatlas *Civitates orbis terrarum* (*Städte der Welt*) des Niederländers Franz Hogenberg (begonnen 1572 in Köln in Zusammenarbeit mit Georg Braun, der ein Theologe war) enthält verschiedene Muster und Pläne anderer Künstler und Reisender. Die Vorlage für diese Karte stammte von Peter Laicksteen, der während seines Aufenthalts in Palästina (er soll 1556 dort gewesen sein) Skizzen angefertigt hatte.²⁵ Der hinzu gesetzte Vers 5,5 aus dem Buch Ezechiel soll das gezeichnete Stadtbild anschaulicher machen: «Das ist Jerusalem. Ich habe es mitten unter die Völker und die Länder ringsum gesetzt»²⁶. Der Kupferstich zeigt die ausgewählte, geliebte

25. Vgl. A. Bekemeier 1993, S. 90.

26. ebd.



ABB. 6

und zugleich auch gefährdete, schutzbedürftige Stadt Gottes; eine Raumdarstellung, die dem Betrachter auch visuell durch die Hervorhebung der Stadtmauer vermittelt wird.²⁷

Auch das 1608 in Nürnberg unter dem Titel *Eine neue Reyssbeschreibung auß Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem* erschienene Buch von Salomon Schweigger enthält einen Jerusalem-Holzschnitt mit Legende (Abb. 6). Beiden Abbildungen ist gemeinsam, dass im Stadtbild die Spuren der kulturellen Vielfalt nicht verdrängt und negiert worden sind. Das heißt, dass die Stadtdarstellung aus christlich-religiöser Sicht die Realität des Stadtbildes als einer Provinz der osmanischen Herrschaft nicht ausblendet. Dies wird im Holzschnitt u.a. an einigen Minaretten und dem Felsendom und in beiden Drucken in den Legenden deutlich, wenn man bestimmte Ortsnamen genauer betrachtet: In Hogenbergs Stadtdarstellung wird für die Beschreibung der Orte eine Mischung aus geläufigen christ-

27. ebd.



ABB. 7

lichen und jüdischen Namen verwendet, wie die Tore «Porta Judaica» und «St. Stephani». Darüber hinaus werden aber auch muslimische Namen erwähnt wie «Porta Damascena». Das Gebäude Nr. 48 wird als «Mosquee» beschrieben; dasselbe Monument heißt in Amicos Trattato (Abb. 6): «Mosche di Mori»²⁸ (dt. *Moschee der Mauren*). In Schweiggers Stadtdarstellung zeigt sich die kulturelle Vielfalt bei der Erwähnung der Ortsnamen noch deutlicher. So ist es auf seiner Jerusalem-Darstellung zu lesen: «E. Porta Sion / Arabisch Bab Saium», oder «K. Das Blumenthor / Arab. Bab Sachar / oder Damascenerthor» (Abb. 7).

Ein anderer entscheidender Aspekt im Vergleich solcher Visualisierungen Jerusalems mit denen von Amico ist die Darstellung von Salomons Tempel/Felsendom/*Qubbat-al-Sa-*

28. Vgl. B. Amico 1620, Legende unter der Jerusalemkarte, Kap. XXXXIII (Nr. 40).

khrah. Sowohl bei Schweigger als auch bei Hogenberg hat die Darstellung der Fassade größere Ähnlichkeit mit dem durch diese Namen bezeichneten Monument in Jerusalem, als in der Darstellung Amicos. Bei Hogenberg entspricht sogar die Zahl der Öffnungen und Nischen an der Außenwand exakt dem Original. Hingegen zeigt die betreffende Illustration von Amico eine flache Wand mit einem Eingang, der mit einem Dreiecksgiebel geschmückt ist. Auch die Darstellung des Tambours mit seinen Öffnungen entspricht in Amicos Zeichnung nicht dem Originalbau. Auf dem Felsendom sind auf jeder Ecke des Oktogons mehrere Öffnungen verteilt (allein 16 Fenster im Tambour).²⁹ Amicos Darstellung des Felsendoms ist hingegen durch einen Eingang im Untergeschoss und eine einzige Öffnung auf jeder Seite des Tambours gekennzeichnet.

Das Werk von Amico trägt den Titel: *Trattato delle Piante & Immagini de Sacri Edifizi di Terra Santa: Disegnate in Ierusalemme secondo le regole della Prospettiva & uera misura della lor Grandezza*. Damit wird die Bedeutung des Werkinhalts im Hinblick auf zwei Themen hervorgehoben: Die enthaltenen Pläne und Abbildungen von Räumlichkeiten sind vor Ort im Heiligen Land gezeichnet, und sie erheben Anspruch darauf, gemäß den aktuellen Standards der Kartografie und Vermessungskunde gestaltet zu sein. Dieser Anspruch auf Exaktheit wird im Titel zusätzlich durch den Hinweis auf die angewendete perspektivische Darstellungsweise dieser Monumente unterstrichen. Umso mehr muss auffallen, wie problematisch die Darstellung des so genannten Tempels von Salomon ist. Das Gebäude ist das einzige textuelle wie bildlich-architektonische Element in Amicos Traktat, das nicht dem christlichen Repertoire zugeordnet werden kann. Das betont Amico selbst am Ende seines Kapitels XXXV über den Felsendom: «Man sagt, dass dieser Tempel von Umar, Sohn von Khetab, der dritte Nachfolger Mohammads, errichtet worden sei, wie dies auf der Innen- und Außenwand mit sehr antiken Schriften zu sehen sei»³⁰! – Dazu muss angemerkt werden, dass Umar nicht der dritte, sondern der zweite Nachfolger Mohammads war. Außerdem war der Erbauer des Felsendoms auch nicht Umar³¹, sondern der Umayyad-Herrscher Abd al-Malik, wie dies die Bauinschriften (mit der Vollendung im Jahre 691/2) dokumentieren.³²

Amico beschreibt in seinem Kapitel zum Felsendom auch die für ihn extrem schwierigen Umstände bei der Darstellung des Baus: Er habe als Christ den Platz nicht betreten dürfen, da er sonst Türke hätte werden müssen – oder sterben: «è necessario ó farsi Turco, ó morire» (womit übrigens deutlich wird, dass er «Türke» und «Moslem» gleichsetzte).³³ Zugleich betont er die Authentizität seiner Darstellung vom Felsendom, die er «mit außerordentlicher Sorgfalt» angefertigt habe und deren Echtheit mehrere Türken bestätigt hätten. In seinem

29. Vgl. V. Enderlein 2000, S. 64; Flood 2000, S. 432.

30. Amico 1620, Kap. XXXV, S. 47: «Dicono che questo Tempio fu fatto edificare da Homor, figliuolo di Catab, che fu il terzo Signore dopo Maumet: come anco si vede scritto di dentro, e fuori di antichissime lettere».

31. Umar soll eine hölzerne Moschee südlich vom Tempelbereich errichtet haben und die Bezeichnung Umar-Moschee für Felsendom ist falsch, da dieser Bau weder eine Moschee ist, noch vom Umar errichtet wurde. Vgl. P. Naredi-Rainer 1994, S. 36 f.; P. Berger 2012, S. 31.

32. Vgl. O. Grabar 1996, S. 46 ff.

33. Vgl. B. Amico 1620, Kap. XXXV, S. 47.

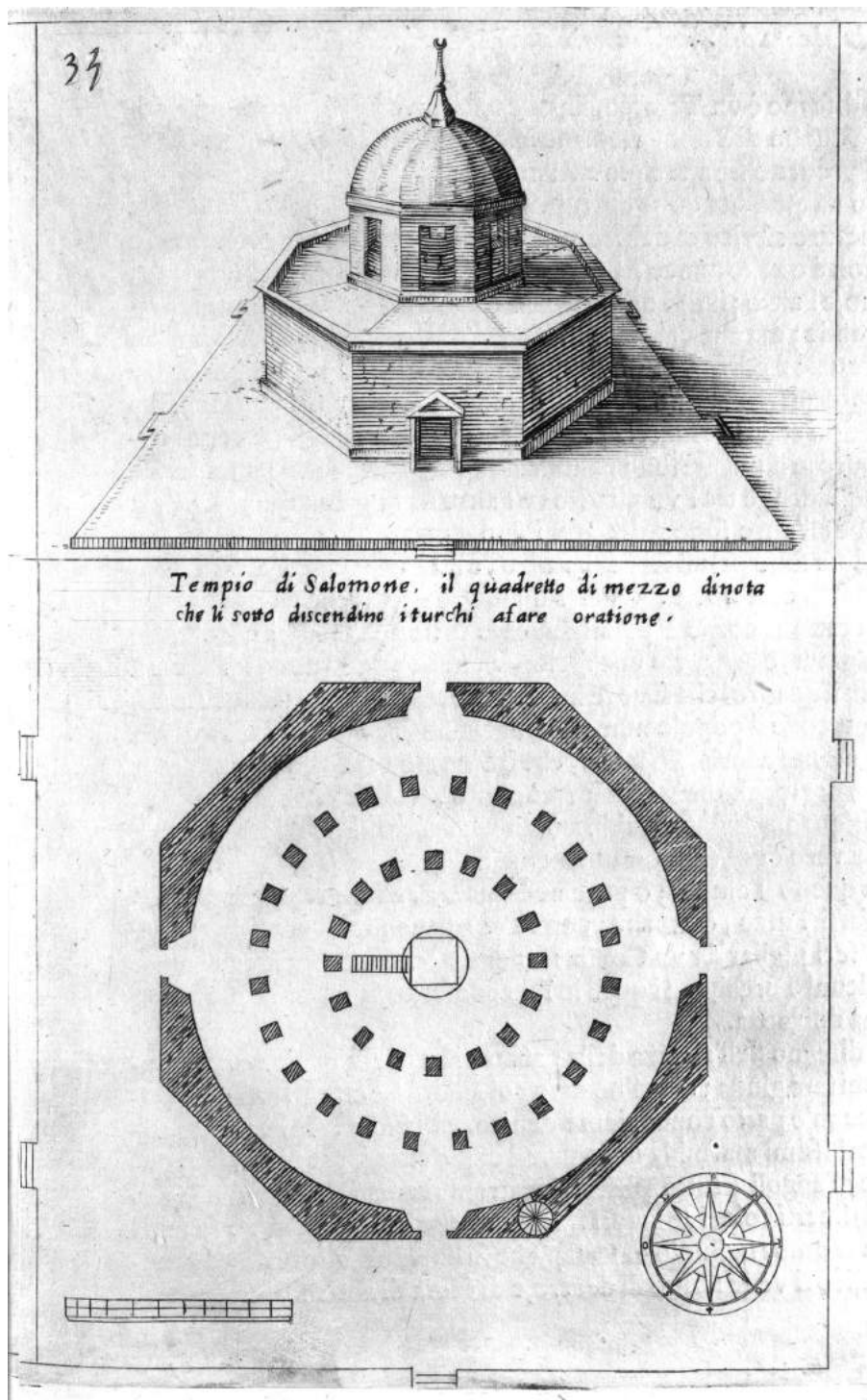


ABB. 8

Traktat wird im zugehörigen Bild dieser Konstruktion ein Siegel aufgesetzt, das zwar dem Originalgebäude nicht entspricht, aber dem italienischen Rezipienten ein bekanntes und zugängliches Symbol war: der Dreiecksgiebel (Abb. 8).

Das dem Felsendom von Amico aufgesetzte Dreieck kann vielleicht für ein rein ästhetisches Element gehalten werden. Vielleicht ist es als ein antikisierendes Motiv im Anschluss an die römisch-griechische Antike (vermittelt z. B. durch Leon Battista Alberti oder Giorgio Vasari) zu betrachten. Möglicherweise ist es auf architekturtheoretische Publikationen des Cinquecento zurückzuführen, die den Ursprung der «guten Architektur» aus dem antiken Orient über «den salomonischen Tempelbau» abzuleiten versuchten, wie zum Beispiel die 1549 in Orleans publizierte Stichserie *Exempla arcuum* des französischen Architekten Jacques Androuet Ducerceau, oder die zwischen 1596-1604 in Spanien und Rom erschienenen *In Ezechielem explanationes* von Juan Bautista Villalpando.³⁴

Welche Antwort man auf diese Frage nach der Ursache für die «poetische» Darstellungsweise in Amicos *Trattato* geben mag, sie ändert nichts an der Tatsache, dass seine Abbildung des einzigen Monuments in Jerusalem, dessen Bau nicht einem christlichen Ursprung zugeschrieben werden konnte, weder real und objektiv, noch originalgetreu ist. Sie ist Produkt der Phantasie, und in beiden Ausgaben der *Terra Santa* erweist sich die Darstellung des Felsendoms/*Qubbat-al-Sakhrah* als eine Repräsentation ohne Original in Jerusalem.

Motivationen eines Buches

Zusammenfassend lässt sich die Bedeutung des Traktates von Amico durchaus dahingehend charakterisieren, dass es einen hohen Informationswert haben sollte, wenn auch kaum als Reiseführer und kunsthistorische Dokumentation im heutigen Sinne, sondern als *interpretatio christiana* der Topographie Jerusalems und Bethlehems im Sinne einer «Belegung» dieser Stätten mit christlicher Bedeutung. Während die erste, römische Ausgabe des *Trattato* von 1609 wie ein etwas verunglücktes, weil durch den finanziellen Existenzkampf von Raimondis Verlag gezeichnetes Spät- und Seitenprodukt der einst mit Wir reden darüber gestarteten *Typographia Medicea* wirkt, sind für die mit der Publikation der zweiten, florentinischen Ausgabe des Buches von 1620 verbundenen Absichten weitere Aspekte zu nennen: Unter anderem wurde die Kreuzzugsrhetorik des Autors schärfer, wenn er in der Widmung an Cosimo II. de' Medici schrieb, er wolle «die Gläubigen zur (Rück-) Eroberung des Heiligen Landes entflammen» (*infiammare i fedeli per l'acquisto di Terra Santa*).³⁵

War der *Trattato*, speziell die 1620er Ausgabe, also ein Aufruf oder Aufputschmittel für die Planung eines neuen Kreuzzugs? Bei Bedarf wäre das Buch wohl so zu verwenden gewesen. Aber die Realität der schwindenden politischen und wirtschaftlichen Bedeutung der Toskana stand dem längst entgegen. Es liegt daher nahe, die neuerliche Veröffentlichung des Buches als kompensatorische Tat zu begreifen, als publizistischen Ersatz für eine längst

34. Vgl. H. Günther 2011, S. 1 ff.

35. B. Amico 1620, AL SERENISSIMO COSIMO SECONDO GRAN DUCA DI TOSCANA, n. p.

nicht mehr «proaktive» Politik großen Stils und Selbstdarstellung des Herrschers der Toskana, sei es als *miles christianus*, sei es als Förderer einer Exaktheit versprechenden Topographie aus christlicher Sicht.

Bibliographie

- B. Amico, *Trattato delle Piante & Immagini de Sacri Edifizi di Terra Santa*, Typographia Linguarum Externarum, Rom 1609 (<http://rara.biblhertz.it/Ne1320-2090>).
- B. Amico, *Trattato delle Piante & Immagini de Sacri Edifizi di Terra Santa*, Pietro Cecconcelli, Florenz 1620.
- A. Bekemeier, *Reisen nach Jerusalem: das Heilige Land in Karten und Ansichten aus fünf Jahrhunderten*, Sammlung Loewenhardt, eine Ausstellung des Jüdischen Museums, Abteilung des Berlin-Museums, vom 2. April bis 6. Juni 1993, Reichert, Wiesbaden 1993.
- A. Belliger, und D. J. Kriege (Hg.), «Einführung», in: *Ritualtheorien: ein einführendes Handbuch*, 4. Aufl., VS Verlag für Sozialwiss., Wiesbaden 2008, S.7-34.
- P. Berger, *The Crescent on the Temple: The Dome of the Rock as Image of the Ancient Jewish Sanctuary*, Brill, Leiden 2012.
- M. H. Burgoyne, *Mamluk Jerusalem: an architectural study*, Scorpion Publ., London 1987.
- L. Capitani, «La strategia delle immagini nella Chiesa di Santo Stefano dei Cavalieri», in: C. Baracchini (Hg.), *Pisa dei Cavalieri*, Mailand 1996, S. 57-66.
- R. Cuffaro, «Fakhr ad-Din II alla corte dei Medici (1613-1615). Collezionismo, architettura e ars topiaria tra Firenze e Beirut», in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 37, 2010, S. 209-217.
- A. Dern, *Scipione Pulzone (ca. 1546-1598)*, VDG, Verlag und Datenbank für Geisteswiss., Weimar 2003.
- V. Enderlein, «Syrien und Palästina (7-8. Jh.): Das Kalifat der Umayyaden», in: M. Hattstein und P. Delius (Hg.), *Islam: Kunst und Architektur*, Könemann, Köln 2000, S. 58-87.
- M. Farina und S. Fani (Hg.), *Le vie delle lettere. La Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, Mandragora, Florenz 2012.
- F. B. Flood, «The Ottoman Windows in the Dome of the Rock and the Aqsa Mosque», in: S. Auld und R. Hillenbrand (Hg.), *Ottoman Jerusalem, the Living City: 1517-1917* (Bd. I), Altajir World of Islam Trust, London 2000, S. 431-463, zitiert S. 432.
- O. Grabar, *The shape of the holy: early Islamic Jerusalem*, (mit M. al-Asad, A. Audeh, S. Nuseibeh), Univ. Press, Princeton [u.a.] 1996.
- O. Grabar, *Constructing the study of Islamic art*, Vol. 4, Ashgate, Aldershot, Hampshire [u.a.] 2005.
- R. Halwas, «Introduction», in: B. Amico, *TRATTATO DELLE PIANTE ET IMAGINI DI SACRI EDIFIZI DI TERRA SANTA*, Florence 1620, CD-Rom, Palo Alto 1999.
- G. Hubertus, «Die Salomonische Säulenordnung. Eine unkonventionelle Erfindung und ihre historischen Umstände», in: *RIHA Journal*, num. 0015, January 2011, pp. 1-34, zitiert, S.1 ff. Online: <http://www.riha-journal.org/articles/2011/2011-jan-mar/guenther-salomonische-saeulenordnung> [Zugriff: 30.07.2012].

- R. Jones, «The Medici Oriental Press (Rome 1584-1614) and the Impact of its Arabic Publications on Northern Europe», in: Russell, G. A. (Hg.), *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, Brill, Leiden 1994, S. 88-108.
- M. Küchler, *Jerusalem: ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007.
- E. Leuschner, *Antonio Tempesta. Ein Bahnbrecher des römischen Barock und seine europäische Wirkung*, Imhof, Petersberg 2005.
- E. Leuschner, «Prolegomena to a Study of Antonio Tempesta's 'Map of Rome'», in: M. Bevilacqua und M. Fagiolo (Hg.), *Piante di Roma dal Rinascimento ai Catasti*, Artemide, Rom 2012, S. 158-167.
- H. Medick, «Grenzziehungen und die Herstellung des politisch-sozialen Raumes. Zur Begriffsgeschichte und politischen Sozialgeschichte der Grenzen in der frühen Neuzeit», in: R. Faber (Hg.), *Literatur der Grenze-Theorie der Grenze*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, S. 211-224.
- P. Naredi-Rainer, *Salomos Tempel und das Abendland* (mit C. Limpricht), DuMont, Köln 1994.
- M. Pelc, *Natale Bonifacio*, Institut za Povijest Umjetnosti, Zagreb 1997.
- Sh. Raman, *Renaissance literature and postcolonial studies*, Stanford Univ. Press, Edinburgh 2011.
- J. Schimanski (Hg.), *Border poetics de-limited*, Wehrhahn, Hannover 2007.
- S. Schweigger, *Eine neue Reysbeschreibung auß Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, (R. Neck), Akad. Dr.- und Verl.-Anst., Graz 1964 (Reprint der Ausg. Nürnberg, Lantzenberger 1608)
- Z. Shalev, *Sacred words and worlds: geography, religion and scholarship, 1550-1700*, Brill, Leiden 2011.
- A. Tinto, *La tipografia medicea orientale*, Pacini Fazzi, Lucca 1987.
- H. Vervliet, *Cyrillic & oriental typography in Rome at the end of the sixteenth century: An inquiry into the later work of Robert Granjon (1578-90)*, Poltroon Press, Berkeley 1981.

Abbildungen

1. Antonio Tempesta, Grabeskirche, Eingangsseite, Radierung (in B. Amico 1609), Bibliotheca Hertziana, Rom.
2. Antonio Tempesta, Grabkapelle des Gottfried von Bouillon, Radierung (in B. Amico 1609), Bibliotheca Hertziana, Rom.
3. Jacques Callot, Pilatusbogen, Radierung (in B. Amico 1620), Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt.
4. Jacques Callot, Der Calvarienberg zur Zeit der Passion Christi, Radierung (in B. Amico 1620), Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt.
5. Braun-Hogenberg, Ansicht Jerusalems, Kupferstich.
6. Jacques Callot, Ansicht Jerusalems, Radierung (in B. Amico 1620), Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt.

Monográfico

Topographie und Parteilichkeit: Bernardino Amicos *Terra Santa* (Rom 1609, Florenz 1620) als Dokumentation der christlichen Stätten unter osmanischer Herrschaft

7. Unbekannter Künstler, Ansicht Jerusalems, Holzschnitt (in S. Schweigger 1608), Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt.
8. Jacques Callot, Der Felsendom, Radierung (in B. Amico 1620), Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt.

THE SACRED ARCHIVES OF FERDINAND UGHELLI:
A «MIRROR» OF THE GOVERNMENT OF THE CHURCH?

Les archives sacrées de Ferdinand Ughelli : Un « miroir » du gouvernement de l'Église ?

Caroline Callard

Université de Paris-Sorbonne

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Résumé

Pour Paolo Prodi, l'histoire ecclésiastique serait entrée, à la suite de la condamnation de Carlo Sigonio dans une longue période de décadence, marquée par un localisme étroit et une sécheresse, fruit d'une censure féroce, de la fin du XVI^e siècle jusqu'au début du XVIII^e siècle. Simon Ditchfield a vigoureusement combattu cette idée, en cherchant à mettre au jour l'intensité du travail réalisé par les érudits italiens pour parvenir à accorder les nouveaux canons liturgiques romains avec les traditions locales, et ainsi « universaliser le local ». Dans le cadre de sa démonstration, l'abbé cistercien d'origine florentine, Ferdinand Ughelli (1596-1670) est une figure fondamentale : son *Italia Sacra* (1644-1662), histoire des évêques de la Péninsule, aurait permis l'unification du travail de tous les petits « Baronius » »

Abstract

According to Paolo Prodi, Church history entered a period of decay after Carlo Sigonio's condemnation, a time marked by narrow localism and fierce censorship. Simon Ditchfield fought vigorously against this idea, trying to highlight the huge work accomplished by Italian scholars in order to harmonize the new Roman liturgical rites with local traditions, thus « universalizing the local ». Within the framework of his demonstration, the Florentine cistercian abbot Ferdinando Ughelli (1596-1670) turns out as a key figure. According to Ditchfield, his *Italia Sacra* (1644-1662), a history of Italian bishops, allowed him to gather all the little « local Baronius » in Italy. Following the intuition of Giorgio Morelli, Simon Ditchfield lays the stress on » »

Résumé

« locaux » d'Italie. Poursuivant les intuitions de Giorgio Morelli, Simon Ditchfield insiste tout particulièrement sur la méthode mise en œuvre par le Florentin pour réaliser son « histoire italienne » : la mobilisation d'un réseau de correspondants couvrant l'intégralité du territoire. Ses 8 volumes de correspondance (483 correspondants, 1533 lettres) attestent l'intensité de la collaboration qui s'engage entre Rome et les diocèses italiens. La construction de l'ouvrage qui combine écriture de l'histoire (relevant de l'autorité d'un seul) et publication de sources (nécessitant la participation d'un grand nombre d'individus), se prête à cette co-élaboration. Je souhaiterais éclairer un aspect différent de l'œuvre d'Ughelli, en déplaçant l'attention de la *méthode* au *contenu* même délivré par cette somme imposante, contenu sur lequel continue de peser le jugement négatif des historiens. J'aimerais défendre la thèse selon laquelle l'*Italia Sacra* met en scène, dans le texte même, l'image d'un dialogue fécond entre Rome et les provinces, dialogue que la nationalité florentine de l'auteur contribue en outre à décentrer fréquemment. La co-élaboration d'une histoire de l'Église italienne par le recours à de nombreux contributeurs ne doit donc pas s'entendre au seul niveau de la méthode employée mais nous paraît plus fondamentalement devoir composer une image illustrée du gouvernement de l'Église, bien loin de la seule affirmation de la centralité pontificale.

Mots clés

Ferdinando Ughelli, histoire ecclésiastique, entreprise éditoriale, érudition, faussaire, historiographie républicaine, Scipione Ammirato, Nicolas Machiavel, guerre de Castro.

Abstract

« the method used by the Florentine writer to realize what appears to be the first «Italian history» in early modern time: the mobilization of a network of correspondents spread all over the territory. His eight volumes of 1533 letters give evidence of the intensity of the collaboration between Rome and the Italian dioceses. My aim here, following the paths open by Morelli and Diethfield, is to place the emphasis on another aspect of Ughelli's work. I would like to reconsider the *content*, frequently misjudged by critics, of Ughelli's story, which is not just worth by the method he used, I think. I would like to argue that the *Italia Sacra* stages, in the text itself, a fruitful dialogue between Rome and the provinces. The co-elaboration of an Italian church history appears to built an image of the government of the Church, far from being the bare affirmation of the pope's centrality. This political approach aims to participate in the general reappraisal of Ughelli's *Italia Sacra* within the frame of post-Tridentine culture.

Key words

Ferdinando Ughelli, Church History, censorship, erudition, forgery, republican historiography, Scipione Ammirato, Niccolò Machiavelli, war of Castro.

Introduction

L'abbé cistercien Ferdinand Ughelli est l'auteur de la première histoire moderne de l'Italie. Tel est du moins le jugement défendu par Simon Ditchfield auquel on doit d'avoir donné toute son importance à l'œuvre de Ferdinando Ughelli, *L'Italia Sacra*, dont les huit volumes paraissent entre 1644 et 1662¹. La réhabilitation de l'œuvre du cistercien est la pierre angulaire d'une réfutation qui vise deux types de critiques : 1. celle de Paolo Prodi, pour lequel l'histoire ecclésiastique italienne entre en décadence à la fin du XVI^e siècle, *grosso modo* à partir du moment où l'œuvre de Carlo Sigonio tombe sous le coup de la censure. 2. celle, moins défavorable, des historiens qui, se fondant sur le « contenu de l'ouvrage » d'Ughelli, n'ont vu en elle qu'une pâle anticipation de l'entreprise des Bollandistes ou des Oratoriens.

Ditchfield crédite Ughelli de trois avancées prépondérantes : *primo* l'adoption de l'échelle nationale : 320 évêchés sont répertoriés, c'est l'histoire de toute l'Italie, îles comprises, qui est prise en compte pour la première fois. *Deuxio*, l'entreprise d'Ughelli opère pour Ditchfield une articulation inédite entre l'histoire sacrée et l'historiographie civique, là où Prodi voyait au contraire une cission irrémédiable s'opérer entre les deux genres à la fin du XVI^e siècle². En effet, s'inscrivant pleinement dans le grand projet contre-réformé de la fondation et de la légitimation du culte des saints, *l'Italia Sacra* s'attache à rendre les cultes locaux rapportés par les histoires locales, civiques, compatibles avec les requisits liturgiques élaborés par la Congrégation romaine des Rites et Cérémonies³. *Tercio*, comme l'avait déjà relevé par Giorgio Morelli, biographe d'Ughelli, *l'Italia Sacra* est une entreprise collective, ce qu'attestent les 400 correspondants du Florentin, mobilisés pour la réalisation de cette œuvre de huit énormes in-folio de 600 à 800 pages chacun. Ces trois caractéristiques puisent leur dynamisme dans leur interaction réciproque et expliquent l'immense succès de continuateurs locaux d'Ughelli.

Je souhaiterais pour ma part décaler l'approche qui a prévalu jusqu'ici, basée sur une forte insersion de l'œuvre dans le corpus de l'histoire ecclésiastique, en proposant de réinscrire la rédaction et la publication de *l'Italia Sacra*, celle des trois premiers tomes plus précisément, dans le contexte très particulier des dernières années du pontificat d'Urbain VIII. Je souhaite-

1. Sur la figure de Ferdinando Ughelli, voir l'étude inaugurale de Giorgio Morelli, « L'abate Ferdinando Ughelli nel terzo centenario della morte (1670-1970) », *Strenna dei Romanisti*, 1972, p. 246-250 ; Simon Ditchfield lui consacre un chapitre de son ouvrage *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy : Pietro Maria Campi and the preservation of the particular* : « The ecclesiastical roots of national historiography : Ferdinando Ughelli's *Italia Sacra* », Cambridge, Cambridge university press, 1995).

2. Paolo Prodi : « Storia sacra e controriforma : nota sulle censure al commento di Carlo Sigonio a Sulpicio Severo », *Annali dell'Istituto italico-germanico in Trento*, 3 (1977), p. 75-104 ainsi que sa réactualisation dans « Vecchi appunti e nuove riflessioni su Carlo Sigonio », dans Massimo Firpo (dir.), *Nunc alia tempora, alii mores : Storici e storia in età post-tridentina*, Florence, Olschki, 2005, p. 291-310.

3. Sur l'enjeu de l'histoire sacrée pour la définition de la sainteté, voir S. Ditchfield : « Historia Magistra Sanctitatis ? The Relationship between Historiography and Hagiography in Italy after the Council of Trent », publié pour la première fois dans *Nunc alia tempora, alii mores*, cit., p. 3-23, puis réédité dans *Studies in Medieval and Renaissance History*, 3rd series, 3 (2006), p. 159-84.

rais proposer une lecture avant tout politique et finement contextualisée, de l'*Italia Sacra* – ce qui jusqu'à présent n'a pas, ou peu, été tenté par la critique. Ferdinand Ughelli est un auteur partagé entre deux fidélités et deux clientèles, celle qui le lie à son prince naturel, Ferdinand II de Medicis, et celle qui le lie à la famille de son patron romain, le cardinal Barberini, alors cardinal neveu. Ce double lien, qui tient parfois du *double bind*, l'amène, c'est du moins ce que je souhaiterais démontrer, à envisager peu à peu son ouvrage et les histoires qu'il délivre comme un manuel à l'usage des hommes chargés d'administrer les affaires de l'Église au sein de l'espace politique complexe et morcellé de l'Italie post-tridentine. *Historia magistra vitae* : Ughelli semble-t-il n'a pas abandonné l'adage cicéronien cher aux humanistes, même s'il fait œuvre d'historien prudemment et comme par procuration, par le biais de la publication de textes que le contexte politique rend significatifs.

Trois moments soutiendront la démonstration. Je présenterai tout d'abord la « situation » particulière d'Ughelli, ecclésiastique florentin en pays barberinien. Puis je tenterai de donner une lecture du projet historiographique d'Ughelli. Il me semble qu'il ne faut pas le chercher dans les courts textes rédigés de sa main, rapportant succinctement l'histoire des évêques, mais bien plutôt dans son opération de collage de sources et de documents. Ce collage n'est pas neutre : il délivre un discret message politique à l'adresse de Rome et des princes temporels, fruit de sa douloureuse expérience d'une double loyauté conflictuelle. Enfin, à partir du cas emblématique d'un récit narrant la réception du pape Pie II par le gonfalonier Bernardo Gherardi en 1459, je donnerai un exemple de l'usage politique auquel Ughelli destine l'*Italia sacra*.

Un historien sous influences

L'activité érudite d'Ughelli s'inscrit dans la dynamique de cet axe romano-florentin, qui contribue à en faire un savoir instrumentalisé, aux forts enjeux idéologiques⁴.

Né à Florence le 19 mars 1596, Ughelli porte le prénom fort peu florentin mais très médicéen du grand-duc alors regnant, Ferdinand I^{er}. Il est issu d'une famille tout entière dévouée au service des Médicis. Ses deux frères sont au service du cardinal Médicis, et lui même est nommé théologien du cardinal en 1642. Durant treize ans, de 1624 à 1637, Ughelli demeure principalement affecté à des abbayes toscanes, mis à part un épisode de trois ans entre 1632 et 1635 à l'abbaye de San Silvestro, à Nonantola près de Modène. Ce long séjour toscan répond au désir d'Ughelli de demeurer près de ses vieux parents. Une lettre du Cardinal Carlo de Médicis indique en effet qu'il aurait eu, dès 1634, la possibilité d'aller à Rome dans l'abbaye *San Vincenzo e Sant'Anastase alle tre Fontane*. A sa demande, le cardinal de Médicis intervient pour lui obtenir une dérogation et lui permettre de demeurer près de Florence⁵. En outre, lorsqu'il s'installe à Rome, Ughelli suit en réalité son patron Carlo de Medicis qui

4. C. Callard, « Se gouverner dans la mobilité. Érudits et patriciens entre Rome et Florence », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome Italie et Méditerranée*, Rome, 2007-1, p. 173-182.

5. Voir la lettre du Cardinal de Médicis à Ferdinando Ughelli du 1er décembre 1635, Biblioteca Apostolica Vaticana [désormais BAV], Barb. Lat. 3241, fol. 89.

s'y transfère à la suite de sa nomination au titre de cardinal protecteur de l'Espagne, en 1635. Aussi convient-il sans doute de nuancer le jugement de Ditchfield selon lequel l'affectation romaine était indispensable à la réalisation de l'*Italia Sacra*. Si l'on suit l'indication de Giorgio Morelli selon laquelle le projet de l'ouvrage est formé dès 1623, cela signifie donc qu'Ughelli a pu se passer de la fameuse centralité romaine avant longtemps.

Mais il a rencontré tôt également le patronage des Barberini : peut-être a-t-il eu l'occasion de rencontrer Maffeo, le futur Urbain VIII à Florence dans sa jeunesse, ou plus tard à Rome lorsqu'il poursuit ses études au *collegio romano* après être entré dans l'ordre cistercien en 1610. Mais plus que le soutien de Maffeo, c'est celui de son neveu Francesco qui s'avère déterminant dans la carrière d'Ughelli. C'est lui qui appuie auprès des autorités de son ordre son désir d'être affecté à l'abbaye de San Salvatore à Settimo près de Florence, en 1634, c'est lui enfin qui le fait venir dans l'abbaye romaine de San Vincenzo e Sant'Anastasio alle tre Fontane⁶.

Son arrivée à Rome en 1637 marque sans aucun doute l'accès à davantage de responsabilités : il est nommé procureur général de la Curie, ce qui lui donne accès à la Bibliothèque vaticane, il est chargé de la révision des annales ecclésiastiques de Chacòn, puis consultant du Saint Office. La mort d'Urbain en 1644, l'exil de Francesco Barberini de 1646 à 1648 dans le cadre du règlement de la guerre de Castro où l'armée pontificale avait affronté, entre autres, le grand-duc de Toscane, ouvrent une période d'incertitudes pour l'abbé⁷. Anticipant les conséquences de ces bouleversements, Ughelli demande au Cardinal de Médicis, au début de l'année 1646, quelques jours avant le départ de la famille Barberini, de lui faire obtenir une église, et probablement un évêché⁸. Après le départ de son patron il avoue à l'un de ses correspondants, « on ne sait pas ce qui va se passer, je crains le mal *de tous côtés* »⁹, c'est-à-dire tant du côté du nouveau pouvoir pontifical que de Florence. En dépit des encouragements qui lui sont prodigués à cette occasion, sa requête demeure lettre morte. La situation d'Ughelli s'améliore cependant au retour du cardinal Barberini en 1648. Pour autant, sa correspondance atteste qu'il n'a pas abandonné ses ambitions, même si cela doit signifier son éloignement de Rome et de son patron. Mais en 1654, alors que l'évêché de San Sepolcro est vacant et

6. *Ibid*, fol. 29, lettre du Cardinal Barberini à Ferdinando Ughelli du 23 février 1633 : Léon Allatius lui a fait part du désir d'Ughelli d'être nommé abbé de Settimo, Francesco Barberini assure de sa collaboration.

7. Sur la guerre de Castro, voir Giacinto Demaria, « La guerra di Castro e la spedizione de' Presidii (1639-1649) », *Miscellanea di Storia Italiana*, serie III, t. IV, 1898, p. 191-256 ; Yves-Marie Bercé : « Rome et l'Italie au XVII^e siècle. Les dernières chances temporelles de l'État ecclésiastique, 1641-1649 », *Études réunies en l'honneur de G. Livet*, 1986, p. 229-237 ; Laurie Nussdorfer, *Civic Politics in the Rome of Urban VIII*, Princeton, 1992 ; Carla Sordini, *L'Ercole Tirreno, Guerra e dinastia medicea nella prima metà del '600*, Firenze, 2001.

8. BAV, Barb. Lat. 3241, fol. 129 de Segni, secrétaire du pape, au Cardinal de Médicis, le 6 janvier 46.

9. « [...] non si sa quanto seguirà, temo male da tutte le bande », Archivio Storico di Firenze (désormais ASV), Carte strozziane, serie III, F. 158, fol. 265, lettre de Ferdinando Ughelli du 21 janvier 1646 à Carlo Strozzi.

qu'il demande à l'obtenir, il essuie un nouvel échec, en dépit de l'appui qui lui apporte à cette occasion, une fois de plus, le cardinal Charles de Médicis¹⁰.

La guerre de Castro place ainsi Ughelli dans un conflit de loyauté qui fait implorer son réseau de patronnage et le déstabilise longtemps après. Le hasard veut en outre qu'il travaille au volume concernant la Toscane en pleine guerre. Ughelli cherche alors à user de son activité savante pour exprimer une forme de neutralité : le maintien de la correspondance érudite avec Florence devient une façon de faire exister une collaboration certes fragile, mais pacifique et fructueuse entre les deux Etats. Ses lettres à l'érudit florentin Carlo Strozzi en témoignent, dans lesquelles perce la nostalgie d'un règlement policé des échanges. En quête d'informations sur l'héraldique épiscopale il ajoute : « le monde ne résonnant que d'armes belliqueuses, je ne sais si parmi vos antiquités vous pourrez retrouver ces armes-là, qui sont pacifiques et ne versent pas le sang »¹¹. Mais le souhait d'Ughelli de trouver un espace de neutralité pour son histoire de l'Église d'Italie relève de la gageure. L'affaire de la dédicace du tome regardant la Toscane en est la preuve. Alors que la guerre de Castro est en passe de se clore et que les pourparlers de paix sont bien engagés, Ughelli fait demander au cardinal Charles de Médicis s'il accepterait la dédicace du volume consacré à Florence et à la Toscane. Ce dernier lui répond, non sans ironie, qu'il a toujours admiré la diligence et la prudence de Ferdinand Ughelli, et, souhaitant que ces deux vertus se perpétuent, il l'exorte à adresser son volume au grand-duc de Toscane. L'ouvrage paraît en effet trois ans plus tard adressé non seulement à Ferdinand, mais muni d'une longue dédicace, que l'on devine soigneusement pesée, louant le guerrier VINCITOR d'une armée non nommée. Il s'agit de la seule dédicace, si l'on omet le cas un peu particulier du neuvième volume, adressée à un laïc, assurément la seule adressée à un chef d'Etat laïc¹². Les Médicis sont au total dédicataires de deux tomes : le tome IV suivant (consacré au Piémont et à la Ligurie) est offert au Cardinal de Médicis et les autres tomes alternent dédicaces aux pontifes régnants et aux cardinaux. Fait remarquable : aucun tome n'est adressé à Francesco Barberini, qui est pourtant le principal mécène à l'œuvre derrière le travail du Cistercien. Les dédicaces sont un miroir redoutable des rapports de force politiques qui traversent les liens de clientèles savantes. Mais, comme une *coda* à l'œuvre de pacification à laquelle Ughelli cherche à œuvrer, dans l'annexe du tome II, publiée l'année 1647 et qui complète la liste des évêques de Sabina placée dans le Tome I, il se fait le plaisir

10. Voir la copie de la lettre au grand duc de Toscane transmise par le cardinal Médicis à Ughelli pour appuyer la requête de l'élection à l'évêché de Borgo San Sepolcro le 26 octobre 1654. Le cardinal Médicis affirme y soutenir Ughelli non seulement parce qu'il est l'auteur de l'*Italia sacra*, et donc dans un esprit de mécénat, mais aussi en remerciement des services que lui rend son frère comme secrétaire, dans une logique qui relève davantage du clientélisme, soulignant les liens puissants unissant les deux familles : *non solo per le parti e virtù di lui che ha dato in luce opere di molto merito e stima in questa Corte, ma per l'antierio e fedel servitore che mi rende il fratello segretario mio di camera*. BAV, Barb. Lat. 3241, fol 9.

11. Cité dans : « Se gouverner dans la mobilité. Érudits et patriciens entre Rome et Florence », *art. cit.*

12. Le tome IX est offert au Marquis gènois Tommaso Raggi, frère cadet du cardinal Ottaviano Raggi, auditeur de la chambre d'Urbain VIII. Ughelli profite de la dédicace pour dresser un aperçu généalogique de la famille Raggi. De ce point de vue, c'est moins une dédicace qu'une histoire des Raggi puis une histoire du marquis Tommaso, dans le cadre, fort probablement, d'une offre de service. Cet épisode souligne, une fois de plus, la frustration ressentie par Ughelli à l'égard du mécénat du grand-duc de Toscane.

de juxtaposer le nom de Carlo de Médicis, qui a occupé la charge durant quelques mois au cours de l'année 1645, et juste après lui, celui de son successeur, Francesco Barberini, nommé le 23 octobre de la même année. Lorsque Ughelli publie cette mention, Francesco Barberini est en exil, et c'est à cette discrète annexe, insérée dans un tome qui ne concerne pas l'évêché de Sabina, qu'il confie quelques lignes, courtes mais d'un vibrant hommage, au mécène qui a soutenu son ouvrage.

L' enrôlement de l'érudit au service de son prince « naturel » se retrouve dans le traitement réservé aux personnages de l'histoire florentine dans le corps de l'ouvrage. Ainsi, le rôle de l'archevêque de Pise, Francesco Salviati, protagoniste de la conjuration des Pazzi qui coûte la vie à Julien de Médicis, est-il narré avec précision (p. 577 du tome III). Les détails les plus scandaleux de la conjuration des Pazzi, et d'abord l'attentat perpétré dans la cathédrale de Florence, pendant la messe, sont rappelés, comme sa mort par pendaison au palais de la Seigneurie (motif d'une guerre qui éclate alors entre la papauté et Florence). Ughelli conclut son texte en évoquant une « faute inexpiable » et renvoie pour plus de détails au récit d'Ange Politien de la conjuration des Pazzi, récit violemment à charge contre Sixte IV (Florence, 1478)¹³. Sans doute s'agit-il d'une mémoire politiquement « froide », la famille n'ayant pas de représentants capables de s'opposer à la publication d'un tel récit, toutefois, elle contrevient indubitablement à l'intention apologétique de l'ouvrage tant à l'égard de la mémoire des évêques qu'à celle de la papauté. Ces considérations amènent à s'interroger sur la nature de la censure qui s'est appliquée à l'ouvrage d'Ughelli.

A Rome, Ferdinand Ughelli, chargé de la révision de Chacon, consultant au Saint Office, est fort au fait du travail de la censure. Sa correspondance indique qu'il est immédiatement informé du nom des « réviseurs » chargés de la relecture de son ouvrage. Il entretient en outre des relations étroites avec nombre d'entre eux : qu'il s'agisse de Léon Allatius, autre familier de Francesco Barberini, auteur d'un éloge en grec d'Ughelli que ce dernier insère dans la livraison de son deuxième tome, ou encore de Carlo Borelli, réviseur en 1651 et 1652, dont Ughelli traduit le texte sur la noblesse napolitaine en 1655. La position d'Ughelli au Saint Office lui permet en outre de suivre au plus près son opération de définition de la licéité. Cette proximité joue en faveur d'une plus grande liberté pour son auteur : les liens informels qui lient contrôleur et contrôlé, l'aura d'autorité que lui confère son statut de consultant, la bonne compréhension de l'institution qui lui permet de connaître avec précision sa marge de manœuvre, tous ces éléments déminent le rapport de l'*Italia sacra* à l'hétérodoxie et facilitent sa publication. Il ne s'agit nullement de suggérer que son statut de consultant de l'Index lui aurait conféré une forme d'immunité. En témoigne le soin avec lequel Ughelli évite tous les sujets délicats d'immédiate politique, de l'Interdit de Venise à la guerre de Castro. Malgré cela, l'ouvrage ne saurait être réduit à une version lénifiante des relations du pouvoir pontifical avec les églises italiennes. De ce point de vue, il me semble qu'Ughelli fait davantage preuve de liberté avec les contraintes émanant de l'Église romaine qu'avec celle des princes séculiers. Ce sera le sens de mon second point.

13. Certes, Henri de Sponde dans sa continuation des Annales ecclésiastiques de Baronius (1639) relate l'événement d'après Politien, mais le contexte français n'est pas celui de l'Italie.

Le collage Ughellien

Où trouver le dessein historiographique d'Ughelli ? Pas dans le récit unifié d'une histoire, c'est certain. Mais on peut peut-être la retrouver dans l'opération de collage qu'il pratique à l'occasion de la publication de sources, et notamment des chroniques. Cet intérêt éditorial se lit dans l'insistance avec laquelle il presse ses correspondants de lui fournir ce type de documents : alors que son premier volume est sous presse, le 10 janvier 1644, il demande ainsi au Florentin Carlo Strozzi s'il n'a pas dans ses papiers quelque chronique de Pise ou de la Toscane, qui soit inédite car, dit-il « je me suis résolu de faire imprimer à la fin de chaque tome une chronique inédite de la province correspondante »¹⁴. Quelques semaines plus tard il souligne le rôle fondamental qu'il confère désormais à la publication des chroniques dans son histoire : « depuis que cette histoire m'est *entrée dans le corps*, j'ai trouvé de nombreuses chroniques non imprimées et belles, dont les amis m'ont donné la faveur »¹⁵. La phrase d'Ughelli livre ici avec ingénuité la dynamique qui sous-tend la publication de son grand œuvre : s'y dévoilent tout à la fois le « goût de l'archive », la mobilisation des amis qu'elle ordonne, enfin la cristallisation de cet engouement opérant dans le corps même de l'auteur. La publication des chroniques, et plus largement l'édition des sources inédites, sont ainsi au cœur du métabolisme qui produit l'*Italia Sacra*.

Le travail de d'Ughelli relève moins du montage, qui suppose un travail de composition et suggère une forme de parataxe démonstrative, que du collage. En effet, les chroniques apparaissent de façon un peu arbitraire, indépendamment de la province à laquelle est consacrée le volume qui l'accueille. Ughelli publie ainsi pour la première fois la chronique de Richard de Saint Germain, centrée sur l'action de l'empereur Frédéric de et ses tentatives pour intégrer les cités italiennes du sud de l'Italie dans un système politique unitaire (1189-1248)¹⁶. Or cette chronique ne figure pas, étrangement, dans les tomes consacrés à l'histoire de l'Italie du Sud et à la Sicile (qui occupent les quatre derniers tomes, de 1659 à 1662) mais bien dans le troisième tome, consacré à la Toscane. Il faut ici souligner deux points : tout d'abord l'insertion « hors sujet » de la chronique souligne l'urgence que revêt pour Ughelli l'impression des chroniques, fut-ce au détriment de la cohésion du volume. Cette urgence est éditoriale : le succès de l'*Italia Sacra*, et davantage, sa viabilité éditoriale, sont liés à sa capacité à produire des sources inédites auprès de son public lequel, stimulé par la nouveauté, est à son tour incité à transmettre à Ughelli des manuscrits inédits. Ainsi, les avis au *candido*

14. « Desidero sapere se nel suo studio per fortuna avesse qualche Cronicha di Pisa, o di Toscana, che non fosse stampata, e lei ne volerme favorire, perche mi son risoluto a ogni tomo stampare alla fine qualche Chronica di quella Provincia, che non sia stata mai stampata ». ASF, Carte strozziane, serie III, 158, fol 180.

15. « [...] dopo che m'è entrata nel corpo questa historia, ho trovato qua molte Chroniche non stampate e belle, delle quali sono stato favorito dall'amici », *ivi*, fol 192 (23 janvier 1644).

16. *Italia Sacra*, III, p. 953 : *Richardi de S. Germano chronicon rerum per orbem gestarum ab excessu Guillelmi Sicilie Regis, Anno Silicet Domini MCLXXXIX ad annum usque MCCXLVIII. Quibus Auctor se vixisse testatur ex epvetusto exemplari ad fidem membranacei codicis Bibliothecae Casinensis apud me in domesticis monumentis servatum, nunc primum editum publicae donatur utilitati*. Il s'agit plus exactement de la seconde partie de la chronique. La première ne sera retrouvée qu'au XIX^e siècle.

lector qui ouvrent l'*Italia Sacra* insistent sur la présence des chroniques placées à la fin de l'ouvrage, en une forme d'adresse publicitaire qui en appelle à la curiosité du lecteur, et pas une seule fois à sa piété. Le financement d'une entreprise aussi considérable que l'édition des huit in-folio de l'*Italia Sacra* a reposé, selon toute apparence, sur leur seule vente. La correspondance d'Ughelli ne porte trace ni de souscription (sans doute est-ce trop tôt), ni de financement préalable par les autorités concernées par son histoire. Aussi, afin d'encourager la réactivité et l'implication de ses lecteurs, Ughelli n'hésite-t-il pas à transmettre des liasses de feuillets de son ouvrage au fur et à mesure qu'ils sortent des presses dans l'espoir de susciter des recherches et des découvertes qu'il pourra insérer par la suite, quitte à remanier les épreuves, dans le corps du texte. Même lorsque l'impression s'effectue rapidement, il faut en moyenne une dizaine de mois pour publier un tome de l'*Italia Sacra*¹⁷. Par deux fois (en 1647 et en 1662), il a recours à deux éditeurs différents pour pouvoir imprimer simultanément deux volumes afin de ne pas laisser retomber l'intérêt de ses lecteurs. L'imprimerie vaticane sur laquelle il imprime ses premiers tomes est alors peu performante : les fontes manquent et sont souvent défectueuses. Mais la rapidité qu'elle autorise relève du choix d'Ughelli : sa correspondance indique qu'il a envisagé plusieurs autres solutions avant de s'en remettre à celle-ci¹⁸. La proximité géographique a fini par prévaloir sur la qualité de l'impression. La hâte qu'il s'impose se fait non seulement au détriment de la correction des textes, littéralement truffés de coquilles, mais, plus grave peut-être, de l'examen critique qui, parfois, lui aurait évité la publication de faux grossiers¹⁹. Mais l'ouvrage gagne de la sorte une dimension interactive qui renforce son attractivité, proposant régulièrement des appendices révisant le contenu des tomes précédents (tomes II, V et VII, correspondant aux trois grandes phases de l'impression : 1647, 1653 et 1662). Ainsi, les lecteurs qui ne sont intéressés que par une seule province sont-ils invités à acquérir le volume qui la concerne, mais aussi ceux qui le complète. Tous ceux qui transmettent des documents à Ughelli sont en outre dûment cités et

17. « Il mio primo tomo si stampa alla gagliarda et hora ogni giorno si tira un foglio e mezzo a tale che spero a Novembre sara spedito et uscito fuori ». ASF Carte strozziane serie III, 158, lettre d'Ughelli à Carlo Strozzi, fol 171 (17 avril 1643).

18. Gabriel Naudé le met à sa demande en relation avec l'imprimeur lyonnais Claude Dufour. Ce choix représente également pour Ughelli la possibilité d'imprimer son ouvrage avec des contraintes censurales bien moindres qu'à Rome. Voir la lettre de Claude Dufour à Ughelli, BAV, Barb Lat 3240, fol. 113.

19. Exemple canonique : la publication de la chronique de Sainte Sophie de Bénévent, riche d'une quarantaine de faux documents, sans compter les erreurs de lecture. Dans sa récente introduction à la première édition critique du cartulaire-chronique, Jean-Marie Martin résume plusieurs siècles de disputes et fait le point sur les faux présents dans l'édition d'Ughelli (*Chronicon Sanctae Sophiae*, édition dirigée par Jean-Marie Martin et Giulia Orofino, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum italicarum scriptores ; 3 , 2000). selon Jean-Marie Martin, Ughelli aurait réalisé son édition à partir d'un texte réalisé par des faussaires du XVIIe siècle. Si ce dernier n'est donc vraisemblablement pas l'auteur des faux, si ces falsifications ne servent aucun parti et semblent n'avoir eu qu'un but ludique et de divertissement, Ughelli ment lorsqu'il affirme avoir réalisé son édition sur le manuscrit de la vaticane (Vat lat 4939), ce qui est troublant. La chronique a donc été rapportée sans aucune étude préalable du document, ce qui signale les limites de ses qualités de philologue et d'érudit.

remerciés dans l'ouvrage. C'est de cette façon que s'assurent la diffusion et, partant, le financement d'un ouvrage dont la dimension collective est à la fois un impératif savant et un impératif économique. Le correspondant florentin d'Ughelli, Carlo Strozzi traduit bien l'émulation produite par l'entreprise de l'*Italia Sacra* lorsqu'à la réception d'une partie du premier tome, il écrit « j'espère que les autres parties [de l'ouvrage] qui sortiront seront encore plus fournies de mémoires et d'éruditions, puisque cette publication incitera les villes [*le città*] dont il sera traité dans les prochains tomes, à vous envoyer toutes les lumières et toutes les mémoires qu'elles ont fait à ce sujet »²⁰. L'*Italia Sacra* mobilise une formidable énergie sociale basée sur un dispositif éditorial particulièrement souple et réactif, qui associe collages et révisions. Or, la contrainte économique éditoriale joue davantage en faveur de l'exaltation des provinces que de la centralité romaine.

Le collage d'Ughelli, pour arbitraire qu'il puisse être, n'en produit pas moins des effets de sens qui ne sont pas neutres d'un point de vue politique. Par exemple, la chronique de Richard de Saint Germain qui vient d'être citée, émanant d'un partisan de l'empereur, est particulièrement accablante à l'égard de l'action du pape Grégoire, fustigé notamment pour son peu d'intérêt pour la reconquête de la Terre Sainte, en contraste radical avec la figure de croisé de Frédéric. Non seulement la chronique met en scène l'action d'un pape qui répond mal au modèle qui s'est affirmé à Trente, mais elle est aussi le récit de l'échec des tentatives unificatrices d'un souverain étranger en terre italienne. Ce texte traduit bien l'esprit de l'ouvrage ughellien ; non, bien évidemment que sa tonalité soit anticuriale ou antipontificale (d'autres chroniques sont elles, violemment anti-impériales, telles la chronique de Fossa Nova publiée dans le I^{er} tome, ou au contraire conciliante pour les deux parties, comme celle la chronique « manfrediane » du tome VIII), mais elle est moins une défense de la centralité romaine qu'un hommage au clergé des églises locales. C'est ce que semble indiquer le choix d'Ughelli de publier la remarquable procédure électorale de l'évêque de Brescia, le 21 septembre 1275, au cours de laquelle le *clerus brixienensis* au complet participe à l'élection de l'évêque, et dans laquelle sont minutieusement cités l'ensemble des participants au processus : les chanoines de la cathédrale, les trois abbés, les cinq *preposti*, tous *presbiteri* des paroisses urbaines et même, cas rarissime, les vingt neuf *Archipresbiteri*, titulaires des paroisses rurales. A l'heure où l'élection des évêques se négocie entre la Curie et les palais seigneuriaux, le diplôme de 1275 célèbre le temps où celle-ci était (parfois, et non sans heurts) aux mains des églises locales²¹.

20. « Spero ancora che l'altri che dara fuori sieno per essere piu copiose di memorie et eruditioni, poiche questa mostra incitera le Città, delle quali si deve trattare negli altri tomi a mandarli ogni lume o memoria che habbino che faccino a proposito ». BAV, Barb Lat 6476, fol 94 : lettre de Carlo Strozzi du 19 mars 1643 à Ughelli.

21. Sur l'histoire de l'élection des évêques en Italie, depuis le décret de Gratien (1140-1150), voir, dans *Storia d'Italia, Annali 9. La Chiesa e il potere politico*, Giorgio Chittolini et Giovanni Miccoli (dir.), Turin, Einaudi, 1986, les chapitres de Mauro Ronzani : « Vescovi, capitoli e strategie famigliari nell'Italia comunale » (qui commente et cite le diplôme de Brescia publié par Ughelli) ; Giorgio Chittolini, « Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro settentrionale del Quattrocento » et Adriano Prosperi, « La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento : persistenze, disagi e novità ».

Le parti-pris d'Ughelli est celui des patries, fut-ce au détriment de la rigueur critique. Ainsi accepte-t-il sans critique l'histoire de saint Evasio d'Asti que lui communique un moine de son ordre originaire d'Asti, Filippo Malabaila, dans laquelle l'évêque du VIII^e siècle est assimilé au saint martyr de Casale du IV^e siècle²². Cette invention d'un saint évêque et martyr repose sur de faux diplômes élaborés pour l'occasion par Malabaila. Le faux a beau être grossier et immédiatement contesté par Giovanni Francesco della Chiesa, le très savant évêque de Saluce, la version homologuée par Ughelli encourage les autorités ecclésiastiques locales dans l'établissement du culte de Sant'Evasio, réaffirmé encore lors du synode de 1699. Ce choix d'illustration du clergé local par le biais de ses évêques rapproche l'*Italia Sacra* du travail des généalogistes, travail auquel Ughelli s'adonne également²³. C'est ce qu'indique l'importance progressive acquise par l'héraldique dans l'ouvrage: au départ restreinte aux armoiries des villes et de l'évêché, elle s'ouvre progressivement à celle des familles des prélats.

En ce sens, et à l'opposée d'une vision pontificalo-centrée de l'histoire de l'Italie post-tridentine, le corpus des chroniques publiées par Ughelli dessine sans doute moins la carte des contraintes politiques romaines que celle des principautés italiennes. Le réseau des correspondants séculiers d'Ughelli lui donne accès à d'importantes chroniques relatant, de façon contrastée, l'histoire de la papauté italienne au cours des VIII^e et XII^e siècle, mais à part une série de chroniques pisanes que lui confie le Florentin Carlo Strozzi²⁴, il est incapable

22. Sur l'évêque d'Asti, voir Fedele Savio, *Gli Antichi Vescovi d'Italia*, Ce parti pris local est exacerbé s'agissant de Florence, comme l'indique le cas du cardinal Andrea Malpighi, évêque de Tournai (premier tier du XIV^e siècle). Ughelli demande « qualche sicura notizia se la famiglia Malpigli detto di Dino fatto cardinale da clemente VI, perchè adesso è qua in Roma un gentiluomo della famiglia Gilina di Alessandria della Paglia, quale prova con scritture e memorie che Andrea Cardinale detti non sia altrimenti fiorentino, ma di Alessandria della Paglia, e della famiglia Gilina e per madre delli Malpigli fiorentina (encore aujourd'hui, il est réputé florentin). Aspetta instrumenti e memorie, dice lui, certissime, e fa istanza che se ne faccia la memoria nella vita e addizione di detto Cardinale ; io non posso per buona giustizia e per il comandamento che mi viene fatto non sodisfare a chi domanda mentre si tocchi con mano, ma *mi duole che alla patria se li levi questo Soggetto*. Ancora non è fatto, ma si fara pero con considerazione ; sicchè se VS mi vuol far particolare favore, e alla patria grazia, mi dia qualche cognettura da poterlo sostenere per fiorentino, che ne sentiro sommo gusto e ne resterò con obbligo eterno. Non sapevo a chi meglio domandar questo che a Lei, peritissimo delle cose di Fiorenza : e da Lei aspetto qualche particolare di questo. Gran fastidio mi dà in questo negozio l'aver già toccato con mano che il detto Cardinale Andrea fondò in Parigi un Collegio per la nazione lombarda, che purre oggidì si dice il Collegio dei Lombardi ». Lettre de Ferdinand Ughelli écrite de Rome le 12 janvier 29, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Magl. XXXVII, 303.

23. Sur ce thème, voir l'ouvrage de référence du médiéviste Jean-Charles Picard, *Le souvenir des évêques : sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*. Rome : Ecole française de Rome, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 268, 1988.

24. Le Tome III (1647) contient ainsi les *Gesta triumphalia per pisanos facta* (1099-1120, sur la participation des pisans à la première croisade), le *Chronicon pisanum seu fragmentum Auctoris incerti* et les *Annales rerum pisanorum ab Anno Christi DCCCCLXXI usque ad ann MCLXXVI*, (sur les entreprises pisanes et gènoise en Sardaigne contre les Sarrasins), le *Chronicon aliud Breve Pisanum* (où Benoît VIII exhorte les Pisans à chasser les Sarrasins de Sardaigne et leur concède le privilège sur l'île), enfin, un poème latin de Laurent de Vérone (1120) traitant de la conquête de Majorque par les Pisans et le comte de Barcelone sur

de produire l'équivalent pour les autres états de l'Italie. Est-ce à dire que les autorités locales ont été plus habiles à faire fonctionner l'*Italia Sacra* à leur profit – qu'il s'agisse de glorifier leur clergé ou de protéger les secrets de leurs princes – que celles de Rome ? Ce ne serait sans doute pas rendre justice à l'idéal politique dont elle se fait discrètement l'agent ; car l'*Italia Sacra* est aussi, par certains aspects, le plaidoyer d'un homme d'Église, éprouvé personnellement, on l'a vu, par la guerre de Castro, pour l'établissement de relations pacifiques, apaisées et respectueuses, entre les États et la papauté, le clergé local et les populations. On peut le lire dans un texte au statut énigmatique que j'aimerais, pour finir, soumettre à l'analyse.

Le pape et le gonfalonier : plaidoyer pour une compromis souriant

Le volume III de l'*Italia Sacra* est consacré à la province natale d'Ughelli, la Toscane. Il vient après les deux premiers tomes consacrés à la province romaine, puis à celles des États pontificaux. Cette troisième place est un hommage rendu par le Cistercien à sa patrie. Or ce volume recèle un texte qui, par bien des égards, fait figure d'*unicum* dans le texte ughellien. Il s'agit d'un discours qui aurait été tenu au cours de l'année 1459 par le gonfalonier de justice de Florence, Bernardo Gherardi, proche de Côme de Médicis, devant le pape Pie II²⁵. Plus qu'un discours, le texte est en réalité un dialogue, qui met en scène le pape et le gonfalonier dans une saynète où tous deux font assaut d'humour et d'habileté, sur fond de rapport de forces politiques.

Ce qui signale ce texte c'est d'abord sa langue : sur près de sept colonnes, Ughelli abandonne le latin au profit de l'italien (l'occurrence de l'italien est rarissime chez Ughelli, et n'occupe jamais un tel espace). Le deuxième aspect intrigant de ce texte est sa grande narrativité, alors même qu'il ne figure pas un annexe, où sont d'ordinaire les chroniques. Le discours de Gherardi est placé dans le corps de l'ouvrage, où se trouvent les copies d'actes destinés à authentifier ses informations. Le choix d'une langue et d'un type de discours, narratif, accessible à un public plus large que celui de l'érudition ecclésiastique invitent à considérer avec attention le message politique qu'il dévoile.

Le contexte est celui de la nomination du prochain archevêque de Florence : Antonin Pierrozzi, vient de mourir, le 2 mai 1459, en odeur de sainteté. Le pape siennois Pie II, de passage à Florence, rend hommage au déjà presque saint homme et confère des indulgences à ceux qui visiteraient son sépulcre. Se pose alors la question de donner un successeur à un tel champion de l'église. Gherardi prononce un discours dont le but est d'obtenir de Pie II qu'il nomme un Florentin.

Le texte s'ouvre sur la requête exposée par Gherardi au pape Piccolomini : « Nous supplions Votre Sainteté de nous donner un pasteur qui s'approche le plus du précédent en sain-

les Sarrasins en 1115 : *Laurentii Veronensis. Petri Secundi Archiepiscopi Pisani Diaconi. Rerum in Maiorica Pisanorum ac de eorum triumpho Pisis habito Anno salutis MCIV Libri septem.*

25. Sur Bernardo Gherardi, voir l'article de Raffaella Zaccaria dans le *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 53 (2000), disponible en ligne : http://www.treccani.it/enciclopedia/bernardo-gherardi_%28Dizionario-Biografico%29/.

teté et en gouvernement, et qui soit en outre de notre terre afin que, affectionné à celle-ci, il installe son siège parmi nous, comme il est fait devoir, pour mieux s'occuper et administrer le soin de nos âmes »²⁶

Puis Gherardi passe à deux autres requêtes mineures. Le pape entreprend alors de répondre d'abord sur ces deux points, quand Gherardi l'interrompt un instant afin de lui demander de pouvoir se relever, « étant ancien et souffrant fort de la goutte [...] Bernardo se redressa et s'appuya de la main gauche sur le siège »²⁷. L'insistance donnée aux gestes de Gherardi suggère de leur donner une interprétation politique : dès cet instant, Gherardi parle au pontife en position d'égal. Lorsque Pie II revient sur le point qui intéresse Gherardi, il tente une réponse évasive : « sur le second point, qu'il soit Florentin, non de pouvons répondre ainsi, car cela nécessite un plus long examen »²⁸. Le texte reprend l'analyse de la communication corporelle de Gherardi : ce dernier plante ses yeux dans ceux du pontife, puis les détourne et hoche la tête, « comme armé d'une prompte réponse »²⁹. Mais le pape, qui a saisi ce message l'empêche de parler et évoque d'autres points. Lorsque c'est au tour de Bernardo de s'exprimer, il répond poliment aux demandes exprimées par le pape puis revient à la charge. De persuasif, son ton se fait alors presque menaçant³⁰ : « sachez, très Saint Père, combien il est dangereux de s'opposer aux justes prétentions des peuples³¹ ». Pie II objecte alors que tous les prélats ne peuvent être nommés dans leur patrie, ce qui ne les empêche pas d'être de grands hommes d'Eglise, et de citer à l'appui de ses dires Saint Ambroise, qui n'était pas Milanais et Saint Pierre, qui n'était pas Romain. La riposte de Gherardi fuse : Saint Pierre, évêque de Rome fut crucifié par les Romains. « A ce trait, le saint père faillit s'esclaffer », dit le texte³². Enhardi, Gherardi poursuit : « ne croyez-vous pas que les Siennois ne puissent un grand réconfort de savoir le pape Siennois ? Notre peuple ressentirait la même chose s'il avait un pape florentin, qui fut pape après vous, et puisque je suis votre compagnon de goutte, ne

26. « Suppliciamo alla VS...restituirci un pastore, che di governo e santita sia piu simile al passato, che si possa, & oltre a questo sia di nostra terra, accio che affezionato a quella, con noi il suo seggio, si come è debito, voglia collocare per meglio poter'attendere, & amministrare alla cura delle nostre anime, si come Christianissimi e fedellissimi devoti di S. Chiesa ». *Ivi*.

27. « [...] send'io antico, e molto diffetuoso di gutte sia a me concesso, ch'io mi si lievi sù...Bernardo levatosi in piedi con la sinistra mano s'appoggio alla sua sedia... » *Ivi*.

28. « Alla seconda, che sia Fiorentino, non possiamo dire cosi, imperoche ha di bisogno di piu lunga esame... » *Ivi*.

29. « Mentre che lui cotali parole rispondeva, si vedevano gli occhi di Bernardo fisso riguardare negl'occhi del sommo Pontefice, dipoi voltarli, e scollare il capo, com'apparecchiato avessi prontissima risposta ».

30. « Ma ritornando alle parte circa alla promozione del nostro arcivescovo..quello che per noi si supplica alla VS è solo che liu sia Fiorentino...riducendovi a memoria, Beatissimo Padre, che noi abbiamo in questa nostra terra infinitissimi chierici, de quali el minore sarebbe sufficiente a governare il sito della terra, e perche tutto questo a noi non è nascosto, non diciamo che sia più uno che un'altro, ma solo supplichiamo che sia Fiorentino... » *Ivi*.

31. « Sapete, Beatissimo Padre, quanto sia pericolo nelle giuste petizioni opporsi a'popoli..veramente non vorrei essere d'altra patria per essere contro a desideri di questo popolo, archivesco Fiorentino ». *Ivi*.

32. « Fu quasi mosso al riso il santo Padre vudite le pronte risposte di Bernardo ». *Ivi*.

pourrais-je être votre compagnon en papauté ? Que faut-il faire ? Il n'est aucun gouteux qui ne fut aussi vaillant homme et de merveilleux gouvernement. »³³ Cette dernière saillie provoque cette fois-ci la franche hilarité de toute l'assemblée des prélats et du pape, sur les visages desquels, dit le narrateur, « l'on pouvait voir qu'ils étaient tous devenus nos partisans, et qu' alors ils ne nous auraient pas seulement concédé un évêque, mais un pape aussi ! »³⁴. Tous veulent alors en savoir plus sur l'identité du plaisant gonfalonier florentin, et donne l'occasion d'un éloge de Bernardo Gherardi. Le texte se conclut sur le visage réjoui de Pie II qui, se tournant vers l'assemblée des Florentins, déclare qu'il veillera à les « consoler ». En effet, quelques jours plus tard, le Florentin Orlando Bonarli succède à Antonin.

Le ton de l'humour est inattendu, s'agissant d'une matière aussi grave et conflictuelle que celle de l'attribution des bénéfices. Il se voit ici conférer un rôle persuasif et d'adhésion qui détrône toute autre forme d'argumentaire : c'est bien à ses traits d'esprit que Gherardi doit de voir le pape, entraîné par la joie, accéder à sa requête. Quand bien même l'anecdote se clôt sur la victoire de Gherardi, encore faut-il souligner que le dialogue produit une image favorable des deux interlocuteurs : à l'astuce et à l'humour du Florentin répond la bonté souriante du pontife. L'épisode présente en outre un bon résumé des « caractères » prêtés à la nation florentine par la littérature : le goût du bon mot et l'habileté politique.

Que peut-on dire de la vraisemblance historique de cette anecdote ? D'une part, il faut d'emblée souligner qu'elle masque la réalité du pouvoir de négociation : à Florence au milieu du siècle, comme l'a montré Roberto Bizzocchi, le pouvoir de nomination aux bénéfices majeurs est de facto entre les mains de Côme de Médicis³⁵. On pourrait objecter à cela que rien n'empêche Gherardi, dans l'épisode rapporté, d'avoir fait passer une décision de Côme pour celle de la population devant le Pontife. Pourtant l'argument ne tient pas : non seulement les Médicis n'ont jamais demandé à ce que l'évêque de Florence soit florentin, mais ils ont même plutôt exigé le contraire : autant ils cherchaient à envoyer des partisans florentins, fidèles à leur pouvoir, dans les cités soumises comme Pise ou Arezzo, autant à Florence, leur préférence allait à de parfaits étrangers dont on monnayait la nomination avec la papauté, tant la présence d'un pouvoir épiscopal concurrent dans Florence pouvait être un élément perturbateur. Les évêques florentins étaient alors perçus comme de purs détenteurs de rentes, et non comme des acteurs politiques. Cette politique était également pratiquée par les Visconti à Milan, et s'avère typique des pouvoirs mal légitimés des seigneurs du XV^e siècle italien.

33. « [...] e così ne pigliarebbe [grandissimo conforto] il popolo nostro, quando avessi un Papa Fiorentino, che così fusse Papa doppo voi, che dapoi sono vostro compagno alle gotti, io fussi compagno al Papatico : ma che hà da fare ? e non fu mai niuno gottoso, che non fusse valent'uomo, e di meraviglioso governo ». *Ivi*.

34. « [...] Mossessi a riso il Santo Padre, & i Cardinali, chèro circostanti per le facete, e piacevoli parole di Bernardo, le quali pronunziate a un tempo, il quale non posso scrivere, tutti ridevano e vedevano pe'l volto loro, che tutti erano fatti nostri partigiani, e non che un Arcivescovo, ma veramente il Papato ci arebbono acconsentito ». *Ivi*.

35. Roberto Bizzocchi, « Chiesa e aristocrazia nella Firenze del Quattrocento », *Archivio Storico Italiano*, CXLII, 1984, p. 191-282. Voir également Giorgio Chittolini : « Note sulla politica ecclesiastica degli stati italiani nel sec. XV », *Etat et église dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid, Casa de Velasquez, 1986, p. 195-208.

Il faut ajouter à cela qu'avant les Médicis, les républicains aussi s'étaient méfiés du pouvoir de l'évêque, à tel point qu'une loi avait été élaborée qui interdisait aux citoyens florentins de devenir évêque de Florence ou de Fiesole. Cette loi avait été abrogée en 1444, mais essentiellement pour permettre aux Fiesolans de revêtir la charge.

Aussi paraît-il étrange de voir le gonfalonier de justice de Florence soutenir l'exigence de nationalité devant un pontife, sachant que depuis peu de temps, c'étaient les Florentins qui avaient exigé du pontife d'exclure les nationaux de la nomination épiscopale. L'épisode ne nous est rapporté par aucune autre source d'archive. Il existe cependant bien un témoignage de la rencontre de Pie II et de Gherardi. On le trouve dans les *Detti Piacevoli* d'Ange Politien. Le poète et familier de Laurent de Médicis, précepteur de ses enfants, réunit sous ce titre 423 traits d'esprits ayant pour objet la société florentine et le fonctionnement des élites mercantiles, prononcés par les Médicis et leurs alliés. En ce sens il représente un véritable monument à la gloire de la finesse, de l'intelligence et de la lucidité des membres de ce parti ; monument d'autant plus habile qu'il adopte le langage de l'humour et de la dérision. Gherardi apparaît deux fois dans l'ouvrage, aux anecdotes 24 et 65. Les deux épisodes dressent le portrait d'un homme de pouvoir aux réparties cinglantes. Dans la première, il fustige ce que le texte nomme sans ambages la « morgue » de Pie II, lequel aurait prétendu vouloir être porté par des seigneurs florentins lors de son entrée dans la ville. Il aurait alors répondu : « Saint Père, il vaut mieux que vous ameniez avec vous vos capitaines, car nous avons les vêtements trop longs »³⁶. Il convient à cette occasion de rappeler qu'une première version de ce recueil est publiée sous son nom par Ludovico Domenichi en 1548 sous le titre *Facetie e motti arguti*, republié en 1562 dans une version amendée de ses aspects les plus contraires à la morale chrétienne, puis à nouveau en 1580 dans une version anonyme, immédiatement portée à l'index. Si le récit d'Ughelli comme le recueil de Politien convergent en ce qu'ils dressent l'image d'un homme pour lequel l'humour est une arme politique, il existe une indiscutable dimension polémique et anticuriale dans l'insolent *motto* rapporté par Politien.

En dépit du fait qu'ils ressortent tous deux du genre, éminemment florentin de la *burla*, les deux textes ne font pas allusion l'un à l'autre. Par ailleurs, le climat de tension et de rivalité, qui semble-t-il a accompagné la venue d'un pape siennois en terre florentine au cours de l'année 1459, semble mieux reflété par la répartie politicienne que la saynète bonhomme d'Ughelli. En l'absence d'aucun texte permettant d'authentifier le récit de celui-ci, il est tentant de suspecter un faux. Il ne s'agirait pas du premier qu'Ughelli aurait produit.

36. « Bernardo Gherardi, essendo Gonfaloniere di Giustizia, rispose a papa Pio, il quale voleva, *per boria*, essere portato dai Signori fiorentini come era stato portato da' sanesi: - Santo Padre, meglio è che vi portino questi vostri capitani, ché noi abbiamo i panni troppo lunghi » (A. Poliziano, *Detti piacevoli*, Rome 1983, p. 47). Les *panni lunghi* (les longs draps) désignent en réalité le *lucco*, le long vêtement de velour rouge qui distingue les citoyens florentins membres de la Seigneurie, devenu signe d'une noblesse qui les empêche de s'abaisser à prendre la place des capitaines, serviteurs du pape.

Quelle est donc la source d'Ughelli ? Il existe une seule version manuscrite de ce texte à ma connaissance, mais il s'agit d'une copie du XVII^e siècle³⁷. Le Cistercien dit que le document lui a été fourni par l'intermédiaire de l'antiquaire florentin Giovanni del Garbo qui lui même le tenait de Jacopo Gaddi, écrivain et érudit, fameux spécialiste de l'histoire républicaine de Florence, tout particulièrement soucieux de réhabiliter la forme républicaine du gouvernement florentin sous Côme – pourtant moribonde. Gaddi est plusieurs fois cité avec éloge dans *l'Italia Sacra*. Il rédige aussi un éloge d'Ughelli publié par ce dernier dans le IV^e tome. Les liens entre les deux hommes, ainsi qu'avec l'académie des *Svogliati* que Gaddi préside à Florence, sont forts. L'une des vocations de cette académie est la préservation de la mémoire républicaine. Aussi est-il tentant d'émettre l'hypothèse que Gaddi soit l'auteur du texte publié par Ughelli.

L'hypothèse d'un faux contemporain d'Ughelli trouve également des arguments dans l'actualité qu'il revêt alors, et qui va bien au delà de l'affirmation de l'idéal d'un gouvernement ecclésiastique respectueux des églises locales. Le (faux ?) discours de Gherardi pouvait trouver dans l'histoire récente des relations entre Florence et la papauté des échos très précis. La rédaction du III^e tome se fait, on l'a vu, dans un contexte de guerre ouverte entre Rome et la Toscane à l'occasion de l'invasion du fief de Castro, possession d'Odoardo Farnese, beau-frère de Ferdinand de Médicis, par les armées pontificales. Mais cette guerre n'est que l'acmé d'une suite de tensions entre Rome et Florence dans les années qui précèdent. On en trouve l'écho dans une lettre du secrétaire du grand-duc, le 7 novembre 1637, annonçant aux représentants florentins à Venise que Taddeo Barberini aura désormais le titre d'Altesse et qu'en outre, l'évêque de Borgo San Sepolcro étant mort, le pape a décidé de nommer Picchi son successeur, alors qu'il ne faisait pas partie de la liste soumise au pape par le grand-duc, comme il est accoutumée : « en somme on comprend que le pape fait tout pour donner du dégoût » et conclut : « le grand-duc dit que, pour conserver la puissance temporelle, les princes seront un jour contraints de s'unir »³⁸. Finalement, devant la violence de la réaction toscane, le pape est contraint de revenir sur sa décision et de nommer évêque de Borgo San Sepolcro l'un de ceux que Ferdinand avait fait figurer sur sa liste (*terne*).

Évidemment, Ughelli ne mentionne pas ces atermoiements lorsqu'il aborde le chapitre consacré aux évêques de Borgo San Sepolcro. Son texte ne laisse paraître aucune lacune entre Francesco Zanobi, évêque de 1634 à 1637 (il meurt le 17 octobre) et la nomination de Dionisio Bussotti au cours de l'année 1638. La nomination de Picchi est tout bonnement gommée. C'est davantage dans le discours de Gherardi qu'il faut chercher le commentaire politique d'Ughelli à cette affaire, texte qui devait en outre attirer l'attention des lecteurs par la similitude des situations, puisque comme Pie II, Urbain VIII était un prince toscan. D'une

37. « Orazione fatta per Bernardo Gherardi a S. Santità 1474, adì 15 Febbrajo », BNCF, II.196, f. 235-244. La date est manifestement une erreur du copiste.

38. « [...] in somma si comprende che il Papa muove tutte le pietre che possono dare disgusto [...] il Granduca disse che per conservare il Dominio temporale un giorno saranno astretti li Principi ad unirsi », Archivio Storico di Venezia, Fondo Senato, Dispacci, Firenze, Filza 49, Antonio Padavino, 7 novembre 1637.

certaine manière, la problématique de la papauté autochtone ou voisine posait des problèmes assez proches de ceux qu'avait rencontré Côme l'Ancien pour Ferdinand.

Le récit Ughellien met en scène une diplomatie souriante et harmonieuse qui fait élection du meilleur candidat local possible, au nom d'un rapport bien réglé entre un pouvoir pontifical bienveillant et des populations locales soucieuses du seul engagement pastoral. C'est ce qui explique le souci de publier les textes portant élection des évêques, c'est également ce qui commande la publication d'autres textes, tels ceux que les grands-ducs de Toscane adressent aux cités sujettes devenues sièges d'évêchés, et dans lesquels ils déclarent vouloir les honorer en leur conférant comme premier évêque un concitoyen³⁹.

Pour autant, l'exigence de nationalité telle qu'elle est présentée dans le texte ne procède pas de simples considérations politiques sur les moyens de défendre l'autonomie de l'Église locale ou la souveraineté de la République. Ce n'est pas au bénéfice du prince qu'Ughelli propose son modèle. Ce dernier procède avant tout d'un enjeu pastoral et spirituel. Face au gonfalonier, la suite de Pie II et de ses prélats représente une Rome curiale où les enjeux paraissent moins purs de considérations profanes. Ughelli, en publiant ce texte, réaffirme un désir ancien : celui des populations de voir promus des candidats animés par le zèle pastoral plutôt que par les considérations politiques et clientélistes. Cet intérêt tout spirituel est aussi le fruit de l'expérience politique de l'auteur de l'*Italia Sacra*. Placé par ses écrits entre l'intérêt centripète des princes et celui de la centralité papale, la my(s)thification locale et les techniques de détachement de l'érudition savante, le patronage défaillant d'un cardinal exilé et les exigences d'autofinancement d'une entreprise collective, Ughelli produit une histoire qui négocie sa publication, volume après volume, avec des contraintes extravagantes.

Conclusion

A cet égard, l'*Italia Sacra* illustre idéalement le polycentrisme culturel et la mobilité épistémologique qui caractérisent la capitale pontificale, tels que les a défini Antonella Romano dans un article décisif⁴⁰. Il témoigne bien, en effet, de l'existence de ces « marges de négociations dont purent bénéficier les savants, face à une tendance générale au dogmatisme »⁴¹. Il montre aussi que le polycentrisme des institutions de pouvoir et de savoir doit être compris non seulement à l'échelle de l'*urbs*, mais également à l'échelle de la péninsule. Mais Ughelli n'est pas un héros de ce nouveau savoir antiquaire dont Rome est le cœur : l'*Italia sacra* ne prend pas part à la « révolution philologique » si suggestivement repérée par A. Romano, pas plus qu'elle ne s'ouvre à la « nouvelle culture visuelle » – hormis l'héraldique, les volumes de l'*Italia Sacra* ne présentent quasiment pas d'illustration⁴². L'intérêt de l'ouvrage d'Ughelli est ailleurs, précisé-

39. Voir les introductions aux évêchés de Borgo San Sepolcro et de Colle di Val d'Elsa, *Italia Sacra*, III.

40. Antonella Romano, « Rome, un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 2008-2, n°55-2, p. 101-120.

41. *Ibid.*, p. 110.

42. Sur ce nouveau chantier de l'histoire des savoirs, voir, parmi une bibliographie désormais abondante Peter Burke, « Images as Evidence in Seventeenth-Century Europe », *Journal of the History of Ideas*, 2003, p. 273-296.

ment dans sa dimension bricolée. Son récit est un travail évolutif où s'expriment de multiples contraintes comme autant de voix, et que permet seul de faire entendre un examen réalisé au plus près du processus de publication. Par moment, son opération de collage polyphonique laisse passer de curieux morceaux, comme le dialogue inventé entre Pie II et le gonfalonier florentin qui met en scène et dévoile brutalement cela-même que construit l'ouvrage : une délicate action de pacification par la coopération savante et la production de récits inspirants, dût-elle aller contre la leçon de la discipline, qui affecte de mépriser les faux.

Los contenidos historiográficos político-religiosos subyacentes en la literatura del siglo de oro español*

David García Hernán
Universidad Carlos III de Madrid

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Resumen

Este trabajo se centra en el análisis de los mensajes de carácter político y religioso que se ofrecen al público en la excelente literatura española del Siglo de Oro. Más allá de la llamada literatura didáctica (tratadística, ensayos y la historiografía), también hay géneros literarios, como el teatro, la narrativa y la poesía, que apuntan principalmente hacia los gustos del lector. Es verdad que estos mensajes no eran necesariamente directos, pero de forma indirecta (y tal vez, a veces, más eficaz) también afectaron profundamente a los consumidores de estas representaciones culturales. No hay duda de que a través de la repetición esos mensajes también crearon una cierta conciencia históri- »

Abstract

The focus of this work is the analysis of the political and religious messages offered to the public in the excellent Spanish literature of the Golden Age. Beyond the so-called didactic literature (treatises, essays, and historiography), there are also the literary genres, such as theatre, narrative and poetry, which aimed mainly at the delight of the reader. Of course, these messages were not necessarily direct, but in an indirect way (and perhaps, at times, more effectively), they did deeply affect the audiences of these works of cultural representation. Undoubtedly, the repetition of the messages also created a certain »

* Este trabajo se inserta dentro del proyecto de investigación titulado “La cultura de la sangre y de la estirpe en la literatura del Siglo de Oro español. Sus condicionantes y sus implicaciones”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, con número de referencia HAR2012-35995 y cuyo Investigador Principal es el doctor David García Hernán.

Resumen

«ca, que no siempre tenía que ver con la realidad de los hechos, en el ámbito de las mentalidades y de los estados de opinión. Una conciencia histórica que, a su vez, también podría convertirse por sí misma en un tema histórico, ya que tenía una relación con los acontecimientos y con los caminos que se iban a seguir en la evolución política internacional. Es obvio que una nación “convencida de su misión” tenía una cierta capacidad que fue importante en las relaciones exteriores, y los gobernantes actuaron en consecuencia.

Palabras clave

Historiografía, Propaganda, Política, Literatura, Religión, Siglo de Oro español

Abstract

« historical consciousness –not always corresponding with reality– in the field of public opinion and social mentality. In turn, this historical consciousness was able to transform itself into a historical subject, as it was related to events and to the paths that would be followed in the changing international politics. Evidently, a nation “convinced of its mission” had a certain capacity that was of significance in foreign affairs, and rulers acted accordingly.

Key words

Historiography, propaganda, Politics, Literature, Religion, Spanish Golden Age

La literatura de ficción como transmisora de contenidos historiográficos

No decimos nada nuevo si comenzamos el presente trabajo afirmando que también la literatura de ficción (no digamos los géneros como la tratadística o la historia) ha sido utilizada, a través, prácticamente, de todos los tiempos, como instrumento de propaganda política. Aunque no siempre, el teatro, por ejemplo, ha ido poniendo –y pone– en escena las relaciones político-sociales y una determinada ideología¹. El grado de implicación con la realidad que se quiere representar ha podido ser incluso muy directo, elocuente y nada disimulado. Desde la posibilidad de reflejar las derrotas militares en un tono tan condescendiente que casi parecían victorias, hasta la exaltación de estas últimas hasta niveles míticos. Además, estaban las obras “de encargo”, como las que se programaron, por ejemplo, entre los ejércitos de la Monarquía Hispánica en ocasiones sobre la guerra para entretenimiento de los soldados, con fuerte y evidentes dosis de adoctrinamiento, como ha demostrado, Rafael Valladares para el caso de la guerra fronteriza luso-española a mediados del siglo XVII. En un ejemplo como éste se puede ver claramente la utilización directa del teatro desde el poder, constituyéndose la escena como una arma política y militar². Sobre este mismo contexto histórico, la obra de Luis Vélez de Guevara *Reinar después de morir* pretendía también objetivos propagandísticos y políticos, al intentar armonizar la deteriorada relación entre Madrid y Lisboa³.

La atención que ponían las elites de poder en esta arma comprendía también el reconocimiento implícito de que la propaganda a través de estos medios no podía ser contraproducente, porque, de otra manera, se anulaban los efectos que podían tener sobre los “adoctrinados”. Es decir, se guardaban unos mínimos de verosimilitud en los argumentos de las obras que iban más allá de la necesidad de éstas para mantener el interés por la trama representada. Los mensajes eran entonces complejos y buscaban un convencimiento, ante un público mucho menos pasivo de lo que se ha supuesto, que no dejara en evidencia el interés de la transmisión de un determinado signo de la información que fuera demasiado simplista⁴.

En el caso de los escritos de carácter épico, la tradición literaria española, que acompañó durante siglos las concepciones de los autores a este lado de los Pirineos, no se contentó sólo con “cantar” las glorias de los soldados y aventureros españoles, sino que se inclinó bastante hacia el realismo y la historicidad⁵. Evidentemente, no con las armas metodológicas de los historiadores actuales, ni siquiera con las de los entonces, sino exponiendo una serie de complejidades en el perfil del soldado español que le proporcionaban una imagen de gran verosimilitud ante los lectores. Entre esas complejidades está la de dar voz a los vencidos, y

1. G. Balandier, *El poder en las escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, 1994, p. 36.

2. R. Valladares Ramírez, *Teatro en la guerra. Imágenes de príncipes y restauración de Portugal*, Badajoz, 2002, p. 49. Para Valladares obras como “El sitio de Breda”, “El Brasil restituido” o “El primer blasón del Austria”, tienen un innegable carácter propagandístico.

3. R. Valladares Ramírez, *Teatro en la guerra...*, pp. 53-55.

4. J. H. Elliott: “Poderes y propaganda en la España de Felipe IV”, en *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid, 1985, T.II, p. 17, 41 y 42.

5. Ahí está la clásica comparación sobre estos temas entre la *Chanson de Roland* y el *Mío Cid*, por ejemplo.

en ninguna obra se puede encontrar esto de forma más sobresaliente como en *La Araucana*, donde los indios son protagonistas de muchos pasajes, e intervienen en casi toda la obra entera. El canto X, por ejemplo, trata de “ufanos los araucanos de las vitorias habidas, ordenan unas fiestas generales, donde concurrieron diversas gentes así extranjeras como naturales, entre los cuales hubo grandes pruebas y diferencias”⁶.

Además, en los mensajes que se cruzan entre autores y receptores en la temática con trasfondo político, hay una constante dialéctica entre lo que pretenden los gobernantes y los gustos del público. Una dialéctica que no tiene por qué ser perfectamente consciente o preparada por los primeros, sino que responde a los estímulos de una forma natural y que tiende a salvaguardar sus intereses más elementales. Los autores se atenían, muy preferencialmente, a los gustos del público. Unos gustos que creaban, lógicamente un mercado, y, en este sentido, ya lo decía Cervantes claramente en el Quijote: “Y así el poeta procura acomodarse con lo que el representante que le ha de pagar su obra le pide”⁷.

De hecho, muchas comedias tenían su interés en función de la actualidad política del tema que trataban. La obra *La restauración de Buda*, de Bances Candamo, se basaba en los hechos del ataque cristiano a Budapest de 1686 y de la conquista de la ciudad a los turcos, y contenía clarísimamente aspectos ideológicos tan repetidos como la glorificación de la Monarquía Hispánica, a la que se considera sostén de la religión mediante el imperio político⁸. El público estaba enterado de los diferentes sucesos de la Sagrada Liga y de esta guerra, por lo que Bances se tuvo que documentar bastante sobre los hechos históricos. No obstante, cuando se acabó este contexto político-militar, la comedia ya no tuvo tanto interés⁹.

Lo mismo podemos decir del gran éxito en su tiempo, a pesar de su pésima calidad, de la representación de la obra de teatro de Antonio Mallí de Brignole, *La batalla de Lepanto*, mientras que su autor será posteriormente insignificante para la historia de la literatura. Así como, con algo más de calidad, aunque con dudas sobre su autoría, de la obra poética de Juan Rufo *La Austriada*, sobre don Juan de Austria, que tuvo tal éxito que en tres años alcanzó tres ediciones: Madrid, 1584; Toledo, 1585; Alcalá, 1586¹⁰; dentro de un contexto cultural de extraordinaria producción y difusión de obras, nada más conocerse, sobre el acontecimiento político-militar “del siglo”, la batalla de Lepanto¹¹.

6. A. de Ercilla y Zúñiga, *La Araucana*; cito por la edición de Madrid de 1993, Canto X.

7. M. de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, (primera edición de la primera parte en 1605 y de la segunda en 1615), cito por la edición de J. Pérez del Hoyo, Madrid, 1963.

8. F.A. de Bances Candamo *La comedia de la restauración de Buda*, Madrid, 1686.

9. Enrique Duarte: Fuentes y representación de “La restauración de Buda”, comedia bélica de Bances Candamo”, en F. B. Pedraza, Jiménez, Rafael González Cañal, Elena E. Marcelo (eds), Guerra y paz en la comedia española. Actas de las XXIX jornadas de teatro clásico de Almagro, Almagro, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2007.

10. J. López de Toro, *Los poetas de Lepanto*, Madrid, Instituto Histórico de la Marina, 1950, p. 44 y ss.

11. M. Rivero, *La batalla de Lepanto. Cruzada, guerra santa e identidad confesional*, Madrid, Sílex, 2008, p. 258.

Y todo ello dentro de un horizonte cultural –no hay que olvidarlo- en que no había en el público en general una clara distinción entre la realidad y la leyenda en las glorias que se contaban de los héroes de la guerra. No hay que perder nunca de vista que esta es la misma sociedad en la que Cervantes denunciaba las novelas de caballería por lo que tenían de confusión entre la realidad y la leyenda, y en la que Fray Luis de Granada, previamente, había advertido que la admiración por un hecho confundía las cosas verdaderas con las “fabulosas y mentirosas”¹². Como es natural, el hecho de que la línea entre realidad y mito fuera una especie de nebulosa para muchos espíritus –muy mayoritariamente los no cultivados- de la época, aderezaba con los tintes más cálidos y pasionales la cultura que se iba reproduciendo sobre el poder y la guerra.

Además, hay que tener en cuenta que las obras literarias de ficción tienen una mucho mayor capacidad de difusión por la amplitud de públicos a los que llegan (ya decía Cristóbal Mosquera de Figueroa que la poesía era más universal que la Historia, refiriéndose a la gran resonancia que iban a tener los acontecimientos épicos que se recogían en *La Araucana*¹³), por lo que los efectos propagandísticos se redoblan no sólo en el plano cualitativo, como veremos, sino en el cuantitativo.

Por todo ello, no nos puede sorprender el hecho, difícilmente explicable de otro modo, de que, en líneas generales, la mayoría de los españoles conocían la política exterior del rey, ya que, como ha apuntado Rodríguez Salgado, las estrategias utilizadas para convencer y para que se apoyara su acción política eran suficientes. La visión política religiosa de la monarquía, transmitida por las representaciones culturales en forma de justificaciones ideológicas, morales, económicas y políticas, iban en la dirección de que, tanto elites como elementos populares apoyaran las campañas del rey, y conseguirían grandes adhesiones¹⁴.

De esta forma, las representaciones culturales contemporáneas, especialmente, como es lógico, el género de la épica, aunque también la iconografía y, por supuesto, la propia historiografía, no sólo no deben considerarse un reflejo directo de la realidad (por mucho que contengan elementos importantes que se pueden considerar como auténticas fuentes históricas) sino también es justamente lo contrario. En muchas ocasiones suponen un medio para la construcción de una realidad. Como ya apuntó Vilá i Tomás para el caso de la propaganda política de la España del siglo XVI a partir del modelo clásico, concretamente de la épica de Virgilio¹⁵, las representaciones culturales, y, entre ellas, la literatura, se nos muestran así también como un elemento importante de agente histórico.

12. Fray Luis de Granada, *Obras*, I p. 327. B.A.E. (VI).

13. A. de Ercilla y Zúñiga, *La Araucana*; cito por la edición de Madrid de 1993, [XLIX]

14. M.J. Rodríguez Salgado, “Patriotismo y política exterior en la España de Carlos V y Felipe II”, en F. Ruiz Martín, *La proyección europea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, 1996, p. 85.

15. L. Vilá i Tomás: *Épica e Imperio: imitación virgiliana y propaganda política en la épica española del siglo XVI*, t.d., Universidad Autónoma de Barcelona, 2001.

El poder de la monarquía

Uno de los pilares básicos de la sociedad política del Antiguo Régimen, la asunción de la idea de la monarquía autoritaria, encuentra cauces de expresión en la literatura cuando se ponen de manifiesto los atributos de la realeza y las funciones que asume ésta para la seguridad de los súbditos. Es evidente que en muchísimas obras se transmite la idea de la Monarquía justa y paternalista, ya sea, como en otras muchas temáticas tendentes a la conservación y perpetuación del orden político y social establecido, por indicación de las elites dirigentes, por propio convencimiento del autor, o, lo que era más común, por satisfacer los gustos –eminentemente conservadores– del público. Así, en *La Serrana de la Vera*, de Luis Vélez de Guevara, los Reyes Católicos aparecen en el contexto de la guerra de Granada como heroicos, justos y bondadosos, aunque también dignos de inspirar temor. No hay dudas del convencimiento por el autoritarismo del rey con expresiones justificativas en boca de los personajes como “el rey es Dios en la tierra”¹⁶.

Como también la expresión que refleja Ruiz de Alarcón: “Lo que manda el Rey nunca es injusto”¹⁷; o la bastante más famosa de Calderón, por mucho que tengan el elemento limitativo del honor: “Al rey la hacienda y la vida se ha de dar...”¹⁸.

La imagen del rey justiciero se va extendiendo por los distintos géneros literarios, como en el cuento de Melchor de Santa Cruz de Dueñas “El zapatero y el rey”, donde el monarca hace justicia ante las afrentas de un poderoso como era un arcediano de la ciudad que había podido escapar por su posición de un crimen que había cometido¹⁹. A la vez que igualmente, se transmite la idea del soberano como guía y pastor de la sociedad, como ocurrió en la literatura de la época con la figura de Carlos I, en el que confluyen el mito pastoril de la literatura clásica y Cristo como buen pastor que cuida de sus rebaños²⁰.

También se presenta la imagen del rey como gobernante que no tiene ningún defecto. En su cuento titulado “De disimulación y fingimiento”, Luis de Zapata Chávez afirma al final que en un libro en el que se decía “una sola falta tiene el rey”, un importante doctor jubilado de Valladolid oyendo esa expresión ante la lectura del mencionado libro llegó a decir: “¡Jesús!, el Rey; no hay en él ninguna falta, y eso es muy mal hablar, y no se lea más”. Pero, en esto, dijo otro que también estaba escuchando la lectura: “No juzgue vuestra merced; volvamos la hoja”, y, una vez que se llegó al reverso, proseguía la lectura: “que era la falta haber venido en

16. L. Vélez de Guevara, *La serrana de la Vera*, Edición crítica de W. Manson y G. Peale, California, 1997, Acto II, p. 127.

17. Cit. por J.H. Elliott, “Poderes y propaganda en la España de Felipe IV”, en *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid, 1985, T.II.

18. P. Calderón de la Barca, *El alcalde de Zalamea*, Madrid, Cátedra, 2005.

19. M. De Santa Cruz de Dueñas: “El zapatero y el rey”, en F. Navas López y E. Soriano Palomo (eds.): *Cuentos del Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 2001.

20. J.M. Díez Borque, *Teoría, forma y función del teatro español de los siglos de Oro*, Palma de Mallorca, 1996, p. 235.

tiempo que no se vivía seiscientos años, para que con tal rey gozara España de tanta felicidad”, con lo que “el leal auditor quedó descansado”²¹.

Y eso por no hablar de la constante vindicación de la labor de los reyes de España en la Historia. Cuando, como hemos visto, era muy fina y tenue la línea entre la realidad y la representación de esa realidad a través de distintas imágenes (hasta el punto de que se llegaban a desfigurar incluso los propios hechos), el ensalzamiento de la autoridad monárquica en los episodios más emblemáticos de la Historia de España era una constante. En uno de los libros más vendidos y difundidos de su época, *El viaje entretenido*, de Agustín de Rojas Villandrando, la figura mítica de Alfonso X el Sabio sale a colación con los tintes más elogiosos:

“RÍOS: No era como ninguno de los que dijistes [sic] en la loa el rey Don Alonso del décimo de Castilla, que diferentemente gastaba y con más discreción repartía. Pues os contaré de él una de las mayores grandezas que he oído hasta hoy de ningún príncipe.

ROJAS: ¿y cuál fue?

RÍOS: Reinando en la ciudad de Burgos este rey don Alonso el décimo (que he dicho), vino la emperatriz de Constantinopla a ella; la cual habló al rey y dijo cómo el emperador su marido estaba preso en poder del Soldán [sic.] de Babilonia, y que su rescate era cincuenta quintales de plata, para lo cual el Padre Santo le había dado la tercia parte y el rey de Francia la otra, y venía suplicarle le favoreciera con la que faltaba. Y el rey la consoló y dijo que todo cuanto le habían dado volviese de quien lo había recibido, y mandó que se le diese todo el rescate entero, que eran diez mil marcos.

SOLANO: Notable pecho.

RÍOS: Digo que este rey cristianísimo no gastaba sus rentas (como esos príncipes que dijistes [sic]) en banquetes, sino en grandezas semejantes”²².

Se transmite así una imagen de extrema generosidad con sus súbditos y casi sacralizada de la monarquía, que ha cubierto de gloria las mejores páginas de la historia de España. En otra obra divulgadísima (una de las novelas de la literatura española que más éxito tuvieron en su tiempo, con cuarenta ediciones en España y siete en el extranjero), la *Historia de los bandos de les zegríes y abencerrajes*, de Ginés Pérez de Hita (buen conocedor del tema, pues no sólo conocía el árabe, sino que participó como soldado en la guerra de las Alpujarras), se puede ver también un claro y extremo ensalzamiento de la figura de Fernando el Católico en el contexto de la rendición de Granada. La idea que se transmite es la que poco menos que el último reducto musulmán en España se toma por la virtud y misericordia del monarca. Habiendo llegado al campamento real de Santa Fe un grupo de moros notables, “admirados de ver tanta braveza de cavallería Christiana y de ver aquel fuerte Real y su as-

21. L. de Zapata Chaves: “De disimulación y fingimiento” (Miscelánea silva de casos curiosos), en F. Navas López y E. Soriano Palomo (Eds.), *Cuentos del siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 2001, p. 83.

22. A. de Rojas Villandrando, *El viaje entretenido*, Edición a cargo de Jean Pierre Ressay, Clásicos Castalia, Madrid, 1995, pp. 446-447.

siento”, se llega a poner en boca del personaje Aldoradín, “caballero muy estimado y rico en Granada”, la siguiente exaltación del de Aragón:

“No las sangrientas armas, ni el belicoso son de acordadas trompetas y retumbantes caxas ni arrastradas vanderas, i muerte de varones, de varones ínclitos, claro y poderoso Rey de Castilla, a sido parte para que nuestra famosa ciudad de Granada viniese a se te entregar, y dar y abatir sus bélicos pendones, sino sola la fama de tu soberana virtud y misericordia, que con tus súbditos usas y tienes, como claro sabemos. Y confiados en que nosotros los moradores de la dicha ciudad de Granada no seremos menos tratados ni honrados que los demás que a tu grandeza se han dado, nos venimos a poner en tus Reales manos...”²³.

Y, por supuesto, también es lugar común la transmisión de la idea del sublime poder de la monarquía. En el auto sacramental calderoniano *El primer blasón del Austria*, el rey de Hungría se siente seguro porque le acompañan las armas españolas ante la próxima e importante batalla de Nördlingen contra los suecos (1634). Y esta impresión de seguridad merced a la fortaleza de su “invencible” aliado el monarca Católico, la expresa de una forma tan directa como la que nos muestra cuando se dirige al Cardenal-Infante en estos términos:

“REY: De todo el mundo me veré temido
con tal hermano y tal amigo al lado;
desde hoy ya desestimo, ya desprecio
las arrogantes armas del socio” [sueco]²⁴.

Tal es la “sumisión cultural” que se muestra en la literatura ante la imagen glorificada de la monarquía que incluso hasta se justifica la idoneidad del sistema de validos del rey por cuanto es una decisión que emana del propio soberano. Otra de las más divulgadas obras de su tiempo, la *Vida del escudero Marcos de Obregón*, contiene una visión del sistema de validamiento como algo natural, perfectamente comprensible de acuerdo con el orden natural de las cosas, y propio de la esfera de poder de los reyes:

“Los grandes monarcas, reyes y príncipes nacen subordinados al común orden de la naturaleza, y sujetos a las pasiones de amar y aborrecer, y han de tener amigos a quien naturalmente se inclinen, que las estrellas son poderosas para inclinar a un amigo más que a otro, que cuando estas amistades van por la sola elección, no tienen aquella sazón y gusto que las otras: y siendo superiores los príncipes, como lo son, no han de elegir el privado a gusto ajeno, sino al suyo, y

23. G. Pérez de Hita, *Historia de los vandos de los zegríes y abençerrajes caballeros moros de Granada, de las ciuiles querra que vuo en ella, y batallas particulares que vuo en la Vega entre moros y cristianos, hasta que el rey don Fernando Quinto la ganó*, Madrid, 1983 (primera edición de Zaragoza de 1595), en p. 327.

24. P. Calderón de la Barca, *El primer blasón de Austria*, Estudio y edición de Enrique Rull y José Carlos de Torres, Madrid, 1981.

siéndolo, también lo será al gusto de los vasallos, cuyo bien pende del gusto bien ordenado del príncipe...”²⁵.

Aunque se trata de literatura, muy bien recibida por el público, de ficción, al leer estas líneas uno no puede por menos que compararlas con lo que casi podría ser un texto de la tratadística política de la época. Una tratadística, desde luego, muy proclive a la afirmación de la autoridad monárquica y que, desde este soporte más indirecto del mensaje que lleva, seguramente mucho más efectivo que los ensayos, llenos de interminables latinismos y notas al margen, al uso.

Además, las personas reales gozan también de una aureola de gloria que lo inunda todo, especialmente si es el caso de auténticos héroes de la España de su tiempo, como el Cardenal-Infante en la España de Felipe IV, a quien se dedican las más elogiosas páginas, como decía el pícaro-soldado Estebanillo González con ocasión de la muerte de Don Fernando de Austria:

“Al fin, quiso el cielo llevarse lo que era suyo, dejando a estos Estados sin príncipe que los gobernase, a España sin infante que la socorriese, y a los soldados sin padre que los amparase”²⁶.

Y, por supuesto, como valor supremo de la monarquía se presenta en la literatura, en todos sus géneros, la exaltación de la religión. La imagen de la dinastía, comprometida profundamente con los valores de la religión y de la iglesia católica se repite por doquier, incluso trasformando los hechos históricos para poner de manifiesto esta ineludible ligazón. Juan de la Cueva, por cierto, expuso en *El saco de Roma* una visión bastante particular de este acontecimiento histórico en que aparecía, ciertamente, bastante áspera la imagen de la monarquía en cuanto a su historia reciente. Dicho autor se afana en poner de manifiesto la absoluta inocencia del emperador Carlos ante tan terrible acontecimiento, inculcando completamente del asunto al condestable de Borbón. En un diálogo con el capitán Estrada, le hace decir al soberano al respecto:

“CARLOS V: ¡Válgame Dios! ¿Qué decís?
 ¿La santa ciudad a saco?
 No llaméis míos a hombres
 que hicieron tal desacato.
 Protesto a Dios, como a quien
 sabe el pensamiento humano,
 que no le hubo en mí jamás
 de este irreverente acto,
 ni que a Borbón le dí orden

25. V. Espinel, *Vida del escudero Marcos de Obregón*, (primera edición de Madrid, de 1618) Madrid, Castalia, 2001, relación segunda, descanso XII.

26. Anónimo, *La vida de Estebanillo González, hombre de buen humor, compuesta por él mismo* (primera edición de Amberes de 1646), Revista electrónica Lemir, 13, (2009), edición cuidada por Enrique Suárez Figaredo. p. 561.

de ir contra Roma, afirmando
sobre la cruz de esta espada
que le mandé lo contrario²⁷.

Y, en *El valor no tiene edad* de J.B. Diamante, el mismo soberano español aparece nada menos con los méritos de un santo en el diálogo que se establece entre el famoso militar García de Paredes y el propio emperador:

“GARCÍA: Como Dios ha de premiar
señor, vuestro afecto santo,
bastaba vuestra virtud,
sin el valor soberano,
para ocupar los distritos
que hay del Oriente al Ocaso
EMPERADOR: ¡Diego García!
GARCÍA: ¡señor!
EMPERADOR: Mirad que soy mal cristiano.
GARCÍA: Vive Dios, que sólo siento
no nacer de aquí a cien años,
aunque no hubiera servidoos.
EMPERADOR: ¿Para qué?
GARCÍA: Para rezaros
EMPERADOR: ¿Qué decís?
GARCÍA: Cuando la Iglesia
Lo mande; que, o yo me engaño,
O ha de haber San Carlos Quinto,
Señor, en el calendario²⁸.”

Realmente poco se puede comentar, después de estos versos, sobre lo que suponen en cuanto al contenido historiográfico político-religioso subyacente que inevitablemente contienen.

Monarquía, literatura, y providencialismo

Los gobernantes de los siglos XVI es evidente que, como han destacado varios autores (Georges Minois, Nuria Salas, y otros muchos), recurrieron con la “necesaria” frecuencia a la vieja pero efectista idea de que las victorias conseguidas en el campo de batalla eran premios que dios otorgaba a sus fieles, mientras que las derrotas eran castigos que transmitía porque el pueblo había pecado. Como ha afirmado sagazmente F. Negredo, era ésta una argumentación

27. Juan de la Cueva, *El Saco de Roma*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Acto I.

28. J.B. Diamante, *El valor no tiene edad*, en “*El teatro español. Historia y antología*”, T. IV, Edición de Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, 1943. Jornada Tercera.

tautológica que se podía no creer en ella, pero que nadie se atrevía a rebatir, ya que esto implicaba un doble delito, contra Dios y contra el rey²⁹. Para el caso español, esta argumentación se hacía especialmente efectiva habida cuenta de la expansión del imperio de los Austrias merced a los frutos de una relativamente exitosa política matrimonial y al abultado número de victorias militares, algunas con un carácter ciertamente sorprendente y admirable, que se estaban cosechando en lugares tan distantes en una escala casi mundial. Con ello iba creciendo la cada vez más extendida creencia de los españoles eran una especie de pueblo elegido, lo que ya por sí sólo podía legitimar nada menos que la política exterior de la Monarquía. Se imponía la idea de que había que cumplir con un proyecto divino que se estaba encargando a los fieles favoritos de Dios, y ninguna misión había más alta y más trascendente que este encargo providencialista.

Rodríguez Salgado se encargó también de este cargado providencialismo, resaltando el hecho de que, por la residencia allí del monarca, Castilla se estaba convirtiendo en el corazón de un imperio que luchaba por Dios. Los españoles, complementariamente a ello, asumieron cada vez más la idea de que eran especiales y diferentes, hasta el punto de tener que asumir unas responsabilidades particulares que les estaba asignando el mismísimo Dios³⁰.

En relación con aquel argumento de premio y castigo, en realidad todos los países creían que habían sido elegidos para sustentar la fe³¹, dentro de la dinámica políticamente confesional de la época. Se ha llegado a decir incluso que la idea de cruzada pudo ser considerada como el norte de la civilización cristiana³². Pero es que esta idea de providencialismo y hasta mesianismo, con la idea de cruzada como telón de fondo, está muy presente el mundo de la política española a través de todo un horizonte rico y complejo de representaciones culturales. Ahora bien, imposible determinar hasta qué punto los gobernantes españoles se creían realmente que su misión era verdaderamente divinal; ¿Cuál era el grado de propaganda y cuál el de sincero convencimiento religioso? ¿Duraron de estas cuestiones en su propia vida interior espiritual? Por otro lado, ¿los gobernados no tenían límite en cuanto a la asimilación de esos mensajes propagandísticos que siempre eran verosímiles pero muy pocas veces verdaderos? Ciertamente no podremos meternos nunca en sus mentes para dilucidar con rigor estas cuestiones, aunque podemos acercarnos a las respuestas a través de los mensajes lanzados por las fuentes literarias, especialmente las más indirectas (pero pensamos que, contradictoriamente, más efectivas) de las fuentes literarias de ficción³³.

29. F. Negro del Cerro, *Los predicadores de Felipe IV: Retórica y política en la Real Capilla*, Madrid, Actas, 2003. Vid. Especialmente todo el capítulo 4 apartado 3.

30. M.J. Rodríguez Salgado, "Patriotismo y política exterior en la España de Carlos V y Felipe II", en F. Ruiz Martín, *La proyección europea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, 1996.

31. G. Parker, *El éxito nunca es definitivo. Imperialismo, guerra y fe en la Europa moderna*, Madrid, 2001. Introducción.

32. P. García Martín, *La péñola y el acero. La idea de cruzada en la España del Siglo de Oro*, Sevilla, 2004.

33. Una visión relativamente extensa de los contenidos de estos mensajes en lo que se refiere a la transmisión de la cultura de la guerra en D. García Hernán, *La cultura de la guerra y el teatro del Siglo de Oro*, Madrid, Sílex, 2006.

Hay, claro está, un gran providencialismo político en las obras de autores como Juan de Salazar, cuya *Política española*, publicada en 1619 se considera una de las máximas expresiones de esta tendencia, y en la que argumenta que la guerra y el ejército son fundamentales para ese sagrado fin³⁴. Por su parte, en su famosa *Política de Dios...* Quevedo defiende que la mejor vía para alcanzar la victoria militar es la oración y la vida religiosa, y que es Dios quien, en su misión providencia, elige al capitán general³⁵.

Pero, como venimos diciendo, estas ideas transmitidas de una forma más indirecta, pero al mismo tiempo concreta por la tendencia a la personificación en la literatura de no ficción, podían tener una resonancia incluso mayor que las de ensayos y tratados, aunque sólo fuera por el número de ejemplares –muy superior– que se distribuían de este tipo de obras. En el *Estebanillo González*, por ejemplo, se presenta a Felipe IV como el Rey Planeta y, sobre todo, como el defensor de la fe. No hay nada más que leer este significativo pasaje:

“En efeto, llegamos a Mesina, adonde quedé absorto de ver la grandeza de su puerto, ocupado con setenta galeras y cincuenta bajeles, todo debajo del dominio el Planeta y Rey Cuarto [Marte, planeta cuarto, es el dios de la guerra], defensor de la fe y azote de los enemigos della”³⁶.

Y en la obra de Lope *La Santa Liga* se transmitía claramente la idea de que Pío V estimaba más a Felipe II por su celo religioso³⁷. Un Felipe II que también es alabado, entre los infinitos ejemplos que pudiéramos traer a colación, por Fernando de Herrera, quien en su obra poética sobre Lepanto le presenta como el modelo de gobernante comprometido con la defensa de la fe³⁸.

El enemigo como Anticristo y el gusto del público

Los temas de la política exterior se van tratando con cada vez más elementos de interpretación mesiánicos y de cruzada, sobre todo, como es natural, aquellos en que los enemigos pertenecen a otra convicción religiosa. Herrera, con el objeto de que su relato sea más trascendente, deja al lado clarísimamente los motivos políticos, económicos o circunstanciales de la lucha para subrayar en sus versos que la lucha contra el turco es, ante todo, una cruzada, en unos términos míticos dentro de la secular pugna entre Europa y Asia. Y no sólo Herrera. Muchos autores y creadores en general presentan a Lepanto como un hecho trascendente en-

34. F. Castillo Cáceres, “El providencialismo y el arte de la guerra en el Siglo de Oro: La “política española” de Fray Juan de Salazar”, *Revista de Historia Militar*, 75 (1993).

35. F. Quevedo y Villegas, *Política de Dios y gobierno de Cristo*, B.A.E. Vol. XXIII, T.I., p. 97.

36. Anónimo, *La vida de Estebanillo González, hombre de buen humor, compuesta por él mesmo* (primera edición de Amberes de 1646), *Revista electrónica Lemir*, 13, (2009), edición cuidada por Enrique Suárez Figaredo. p. 422.

37. Lope de Vega, *La Santa Liga*, Edición de Madrid de 2009, Acto II.

38. J. Montero: “Poesía e Historia en torno a Lepanto: el ejemplo de Fernando de Herrera”, en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía Moderna*, Córdoba, Junta de Andalucía, 1995, pp.283-289.

tre civilizaciones (en el que se impone el orden de una civilización frente a la barbarie de otra) y se establece un paralelismo con otro hecho parecido en ese contexto como fue la batalla de Actium narrada por Virgilio³⁹.

Además, al resaltar tanto las barbaridades y destrozos de los turcos, no sólo se está en la idea de inspiración virgiliana de la civilización de occidente frente a la barbarie de oriente, sino que claramente se está creando un escenario concreto de opinión, que va a jugar su papel sustancial en los hechos militares reales; como, en la propia batalla de Lepanto, jugó ese papel el episodio de Famagusta, en que los turcos se emplearon con una crueldad extrema ante los vencidos chipriotas.

Era evidente que la satanización del otro y lo irracional que esto lleva consigo se convertían en instrumentos de la monarquía absoluta para aglutinar voluntades y ser posible la movilización colectiva, lo que entrañaba indudables ventajas⁴⁰. Y todo esto va generando a su vez múltiples representaciones en este sentido, tan beneficiosas, sobre todo, para las elites gobernantes. Ya Cervantes –muy difícil encontrar un propagador mejor de estas ideas que el genial novelista- calificaba de “homicidas del género humano” a los turcos poniendo en boca del famoso cautivo las siguientes frases:

“Y, aunque la hambre y desnudez pudiera fatigarnos a veces, y aun casi siempre, ninguna cosa nos fatigaba tanto como oír y ver, a cada paso, las jamás vistas ni oídas crueldades que mi amo usaba con los cristianos. Cada día ahorcaba el suyo, empalaba a éste, desorejaba aquél; y esto, por tan poca ocasión, y tan sin ella, que los turcos conocían que lo hacía no más de por hacerlo, y por ser natural condición suya ser homicida de todo el género humano”⁴¹.

Otros autores, de no tanta proyección, claro, también denunciaban elocuentemente los destrozos y la presunta barbarie de los turcos, incidiendo en los aspectos más sagrados de la religión para que fueran los versos lo más efectistas posibles ante la receptividad del público, tal y como exponía Cristóbal de Virués en su *Batalla Naval*:

“El magnífico templo consagrado,
los sacros monasterios religiosos,
en ceniza y carbón lo habían tornado.
Las imágenes santas, los hermosos
altares y retablos venerables
los lugares benditos y piadoso,
Por las perversas gentes miserables

39. M. Rivero, *La batalla de Lepanto. Cruzada, guerra santa e identidad confesional*, Madrid, Sílex, 2008, p. 279-282.

40. F. Negro del Cerro, *Los predicadores de Felipe IV: Retórica y política en la Real Capilla*, Madrid, Actas, 2003. Cap. 4.2.

41. M. de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, (primera edición de la primera parte en 1605 y de la segunda en 1615), cito por la edición de J. Pérez del Hoyo, Madrid, 1963, I parte, p. 212.

fueron despedazados y deshechos
con sacrílegas manos detestables,
Los claustros ricos, los dorados techos
de divinas historias matizados
con tanta perfección y costa hechos,
Todos fueron por tierra derribados
todos por la sacrílega y malvada
gente con mil injurias profanados⁴².

Con mucha mayor difusión y con un tono parecido subrayando la arrogancia y presunta perfidia extrema de los turcos, Ercilla habla en su *Araucana* de la “soberbia del bárbaro ambicioso” y de la “gente pérfida enemiga”⁴³.

Y todo esto dentro de una realidad social en la que tenía gran importancia la política exterior y la guerra en la conciencia colectiva y en los estados de opinión pública. Son palmarias en este sentido las palabras de F. Negredo, que revelan la trascendencia de estos temas y la necesidad de profundizar en sus estudio por mucho que las fuentes sean tengan limitaciones mayores –por motivos obvios- que en otro tipo de grandes cuestiones históricas: “Resulta del todo punto innegable la incidencia que tuvieron sobre la conciencia colectiva todos los sucesos de índole internacional en los que la monarquía de Felipe IV se vio inmersa... Una parte importante de la población con mayor representación en las ciudades y no digamos ya en la corte, se sentía muy vinculada (quizá por afectada) a los acontecimientos que en los diferentes escenarios bélicos se fueron sucediendo”⁴⁴.

Todo esto ayudaba extraordinariamente a que los castellanos interiorizaran esa idea de ser los principales defensores de Dios y del rey. El providencialismo, como ya avanzábamos, se convirtió entonces en una idea omnipresente que traía tras de sí todo un proyecto político, como se ha subrayado por autores de la talla de la mencionada Rodríguez Salgado o Fernández Álvarez⁴⁵. Se estaba muy cerca de la consideración, dentro de una concepción mesiánica de la Historia, de que eran tiempos heroicos que creaban grandes expectativas sobre la fortaleza del Imperio Español; lo que, ciertamente, al final no podía ser nada bueno cuando los vientos empezaran a ser desfavorables...

Los soldados como brazos de los designios de Dios

En la novela del *Curioso Impertinente*, Cervantes hace decir a uno de los personajes que los valerosos soldados intentan las cosas dificultosas por Dios y por el mundo y “llevados en vuelo de las alas del deseo de volver por su fe, por su nación y por su rey, se arrojan intrépi-

42. Cristóbal de Virués, *La batalla naval (Historia de Monserrate)*, Cit. por J. López de Toro: *Los poetas de Lepanto*. Madrid, Instituto Histórico de la Marina, 1950, p.115

43. A. de Ercilla y Zúñiga, *La Araucana*; cito por la edición de Madrid de 1993, Canto XVIII.

44. F. Negredo del Cerro, *Los predicadores de Felipe IV: Retórica y política en la Real Capilla*, Madrid, Actas, 2003. (Cap. 4.3. pp. 540 y ss.)

45. M. Fernández Álvarez, *Política mundial de Carlos V y Felipe II*, Madrid, 1966.

damente por la mitad de mil contrapuestas muertes que los esperan”⁴⁶. Esta visión de los soldados como instrumentos de Dios se reproducen también en otros muchos autores de gran proyección social, como el propio Quevedo, que llega a decir de los soldados que eran auténticos inquisidores (en el sentido que la palabra tenía en la época, claro) en su trabajo. Cuando el Duque de Baviera se dispone a arengar a sus tropas les transmite esa “responsabilidad”:

“Ea, alemanes: causa es la fe, inquisidores sois, no soldados, tribunal es éste, no ejército... Parte nuestra es la que vamos a cortar, sangre propia derramaremos hoy; más esta batalla, por guarecer dolencia de todo el imperio semblantes tiene antes de medicina que de batalla”⁴⁷.

Por su parte, Lope de Vega (qué también decir de la difusión y proyección de sus obras), en *Los guanches de Tenerife* plantea una situación bastante próxima a la anterior cuando presenta como personaje principal al arcángel San Miguel, que es quien dirige a los españoles en la conquista de la isla. Sobre él, el personaje Don Lope llega a decir: “Él nos sirve de fanal/ y su espada celestial/pondrá a estos bárbaros yugo”⁴⁸. De hecho, aunque en esta obra se dé voz al “otro” al enemigo, exponiendo sus –justas- preocupaciones y penurias, se plantea, directamente para Canarias e indirectamente para América, la justificación de las conquistas, en última instancia, y pese al reconocimiento de la crueldad que comporta, por la misión evangélica de la Monarquía.

Además, esta defensa a ultranza de la fe cristiana aparece como digna de imitación de otras naciones, cuyos súbditos muestran gran admiración por la sublime y trascendente empresa, de carácter divinal, que están llevando a cabo los españoles. En la novela bizantina y de aventuras *El peregrino en su patria*, también de Lope, novela, por cierto, publicada en Sevilla en 1604 y que obtuvo un éxito inmediato, un alemán advierte la cultura de un español y se lamenta de que su patria está infestada de errores del demonio, de esta guisa:

“Está aquella nuestra mísera y infelicísima tierra tan infestada de errores que el Demonio y sus ministros han sembrado en ella que para salir del peligro que podía correr mi salvación, (como el que huye del lugar inficionado), elegí la Católica España por asilo, donde haviendo estado algunos años (bien lo conocerás en mi lengua), no quise salir Della sin visitar las estaciones que tiene tan dignas de maravillosa veneración”⁴⁹.

Para después hacer una análisis histórico (mejor sería decir juicio histórico) de la actitud de la monarquía española antes los desafíos heréticos de Lutero y de los Países Bajos. Merece la pena no perderse ni una palabra del argumento del español cuando defiende a

46. M. de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, (primera edición de la primera parte en 1605 y de la segunda en 1615), cito por la edición de J. Pérez del Hoyo, Madrid, 1963. I parte, pp. 175-176.

47. F. Quevedo y Villegas, *El mundo caduco y los desvaríos de la edad*, B.A.E., Vol. I.

48. Lope de Vega, *Los guanches de Tenerife*, edición de Madrid de 1961, Acto I, Cuadro I.

49. Lope de Vega, *El peregrino en su patria*, ((Primera edición de Sevilla de 1604. Cito por la edición de 1971 de la Universidad de Carolina del Norte cuidada por Myron A. Peyton), p. 225.

Carlos V ante el católico alemán después que éste le recriminara que el soberano debía haber tratado con mayor dureza y eficacia la rebelión de Lutero:

“-No creas, dixo el peregrino, que faltó diligencia en Carlos, de que no sólo están llenas las historias pero ay ombres oy día que se acuerdan y las refieren. Ya tu sabes lo que intentó con las letras, con los consejos, con las amenazas, y con las armas las vezes que citó a Luthero, las muchas que fue públicamente vencido, sin otras infinitas amonestaciones con que procuró aquietarlos, pues San Bernardo dize que la Fe se a de persuadir y no mandarse. Y pues las armas se yrritan con las armas, como refiere Plinio, Buelue los ojos a Flandes y mira qué efecto hizo el castigo que el Duque de Alua executó en los condes, aconsejado de Cicerón quando dize en su *Philipica* que es buen cortar alguna parte para que el cuerpo no perezca”⁵⁰.

Es decir, no faltaban los argumentos históricos de cierto peso (señal del, como decíamos antes, sorprendente conocimiento que tenía la sociedad de los avatares de la política internacional) para justificar una posición política determinada a través de la literatura de ficción, especialmente cuando el tema religioso estaba por medio. Y todo ello, para este caso, en el contexto de una posible aproximación para la paz –como a la postre se hizo- en Flandes (recordemos la Paz con Inglaterra de 1604 y la Tregua de Amberes de 1609).

No cabe duda de que estos conductos, difíciles de medir pero de gran proyección recordando el éxito de su difusión entre el público, eran importantes para la creación y mantenimiento de una determinada cultura político-religiosa-militar de la época.

El propio Calderón va a mostrar claramente es sus obras la visión providencialista de España en Flandes. En su comedia *El Sitio de Breda*, ya desde los inicios de la obra, pone en boca del mismísimo Ambrosio de Spínola:

“ESPÍNOLA: Mi humilde celo, mi temor piadoso
dichosamente sus aplausos fia
A la fe de Felipe poderoso,
Cuarto planeta de la luz del día;
Y espero que su intento religioso
ha de asombrar en Flandes la herejía,
dando el sangriento fin alguna hazaña,
alabanzas al cielo, honor a España”⁵¹.

En *El primer blasón del Austria* nos muestra también don Pedro el alto grado de providencialismo con el que estaban cargadas sus obras, especialmente en el contexto de la batalla de Nördlingen. El diálogo que se establece antes de la batalla entre el Cardenal-Infante y el Rey de Hungría tampoco tiene desperdicio:

50. Lope de Vega, *El peregrino en su patria* (Primera edición de Sevilla de 1604. Cito por la edición de 1971 de la Universidad de Carolina del Norte cuidada por Myron A. Peyton), p. 228.

51. P. Calderón de la Barca, *El sitio de Breda*, B.A.E., VOL. 7, T.I, Madrid, 1944, Jornada I, Escena I, p. 110.

“INFANTE [...]

Señor, ésta es vuestra causa;

Bien sabéis que yo defiendo

vuestra ley divina y santa,

vuestra verdadera fe,

y vuestra Iglesia romana;

¡ayudadme a questo día

a que se rompa y deshaga

el poder de los herejes

que la afligen y maltratan!

¡Rey don Fernando, embistamos!

REY: Dios nos ayuda y ampara

¡a ellos!, que de este modo

nuestra victoria se allana

¡San Esteban, pues, y a ellos!”⁵².

Para que, después de la batalla, el personaje de la Iglesia anuncie en los tonos más solemnes:

IGLESIA:

[...]

Siempre arderá en mis altares

las más felices aromas

con holocaustos debidos

a mi Cáliz y a mi Hostia,

de quien es la casa de Austria

tan peregrina devota,

que por eso la sublima

y la ensalza más que a todas”⁵³.

Y no es menos nítida y trascendente la posición de Cervantes al respecto a través de sus obras. En *La española inglesa* se pone claramente en segundo orden la condición de enamorado del personaje principal, Ricadero, ante su más importante condición de cristiano. De hecho, Ricaredo se queda sumido en gran duda ante el encargo de su señora la reina de Inglaterra de hacer la guerra (ya que él era católico en secreto) para poder obtener como recompensa a su amada Isabela, dama de la corte inglesa⁵⁴. Además, el enfrentamiento religioso está a flor de piel en toda la obra cuando las razones que esgrime la camarera de la reina para

52. P. Calderón de la Barca, *El primer blasón de Austria*, Estudio y edición de Enrique Rull y José Carlos de Torres, Madrid, 1981, P. 134.

53. P. Calderón de la Barca, *El primer blasón de Austria*, Estudio y edición de Enrique Rull y José Carlos de Torres, Madrid, 1981, pp. 136-137.

54. Miguel de Cervantes Saavedra, *La Española inglesa*, (novela bizantina con primera edición en 1613), (cito por la edición de Madrid, 1991), pp. 20-21.

no ser castigada por ésta por haber envenenado a Isabela se fundamentan en que, con ella, se quitaba una católica de la faz de la tierra: "...en matar a Isabela hacía sacrificio al cielo, quitando de la tierra a una católica"⁵⁵.

Cuando en el *Quijote* el cautivo cuenta su larga e interesante historia no deja de decir al principio de su discurso, cuando hablada del camino que había de coger: "...vine a concluir en que cumpliría su gusto, y que el mío era seguir el ejercicio de las armas, sirviendo en él a Dios y a mi rey"⁵⁶.

Así pues, se producía, como recordaba Rodríguez Salgado, un gran ensamblaje de valores reunidos en la idea de la fe, el rey y España⁵⁷, que se iban transmitiendo recurrentemente y con una gran difusión por medio también de la literatura de ficción, no sólo de la tratadística política y de la historiografía. Es posible que sea exagerado, con sólo atisbarlo, como hace Maravall, el pensamiento de que en Castilla las rebeliones no se dieron, ante la presión fiscal y humana, por el efecto de la comedia⁵⁸, pero no cabe duda de que la literatura, con estos canales de difusión tan amplios a partir de los gustos del público, y sin que hubiera necesariamente una campaña propagandística directa y orquestada sistemáticamente desde el poder, juega un papel muy importante para la implantación de la cultura de la guerra a través de la sublimación de los motivos de la lucha. Unos motivos que superaban las metas más altas terrenales y que acercaban más a la Divinidad. Luchar por ellos era, en ese contexto cultural, toda una apuesta de vida.

55. Miguel de Cervantes Saavedra, *La Española inglesa*, (novela bizantina con primera edición en 1613), (cito por la edición de Madrid, 1991), p. 39.

56. M. de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, (primera edición de la primera parte en 1605 y de la segunda en 1615), cito por la edición de J. Pérez del Hoyo, Madrid, 1963. I parte, p. 207.

57. M.J. Rodríguez Salgado, "Patriotismo y política exterior en la España de Carlos V y Felipe II", en F. Ruiz Martín, *La proyección europea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, 1996.

58. J.A. Maravall, *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Madrid, 1990., pág. 69.

COMPILATION VS. ANALYSIS AS MEANS OF ACCESS TO THE HISTORY OF THE CHURCH IN THE SIXTEENTH CENTURY: THE CASE OF ONOFRIO PANVINIO

Compilation vs. analyse comme accès à l'histoire de l'Église au XVIe siècle: le cas d'Onofrio Panvinio

Stefan Bauer
University of York

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Résumé

Cette contribution souhaite s'intéresser à deux textes, ou groupes de texte: les histoires des familles romaines, et l'histoire des élections pontificales de l'ermite augustinien Onofrio Panvinio (1530-1568). Les histoires des familles romaines, qui fournissaient souvent des papes, concernent les lignages des Massimo, des Savelli, des Frangipane et des Mattei, et couvrent des arbres généalogiques qui s'étendent de l'Antiquité jusqu'au XVIe siècle. L'histoire des élections pontificales, *De varia creatione Romani pontificis*, fut la première étude exhaustive de ce genre. Nous étudierons ici dans quelle mesure Panvinio a réalisé un simple travail de »

Abstract

This contribution deals with two types of texts written by the Augustinian friar Onofrio Panvinio (1530-1568): his histories of the Roman families and his history of papal elections. The histories of the Roman families (Massimo, Savelli, Frangipane and Mattei), whose members sometimes became popes, describe lineages which extend from antiquity to the sixteenth century. The history of papal elections (*De varia creatione Romani pontificis*) covers 1500 years and was the first exhaustive study of this topic. We will examine to which degree Panvinio put together simple works of compilation (by collecting »

Résumé

« compilation, c'est-à-dire de collecte et de sélection de sources, et dans quelle mesure il procède à une analyse de ce matériel, pour en tirer un sens historique. Il existe bien sûr jusqu'à un certain degré une contamination entre les deux procédés, la sélection des sources comprenant souvent déjà une partie d'analyse. Plus largement, ces études de détail apporteront des indications sur les modèles de comportement scientifique d'un historien du XVIe siècle: on peut appeler ce siècle le siècle de la compilation, de la collection antique, de la confiance dans les proportions et l'ordonnement des corpus de sources et des champs de connaissance. La tension entre la compilation et l'analyse est ainsi déjà une donnée intrinsèque du XVIe siècle.

Mots-clés

Historiographie - Censure - Onofrio Panvinio - Histoire moderne - Généalogie - conclaves - Etudes de la Renaissance italienne - Etudes italiennes - Histoire de l'Église - Histoire intellectuelle à l'époque moderne - Rome de la Renaissance - Histoire ecclésiastique - Papauté - Contre-Réforme.

Abstract

« and selecting sources) and to which degree he analysed his material in order to extract an historical sense from it. There undoubtedly occurred a contamination between the two procedures, since the selection of sources in itself already comprised to some degree an analysis of their importance. More generally, our case studies provide information about the models of scientific behaviour of an historian of the sixteenth century. It is possible for us to refer to this century as a century of compilation, of antiquity collection, of trust in the order of the sources and of the fields of knowledge. The tension between compilation and analysis must be regarded as an intrinsic element of sixteenth-century learning.

Key words

Historiography - Censorship - Onofrio Panvinio - Early Modern History - Genealogy, Papal Conclaves - Renaissance Studies - Italian Studies - Church History - Early Modern Intellectual History - Renaissance Rome - Ecclesiastical History - Papacy - Counter-Reformation

Importance et attrait des élections pontificales

L'idée d'écrire une histoire de la papauté à l'aide d'une histoire des élections pontificales peut sembler séduisante.¹ Ainsi serait offerte la possibilité de suivre les changements de rapport de force à l'intérieur de l'Église au travers de son histoire. Qui participait à l'élection pontificale exerçait après la mort du précédent pape le plus haut pouvoir dans l'Église. Le règlement qui régissait l'élection pontificale ne cessa de connaître des adaptations au cours des siècles selon les nécessités historiques. Il n'est pas surprenant qu'au milieu du XVI^e siècle une telle histoire de l'élection pontificale restait encore à écrire. Onofrio Panvinio (1530-1568), qui est l'objet de cette contribution, fut le premier à produire une telle œuvre.

L'on peut être surpris en revanche qu'au début du XXI^e siècle une synthèse sur l'histoire de l'élection pontificale fasse encore défaut. Si l'auteur d'une description du droit canon en 1869 a fourni l'étude la plus sérieuse et la plus détaillée sur ce sujet², seuls de courts résumés suivirent. Peu avant la mort de Jean-Paul II, des amateurs d'histoire firent ainsi paraître des synthèses déséquilibrées qui connurent toutefois un succès de librairie. Nous ne spéculerons pas sur les raisons du délaissement de ce champ par la recherche historique. Sans doute la spécialisation de notre corporation y joue-t-elle un rôle: qui en effet se risquerait sérieusement à produire une étude allant de l'Antiquité à l'époque contemporaine ?

Panvinio s'y risqua. Mais à qui avons-nous affaire ? À un moine augustin³. Quelle raison peut-elle pousser un moine à rédiger une œuvre historique ? Si aucune réponse générale ne peut être apportée à cette question, il est connu que certains moines historiens en reçurent la mission dans leur cloître. Panvinio en revanche utilisa la recherche historique et l'écriture de l'histoire précisément pour s'échapper du cloître. Il obtint du supérieur de son ordre la permission extraordinaire de vivre auprès d'un mécène, le cardinal Alexandre Farnèse, et, libre

1. Je remercie chaleureusement Clarisse Roche pour la traduction de l'allemand.

2. Voir P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, I. *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Guttentag, Berlin 1869, pp. 217-294.

3. Sur Onofrio Panvinio voir D. A. Perini, *Onofrio Panvinio e le sue opere*, Congregazione de Propaganda Fide, Roma 1899; J.-L. Ferrary, *Onofrio Panvinio et les antiquités romaines*, École française de Rome, Roma 1996; J.-L. Ferrary, «Panvinio (Onofrio)», in C. Nativel (dir.), *Centuria Latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, Droz, Genève 1997, pp. 595-599; E. Lurin, «Les restitutions de scènes antiques. Onofrio Panvinio iconographe et inventeur d'images», in M. Hochmann et al. (dir.), *Programme et invention dans l'art de la Renaissance. Actes du colloque (Rome, Villa Médicis, 20-23 avril 2005)*, Somogy, Paris 2008, pp. 153-173; A. Tallon, «L'histoire "officielle" de la papauté du XV^e au XVII^e siècle, les *Vitae pontificum romanorum* de Platina, Panvinio, Ciaconius. Critique et apologétique», in F. Bougard et M. Sot (dir.), *Liber, Gesta, histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXI^e siècle*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 199-213; S. Bauer, «Humanisten und Klienten: Grundlinien der Papstbiographik im 16. und 17. Jahrhundert», in M. Völkel et A. Strohmeyer (éd.), *Historiographie an europäischen Höfen (16.-18. Jahrhundert): Studien zum Hof als Produktionsort von Geschichtsschreibung und historischer Repräsentation*, Duncker & Humblot, Berlin 2009, pp. 247-253; W. Stenhouse, «Panvinio and *descriptio*. Renditions of History and Antiquity in the Late Renaissance», in *Papers of the British School at Rome*, vol. 80, 2012, pp. 233-256; S. Bauer, «Panvinio, Onofrio», in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 81, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2014, pp. 36-39..

de toute obligation religieuse, de se consacrer à ses recherches. Alors que ses frères chantaient la messe au cloître, Panvinio étudiait des sources dans le plus somptueux palais romain de la Renaissance, le palais Farnèse.

Panvinio naquit en 1530 à Vérone et entra à l'âge de onze ans dans l'ordre des Ermites de saint Augustin en raison de l'incapacité de sa mère à nourrir sa famille après la mort de son père. L'ordre lui permit de suivre des études de théologie à Naples et à Rome. Cependant, dès sa jeunesse, Panvinio nourrit une passion pour l'histoire. A dix-neuf ans, il rédigea une chronique de son ordre puis transcrivit trois années plus tard les calendriers de la Rome antique dont on avait trouvé des fragments sur le forum (*Fasti Capitolini*). Suivirent une étude sur le primat de la papauté romaine contre les théories protestantes qui niaient ce primat; des descriptions historiques de familles romaines de l'aristocratie, des études sur l'histoire de la Rome antique et de la papauté et, à partir de 1559, une histoire des élections pontificales.

Du point de vue de la science historique, Panvinio doit être considéré comme un autodidacte et ce à un double titre: non seulement parce qu'à l'époque il n'existait pas d'études d'histoire spécifiques, mais aussi car l'autodidactisme a souvent produit les plus grandes nouveautés. Panvinio poursuivait l'effort de collecte caractéristique du milieu du XVI^e siècle⁴. On cataloguait, copiait, rassemblait les savoirs que les érudits avaient amassés depuis l'Antiquité. L'imprimerie, qui offrit au public toujours plus d'éditions de sources historiques lors du siècle qui suivit son invention, joua certainement un rôle dans cette entreprise. Ce qui restait encore dans les bibliothèques et les archives fut désormais compilé par des chercheurs comme Panvinio. Avant d'examiner les élections pontificales, il est possible de présenter la méthode de Panvinio grâce à ses histoires des familles nobles romaines.

Familles romaines

Une de ces histoires de famille, celle de la famille Frangipane, fut qualifiée par un médiéviste allemand de «vrai panoptique de matériaux certains et incertains»⁵. Se posent dès lors les questions de savoir ce que l'on doit entendre par matériau certain et qui garantit ce

4. À propos de ces tendances au XVI^e siècle, voir, à titre d'exemple, I. Herklotz, *Cassiano Dal Pozzo und die Archäologie des 17. Jahrhunderts*, Hirmer, München 1999, pp. 187-260; A. Blair, *Too Much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 2010.

5. M. Thumser, «Die Frangipane. Abriß der Geschichte einer Adelsfamilie im hochmittelalterlichen Rom», in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, vol. 71, 1991, pp. 106-163, cit. p. 107: «ein wahres Panoptikum an gesicherten und ungesicherten Materialien». Sur la «culture généalogique» en Italie au XVI^e siècle, voir R. Bizzocchi, «La culture généalogique dans l'Italie du seizième siècle», in *Annales ESC*, vol. 46, 1991, pp. 789-805; D. Büchel, «Konstruktion von Memoria. Reflexionen über erfundene Genealogien und Vornamensgesetzmäßigkeiten bei Papstfamilien der Frühneuzeit», in A. Karsten et P. Zitzlsperger (éd.), *Tod und Verklärung. Grabmalkultur in der Frühen Neuzeit*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2004, pp. 31-48; R. Bizzocchi, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, 2^e éd., Bologna 2009 (*Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Monografie*, 52) (1^e éd. 1995); sur les distinctions (parfois manquées) entre histoire, fiction et mythe dans la pensée historique des temps modernes, voir P. Burke,

matériau. L'historien ? Ou bien le matériau se garantit-il lui-même par le simple fait qu'il en existe plusieurs traditions indépendantes les unes des autres ? Même si au XVI^e siècle nous ne sommes qu'au début de la recherche sur les sources historiques, il est justement intéressant d'examiner comment Panvinio «garantit» certains points au travers de ses collections documentaires qu'il accompagne de commentaires. Son histoire des Frangipane des années 1555-1556 couvre selon Panvinio deux mille ans d'histoire⁶. Elle commence dès l'Antiquité pour laquelle Panvinio identifie la famille patricienne romaine des Anicii comme ancêtre des Frangipane. Aussi le pape Grégoire le Grand († 604) aurait-il lui-même fait parti des membres de cette famille. Pour cette période antique, Panvinio ne se contente pas seulement de sources littéraires comme Tite Live et Plutarque, mais utilise aussi des sources épigraphiques, c'est-à-dire des inscriptions. La connexion avec les Anicii romains passe toutefois aujourd'hui pour pure légende⁷.

En ce qui concerne l'époque médiévale, Panvinio extrait de longs textes aussi bien de diplômes que de livres ou de monuments auxquels il ajouta ensuite des commentaires introductifs ou conclusifs relativement courts. Cependant ce n'est qu'avec Leo Frangipane, le fondateur des Frangipane à Rome au XI^e siècle que Panvinio foule un sol historique «plus sûr»⁸. Sa sélection de sources s'élargit: il prend en compte des documents de la Chambre apostolique conservés à la Bibliothèque vaticane, se rend aux archives du Latran et présente également des sources littéraires telles les *Gesta Friderici imperatoris* d'Otton de Freising, la *Chronique d'Ursperg*, la chronique florentine de Giovanni Villani ou l'histoire des papes de Bartolomeo Platina. Il recopia des documents médiévaux du monastère Santi Andrea e Gregorio al Celio à partir de copies conservées dans un registre du XVI^e siècle qui est désormais perdu⁹. Il utilisa enfin les archives de l'église Santa Maria Nova (S. Francesca Romana) qui sont reconnues de nos jours comme la source fondamentale pour l'histoire des Frangipane¹⁰.

Alors qu'il présente de nombreux faits historiques exacts, Panvinio utilise d'autres éléments de l'histoire des familles reposant sur la tradition et la légende. Cela tient sûrement aux

«History, Myth, and Fiction. Doubts and Debates», in J. Rabasa *et al.* (éd.), *The Oxford History of Historical Writing*, t. 3: 1400-1800, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 261-281.

6. Voir Onofrio Panvinio, *De gente Fregepania*, ms. Roma, Biblioteca Angelica, 77, préface, pp. 2-8. Sur ce manuscrit voir E. Celani, «“De gente Fregepania” di Onofrio Panvinio», in *Nuovo archivio veneto*, vol. 5, 1893, pp. 479-486, en particulier pp. 479-480.

7. Voir R. Bizzocchi, «*Familiae Romanae* antiche e moderne», in *Rivista storica italiana*, vol. 103, 1991, pp. 355-97, en particulier p. 384; É. Bouyé, «Les armoiries imaginaires des papes. Archéologie et apologétique romaines à la fin du XVI^e siècle», in F. Alazard et F. La Brasca (dir.), *La papauté à la Renaissance*, Champion, Paris 2007, pp. 589-618, en particulier pp. 600-601. Sur la famille Frangipane plus en général, voir B. Arnold, «Frangipani», in V. Reinhardt (éd.), *Die großen Familien Italiens*, Kröner, Stuttgart 1992, pp. 277-286.

8. Panvinio, *De gente Fregepania*, pp. 158-164.

9. Voir A. Bartòla, *Il Regesto del monastero dei SS. Andrea e Gregorio ad Clivum Scauri*, Società romana di storia patria, Roma 2003, t. 1, pp. XVII-XXIV.

10. Voir M. Thumser, «Die Frangipane», *op. cit.*, p. 109 note 6, ainsi que les documents contenus dans *De gente Fregepania* et publiés dans A. Augenti, *Il Palatino nel Medioevo: archeologia e topografia (secoli VI-XIII)*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1996, pp. 186-187.

attentes de ses commanditaires: les Frangipane avaient perdu au XVI^e siècle la plus grande part de leur pouvoir et de leur influence qui avait connu son apogée au XII^e siècle. Eu égard à leur présent relativement peu glorieux, les références à un passé brillant étaient d'autant plus importantes. Panvinio ne pouvait refuser à ses commanditaires cette ascendance des Anicii, pas davantage du reste qu'une autre hypothèse incertaine: celle selon laquelle Dante Alighieri était également un membre de la tribu Frangipane¹¹. Mais qu'en apprend-on sur la conception d'un historien au sujet de ses sources et de sa méthode ?

Examinons pour cela une autre histoire de famille, celle des Savelli datant de 1556¹². Dans sa préface au cardinal Giacomo Savelli, Panvinio évoque le fait qu'il avait reçu ordre de ce cardinal de colliger les sources nécessaires à la rédaction de l'histoire de sa famille. Panvinio résolut de recopier les passages les plus pertinents – sans n'omettre jamais la mention du lieu de découverte – et de les rassembler dans une œuvre. De cette manière, le cardinal pouvait recevoir une collection de sources commode à lire et propre à éclairer les actions de ses ancêtres sur plus de quatre siècles¹³.

Dans cette œuvre, Panvinio résistait à la tentation de faire remonter l'histoire de la lignée jusqu'au Haut Moyen Âge voire jusqu'à l'Antiquité; il n'est pas possible d'établir si les moindres attentes de cette famille à cet égard furent déterminantes¹⁴. Quoi qu'il en soit, Panvinio pouvait s'appuyer, comme il l'écrit lui-même, sur des «monuments très sûrs»¹⁵, et par monuments (*monumenta*), il entend aussi bien les épitaphes gravées sur la pierre que les sources documentaires rédigées sur du papier.

La figure clef de cette famille est le pape Honorius III (1216-1227). Il semble que cette famille nourrissait une plus grande attente vis-à-vis de ce pape que de l'Antiquité. Ce pape, auparavant nommé dans les sources *Cencius Camerarius*, c'est-à-dire «Cencius, chambellan du pape», était-il réellement un Savelli ? Panvinio l'affirme. Il trouve quelques mentions propres à étayer cette affirmation aussi bien dans des sources telles que la chronique universelle de saint Antonin de Florence († 1459) que dans le *De cardinalatu* (1510) de Paolo Cortesi, où Cencius est nommé *Sabellus*¹⁶. Dans les sources du XIII^e siècle en revanche, cette informa-

11. Panvinio, *De gente Fregepania*, p. 337; R. Bizzocchi, «La nobiltà in Dante, la nobiltà di Dante. Cultura nobiliare, memoria storica e genealogia fra Medio Evo e Rinascimento», in *I Tatti Studies*, vol. 4, 1991, pp. 201-215.

12. Les manuscrits de *De gente Sabella* ont deux destinataires différents: le ms. Roma, Biblioteca Casanatense, 1347, est dédié à Flaminio Savelli, alors que le ms. Roma, Archivio di Stato, Archivio Sforza Cesarini, I^a parte, 33 (AA XXI, 1), est dédié au cardinal Giacomo Savelli. L'éditeur de la version imprimée (O. Panvinio, *De gente Sabella*, ed. E. Celani, in *Studi e documenti di storia e diritto*, vol. 12, 1891, pp. 271-309; vol. 13, 1892, pp. 187-206) a utilisé les deux versions, mais s'est appuyé surtout sur le ms. Casanatense.

13. Panvinio, *De gente Sabella*, ms. Roma, Archivio di Stato, fol. 1r; O. Panvinio, *De gente Sabella*, ed. E. Celani, pp. 274-275 note 3.

14. Sur la famille Savelli en général, voir I. Baumgärtner, «Savelli», in V. Reinhardt (éd.), *Die großen Familien Italiens*, op. cit., pp. 480-484.

15. O. Panvinio, *De gente Sabella*, ed. E. Celani, p. 280: «ut ex certis constat monumentis».

16. P. Cortesi, *De cardinalatu*, Nardi, Castrum Cortesium 1510, fol. 36r; Antonin de Florence, *Chronica*, Huguétan, Lyon 1543, t. 3, fol. 30v.

tion reste introuvable. Panvinio cite des inscriptions gravées sur portes de bronze du Latran que Cencius avait commandées lorsqu'il n'était encore que cardinal et sur lesquelles on peut toujours lire *Cencius Camerarius*¹⁷. Le commanditaire de l'histoire de cette famille rédigée par Panvinio, le cardinal Giacomo Savelli, acquit une des portes afin d'assurer sa conservation¹⁸. C'est pour cette raison que Panvinio cite correctement cette inscription accessible et lisible par tous à Rome.

Mais puisqu'il lui manquait une source du XIII^e siècle pour certifier l'identité de Cencius comme Savelli, Panvinio l'a inventée, ou mieux, manipulée. Et cette manipulation, il l'effectua en toute connaissance de cause sur un document dont l'accès n'était pas si facile. Il choisit une bulle du pape Célestin III issue des archives du cloître San Benedetto di Polirone à Mantoue qui est conservée désormais aux Archives nationales de Milan. Avant de citer ce document, il remarqua qu'il ne se servait que de documents «sûrs»¹⁹. En réalité il compléta ce document. Là où il est écrit que la bulle a été délivrée par «Cencius, cardinal-diacre de S. Lucia in Orthea, chambellan du Pape», Panvinio ajoute «Cencius *de Sabello*» etc²⁰.

Un tel ajout, aussi infime soit-il, eut toutefois des conséquences. Jusque dans les années 1970, c'est-à-dire pendant 400 ans, Honorius III fut généralement considéré comme un Savelli²¹. La falsification survécut même deux siècles et demi environ à l'extinction de la famille elle-même (1712). Et cela sans que Panvinio n'ait jamais publié son ouvrage. Il n'en existe que des exemplaires manuscrits en un nombre par ailleurs assez faible si l'on compare avec ses autres histoires de familles²². Panvinio a peut-être fait un effort particulier pour cette falsification car il considérait le cardinal Giacomo Savelli comme son mécène le plus sérieux parmi

17. O. Panvinio, *De gente Sabella*, ed. E. Celani, p. 281. À propos des deux inscriptions sur les portes, voir aussi P. Lauer, *Le Palais de Latran*, Leroux, Paris 1911, pp. 185-196 (avec les deux photographies, c'est-à-dire planche XV et p. 185, fig. 74).

18. Voir I. Herklotz, «*Historia sacra und mittelalterliche Kunst während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Rom*», in R. De Maio *et al.* (ed.), *Baronio e l'arte*, Centro di studi sorani «Vincenzo Patriarca», Sora 1985, pp. 21-74, en particulier p. 41.

19. Voir *supra*, note 15.

20. Panvinio, *De gente Sabella*, p. 280: «Datum [...] per manum Cencii de Sabello Sanctae Luciae in Orphea diaconi cardinalis et domni papae camerarii». Voir cette bulle dans P. Torelli (ed.), *Regesto mantovano. Le carte degli archivi Gonzaga e di Stato in Mantova e dei monasteri Mantovani soppressi (Archivio di Stato in Milano)*, t. 1, Loescher, Roma 1914, pp. 343-344, n^o 538 (21 novembre 1194): «Datum [...] per manum Centii S. Lucie in Orthea diaconi cardinalis domini papae camerarii».

21. Cette falsification de Panvinio fut révélée pour la première fois par H. Tillmann, «Ricerche sull'origine dei membri del Collegio cardinalizio nel XII secolo: II/1», in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, vol. 29, 1975, pp. 363-402, en particulier pp. 391-393. Mais Tillmann n'a pas vu que il y avait des précédents à Panvinio, comme saint Antonin et Paolo Cortesi. Voir aussi R. Lefevre, «Un papa Savelli (Onorio III) che non fu Savelli?», in *Strenna dei romanisti*, vol. 52, 1991, pp. 283-290; S. Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*, Istituto storico italiano per il Medio evo, École française de Rome, Roma 1993, pp. 415-416.

22. Il y existe trois manuscrits de *De gente Sabella* aujourd'hui, alors qu'il y en a au moins six de *De gente Fregepania*.

les autres chefs de familles. Mais en dépit de ces faux-pas programmatiques, les histoires familiales de Panvinio possédaient des aspects méthodiques positifs. Panvinio effectuait des collectes dans les archives et les bibliothèques pour rassembler un large panoptique de sources de différentes époques concernant ces familles. En plus des sources littéraires, il utilisait également des inscriptions et c'est précisément dans l'étendue de sa sélection de sources que réside son innovation. Sa méthode historique se caractérisait également par la succession de commentaires et de citations de sources qu'il intégrait au sujet de son étude.

Nous laissons de côté les histoires des familles Massimo et Mattei pour aborder l'histoire des élections pontificales de Panvinio.

De varia creatione

Cette histoire des élections pontificales fait partie des études de Panvinio relatives à l'histoire de l'Église. Depuis sa jeunesse, Panvinio s'était consacré à des chronologies antiques et médiévales. En plus d'œuvres tels les calendriers commentés de la Rome antique et une présentation de l'Etat romain, il était également l'auteur d'une chronique de l'ordre des Augustins et d'un traité sur le primat du pape. Suivirent une chronique des papes et des cardinaux ainsi qu'une réédition de l'histoire des papes de Platina qui avait connu une large diffusion²³. La volonté de Panvinio de rédiger à partir de 1559 une histoire des élections pontificales était sans doute liée à la préparation du conclave après la mort du pape Paul IV. Panvinio et son mécène, le cardinal Alexandre Farnèse, avaient quitté Rome précipitamment trois années auparavant. Si les mauvaises relations qu'entretenait Farnèse avec ce pape furent à l'origine de son départ, celui de Panvinio s'explique non seulement par la nécessité de suivre son patron, mais aussi par la menace proférée par Paul IV de punir sévèrement les moines qui vivaient à l'extérieur du cloître - y compris ceux qui en avaient obtenu la permission de leur ordre. Panvinio était en voyage en Allemagne lorsqu'il apprit, en août 1559, que le décès de Paul IV était imminent. Il quitta Augsbourg à la hâte et gagna Rome en septembre. Le cardinal Farnèse fut un des principaux protagonistes du conclave et commanda peut-être à son protégé une histoire des élections pontificales afin de se préparer lui-même. Panvinio par ailleurs ne resta pas étranger aux événements: à l'approche de la Noël 1559, après plusieurs mois de conclave, il fut appelé par Farnèse le 24 décembre avec d'autres moines au conclave afin de recevoir les confessions cardinalices. Le jour de Noël, Panvinio vécut au sein du conclave l'élection de Pie IV²⁴.

Mais comment Panvinio conçut-il son histoire des élections pontificales ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'examiner les connaissances actuelles sur ces élections pontificales. L'on peut esquisser à grands traits une histoire des élections pontificales divisée

23. Sur les éditions des *Vitae pontificum* de Platina voir S. Bauer, *The Censorship and Fortuna of Platina's Lives of the Popes in the Sixteenth Century*, Brepols, Turnhout 2006.

24. Pour ces épisodes, voir les notes autobiographiques de Panvinio dans son texte *De creatione Pii IV papae*, in S. Merkle (éd.), *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, t. 2, Herder, Freiburg im Breisgau 1911, pp. 575-586.

en deux périodes: un premier millénaire qui s'étendrait de l'époque de saint Pierre à l'an 1000 et un second de l'an 1000 à nos jours²⁵.

A l'exception du cas particulier de la nomination par Pierre l'apôtre de son successeur, l'élection pontificale eut lieu dès les temps les plus anciens comme une élection épiscopale. Le clergé et le peuple de Rome ainsi que peut-être les évêques voisins désignaient ensemble l'évêque de Rome. Le déroulement concret de cette élection ne nous est toutefois pas connu davantage. Après l'empereur Constantin, une fois que le christianisme était devenu la religion officielle de l'Empire, les empereurs romains chrétiens intervinrent dans l'élection pontificale, édictèrent des lois afin de pouvoir l'influencer voire attribuèrent directement le siège pontifical. Après la chute de l'Empire Romain d'Occident, les rois des Ostrogoths poursuivirent la tradition initiée par les empereurs romains, avant qu'elle ne fût perpétuée, quoiqu'à des degrés divers, par les empereurs byzantins, les Carolingiens puis les Ottoniens. Henri III déposa finalement en 1046 trois papes simoniaques pour ériger successivement plusieurs papes allemands.

A partir de cette période, se développa en réaction un courant réformateur dans l'Église dont l'ambition était de mettre un terme à l'influence séculière sur l'élection pontificale. Le décret sur l'élection pontificale du pape Nicolas II (1059) limita le cercle des électeurs aux cardinaux. Ainsi commence dans l'histoire des élections pontificales la césure millénaire évoquée précédemment. Si cette loi ne fut pas immédiatement mise en pratique, un nouveau règlement avait bel et bien été décrété. Un ajout survenu en 1179 permit le succès définitif de cette mesure: l'idée de la majorité des deux tiers qui permettait une stabilité au résultat électoral. En 1274 Grégoire X introduisit ensuite le conclave, c'est-à-dire une élection dans l'isolement complet du monde extérieur. Ce principe est toujours appliqué de nos jours.

Comment Panvinio, premier historien de l'élection pontificale, rédigea-t-il cette histoire ? Il tenta de la subdiviser selon les différents modes d'élections pontificales²⁶. En distinguant jusqu'au XVI^e siècle presque une vingtaine de types d'élections, il dépasse son but, car il discerne bien plus de sortes d'élection qu'il y en eut en réalité. Une classification plus restreinte aurait certainement été plus adéquate. Cependant Panvinio est soucieux de retracer historiquement l'élection pontificale et il pouvait réellement démontrer les étapes que nous avons précédemment nommées.

Dès sa préface, Panvinio précise les deux aspects qu'il entendait développer. D'une part le fait qu'il y eut une multitude de formes différentes d'élection pontificale; d'autre part

25. Les grandes étapes en sont décrites dans H. Fuhrmann, «Die Wahl des Papstes. Ein historischer Überblick», in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, vol. 9, 1958, pp. 762-780. Pour une sélection de sources historiques à ce sujet, voir J. Gaudemet, *Les élections dans l'Église latine, des origines au XVI^e siècle*, Lanore, Paris 1979; pour une collection exhaustive de sources, G. J. Ebers (éd.), *Der Papst und die römische Kurie*, I. *Wahl, Ordination und Krönung des Papstes*, Schönningh, Paderborn 1916.

26. Pour un bref résumé du contenu de *De varia creatione*, voir A. Mai (ed.), *Spicilegium Romanum*, t. 9, Collegio urbano, Roma 1843, pp. 530-531. Le manuscrit plus complet de ce texte est: München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 147-152 (*De varia Romani pontificis creatione libri X*). Sur ce ms. voir *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, III.1. *Codices Latinos continens*, 2^e éd., Palm, München 1892, pp. 35-36.

que les papes étaient eux-mêmes à l'origine de modifications effectuées selon les nécessités du temps. Malgré leurs différences, les formes électorales se trouvaient ainsi toujours légitimées par le pape²⁷.

Panvinio ajoute quelque chose aux sommaires divisions précédemment citées. Il commence avec Pierre qui ne joue qu'un rôle secondaire dans les histoires modernes de l'élection pontificale. Le Christ a institué Pierre comme le premier pape. Cette première sorte d'élection ou plutôt de désignation de son successeur s'appelle *institutio* (institution). S'il apparaît désormais peu pertinent de considérer Pierre comme un pape, Panvinio ne pouvait toutefois pas mettre en doute les fondements de la *traditio* pontificale. La seconde forme électorale serait la *substitutio* ou *subrogatio*. Pierre institua Clément comme son successeur, événement qui se fonde sur une source que l'on considère désormais comme apocryphe (*Pseudo-Clemens*). La troisième forme est celle qui caractérisa les premiers siècles du christianisme, c'est-à-dire l'élection par le clergé et le peuple romains. Pour cela Panvinio rassemble des documents tirés des lettres de Cyprien qui constituent encore de nos jours les sources quasi uniques en ce qui concerne ces élections. Panvinio distingue ensuite un grand nombre d'autres modes d'élection, ce qui peut sembler exagéré à l'historien d'aujourd'hui étant donné que les sources ne sont pas assez précises pour établir une telle classification. Jusqu'à la veille de la promulgation du décret relatif à l'élection pontificale de 1059, Panvinio arrivait au chiffre de douze modes d'élection pour atteindre ensuite le chiffre global de dix-huit formes d'élection au XVI^e siècle. Mais l'intérêt du travail de Panvinio repose moins sur l'extrême finesse de cette différenciation que sur la variété des sources qu'il colligea.

L'historien de l'Église Johannes Baptist Sägmüller désignait Panvinio en 1896 comme «un modèle d'érudition» et qualifiait son livre comme une «œuvre fort savante pour cette époque-là, composée avec des connaissances qui méritent toute la considération de notre temps»²⁸. Les historiens du XIX^e siècle arrivèrent à cette conclusion car ils constataient que Panvinio non seulement collectait des sources, mais offrait également des analyses. Son traitement du décret pontifical de 1059 en constitue un exemple marquant. Comme cela fut également établi au XIX^e siècle, il existe deux versions de ce décret, l'une pontificale, l'autre impériale. La version impériale, qui passe pour un faux, donne davantage de droit à l'empereur lors de l'élection pontificale. Panvinio fut le premier à percevoir les différences entre ces deux décrets et à les discuter scientifiquement. Aussi Hermann Grauert constatait-il en 1880 après avoir cité la discussion de Panvinio: «ce passage [...] pourrait constituer la première tentative qui fut faite, depuis la naissance d'une science historique moderne et vraiment fondée sur la recherche, pour parvenir, à partir d'un examen critique, à un avis sûr au sujet des diffé-

27. La préface est publiée dans S. Merkle (éd.), *Concilium Tridentinum*, t. 2, op. cit., p. CXXIX ss.

28. J. B. Sägmüller, «Ein angebliches Dekret Pius' IV. über die Designation des Nachfolgers durch den Papst», in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, vol. 75, 1896, pp. 413-429, cit. pp. 423-424: «Onuphrius Panvinus, ein Muster von Gelehrsamkeit»; «dieses für jene Zeit hochgelehrte, mit heute noch Achtung gebietenden historischen Kenntnissen abgefasste Werk».

rentes versions du décret pontifical de 1059»²⁹. Panvinio donnait la préférence à la version impériale, ce pourquoi Grauert le considérait comme un partisan de l'Empire³⁰. Ceci peut en effet être une des raisons pour lesquelles Panvinio ne voulut pas publier son œuvre. Dans la préface de la version manuscrite qu'il envoya à l'Augsbourgeois Hans Jacob Fugger et qui est désormais conservée à la *Bayerische Staatsbibliothek* de Munich, il écrit expressément qu'il ne lui semble pas indiqué de publier cette œuvre³¹.

La critique des sources ainsi que leur analyse n'était pas toujours agréable à l'Église catholique à l'époque de la Contre-Réforme. Il est significatif à cet égard que l'œuvre concernant les élections pontificales, tout comme certains autres de ses manuscrits, fut gardée sous clé au Vatican après sa mort. Un censeur fut chargé d'examiner l'œuvre relative aux élections pontificales. Il n'échappa naturellement pas à ce censeur que Panvinio qualifie de *corruptum*, c'est-à-dire corrompue, la version pontificale, due à Nicolas II, du décret sur l'élection pontificale³². En conséquence il accuse Panvinio d'être un *imperio addictus*, c'est-à-dire d'être l'obligé du Saint Empire. En tant que lecteur, écrit le censeur, l'on peut douter de l'intégrité et de la piété de Panvinio³³. Or l'intégrité pour l'Église catholique est synonyme de *consensus* avec les autorités, qu'elles soient contemporaines ou passées, et s'ouvre ainsi un nouveau chapitre de l'histoire de la censure ecclésiastique que l'on ne saurait esquisser dans cet article³⁴. Comme il ressort de notre propos, ce n'est qu'à l'issue d'une laborieuse étude détaillée que l'on saurait discerner pour un cas particulier, et à titre d'hypothèse, si un auteur a donné à dessein soit une fausse interprétation d'une source, soit l'a cachée, soit l'a falsifiée - par exemple pour satisfaire aux exigences d'un commanditaire.

Quelle conclusion peut-on en tirer en ce qui concerne aussi bien la collection que la gestion de l'information au XVI^e siècle ? Celle-ci n'est pas linéaire mais déformée à maints en-

29. H. Grauert, «Das Dekret Nikolaus II. von 1059», in *Historisches Jahrbuch*, vol. 1, 1880, pp. 502-602, cit. p. 594: «Die mitgetheilte Stelle dürfte den ersten Versuch enthalten, der seit dem Erwachen einer modernen, wirklich forschenden Geschichtswissenschaft gemacht worden ist, um auf Grund einer kritischen Prüfung zu einem sicheren Urtheil über die verschiedenen Fassungen des Papstwahldekretes von 1059 zu gelangen».

30. *Ibid.*, pp. 594-595 note 1: «entschiedener Imperialist».

31. Préface *De varia creatione*, p. CXXX: «quamquam gravissimas ob causas ab eo publicando desistam». Voir aussi H. Grauert, «Das Dekret Nikolaus II.», op. cit., p. 592.

32. *Ibid.*, p. 593; *Censura in libros Honophrii Panvini De varia Romani pontificis creatione*, ms. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7030, fol. 20r-26r, en particulier fol. 22r.

33. *Aeconomia quatuor librorum (quarti, quinti, sexti et septimi) fratris Onophrii Panvini De varia Romani pontificis creatione ...*, ms. Vat. lat. 7030, fol. 11r-19v, en particulier fol. 17r: «ut pio lectori de sui integritate et pietate non mediocriter dubitandi prebeat occasionem»; *Censura in libros Honophrii Panvini ...*, *ibid.*, fol. 21r-v: «imperio se addictum Onophrius ubique manifeste declarat». Voir aussi K. Gersbach, «Onofrio Panvino's "De comitiis imperatoris" and Its Successive Revisions», in *Analecta Augustiniana*, vol. 53, 1990, pp. 409-452, en particulier p. 420.

34. Pour la censure de l'œuvre *Romani pontifices* de Panvinio (O. Panvinio, *Romani pontifices et cardinales Sanctae Romanae Ecclesiae ab eisdem a Leone IX ad Paulum Papam III [...] creati*, Venezia 1557) voir S. Bauer, «Wieviel Geschichte ist erlaubt? Frühmoderne Zensur aus römischer Perspektive», in S. Rau et al. (éd.), *Geschichte schreiben. Ein Quellen- und Studienhandbuch zur Historiografie (ca. 1350-1750)*, Akademie-Verlag, Berlin 2010, pp. 334-347.

droits sous l'effet magnétique des attentes des commanditaires. Quant aux collections, eu égard à l'importance croissante non seulement des facteurs financiers mais aussi des conflits confessionnels, elles ne sont que très partiellement démagnétisées par le travail des historiens actuels.

JOHANN FRIEDRICH SCHANNAT, DISCIPLE OF THE
(ECCLESIASTICAL) HISTORICAL SCHOLARSHIP

Johann Friedrich Schannat erlernt die Praktiken der (kirchen-)historischen Gelehrsamkeit

Thomas Wallnig und Joëlle Weis
Universität Wien

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Zusammenfassung

Alle Praktiken von Gelehrsamkeit stehen in Relation zu «epistemischen Tugenden», also einem Bezugsrahmen für den Gelehrten im Umgang mit seinem Material ebenso wie mit seiner sozialen Umgebung. Wenn diese Feststellung für alle Mitglieder der *Res publica literaria* gilt, so tut sie dies in verstärktem Ausmaß für diejenigen unter ihnen, die sich bei ihrer Befassung mit Kirchengeschichte in einem institutionellen Rahmen bewegen, der einige dieser Tugenden und Praktiken gleichsam in einen normativen Rang zu erheben vermag. Oft im Spannungsfeld dieser Pole angesiedelt, legen Gelehrtenkorrespondenzen beredtes Zeugnis ab von der Erlernung und Anwendung, jedoch auch von der Ablehnung und Infragestellung solcher Praktiken und Tugenden durch die Gelehrten. Aus dieser »

Abstract

All practices of erudition are related to «epistemic virtues», meaning a reference frame for scholars defining how to interact with their objects and their social environment. If this assumption holds true for all members of the *Res publica literaria*, it does so even more for those who, in dealing with ecclesiastical history, are part of an institutional framework that elevates some of those practices and virtues to a normative level. Often situated between these poles, learned correspondences testify to the learning and application, but also to the refusal and questioning of such virtues and practices. Viewed from this theoretical basis, the presented paper offers a selective analysis of the correspondence of Johann Friedrich Schannat (1683–1739), a »

Zusammenfassung

«theoretischen Perspektive bietet der vorliegenden Beitrag eine selektive Analyse der Korrespondenz von Johann Friedrich Schannat (1683–1739), einem aus Luxemburg stammenden Gelehrten im Dienst unterschiedlicher kirchlicher Würdenträger (Fulda, Worms, Prag) und damit zugleich einem «wandernden» Kirchenhistoriker: Indem er nicht an einen archivischen oder bibliothekarischen Bestand und ebenso wenig an ein spezifisches patronales Umfeld dauerhaft gebunden war, musste Schannat sein Repertoire an Praktiken und Tugenden stets neu aktualisieren. Je nach Position des brieflichen Gegenübers konnten diesen unterschiedliche intellektuelle und soziale Ausprägungen zukommen, wie an den Briefwechseln Schannats mit dem Freiherrn Wilhelm von Crassier, dem Mauriner Edmond Martène und dem österreichischen Benediktinergelehrten Bernhard Pez deutlich wird.

Stichwörter

Frühe Neuzeit, Res publica literaria, Gelehrtenkorrespondenz, Kirchengeschichtsschreibung, Historiographiegeschichte, Historische Epistemologie, Epistemische Tugenden

Abstract

«scholar from Luxembourg who entered the services of various ecclesiastical dignitaries (Fulda, Worms, Prague), thereby becoming an «itinerant» church historian: Not bound by long-lasting ties to a specific archive or library, or to an individual environment of patronage, Schannat was required to constantly re-adapt his repertoire of practices and virtues. Depending on the position of the correspondence partner, his framework of reference could assume different intellectual and social characteristics, as illustrated by his correspondences with the Baron Crassier, the Maurist Martène and the Austrian Benedictine scholar Bernhard Pez.

Key words

Early modern history, res publica literaria, erudite correspondence, ecclesiastical historiography, history of historiography, historical epistemology, epistemic virtues

I

Wenn man den Begriff der «gelehrten Praktiken» verwendet, dann evoziert man damit einmal jene wissenschaftsgeschichtliche Hinwendung vom «Ergebnis» zum «Labor», die in der Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Werk von Thomas S. Kuhn insbesondere mit dem Namen Bruno Latour assoziiert wird¹; man evoziert zugleich die Aufnahme dieses Ansatzes in der Geschichte der frühneuzeitlichen Buchgelehrsamkeit, etwa durch den 2001 erschienenen Sammelband von Martin Mulsow und Helmut Zedelmaier²; ebenso seine Aufnahme in der frühneuzeitlichen Historiographiegeschichte, wie er sich unter anderem in der Konzeption des von Susanne Rau, Birgit Studt, Stefan Benz, Andreas Bihrer, Jan Marco Sawilla und Benjamin Steiner herausgegebenen Bandes *Geschichte schreiben* widerspiegelt³. Schließlich sind die «handwerklichen» Praktiken frühneuzeitlicher Gelehrter, also ihr Umgang mit «dem Material», nicht zu trennen von ihrem Verhalten zueinander, zu den sie tragenden Institutionen und ideellen Referenzräumen. Aus diesem Grund sind auch gelehrte Verhaltensmuster als Zeichen von Standeshabitus, wie sie Marian Füssel untersucht hat⁴, oder Saskia Stegemans *Patronage and Services in the Republic of Letters* in den breiteren Horizont gelehrter Praktiken mit einzurechnen⁵, da jede Bearbeitung eines Themas materiell wie ideell in engem Zusammenhang mit den äußeren Rahmenbedingungen – Ausbildung, Vernetzung, Finanzierung, Dissemination etc. – steht.

Die frühneuzeitliche Kirchengeschichtsschreibung, um die es in diesem Zusammenhang im Besonderen geht, schafft hierbei besondere Rahmenbedingungen. Erstens scheint der konfessionelle Konflikt in seinem Kern auch ein Konflikt um kirchenhistorische Deutungsmacht zu sein, weiters war die nachtridentinische katholische Kirchengeschichtsschreibung, wie Stefan Benz gezeigt hat, in wesentlichen Zügen ein Ringen um die und mit der eigenen Tradition⁶. Zweitens nahmen die Institutionen des nachtridentinische Katholizismus

1. Zur Entwicklung der historischen Epistemologie und der Rolle Bruno Latours vgl. H.-J. Rheinberger, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Junius, Hamburg 2007, p. 124 ss.

2. H. Zedelmaier and M. Mulsow (Dir.), *Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, Niemeyer, Tübingen 2001.

3. S. Rau, B. Studt et al. (Dir.), *Geschichte schreiben. Ein Quellen- und Studienhandbuch zur Historiografie (ca. 1350–1750)*, Akademie-Verlag, Berlin 2010.

4. M. Füssel, *Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

5. S. Stegeman, *Patronage and Services in the Republic of Letters. The Network of Theodorus Janssonius van Ameloveen (1657–1712)*, APA-Holland University Press, Amsterdam 2006.

6. S. Benz, *Zwischen Tradition und Kritik. Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich*, Matthiesen, Husum 2003. Zum Themenkomplex der Kirchengeschichtsschreibung: M. Völkel: «Wie man Kirchengeschichte schreiben soll. Struktur und Erzählung als konkurrierende Modelle der Kirchengeschichtsschreibung im konfessionellen Zeitalter», in A. Brendecke, R.-P. Fuchs and Edith Koller (Dir.), *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, LIT-Verlag, Berlin 2007, pp. 455-489; B. Schmidt, «Ecclesia als Gegenstand der Historiographie. Ekklesiologie, theologische Erkenntnis und Historiographie

unter eben diesen Prämissen nach und nach eine Sichtung der eigenen Bestände vor, die in unterschiedlichem Ausmaß von antiquarischen und/oder historiographischen Bestrebungen begleitet wurden⁷. Schließlich bewegte sich aus diesem Grund katholische Kirchengeschichtsschreibung – sei es im Bezug auf die Gesamtkirche, sei es im Bezug auf eines ihrer Glieder – stets in einem Naheverhältnis zum Arkanen, jedenfalls im Bereich der Archive und oft auch im Bereich bibliothekarischen Überlieferungsgutes⁸. Daraus ergibt sich, dass der Historiker der Kirche oder ihrer Teile institutionell und/oder durch ein Vertrauensverhältnis an diese gebunden sein musste, damit sein Werk Teil ihrer kollektiven Identität werden konnte.

Wichtig erscheint dabei die Beobachtung, dass sich unter diesen Prämissen der Kanon der «epistemischen Tugenden» des Kirchenhistorikers gegenüber dem des kirchlich ungebundenen Mitglieds der *Res publica literaria* um einige Nuancen erweitern und verschieben musste, weil von diesem Kanon nicht nur die Konformität mit den Vorgaben der «Gelehrtenwelt», sondern auch die mit dem Selbstverständnis der Institution Kirche und/oder ihrer Teile abhing.

Was rechtfertigt die Verwendung des Begriffes «epistemische Tugenden» in diesem Kontext? Er steht im Zentrum einer gegenwärtig regen und vielgestaltigen wissenschaftsgeschichtlichen Diskussion, die insbesondere durch die breite Auseinandersetzung mit dem Buch *Objectivity* von Lorraine Daston und Peter Galison in Gang gebracht wurde. Daston und Galison haben den Begriff gebraucht, um wissenschaftliche Referenzkategorien zu benennen, die innerhalb einer wissenschaftlichen Gemeinschaft als erstrebenswert und als Garant für die «Wissenschaftlichkeit» von Aussagen gelten können. Das Werk verfolgt das argumentative Ziel, anhand von Atlaswerken und deren Autoren nachzuvollziehen, welche innere Entwicklung die «epistemische Tugend» «Objektivität» in den Naturwissenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts durchmachte; ebenso geht es um die Frage, welche Alternativen, etwa «Naturwahrheit» oder «Geschultes Urteil», es zu ihr es gab, und in welchem Verhältnis diese zu ihr standen.

Die konzeptionelle Schärfung und empirische Anwendung des Begriffes der «epistemischen Tugenden» ist für die moderne Wissenschaftsgeschichte im Gang, im Hinblick auf die

bei römischen Kirchenhistorikern im 18. Jahrhundert», in T. Wallnig, T. Stockinger, I. Peper, P. Fiska (Dir.), *Europäische Geschichtskulturen um 1700. Geschichtsschreibung und Geschichtsforschung zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, De Gruyter, Berlin and Boston 2012, pp. 213-238; S. Wiedenhofer: «Zur Entwicklung des frühneuzeitlichen Traditionsverständnisses», in *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, vol. 1, 1997, pp. 22-38.

7. J.-M. Sawilla, *Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert: zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch*, Niemeyer, Tübingen 2009.

8. Vgl. H. Penz, «Praktiken diesseits der Narration. Archiv und Historiographie», in F. Bezner (Dir.), *Zwischen Wissen und Politik. Archäologie und Genealogie frühneuzeitlicher Vergangenheitskonstruktionen*, Winter, Heidelberg 2011, pp. 271-292; T. Stockinger: «Klosterbibliothekar und Gelehrter. Bücherkauf, Tausch und Ausleihe in der Korrespondenz von Bernhard Pez OSB (1683-1735)» [in *Bibliothek und Wissenschaft*, vol. 45, 2012, pp. 195-226].

historische Gelehrsamkeit der Frühen Neuzeit ist sie noch nicht weit fortgeschritten⁹. Daston und Galison beziehen den Begriff im Wesentlichen auf naturwissenschaftliche Kontexte des 19. Jahrhunderts und somit scheinbar auf eine andere Art von Erkenntnis und Erkenntnistheorie, als er der Kirchengeschichtsforschung und -schreibung der Vormoderne zu Grunde lag. Gerade durch ihre Betonung des ethischen Charakters «epistemischer Tugenden» rücken sie jedoch die wissenskonstituierende Kraft wissenschaftlicher Gemeinschaften und ihrer Tugendcodices ins Blickfeld, und weiters hat Peter Galison mit dem Begriff *faith* eine Kategorie in die Debatte eingebracht, die eine epistemologische Verschränkung geistes- und naturwissenschaftlicher Erkenntnismodi und -gegenstände ermöglichen soll¹⁰. Der Schritt hin zu jenen der Theologie ist damit vorgezeichnet, gerade wenn man in Rechnung stellt, dass vormoderne Erkenntnistheorie auch in ihren progressiven Teilen in einem breiteren «metaphysischen» Kontext zu verstehen ist¹¹; im katholischen Bereich war die postulierte Zusammengehörigkeit von *scientia* und *virtus* ohnehin programmatisch¹².

Für die Vormoderne wie für die Moderne kann mit Herman Paul festgehalten werden, dass es eigentlich um die individuelle Ausprägung und den Wandel von «epistemischen Tugenden» gehen sollte, nicht um möglichst überzeitliche Begriffsbestimmungen; dies im konkreten Fall für Historiker: «Although this assumption does not *a priori* exclude the possibility that historians past and present also share certain standards, or rely on epistemic virtues that philosophers might call “universal”, it encourages thick description and careful contextualization, so as to take into account the peculiarities of practices and epistemic cultures in which historians find themselves working. Instead of claiming that all history requires, say “precision”, it tries to show that the virtue of precision meant something different to such figures as Langlois, Seignobos, Collingwood, and Wehler»¹³.

Gerade das Beispiel *precision* verdeutlicht eine weitere Schwierigkeit: die Frage nach den Übergängen und Abgrenzungen zwischen «gelehrten Praktiken» und «epistemischen

9. Der entsprechende Zugang wird klassisch vertreten von: S. Shapin and S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton 1985.

10. E. Harman and P. Galison: «Epistemic Virtues and Leibnizian Dreams. On the Shifting Boundaries between Science, Humanities and Faith», in *The European Legacy*, vol. 13, num. 5, 2008, pp. 551-575, cit. p. 572.

11. Nicht nur enthalten die von Daston und Galison vorgebrachten Beispiele von René Descartes und Francis Bacon (L. Daston and P. Galison, *Objektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 31-34) implizite und explizite Aussagen über Metaphysik, sie sind zudem auch im Kontext der zeitgenössischen – religiös fundierten – Affektlehre zu lesen: Descartes wählt für sein Werk den explizit jesuitisierenden Titel *Meditationes*, und Bacons Ausräumen von Erkenntnishindernissen setzt die Reflexion der eigenen Neigungen und Vorlieben voraus. Anders betrachtet ist der Gegenstand ihres Interesses zwar in programmatischer Weise kein metaphysischer, doch ihre Erkenntnistheorie eine spirituell fundiert reflexive.

12. Etwa im jesuitischen Bildungswesen, vgl. beispielsweise T. Wallnig, *Gasthaus und Gelehrsamkeit. Studien zu Herkunft und Bildungsweg von Bernhard Pez OSB vor 1709*, Oldenbourg, Wien 2007, pp. 125, 132, 144.

13. H. Paul, «Performing History. How Historical Scholarship is Shaped by Epistemic Virtues», in *History and Theory*, vol. 50, num. 1, pp. 1-19, cit. p. 15.

Tugenden», zu welchen im Fall von «Objektivität» auch «philosophische Metakategorien» hinzutreten können¹⁴. Dieser Schwierigkeit ist in diesem Kontext jedoch nicht theoretisch, sondern empirisch zu begegnen, indem in der folgenden Untersuchung exemplarisch an einem kleinen, gut abgrenzbaren Textkorpus zentrale Begriffe historisch-kritischer Forschung im kirchlichengeschichtlichen Zusammenhang erhoben und konturiert werden. Dadurch entsteht ein komplexes Bild erwünschter, unerwünschter und ambivalenter Bezugskategorien; sie werden nicht systematisch aufgelistet, sondern in den Kontext des Forschungsablaufs eingereiht.

Der Begriff «Erlernen» im Titel bezieht sich auf den Umstand, dass die herangezogene Textgrundlage aus dem Briefwechsel des luxemburgischen Gelehrten Johann Friedrich Schannat mit drei Personen besteht, zu denen er, jedenfalls anfänglich, in einem Schülerverhältnis stand: dem Lütticher Bücher- und Münzsammler Willhelm Freiherr von Crassier¹⁵, dem Mauriner Edmond Martène¹⁶ und dem österreichischen Benediktinergelehrten Bernhard Pez¹⁷. Dieses mit der Zeit eingeebnete hierarchische Gefälle schafft, mehr als in Korrespondenzen zwischen Gleichrangigen, einen zusätzlichen Rahmen für die expliziten und impliziten Erörterungen der – mehr oder weniger «epistemischen» – Tugenden und Untugenden der kirchenhistorischen Praxis.

Unter dem Begriff «Kirchengeschichte» werden dabei im Folgenden Arbeiten subsumiert, die auf der formalen Ebene kritische Editionen, gelehrte und gelehrt-polemische Abhandlungen historischer Sach- und Überlieferungsfragen sowie Narrativisierungen einschließen und die inhaltlich auf bestimmte Teilbereiche der katholischen Kirchengeschichte – Orden, Bistümer, Klöster etc. – bezogen sind. Die Frage, wo hier die Grenze des Begriffes

14. M. G. Ash: «Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsphilosophie – Einführende Bemerkungen», in *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, vol. 35, num. 2, 2012, pp. 87-98.

15. Zu Guillaume de Crassier (1662-1751), neben der im folgenden Abschnitt zitierten Literatur: J. Breuer, «Baron de Crassier de Liège et les débuts des études préhistoriques», in *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, vol. 5, 1935, pp. 25-30; U. Capitaine (Dir.), *Correspondance de Bernard de Montfaucon «Bénédictin» avec le baron G. de Crassier archéologue Liégeois*, Carmanne, Liège 1855.

16. Zu Edmond Martène (1654-1739): Y. Chaussy, *Les Bénédictins de Saint-Maur*, vol. 2, *Études Augustiniennes*, Paris 1991, p. 48 (Nr. 2890); R.-P. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, s.e., Bruxelles 1770, pp. 542-571; H. Wilhelm, U. Berlière and A. Dubourg, *Nouveau supplément à l'Histoire Littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, vol. 2, Abbaye de Saint-Benoît, Maredsous 1931, pp. 48-57. Weiters: L. Halkin (Dir.), *Correspondance de Dom Edmond Martène avec le baron G. de Crassier archéologue Liégeois*, Societé Belge de librairie, Bruxelles 1898.

17. Zu Bernhard Pez (1683-1735): Ch. Glassner: «Der “Thesaurus anecdotorum novissimus” des Melker Benediktiners Bernhard Pez», in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, vol. 113, 2002, pp. 341-370; Ch. Glassner: «Verzeichnis der im Nachlaß der Melker Historiker Bernhard und Hieronymus Pez erhaltenen Briefe», in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, vol. 110, 1999, pp. 195-243; E. Katschthaler, «Über Bernhard Pez und dessen Briefnachlass», in *Jahresbericht des k. k. Obergymnasiums zu Melk*, vol. 39, 1889, pp. 3-106; T. Wallnig, *Gasthaus und Gelehrsamkeit* (wie Anm. 12); T. Wallnig and T. Stockinger, *Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare, 1709-1715*, vol. 1, Böhlau, Wien 2010.

«Historiographie» zu sehen ist, bleibt zu diskutieren¹⁸; dass es jedoch um die Geschichte kirchlicher Einrichtungen geht und darin stets der Bezug auf die Gesamtkirche auch explizit vorhanden ist, kann hingegen außer Streit gestellt werden.

II

Johann Friedrich Schannat wurde am 23. Juli 1683 in Luxemburg geboren¹⁹. Sein Vater war ein aus Franken stammender Arzt. Nach der Schulausbildung in Luxemburg geht Schannat nach Löwen, wo er mit 22 als Bakkalaureus der Rechtswissenschaften sein Studium abschließt. Obwohl er sich beim «Grand Conseil de Malines» als «avocat» registrieren lässt, interessiert er sich offenkundig mehr für historische Recherchen. So publiziert er schon 1707 eine *Histoire du comte de Mansfeld* und beschließt, sich ganz dem Studium der Geschichte und der Diplomatie zu widmen. Zur gleichen Zeit scheint er auch in den geistlichen Stand eingetreten zu sein, was ihm eine bescheidene Präbende und einen besseren Zugang zu den Archiven gebracht haben mag. Wahrscheinlich hat aber Schannat selbst nie die Priesterweihe empfangen.

Im Jahr 1709 wird er Kanoniker des Stifts Sankt Johann in Lüttich, wo er Kontakte zum Freiherren Wilhelm von Crassier aufbaut. 1714 geht Schannat nach Paris und begegnet hier in der Abtei von Saint-Germain-des-Prés Edmond Martène. 1717 hält er sich, trotz zunehmender finanzieller Schwierigkeiten, in Nürnberg auf, um Bibliotheken und Archive zu besuchen. Die Jahre 1720/21 verbringt Schannat in Melk. Hier kommt er in Kontakt mit Bernhard Pez, der ihn im Anschluss mit remunerierten gelehrten Aufträgen, insbesondere für den Hannoverschen Historiographen Johann Georg Eckhart, nach Mitteldeutschland weitervermittelt und dem Würzburger Geheimrat und Bibliothekar Konrad Sigler anempfiehlt. Durch diesen wird ihm Zutritt zu den Bibliotheken verschiedener Klöster in Franken und Hessen gewährt. Hier entsteht der Plan einer Sammlung von deutschen Konzilien. Schannat wird ständig von Geldsorgen begleitet, was dazu führt, dass er Recherchen im Auftrag anderer (zum Beispiel von Bernhard Pez) ausführt, um sich so seinen Lebensunterhalt verdienen zu können. 1722 gelingt es ihm auf Empfehlung von Bernhard Pez, die Stelle als Bibliothekar und Historiograph von Fulda anzunehmen; fortan arbeitet er an der Abfassung einer Geschichte der Fürstabtei. Hier gerät Schannat in eine Polemik mit Johann Seyfried, einem Professor

18. P. Fiska, I. Peper, T. Stockinger and T. Wallnig: «*Historia* als Kultur – Einführung», in T. Wallnig et al. (Dir.), *Europäische Geschichtskulturen* (wie Anm.6), pp. 1-20; A. Grafton, «Epilgue», in *ibid.*, pp. 583-590.

19. Zu Friedrich Schannat (1683–1739): W. Engel: «Johann Friderich Schannat», in *Archivalische Zeitschrift*, vol. 44, 1936, pp. 24-103; W. Goetze, *Aus der Frühzeit der methodischen Erforschung deutscher Geschichtsquellen. Johann Friedrich Schannat und seine Vindemiae Literariae*, Triltsch, Würzburg 1939; L. Halkin: «Correspondance de J.-F. Schannat avec G. de Crassier et Dom E. Martène», in *Bulletin de la Société d'Art et d'Histoire du Diocèse de Liège*, vol. 14, 1903, pp. 1-159; L. Halkin: «Lettres inédites du bollandiste Du Sollier à l'historien Schannat (1721–1734)», in *Analecta Bollandiana*, vol. 62, 1944, 226-256; vol. 63, 1945, 5-47; A. Ruppel, «Schannats Berufung zum fuldischen Geschichtsschreiber», in *Aus Fuldas Geistesleben*, 1928, 40-52.

der Universität Würzburg, und seinem langjährigen Freund und Patron, dem mittlerweile zum Katholizismus konvertierten Eckhart. Nach der Fertigstellung der *Historia Fuldensis* 1729 geht Schannat nach Worms, wo er bis 1733 die Geschichte des Bistums schreibt, eine Tätigkeit, die seinen Ruf als Historiker definitiv festigt.

So bietet der Erzbischof von Prag, Johann Moritz Gustav Graf Manderscheid-Blankenheim, Schannat eine Anstellung an, um eine historisch-genealogisch-topographische Beschreibung der Herkunftsregion Manderscheids unter dem Titel *Eifflia illustrata* anzufertigen. Nebenbei arbeitet Schannat an der Sammlung der deutschen Konzilien weiter und unternimmt für zwei Jahre eine Reise nach Rom. Noch vor der Fertigstellung der letztgenannten Unternehmen, zugleich viele Ideen für weitere Projekte ventilierend, stirbt Johann Friedrich Schannat am 6. März 1739 in Heidelberg, gezeichnet, wie Léon Halkin schreibt, von einer «existence agitée», einer «application extraordinaire à l'étude» und der «multitude de ses projets»²⁰.

Diese Einschätzungen bewegen sich im Spektrum der historiographischen Darstellung Halkins; wie aber äußern sich die Begleiterscheinungen eines unsteten, auf ständigen Wechsel von Patronen und Aufgabenstellungen ausgelegten Arbeitslebens? Wie äußert sich das Versprechen und Einlösen von wissenschaftlichen Tugenden, die mit dem Renommé ihres Trägers zugleich seinen Kredit auf dem Arbeitsmarkt erhöhen? Wie äußert sich schließlich die große Zahl der Vorhaben, die nicht nur einen breiten Bogen von traditioneller hin zu innovativer Gelehrsamkeit spannen, sondern zugleich pragmatisch ein möglichst breites Portfolio auf einem umkämpften Arbeitsmarkt repräsentieren sollte?

Um der suggestiven Logik einer systematischen Aufzählung von in der *res publica literaria* üblichen Praktiken und erwarteten «epistemischen Tugenden» vorzubeugen, sind die folgenden Ausführungen nach der fiktiven Chronologie eines historiographischen Arbeitsprozesses gegliedert. So wird versucht, von der Planung eines Werkes bis hin zur Drucklegung und den Reaktionen anderer Gelehrter einen Überblick über die angewandten gelehrten Praktiken zu geben.

Im Falle des untersuchten Briefsamples liegt der Anfang eines Werkes oftmals bei der Beauftragung durch einen Fürsten. Interessant zu beobachten ist hier, wie Schannat überhaupt zu einem Auftrag kommt, da dies in den meisten Fällen durch «connections» und Patronageverhältnisse geschieht. So legen sowohl Martène als auch Pez immer wieder ein gutes Wort für ihren «Schüler» ein²¹, und der Fürstabt von Fulda wird nicht zuletzt durch einen Brief von Pez überhaupt erst auf diesen jungen Gelehrten aufmerksam. In diesen Situationen spielen Schannats kirchliche Kontakte quasi die Rolle einer «Jobbörse» und im Falle Fuldas beispielsweise ist die Katholizität des Historikers durchaus eine erwünschte Voraussetzung²².

Für Schannat sind solche Aufträge sehr wichtig, da ihm in Ermangelung einer fixen Anstellung sonst schlicht das Geld fehlt, um seine Projekte weiterzuverfolgen. So wird, auf-

20. Halkin, *Correspondance* (wie Anm. 19), p. 21.

21. Martène an Schannat; Paris, 1714-07-13; Halkin, *Correspondance* (wie Anm. 19), p. 40. Schannat an Pez; Nürnberg; 1721-03-22; Stiftsarchiv (StiA) Melk 7/7, II, 423r-424v.

22. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-08-13; StiA Melk 7/7, II, 433r-435v.

grund der doch öfters angesprochenen Geldprobleme²³, eine bestimmte Abhängigkeit wohl gerne in Kauf genommen. Schannat sagt selbst: «les meilleurs et les plus beaux projets sans argent ne sont rien»²⁴.

Obwohl in den meisten Fällen schon Material, das auch ohne spezifischen Auftrag von Schannat überall gesammelt wird²⁵, vorhanden ist, geht es in einem nächsten Schritt doch um die gezielte Suche von verwendbarem Arbeitsmaterial. Dieses findet Schannat auf zahlreichen Reisen in lokalen Archiven und Bibliotheken. Hier wird ihm nicht zuletzt oft wegen seiner Empfehlungsschreiben und seiner Kontakte Zutritt gewährt²⁶. Ohne entsprechende Schreiben bleiben Schannat so auch Türen verschlossen²⁷.

Da das Verhältnis zu anderen Gelehrten zwar oft durch Gefälligkeiten geprägt ist, aber auch Gegenleistungen erwartet werden, hat Schannat bei diesen Aufenthalten auch immer die Forschungsinteressen anderer mit im Blick²⁸. So sammelt er, zum Teil ganz gezielt²⁹, manchmal aber auch nur durch zufällige Entdeckungen³⁰, immer auch Material für seine Kontaktpersonen. Ebenfalls üblich ist das Zukommenlassen von diversen «Geschenken» im nicht-gelehrten Bereich, wie etwa Essen (hier Aprikosen)³¹, oder im halb-gelehrten Bereich, wie Blumensamen für den Klostersgarten in Melk³².

Nicht von der Materialbeschaffung zu trennen ist die Erarbeitung eines Konzeptes für eine historische Arbeit. Schannat präsentiert hier genaue Vorstellungen dazu, wie ein Werk aufgebaut sein soll und setzt thematische und zeitliche Abgrenzungen³³. Dabei fragt er im-

23. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-03-30: StiA Melk 7/7, II, 425r-426v. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-04-18. StiA Melk 7/7, II, 429r-429v. Vgl. auch Schannat an Crassier; Melk, 1720: Halkin, *Correspondance* (wie Anm. 19), p. 47.

24. Schannat an Crassier; [Melk, 1720]: Halkin, *Correspondance* (wie Anm. 19), p. 47.

25. Schannat an Crassier; Luxemburg, 1711-08-03: Halkin, *Correspondance* (wie Anm. 19), p. 27. Schannat an Crassier; Mannheim 1733-05-12; *ibid.*, p. 125; Schannat an Pez; Würzburg, 1721-04-18: StiA Melk 7/7, II, 429r-v.

26. «Il me donnera à cet effet, quand je le voudrai, une lettre de recommandation a monseigneur l'évêque qu'il a déjà sauvé trois fois de la mort et chez qui on m'at assuré d'ailleurs qu'il peut beaucoup»[es geht um die Empfehlung des Christian Thomasius, sich die Bibliothek von Schloss Reichstädt (?) anzusehen]. Schannat an Pez; Nürnberg, 1721-03-22: StiA Melk 7/7, II 423r-424v.

27. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-04-06: StiA Melk 7/7, II, 427r-428v.

28. Zum Thema von Gabe und Gegengabe im Bereich der Gelehrsamkeit: Stegeman, *Patronage and Services* (wie Anm. 5).

29. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-06-16: StiA Melk 7/7, II, 431r-432v. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-08-10: StiA Melk 7/7, II, 433r-435v.

30. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-10-25: StiA Melk 7/7, II, 439r-440v.

31. Schannat an Crassier; Luxemburg, 1712-09-08: Halkin, *Correspondance* (wie Anm. 19), p. 31.

32. Schannat an Pez; Fulda, 1725-03-23: StiA Melk 7/7, II, 472r-473v.

33. Schannat an Pez; Fulda, 1722-03-10: StiA Melk 7/7, II, 445r-446v. Schannat an Pez; Fulda, 1722-07-21: StiA Melk 7/7, II, 451r-452v.

mer (direkt oder indirekt) nach der Meinung seiner Korrespondenten und hofft auf konstruktive Vorschläge³⁴.

Um den Plan verwirklichen zu können, geht es letzten Endes auch darum, eine Auswahl an Material zu treffen, welches dann tatsächlich im fertigen Werk Aufnahme findet. Hierbei wird für bestimmte Quellengattungen, insbesondere im Bereich der Numismatik, ein besonders hoher Evidenzwert reklamiert³⁵.

Vor allem in der Korrespondenz mit Edmond Martène sieht man hier einen zunehmenden Fokus auf die Kategorie des «goût», im Hinblick auf die Qualität kirchenhistorischer Altertümer. Hier konstruiert Martène in Übereinstimmung mit Schannat zugleich ein nationales Stereotyp: Die beiden befinden übereinstimmend, dass Bernhard Pez in seinen Editionen geschmacklose und qualitätlose Quellen des kirchlichen Mittelalters abdruckt, was auf den schlechten Geschmack der Deutschen allgemein zurückgeführt wird³⁶. Schannat sagt hierzu: «Je pense qu'il faudra à la fin consulter le goût [...] avant que de prendre la plume en main pour écrire». Es geht also auch darum, als Editor kirchlicher Quellen und Kirchenhistoriker mit seiner Auswahl Geschmack zu zeigen, im Gegensatz zu einer unüberlegten und unselektiven Anhäufung jeglichen verfügbaren Materials³⁷. Ein anderes Auswahlkriterium für Quellen ist deren Ungedrucktheit, die auffällig oft als Synonym für Qualität in den Briefen erwähnt wird.³⁸ Gleiches gilt für den Begriff der «Rarität» von Büchern³⁹. Dies verweist auf den epistemischen Mehrwert von «Neuheit»: Bernhard Pez lobt Schannats «sagacitas»⁴⁰, also seine Spürkraft, ein Begriff, der ausdrückt, wie wichtig es ist, unbekanntes Material und damit neue Informationen «aufzuspüren».

Dies führt direkt zum allgemeinen Umgang mit dem Material. Auch im frühen 18. Jahrhundert war Genauigkeit, erfasst in Begriffen wie «exactement»⁴¹ und «accuratus»⁴², eine einzufordernde Qualität bei Geschichtsschreibung im Allgemeinen und Kirchengeschichtsschreibung im Besonderen. So kommt es unter den Korrespondenten zu Manuskriptabglei-

34. Schannat an Pez; Hannover, 1722-06-25: StiA Melk 7/7, II, 449r-450v. Schannat an Pez; Fulda 1722-07-21: StiA Melk 7/7, II, 451r-452v.

35. Schannat an Crassier; Paris, 1714-02-12: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 35. Schannat an Crassier; Worms, 1728-11-26: ibd., p. 110.

36. «Mais les gousts sont différends et ce que nous n'approuvons pas en France peut être bien recu en Allemagne». Martène an Schannat; Paris, 1727-09-26: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 100s.

37. Schannat an Martène; Frankfurt, 1727-12-09: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 102. Vgl. auch Anm. 80.

38. Pez an Schannat; Melk, 1724-01-02: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512 (nicht foliiert). Schannat an Crassier; Luxemburg, 1711-08-03: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 27.

39. Schannat an Martène; Fulda, 1722-04-28: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 51.

40. Pez an Schannat; Melk, 1727-01-30: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512.

41. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-04-18: StiA Melk 7/7, II, 429r-v. Schannat an Pez; Fulda, 1722-03-10: StiA Melk 7/7, II, 445r-446v.

42. Pez an Schannat; Melk, 1728-05-16: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512.

chen⁴³, Textverbesserungen⁴⁴ und minutiösen Beschreibungen von Handschriften, Münzen und anderen Quellen⁴⁵, mitunter auch unter Beigabe von detailgetreuen Kopien. Eine weitere Anforderung bei der Textabfassung bestand traditionellerweise in der logischen Nachvollziehbarkeit eines Argumentes, aber auch mehr und mehr in der Nachweisbarkeit der betätigten Aussagen anhand von «preuves»⁴⁶. Noch immer ein Kriterium war auch der Stil: die «elegantia», also das Schreiben eines schönen Lateins, konnte ein Werk qualitativ von anderen abheben⁴⁷.

Johann Friedrich Schannat will sich bei seinen kirchenhistorischen Studien aber nicht nur auf schriftliche Quellen beschränken. Man kann in den Briefen ein hohes Interesse an dinglichen Quellen beobachten⁴⁸, was zu einem Teil dem mit Crassier geteilten Interesse an Numismatik geschuldet ist⁴⁹. Schannat lässt aber auch in Fulda das Grab eines mittelalterlichen Abtes öffnen und gleicht seine Befunde mit handschriftlichen Belegen ab⁵⁰; auch in Rom beeindruckten ihn die hier zu beobachtenden Anfänge einer systematischen Archäologie⁵¹. Um seine Funde zu kommunizieren, bedient er sich wie bereits gesagt der sehr genauen Beschreibung und auch der exakten bildlichen Darstellung⁵².

Vor allem am Anfang seiner Tätigkeit sucht Schannat häufig den Rat seiner «Lehrer» und nimmt deren Hinweise und Unterweisungen gerne an: Er fragt nach den «savantes instructions»⁵³ und «lumières»⁵⁴ seiner Korrespondenten. Von ihnen lernt er unter anderem, dass er sich immer informieren möge, welche Pläne andere gerade verfolgen, sich aber nicht davor fürchten soll, ein ähnliches Thema zu behandeln, da zwei verschiedene Meinungen am Ende den Gelehrten mehr «plaisir» bereiten⁵⁵. Pez geht sogar so weit, ihm zu erklären, dass keiner sich dem Studium der Wahrheit verschreibt, ohne Neid oder gar Hass hervorzurufen⁵⁶. Ein anderes Thema, das Pez anspricht, ist, dass für ihn in seinen kirchenhistorischen

43. Schannat an Crassier; Rom, 1736-12-29: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 132.

44. Pez an Schannat; Melk, 1727-12-14: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512.

45. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-04-06: StiA Melk 7/7, II, 427r-428v.

46. Schannat an Pez; Würzburg, 1721-10-25: StiA Melk 7/7, II, 439r-440v. Schannat an Pez; Fulda, 1722-11-17: StiA Melk 7/7, II, 455r-457v.

47. Pez an Schannat; Melk, 1724-01-02: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512.

48. Zum Beispiel Siegel: Schannat an Pez; Fulda, 1722-10-23: StiA Melk 7/7, II, 453r-454v.

49. Schannat an Crassier; Worms, 1728-11-26: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 110.

50. Schannat an Pez; Fulda, 1725-03-23: StiA Melk 7/7, II, 472r-473v. Weitere Graböffnung vergleiche: Schannat an Pez; Würzburg, 1721-08-13: StiA Melk 7/7, II, 437r-438v. Schannat an Martène; Fulda, 1725-04-25: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 77.

51. Schannat an Crassier; Rom, 1736-05-12: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 126. Schannat an Crassier; Rom, 1736-12-29: ibd., p. 133.

52. Schannat an Pez; Fulda, 1722-02-13: StiA Melk 7/7, II, 443r-444v.

53. Schannat an Pez; Fulda, 1722-02-13: StiA Melk 7/7, II, 443r-444v.

54. Schannat an Pez; Fulda, 1722-02-13: StiA Melk 7/7, II, 443r-444v. Schannat an Pez; Fulda, 1722-11-17: StiA Melk 7/7, II, 455r-457v.

55. Martène an Schannat; Paris, 1726-11-12: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 89.

56. Pez an Schannat, Melk, 1727-08-24: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512.

Editionen theologische und monastische Inhalte den Vorrang vor historischen haben sollten. Nachdem diese Haltung jedoch von protestantischer Seite kritisiert worden war, trägt er dieser Umperspektivierung mittelalterlichen Quellen, nicht ohne erkennbaren Unwillen, Rechnung⁵⁷. Es ist interessant zu beobachten, dass die französische Kritik am schlechten Geschmack der Deutschen und die Leipziger Kritik an der zu monastischen Ausrichtung von Pez' Editionen in dieselbe Richtung zielen.

Die Drucklegung ist schließlich ein Thema, das unter den Korrespondenten zum Teil für Uneinigkeit sorgt. Martène, der hier wiederum eine maurinisch-französische Wissenschaftspraxis postuliert, befindet hier, dass die Durchsicht der Druckfahnen immer mehrfach und unter den Augen des Autors geschehen solle um so Fehler zu vermeiden, und dass man in Deutschland eher dazu neige, den Druck aus der Hand zu geben⁵⁸. Sein Rat an Schannat lautet daher: «Les éditions qui se font sous les yeux d'un auteur sont toujours plus correctes»⁵⁹. Eher überraschend ist, dass Martène auch die Ästhetik des Schriftbildes und in Verbindung damit die Frage der Editionsgrundsätze zum Thema macht⁶⁰.

Mit der Veröffentlichung kommt dann das Lob anderer, aber auch Kritik von verschiedensten Seiten. Gelobt wird meistens in überschwänglichen, übertrieben erscheinenden Phrasen, die sich durchaus oft eines spezifischen Vokabulars bedienen. Hier sind zum Beispiel die Topoi der Unsterblichkeit und der göttlichen Vorsehung besonders erwähnenswert⁶¹, insbesondere da hier das Wirken Gottes nicht in dem abgefassten Geschichtswerk selbst, sondern in der Tätigkeit des Historiographen erkennbar wird. Natürlich kommt es auch zu Aufzählungen guter Eigenschaften. Die gebräuchlichsten «Lobeswörter», die sich sowohl auf den Autor als auch auf sein Werk beziehen können, sind hier «bonté»⁶², «utilité»⁶³, «humilité»⁶⁴ und «modestie»⁶⁵. Ein ebenfalls oft wiederkehrendes Thema ist die «rapidité» Schannats, wobei diese durchaus als positive Eigenschaft zu verstehen ist, allerdings, und dies ist sowohl bei Pez als auch bei Martène herauszulesen, nur unter dem Vorbehalt der

57. Pez an Schannat, Melk, 1722-09-03: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512.

58. «[...] outre les fautes d'impression qui se trouvent dans la plus part des livres d'Allemagne, ce qui vient du peu de soin qu'on a de corriger les épreuves, dont les auteurs se reposent sur les imprimeurs.» Martène an Schannat; Paris, 1724-02-28: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 63.

59. Martène an Schannat; Paris, 1722-11-26: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 56.

60. Martène an Schannat; 1724-12-05: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 75.

61. «Ego, dum, quae hactenus cum erudito orbe communicasti, cum limpidissima voluptate apud animum reputo, non possum non in divinae providentiae, circa te omnino singularis, admirationem vehementissimè abripi». Pez an Schannat; Melk, 1725-11-29: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512.

62. Zum Beispiel: Schannat an Pez; Würzburg, 1721-12-12: StiA Melk 7/7, II, 441r-442v. Schannat an Pez; Hannover, 1722-06-25: StiA Melk 7/7, II, 449r-450v. Schannat an Pez; Fulda, 1723-12-24: StiA Melk 7/7, II, 464r-465v. Schannat an Crassier; Paris, 1714-02-12: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 34.

63. Martène an Schannat; Paris, 1727-04-25: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 96; Schannat an Martène; Frankfurt, 1727-12-09: ibd., p. 101.

64. Schannat an Crassier; Paris, 1714-02-12: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 34.

65. Schannat an Pez; Frankfurt, 1727-09-23: StiA Melk 7/7, II, 488r-489v.

Genauigkeit⁶⁶. Es handelt sich hier also gleichzeitig meistens auch um eine Warnung, andere Faktoren einer guten Publikation nicht zu vernachlässigen. Angesichts der Tatsache, dass Schannat noch jung ist und voller Leidenschaft, «esprit» und «feu» steckt⁶⁷, ist ihm seine Ungestümheit aber zu verzeihen.

Ein anderer im Zusammenhang mit Schannats «rapidité» wiederholter Begriff ist der der «Gesundheit». Die Gelehrten sollen auf sich aufpassen, sich schonen, um so der Gelehrtenrepublik noch lange weiter nützlich sein zu können. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, dass in diesen Phrasen zwar ähnlich wie heute eine gewisse persönliche Sorge mitschwingt, diese allerdings auch als Hinweis auf eine Pflicht verstanden werden können: Man bleibt nicht gesund, um sich selbst etwas Gutes zu tun, sondern in erster Linie aus Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft⁶⁸. Bei Martène schließlich trägt das Reklamieren eines gesunden Lebenswandels, wenn es um Bernhard Pez geht, zugleich die Züge des Einforderns monastischer Disziplin⁶⁹. Schannat hingegen bittet er: «Conservez s'il vous plait votre santé pour l'utilité publique»⁷⁰.

Kritik wird meistens etwas indirekter geübt und oftmals durch das Kritisieren anderer nur angedeutet. In den Korrespondenzen sind dies die Stellen, die, als Pendant zum Lob, Untugenden zum Ausdruck bringen. Hier wird Unwissenheit und Unbescheidenheit⁷¹ getadelt und die unbefriedigende Bearbeitung von Material kritisiert.⁷²

Über die reine Kritik hinaus gehen gelehrte Polemiken, denen ein Mitglied der *res publica literaria* durchaus gewachsen sein musste⁷³. So muss auch Schannat erleben, wie Johann Georg Eckhart sich im Auftrag des Würzburger Fürstbischofs gegen seine historischen Arbeiten zu Fulda äußert. Aus diesem Gelehrtenstreit kann man einige Schlussfolgerungen hinsichtlich der Umgangsformen in der *res publica literaria* ziehen. Zum einen ist auffällig, dass der schriftliche Streit mit einem gewissen Kampfvokabular korreliert. So ist etwa von Schlägen die Rede⁷⁴, und Martène rät Schannat, die Argumente des Gegners zu «pulverisieren»⁷⁵. Schannat, unsicher wie er mit einem Angriff umgehen soll, fragt bei seinen Korrespondenten um Rat. Pez gibt ihm den Ratschlag, nicht direkt in einer (zeitraubenden) eigenständigen Publikation auf das Geschriebene einzugehen, sondern im

66. Pez an Schannat; Melk, 1724-01-02: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512. Martène an Schannat; Paris, 1724-09-16: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 74.

67. Martène an Schannat; Paris, 1727-03-08: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 95.

68. Martène an Schannat; Paris, 1730-02-02: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 118. Martène an Schannat; Paris, 1733-03-05: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 124.

69. Martène an Schannat; Paris, 1724-06-08: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 69.

70. Martène an Schannat; Paris, 1726-08-03: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 87.

71. Martène an Schannat; Paris, 1727-04-25: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 96.

72. Schannat an Martène; Fulda, 1722-11-01: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 54.

73. Zum großen Komplex der gelehrten Polemik vgl. etwa: A. Goldgar, *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters 1680–1750*, New Haven and London 1995. K. Bremer, C. Spoerhase (Dir.), *Gelehrte Polemik. Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700*. Klostermann, Frankfurt 2011.

74. Crassier an Schannat; Lüttich, 1728-09-04: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 108.

75. Martène an Schannat; Paris, 1728-12-10: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 111.

Vorwort seines in Arbeit befindlichen Werkes auf Eckharts Anschuldigungen zu antworten⁷⁶. Deutlich wird auch, dass Politik – in diesem Falle Kirchenpolitik – ganz klar über Freundschaft steht. Martène zufolge hat Eckhart gegen Schannat argumentieren müssen, da er seinem Arbeitgeber dies schuldig war. Er schreibt: «quand on se livre aux princes il faut épouser leurs intérêts même contre ses plus fidèles amis»⁷⁷.

Interessant ist es, kurz auf die Beziehung des Gelehrten mit einem Patron oder einer anderen Autorität einzugehen. Es handelt sich hier um einen sprachlich sehr diplomatisch gehaltenen Umgang, bei dem deutlich wird, wer in der höheren Position steht. Während Martène zum Beispiel etwas gönnerhaft zu Schannat hinabblickt, sind dessen Antworten immer von einer gewissen Unterwürfigkeit, zu beobachten an übertriebenen Entschuldigungen und schmeichelnden Worten⁷⁸, geprägt. Hier wird sichtbar, wie sehr die Arbeit des Historikers bestehenden Machtverhältnissen unterliegt und in welchem Ausmaß der zielgerichtete und berechnende Umgang mit anderen Teil der [...] Umgang mit anderen als Teil des Forschungsprozesses ist⁷⁹.

Ganz in diesem Sinne arrangiert Bernhard Pez auch die Übergabe von Schannats Werken an Karl VI.: Daran geknüpft war die letztlich vergebliche Hoffnung, Schannat auf den Posten des Wiener Hofbibliothekspräfekten bringen zu können⁸⁰.

III

Die Motivation zur kirchenhistorischen Forschung konnte in der Frühen Neuzeit aus einem heterogenen topischen Fundus schöpfen, in welchem Wertvorstellungen und Tugenden wie *bonum*, *utilitas*, *sagacitas*, *veritas* etc. mit referenziellen Gemeinschaftsbegriffen wie *publique*, *res publica literaria* und auch *ecclesia* in unterschiedlichsten Konstellationen verschränkt und in Beziehung gebracht wurden. Dieses breite Spektrum an Kombinationsmöglichkeiten ermöglichte eine Vielzahl von Nuancen in der Aussage dessen, wer zu welchem Ende mit welchen Mitteln für wen Kirchengeschichte betreiben sollte.

Dieser heterogene Hintergrund kann im Bereich der katholischen Kirchengeschichtsschreibung auch aus der Notwendigkeit heraus verstanden werden, kritischen Empiris-

76. Pez an Schannat; Melk, 1727-12-14: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512.

77. Martène an Schannat; Paris, 1727-04-25: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 97.

78. Schannat an Martène; Lüttich, 1714-07-05: Halkin, Correspondance (wie Anm. 19), p. 39.

79. Vgl. etwa: «Il [Jacob Wilhelm Imhoff] est plus réservé à l'égard de ses livres et je prévois qu'il faudra que je le ménage adroitement, pour qu'un jour il m'en permette l'usage, surtout de ses manuscrits». Schannat an Pez; Nürnberg, 1721-03-22: StiA Melk 7/7, II 423r–424v.

80. «Si celsissimus princeps unum exemplar elegantissime ligatum Corporis traditonum Fuldensium augustissimo caesari offerret, rem monarchae harum rerum scientissimo et cupidissimo gratam sine dubio faceret». Pez an Schannat; Melk, 1724-08-24: Prag, Národní Archiv, Box APA IC 5579/4512.

mus und Historizität als «gelehrte» Werte in einer Forschung zu halten, die sich sonst an den institutionellen Prämissen der Kirche orientierte⁸¹.

Diese Spannung zwischen dem «religiösen» und dem «gelehrten» Aspekt kirchenhistorischer Forschung zeigt sich in den vorgebrachten Beispielen etwa in der Frage, ob man alle zur Verfügung stehenden kirchenhistorischen Quellen publizieren soll, oder nicht; damit verbunden, in der Frage nach den der Auswahl zu Grunde liegenden Kriterien. Dabei ist die von Martène vorgebrachte Kategorie *goût* nicht mehr die der Auseinandersetzung zwischen der *Bibliotheca universalis* und der – glaubensorientierten – *Bibliotheca selecta*⁸², sondern scheint vor dem Hintergrund der *Querelle des Anciens et des Modernes* ästhetische Kategorien in den Kontext der kirchengeschichtlichen Gelehrsamkeit zu tragen.

Ebenfalls zeitgenössisch stark diskutiert, doch in ihrer Bedeutung weitgehend unerforscht ist die Funktion von Kategorien wie «rar» oder «ungedruckt»⁸³ – möglicherweise stellen sie für den Bereich der historischen Gelehrsamkeit eine Analogie zum Begriffsfeld des «Neuen» in Philosophie und Naturphilosophie dar. Jedenfalls wird an ihnen eine Spannung zwischen verlegerischem Interesse, dem Ehrgeiz der Erstpublikation und wiederum dem fragilen Spannungsgefüge von «Geschwindigkeit» und «Genauigkeit» fassbar. Diese Ambivalenz sticht bei Schannat ebenso deutlich ins Auge wie die daraus abgeleitete Rückbindung der gelehrten Ideale an die körperliche Integrität und damit den «Körper des Gelehrten».

Nun darf lange schon das Sich-Beschränken der Kirchengeschichte auf außerbiblische Inhalte einen positiven Signalwert für das historiographiegeschichtliche Narrativ der kritischen Moderne beanspruchen⁸⁴. Insofern ist es aber umso bedeutsamer, dass der aus den kirchenhistorischen Werken selbst praktisch verschwundene «religiöse» Bezugsrahmen in der individuellen Sphäre des forschenden Subjekts weiter fortbesteht: sowohl in seiner heilsgeschichtlichen, als auch in seiner persönlich-reflexiven Spielart. Jean Mabillon formulierte mit seiner Ethik des (Kirchen-)historikers gleichsam eine nach der religiösen wie der säkularen Seite hin kompatible Methodik für eine Geschichtsforschung, die zugleich Wahrheitssuche und asketische Übung sein sollte⁸⁵. Diese Methodik ermöglichte dem Kirchenhistoriker das

81. Zu diesem Spannungsverhältnis beispielsweise: T. Stockinger: «Factualité historique, preuve juridique, autorité patristique: stratégies d'argumentation dans les controverses érudites en milieu ecclésiastique», in J. Leclant, A. Vauchez and D.-O. Hurel (Dir.), *Dom Jean Mabillon, figure majeure de l'Europe des lettres*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 2010, pp. 709-733; T. Wallnig: «Ordensgeschichte als Kulturgeschichte? Wissenschaftshistorische Überlegungen zur Historizität in der benediktinischen Geschichtsforschung des 18. Jahrhunderts», in T. Wallnig et al. (Dir.), *Europäische Geschichtskulturen* (wie Anm. 6), pp. 193-212.

82. H. Zedelmaier, *Bibliotheca universalis und Bibliotheca selecta. Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit*, Böhlau, Köln 1992

83. Erste Überlegungen in diese Richtung: M. Multhammer: «Ausgrenzung und Attraktivität – Kataloge seltener und gefährlicher Bücher als doppelter Wertmaßstab» in: M. Mulsow and F. Rexroth (Dir.), *Was als wissenschaftlich gelten darf*, Campus, Frankfurt am Main 2014, pp. 293-318..

84. E. Fueter, *Geschichte der Neueren Historiographie*, Oldenbourg, München 1911, pp. 288-291.

85. Es geht vornehmlich um den *Traité des études monastiques* und die *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*: D.-O. Hurel (Dir.), *Dom Mabillon. Oeuvres choisies*, Planeta, Paris 2007, pp. 365-625, 922-951;

Verlagern des religiösen Engagements von seinem Gegenstand weg hin in sein forschendes und erkennendes Ich und schuf dabei zugleich eine «psychologische» Ebene in der Reflexion über wissenschaftliche Erkenntnis.

Mit dieser Beobachtung schließt sich der Kreis zur historischen Epistemologie. Ein nahe liegender Schluss aus dem Gesagten besteht in der Vielgestaltigkeit und Heterogenität der beobachtbaren Begriffe, selbst bei einem deutlich eingeschränkten Textkorpus und ohne jeden Anspruch auf Verallgemeinerung. Ein weiterer liegt darin, dass bei der Befassung mit Konzepten von «Gewissheit» tatsächlich «Glaube» in seiner mehrfachen Natur als epistemologische wie als individuell-psychologische, religiös geprägte Matrix zu berücksichtigen ist. Daneben schließlich ist Glaube immer auch als – einklagbare – institutionelle Praxis zu denken⁸⁶, an der vor allem ein Aspekt interessieren muss: ihre latente Präsenz in jedem noch so individuellen Sprechakt über (katholische) Kirchengeschichte und den Weg zu ihrer Abfassung.

vgl. auch P. N. Miller: «Periresc and the Benedictines of Saint-Maur. Further Thoughts on the Ethics of the Historian», in T. Wallnig et al. (Dir.), Europäische Geschichtskulturen (wie Anm. 6), pp. 361-378.

86. Harman and Galison, «Epistemic Virtues» (wie Anm. 10), p. 572.

SEBASTIAN FRANCK'S REWRITING HISTORY:
A SPIRITUAL ICONOCLASM?

Sebastian Francks Geschichts-um-schreibung: ein geistiger Bildersturm?

Jean Claude Colbus
Université de Paris-Sorbonne

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Zusammenfassung

Ende 1531 erscheint in Strassburg ein umfangreiches Werk, das eine der bedeutendsten nichtkonformistischen Visionen der Geschichte im 16. Jahrhundert bietet. In dieser *Chronica* stellt ein Historiker-Theologe, Sebastian Franck, die Geschichte in den Dienst der Verbreitung seiner für die damalige Zeit revolutionären Glaubensüberzeugungen. Erreicht wird dieses Ziel über die Dekonstruktion von alten und die Konstruktion von neuen Bildern, woraus eine faszinierende und ‚unerhörte‘ Vision der Vergangenheit und letztendlich vor allem ein neues Bild des Menschen hervorgeht. Sebastian Francks Geschichtsschreibung zeugt von einem neuen Geschichtsbewusstsein, auch wenn anscheinend die Grundmuster der Entzifferung einer eschatologisch geprägten Geschichtsperspektive in seinem Werk vorhanden sind. Durch die Que- »

Abstract

At the end of 1531, a voluminous work was published in Strasbourg, which offered one of the most important nonconformist vision of history in the 16th century. In this *Chronica*, a historian-theologian, Sebastian Franck, puts history at the service of the diffusion of his (for the time) revolutionnary religious convictions. This purpose is achieved through the deconstruction of old and the construction of new images, from which a fascinating and ‚unheard of‘ vision of the past appears, and first and foremost a new image of humanity. Sebastian Franck's writing reveals a new conscience of history, even when the typical patterns of the traditional eschatological interpretation of history are apparently present in this work. But through the handling of his sources, »

Zusammenfassung

«llenbehandlung aber, durch die Struktur seines Werkes und vor allem durch die Sprache kommt ein neues Geschichtsbild zum Vorschein, das den Weg zu seinem *unparteiischen Christentum* eröffnet. Im Medium der Schrift wird das Bilderbuch der Geschichte zur Zerstörung aller herkömmlichen Glaubensvorstellungen eingesetzt.

Dieser Artikel, in dem Sebastian Francks Schreibstrategie analysiert wird, zeigt, wie eine progressive Befreiung des Sehenden über den ‚geistigen Bildersturm‘ erfolgt, den diese neue Vision der Geschichte ermöglicht. Der Historisierungsprozess spielt also in diesem Werk eine ganz besondere Rolle: durch die Geschichts-um-schreibung soll das mehr-deutige Wort, die Polysemie des Wortes, die zu jener Zeit zu verhängnisvollen Folgen geführt hat, durch das ein-deutige ‚Bild‘, die Monosemie des Bildes, abgelöst werden.

Stichwörter

Sebastian Franck, Geschichtsschreibung, Häresie, Glaube, Sprichwörter, Bilder, Toleranz, Mystik.

Abstract

«through the structure of his chronicle, and above all through his style of writing, emerges a new image of history, which opens the way for his *impartial christianism*. Through the medium of writing, the image book of history becomes a tool to destroy all ancestral representations of faith.

This article, in which the writing strategy of Sebastian Franck is analysed, shows how a progressive liberation of the ‚reader-viewer‘ is realized through a ‚spiritual iconoclasm‘, which is made possible by this new vision of history. Therefore, this process of historization plays a particular role: by the re-writing of history, Sebastian Franck tries to replace the multi-meaning Word, the polysemy of the Word, which had disastrous consequences at that time, with the single-meaning image, the monosemy of the image.

Key words

Sebastian Franck, Historiography, Heresy, Beliefs, Proverbs, Images, Tolerance, Mystique.

Bis ins 16. Jahrhundert ist Geschichtsschreibung nur sehr bedingt als Ausdruck der Eigenperspektive des Schreibenden zu bewerten. Zwar lässt sich die Bedeutung dieses oder jenes Historikers innerhalb der Geschichtsschreibung kaum leugnen, doch ist das Schreiben von Geschichte im Allgemeinen noch ein den gesellschaftlich-politischen Verhältnissen konformes Unternehmen, dessen Gesamtperspektive die herrschenden Strukturen weitgehend reflektiert. Erst mit den technischen Fortschritten der Druckkunst werden auch in der Geschichtsschreibung allmählich neue, nichtkonformistische Stimmen zum Ausdruck kommen können. Während der Leser bei der Lektüre der Ende des 15. Jahrhunderts veröffentlichten *Nürnberger Chronik*¹ noch mit einer kirchlich-weltlich sanktionierten Vision der Geschichte konfrontiert wird, entwickelt sich in den nachfolgenden Jahren eine „individuellere“ Perspektive, die von dem Aufkommen eines neuen Geschichtsbewusstseins zeugt. Eines der heute leider immer noch ziemlich unbekanntesten Meisterwerke deutscher Geschichtsschreibung, in dem diese Entwicklung zum Vorschein kommt, erscheint Ende 1531 in Strassburg. In diesem umfangreichen Werk bietet ein von allen damaligen religiösen Bewegungen unabhängiger Mann, Sebastian Franck, eine der bedeutendsten nichtkonformistischen Visionen der Geschichte im 16. Jahrhundert. Er selbst ist in die Geschichte als Ketzer, Anabaptist, Mystiker, Theologe, Historiker, Schriftsteller, Parniograph und nicht zuletzt – folgende Bezeichnung geht auf den neuen Papst von Wittenberg zurück – ‚Schwärmer‘ eingegangen: doch ist seine 1536 in Ulm neu veröffentlichte *Chronica*² ein Werk, dessen Bedeutung trotz zahlreicher seit dem 19. Jahrhundert erschienener Forschungsarbeiten bis heute noch ungenügend gewürdigt wurde.

Um das Problem der Historiographie bei Sebastian Franck ins rechte Licht zu rücken, wollen wir zuerst kurz auf seinen ‚Weg zur Geschichte‘ eingehen. Auch wenn sich der Autor vor der Veröffentlichung dieses Werkes eher als Theologe und Außenseiter der Reformation einordnen lässt, ist trotzdem möglich aus den wenigen Werken, die er vor seiner *Weltchronik* veröffentlichte, herauszulesen, wie eben der Theologe dazu gekommen ist, die Geschichte in den Dienst der Verbreitung seiner Glaubensüberzeugungen zu stellen. Ein biographischer Überblick und eine kurze Beschreibung seines geschichtlichen Hauptwerkes, der *Chronica*, wird es ermöglichen Sebastian Francks historiographische Perspektive auf dem Hintergrund der damaligen Geschichtsschreibung zu untersuchen. Diese Untersuchung zeigt die Bedeutung einer Ikonographie der Geschichte, die auf der Rhetorik des Bildes, einer ‚Bilderschrift‘, beruht. Aus der Konstruktion von neuen und Dekonstruktion von alten Bildern ergibt sich eine faszinierende Vision der Vergangenheit, aus der letztendlich ein neues Bild des Menschen hervorgeht.

1. H. Schedel, *Liber chronicarum*, Koberger, Nürnberg 1493

H. Schedel & G. Alt, *Das Buch der Croniken*, Koberger, Nürnberg 1493

2. S. Franck, *Chronica, Zeytbuch vnd geschychtbibel...*, Balthasar Beck, Straßburg 1531

S. Franck, *Chronica Zeitbuch vnnnd Geschichtbibell...*, Hans Varnier d. Ä., Ulm 1536

Alle in diesem Artikel angeführten Zitate wurden dem Ulmer Druck von 1536 entnommen. (Abk.: *Chr.*)

Biographischer Überblick

Sebastian Franck wurde 1499 in Donauwörth geboren. Nach einem Studium der Theologie bei den Dominikanern in Heidelberg wurde er Mitte der zwanziger Jahre zum Priester geweiht. Wann er zum Lager des ‚neuen Glaubens‘ übergegangen ist, ist nur noch schwer auszumachen: anscheinend war er während des Bauernkrieges noch als katholischer Priester in Gustenfelden, in der Nähe von Nürnberg, tätig. Sicher ist, dass er in seinem ersten Werk, das er 1528 veröffentlichte – es handelt sich um eine Übersetzung der *Diallage*³ von Andreas Althamer – schon (und noch) auf der Seite der Lutheraner stand.

In diesem von Sebastian Franck übersetzten Werk listete Andreas Althamer 100 auf den ersten Blick paradoxal scheinende Sprüche aus der Bibel als Spruchpaare auf, wobei sich die Lösung des scheinbar unauflöselichen Widerspruchs aus der Schrift selbst ergeben sollte: die Erklärung der Schrift durch die Schrift also.⁴ Der Misserfolg dieses Werkes – das unter den damaligen Umständen zum Scheitern verurteilt war – hat unseres Erachtens Sebastian Franck dazu bewogen, einen anderen Weg einzuschlagen. Von nun an erscheint die Heilige Schrift bei ihm nur noch als das mit sieben Siegeln verschlossene Buch, das nicht ohne weiteres geöffnet werden kann: es gilt ein neues Mittel zum Erschließen der göttlichen Wahrheit, einen neuen Schlüssel zum Verständnis der göttlichen Weisheit zu finden.

Das zweite wichtige Werk Sebastian Francks in dieser Hinsicht ist ebenfalls eine Übersetzung: es handelt sich um eine damals sehr berühmte *Türkenchronik* aus dem 15. Jahrhundert⁵, die wegen der Türkengefahr Ende der zwanziger Jahre oft neu aufgelegt wurde.⁶ Nicht nur die in diesem Werk zum Teil bedeutenden Verschiebungen gegenüber der lutherischen Kampffideologie, in der Katholiken und Türken kurzerhand assimiliert wurden, sondern auch der Kontakt mit einer anderen, zur Umdeutung der eigenen Wirklichkeit führenden Welt sind maßgebend für Sebastian Francks Entwicklung. Denn hier kommt der Theologe zum ersten Mal mit der Geschichte in Berührung: aus diesem Umgang mit dem geschichtli-

3. A. Althamer, *Diallage, hoc est, conciliatio locorum scripturae, qui prima facie inter se pugnare uidentur*, Nürnberg 1527. Siehe Th. Kolde, *Andreas Althamer, der Humanist und Reformator in Brandenburg-Ansbach*, Erlangen 1895; *Neue Deutsche Biographie*, Bd. I, Berlin 1953, S. 219.

Diallage / das ist / vereynigung der streytigen spruch / welche im ersten anplick / scheynen wider einander zu sein / von Andrea Althamer von Brentz vereyniget vnd Concordiert / Erstlich in latein außgangen / hernach durch Sebastian Franck V. W. verteutscht, Friedrich Peypus, Nürnberg 1528

4. In der Vorrede zu seiner *Chronica* heißt es dann auch konsequenterweise: [...] *so wirt sich die außlegung selbs finden im werck / [...]*, fol. IIIv. Es handelt sich also eindeutig um das gleiche Projekt, das nun mit anderen Mitteln ausgeführt werden soll, wie wir es in diesem Artikel unter Beweis stellen wollen.

5. Siehe: *Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, CHRONICA VNND BESCHREIBUNG DER TÜRCKEY MIT EYNER VORRHED D. MARTINI LUTHERI*, (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Nürnberg 1530, sowie fünf weiterer „Türkendrucke“ des 15. und 16. Jahrhunderts. Mit einer Einführung von C. Göllner, Böhlau Verlag, Köln, Wien 1983).

6. *Chronica vnnd beschreibung der Türckey mit yhrem begriff / Ynnhalt / prouincien / völkern / ankunfft / kriegem / reysen / glauben / religionen / gesetzen / sytten / geperden / weis / regimenten / frümkeyt / vnnd boßheiten / von eim Siebenbürger xxij. jar darinn gefangen gelegen yn Latein beschrieben / verteütscht Mit eyner schönen Vorrhed. zehen oder aylff Nation vnd Secten der Christenheyt*, Nürnberg, Friedrich Peypus, 1530

chen Stoff eröffnen sich für ihn ein neuer Raum und eine neue Zeit. Von da an wird die Geschichte zu einem ‚Werkzeug‘, das *der Bibel gleich die Hand* bietet⁷, wie es in der Einführung der 1531 veröffentlichten *Chronik* heißt. Aus dieser Entdeckung der Geschichte als Mittel zur Erkenntnis entsteht dann ein Werk, dem ein ganz besonderer Platz innerhalb der religiösen Spannungen der damaligen Zeit zukommt.

Chronica, Zeytbuch und Geschichtbibell

Sebastian Francks Hauptwerk – in historiographischer Hinsicht wenigstens – erschien zum ersten Mal Ende 1531. Auf die Klage des berühmten, in Freiburg lebenden Erasmus von Rotterdam hin wird das Werk jedoch sofort beschlagnahmt und eingestampft. Sein Verfasser kommt für ein paar Wochen in den Turm und wird anschließend der Stadt verwiesen. Erst 1536 gelingt es ihm das gleiche Werk in Ulm – ohne jede Abänderung oder Milderung – neu aufzulegen: einige Zusätze und Ergänzungen unterstreichen sogar noch die ursprüngliche Perspektive.

Dieses Geschichtsbuch ist zwar eine *Weltchronik*, doch besteht sie aus drei ungleichen Teilen, die nur bedingt dieser Definition entsprechen. In den beiden ersten Teilen, die soz. parallel zum Alten und zum Neuen Testament aufgebaut wurden – der erste Teil reicht bis zur Ankunft Christi, der zweite von Christi Geburt bis zu unserer Zeit, wobei Bibel und profane Geschichte zugleich berücksichtigt werden – wird die Geschichte der Welt von der Schöpfung bis zu unseren Tagen beschrieben: diese beiden Teile entsprechen eindeutig der Definition der Chronik. In ihnen wird die Geschichte der Welt von Anfang bis in die Gegenwart chronologisch wiedergegeben, wobei doch schon manche Exkurse den tieferen Sinn der Geschichte enthüllen sollen. Der dritte Teil, der aus acht verschiedenen Büchern besteht, bespricht die *Geystlichen händel*.⁸ Hier lässt sich die Hypothese aufstellen, dass die beiden ersten, rein chronologisch-geschichtlichen Teile als Einführung zu diesem dritten Teil zu bewerten sind. Dies wäre um so glaubwürdiger als sich in eben diesem dritten Teil das Hauptstück befindet, eine echte „Kampfmaschine“ gegen den Ketzerbegriff der Kirche, was den damals schon etwas älteren Erasmus – der das Werk nicht unbedingt gelesen haben muss, der aber wohl mit Schrecken irgendwie erfahren hat, er stehe hier in einem Ketzerregister – zu seiner Klage gebracht haben mag. Dieser dritte Teil enthält eine Befreiung von allen damals gängigen Begriffs- und Glaubensstrukturen, auf die der Leser dank der geschichtlichen Einführung der beiden ersten Teile allmählich vorbereitet worden ist, damit er auch imstande sei, diese neue, in mancher Hinsicht revolutionäre Wahrheit in sich aufzunehmen. Auf diese Befreiung des Lesers von allen herkömmlichen geistigen und weltlichen Vorstellungen wollen wir nun näher eingehen. Inwiefern wirkt bei Sebastian Franck Geschichte befreiend? Worin liegt das eigentlich Neue in seiner Rezeption der Geschichte?

7. *Chr.*, Vorrede, fol. IVr

8. Titel des dritten Teils der *Chr.*: *Die drit Chronica der Bápst vnd Geystlichen händel / von Petro auff Clementem den sibenden / [...]*, fol. 1r

Sebastian Franck als Historiograph

Auf den ersten Blick fällt dem Leser der *Chronica* nichts grundlegend Innovatives auf. Zum Schreiben seiner Geschichte verfährt Sebastian Franck wie alle seine Zeitgenossen: er kompiliert aus den Werken, die ihm zur Verfügung stehen. Auf die zahlreichen, von ihm herangezogenen Quellen kann hier nicht eingegangen werden: das schon erwähnte *Liber chronicarum* von Hartmann Schedel, aber auch Carion, Naucler⁹ und viele andere werden von dem Historiker als ‚Steinbrüche‘ herangezogen, um sein eigenes Gebäude aufzubauen. Es erscheinen hier sowohl die traditionelle Vier-Reiche-Lehre als die Einteilung in sieben Alter, die in allen Geschichtsbüchern dieser Zeit als Grundmuster der Entzifferung einer eschatologisch geprägten Geschichtsperspektive fungieren. In der Auswahl aber, in der Struktur seines Werkes, in der Sprache vor allem lassen sich bedeutende Verschiebungen erkennen, die die neue Francksche Perspektive zum Vorschein bringen. Um zu diesem Perspektivwechsel zu führen, bildet das Schreiben besonders in den jeweiligen Vorreden, die vor jedem Teil, bzw. im dritten Teil sogar vor jedem einzelnen Buch stehen, das grundlegende Werkzeug des Vermittelns. Durch die Sprache bekommt der Leser die notwendigen ‚Lesehilfen‘, mit denen wir uns nun näher beschäftigen wollen, denn erst durch sie wird die *Chronik* zur *Geschichtsbibell*¹⁰. Die neue Bewertung der Geschichte beruht nämlich unseres Erachtens auf dem Wert der *Exempla*, die sie uns ‚visuell‘ bietet und die uns *Gottes kunst*¹¹ besser als das von der Reformation gepriesene, ‚Wort‘ lehren können: doch nur über die Sprache lassen sich diese *Exempla* vermitteln.

Die Geschichte im Medium der Schrift

In der Vorrede, die der *Chronica* als Einleitung dient, kommen sowohl Ziele wie Auswahlkriterien des geschichtlichen Stoffes zum Ausdruck: nicht alles soll in die *Chronik* aufgenommen werden, sondern nur das, was *mit Gottes kunst vnd weißheit schwanger gehet*¹². Durch dieses Auswahlkriterium kommt auch das Ziel, das Sebastian Franck seiner geschichtlichen Arbeit setzt, zum Vorschein: eine Entbindung soll erfolgen, eine Neugeburt, die den Leser zu einem neuen Verständnis Gottes führen soll. Nicht die Geschichte an und für sich ist also Objekt seiner Spekulation: die theologische Perspektive untermauert das gesamte Unternehmen. Bei Sebastian Franck ist der unparteiische Geschichtsschreiber Teil der Geschichte: aus dem durch ihn neu entworfenen Bild wird ein neuer, aus Gott geborener Leser hervorgehen. Damit der Leser es aber auch allmählich wagt, dem Verfasser auf diesem neuen Weg zu folgen, entwickelt Sebastian Franck eine Schreibstrategie, die darauf abzielt, ein vertrauenerweckendes Verhältnis zu schaffen, das ein etwas befremdendes Geschichtsbild an den Leser

9. Genauere Angaben zu der Bearbeitung der Quellen durch S. Franck in unserem Werk: *La Chronique de Sébastien Franck (1499-1542). Vision de l'histoire et image de l'homme*, Peter Lang, Bern etc. 2004

10. *Chr.*, Titelblatt

11. *Chr.*, Vorrede, fol. Ir

12. *Chr.*, ibd., fol. Ir

zu übertragen imstande sei. Nur einige der zu diesem Zweck angewandten Mittel lassen sich hier kurz aufzählen. Da sich der Historiker zum Ziel setzt, *fremde that und red / aus fremden büchern an[zu]zeigen*¹³, betont er zwar immer wieder seinen Willen eines jeden Geschichte so zu erzählen, wie sie aus den ihm zur Verfügung stehenden Quellen hervorgeht. Dabei wird dem Historiker anscheinend die Rolle eines einfachen Schriftführers des geschichtlichen Stoffes zugeschrieben, während dem Leser allein das Urteil überlassen werden soll: doch die permanente Anwesenheit des Schreibenden – das häufige Eingreifen des *Ich* im Text verfolgt eindeutig das Ziel, die ‚Orientierung‘ des Lesers zu ermöglichen –, das Eingreifen des Verfassers also bietet dem Historiker die Möglichkeit den Leser soz. bei der Hand zu nehmen, um ihn auf den rechten Pfad, auf den Weg zur Wahrheit zu bringen. Die immer wieder behauptete „Unparteilichkeit“ des Schreibenden, die das unentbehrliche Vertrauen in die „Autorität“ des Geschriebenen erzeugen soll, wird dann auch die Zustimmung des Lesers in Sachen Glauben zur Folge haben:

*Ich kann / Gott hab lob / als ein vnpartheischer, unbefangener / ein jeden lesen und bin keiner sect auf erden so gefangen / das mir nit zugleich alle frommen zu hertzen gefallen / ob sie schon in vil vnnötigen stucken ein fälgriff thund [...]*¹⁴

Hier soll kurz darauf aufmerksam gemacht werden, dass schon ganz am Anfang des Werkes, und obwohl die *Chronik* aus mehr als 500 Seiten besteht, das Hauptanliegen des Geschichtsschreibers zum Ausdruck kommt: alle Frommen – d.h. bei Sebastian Franck alle nach Gott Suchenden – bilden eine Gemeinschaft im Geist, in der ein *fälgriff in vnnötigen stucken* nicht einer Verdammung als Ketzer gleichkommt. Dadurch wird die Gesamtperspektive des Werkes eindeutig vorausbestimmt: eine andere Wahrheit soll angestrebt werden, ein anderes Bild des Menschen, das aus dem neuentworfenen Bild der Geschichte hervorgehen soll. Über die Sprache wird der Leser der *Chronica* mit Bildern konfrontiert, er wird zum *Sehen* aufgefordert. Dieses bei Sebastian Franck im Kern seines Schreibens stehende Werkzeug wurde bislang von der Forschung zwar manchmal in Betracht gezogen, doch nie in seinem richtigen Ausmaß bewertet.

Eine Ikonographie der Geschichte

Da Sebastian Francks *Chronica der Bibel gleich die hand*¹⁵ bieten soll, d.h. eine Stütze zum Eindringen in den tieferen Sinn des ‚Wortes‘ sein soll, beruht sein Werk dementsprechend weitgehend auf der Macht des Visuellen. Aus dem am Anfang kurz erwähnten Misserfolg der Wort-predigt, der durch das Scheitern der Übersetzung der *Diallage* endgültig unter Beweis gestellt wurde, geht das Bedürfnis hervor, auf ein anderes Mittel zurückzugreifen: dieses neue

13. *Chr.*, ibd., fol. Iv

14. *Chr.*, ibd., fol. IIv

15. *Chr.*, ibd., fol. IV

Hilfsmittel ist das der Geschichte entnommene lebendige Bild, das Gottes Weisheit konkret zum Vorschein bringen kann. Wie es der Historiker in den ersten Zeilen seiner Vorrede hofft, kann die Geschichte vielleicht die Möglichkeit bieten *aus anderer leüt schaden [...] weis* zu werden, um *aus anderer vilfaltigen thorheit [...] weißheyt* zu schöpfen.¹⁶ Durch diese Visualisierung der Botschaft wird *die gantze welt vnnd alle creatur nichts dann ein offen buch vnd lebendige Bibel* sein.¹⁷ Und Sebastian Franck, der sich im Laufe seines Werkes als ein Meister der Verbildlichung herausstellt, formuliert diese komplementäre Funktion der beiden Bücher, die dem Leser einen Zugang zur Offenbarung eröffnen, folgendermaßen:

[...] *vnn was die schrift gebeüt / leret oder verbeüt, das lert die historia vnn Chronick vnd stelt dises nit vnartig exempel für die augen.*¹⁸

Das Wort, aus dem während der zwanziger Jahre so viele Sekten hervorgegangen sind, hat also für Sebastian Franck seine Grenzen als Möglichkeit des „zu Gott Findens“ gezeigt. Nun soll diese Katechese des Geistes über die Geschichtsschreibung erfolgen. Denn nur hier wird das Wort zum Bild. Allein diese ‚Erfahrung‘ – ein Wort, das, wie wir es hier ausdrücklich unterstreichen möchten, dem Wortschatz der Mystik entstammt – kann uns den Weg zu Gott eröffnen. Diese Erfahrung soll demnach durch die konkrete Sichtbarmachung des Eingreifens Gottes in der bzw. in die Geschichte übermittelt werden:

*Weil nun souil an der erfahrung liegt, / vnd wir nit ee glauben / wir sehen dann / achte ich / die historien weit für alle leer bücher vrsach / die historien lebt / die leer ist allein ein todter buchstab.*¹⁹

Eben diese ‚Erfahrung‘ bietet also für Sebastian Franck den neuen *Schlüssel zur Schrift*.²⁰ Geschichte ist konkrete Visualisierung des Wortes. So wird die *Chronica* zu einem bunten Bilderbogen, einem Bilder-buch, in dem gemäß der im Alten Testament vorherrschenden Perspektive Gott die allenkende Kraft in der Geschichte ist. Die Herrschenden sind nur noch Werkzeuge in den Händen Gottes, und durch die Geschichte sieht jeder:

[...] *wie Gott zuletzt allen denen, die er ein zeit lang zur rut vnd geisel / sein volck zu demütigen braucht mitfärt [...]*²¹

Nun wird aber eben diese ‚einfache‘ Aneinanderreihung von Bildern, die die Erfahrung des Wortes ermöglichen sollen, von dem Geschichtsschreiber auf ganz besondere Art ins Werk gesetzt. Die erwähnte Entbindung erfolgt nämlich über das Medium der

16. *Chr.*, ibd., fol. Ir

17. *Chr.*, ibd. fol. IIIv

18. *Chr.*, ibid. fol. IVr

19. *Chr.*, ibd., fol. IVv

20. *Chr.*, ibd.

21. *Chr.*, ibd., fol. Vv

Schrift, die durch ihre Bildhaftigkeit die Augen des Lesers öffnen soll. Es erscheint eindeutig, dass die von Sebastian Franck zu diesem Zweck entwickelten Schreibstrategien weit über das anfangs formulierte Programm – *frembde that vnd red / aus fremden büchern anzeigen*²² – hinausgehen.

Die Rhetorik des Bildes: eine Bilderschrift?

Hier soll zunächst daran erinnert werden, dass Sebastian Franck nicht zuletzt auch als Paremiograph in die Geschichte eingegangen ist: als Herausgeber von einer der bedeutendsten, im 16. Jahrhundert erschienenen Sprichwörtersammlung²³. Sie enthält an die 7000 sprichwörtliche Formulierungen, die nicht nur nacheinander aufgelistet, sondern auch mit sehr ausführlichen Erklärungen versehen sind. In der Vorrede zu diesem Werk betont der Verfasser den hohen pädagogischen Wert dieser Redewendungen, die Gottes und der Menschen Weisheit bildlich übertragen können. Aus diesem Allgemeingut bilderreicher sprichwörtlicher Redewendungen, die als vom Leser bekannt vorausgesetzt werden können, schöpft auch der Geschichtsschreiber immer wieder, um seine eigene Lehre in Weisheits-Bilder zu fassen. Der Historiker kennt die Macht des Bildes und versucht über diese Macht der Ohnmacht des Wortes entgegenzuarbeiten. Sowohl das aus der Vergangenheit geschöpfte Bild – das Geschichtsbild – als auch das bei seinen Lesern schon vorhandene Bild einer Erfahrung, die ins Sprichwort als Weisheit Gottes eingegossen ist, vermitteln nun gemeinsam diese neue Vision der Geschichte.

Nur einige Beispiele dieser Technik, die sich wie ein roter Faden durch sein ganzes Werk zieht, lassen sich hier anführen. So wird zum Beispiel die bedeutende Idee des eschatologischen Pessimismus, die diese Vorrede kennzeichnet, auf dreifacher Bildebene ausgedrückt. Durch diesen visuellen Facettenreichtum gewinnen die jeweils auf eine ganz bestimmte Lesergruppe zugeschnittenen Bilder ganz eindeutig an Überzeugungskraft und so spricht der Historiker verschiedene Gruppen an. Im erwähnten Beispiel der Eschatologie wird diese Wahrheit zunächst anhand eines allgemein bekannten Sprichwortes durch ein ‚augenfälliges‘ Bild inszeniert:

*Der krug gehet doch so lang zum wasser / bis das er zerbricht.*²⁴

Und diese Idee, dass es in eschatologischer Perspektive schon zu spät sei, das bevorstehende Unheil abzuwehren, wird zugleich in einer Randglosse durch ein anderes, dem bäu-

22. *Chr.*, ibd., fol. Iv

23. *Sprichwoerter / Schoene / Weise / Herrliche Clugreden / vnnd Hoffsprüch / Darinnen der alten vnd nachkommenen / aller Nationen vnnd Sprachen groeste vernunfft vnnd klugheytt... Zusammen tragen in ettlich Tausent / Inn lustig hoeflich Teutsch bekürzt / Beschriben vnnd außgeleget / Durch Sebastian Francken...*, Christian Egenolff, Frankfurt a. M. 1541

24. *Chr.*, Vorrede, fol. Ir

erlichen Alltag entnommene Bild variiert, auf das der Verfasser zweimal in dieser Vorrede zurückgreift:

*Die welt thut erst den stall zu / wenn die ku heraus ist.*²⁵

Endlich wird die gleiche Idee ganz am Ende seines Werkes in lateinischer und in deutscher Sprache noch einmal aufgegriffen, wobei der Historiker eindeutig die beiden in seiner Vorrede erwähnten Gruppen der Gelehrten und Nicht-Gelehrten²⁶ im Visier hat:

*Et sero sapiunt Phryges.*²⁷

Das Bild der zu spät erlangten Weisheit der Trojaner ergänzt die alltäglicheren Bilder des ‚Krugés‘ und der ‚Kuh‘. Dies umrahmt also die gesamte *Chronica* und macht den Leser für die Idee einer Welt empfänglich, die *gantz vnsinnig* worden ist und die ihrem nahen Ende *wie ein zaumloser schelliger gaul in krieg*²⁸ entgegenläuft.

Auch bei den ausdrücklich angeführten Auswahlkriterien des geschichtlichen Stoffes steht das Bild, wie es bei der Übertragung der meisten abstrakten Begriffe bei Sebastian Franck der Fall ist, im Vordergrund. Schon das Titelblatt der *Chronica* spricht von einer *schatzkamer/ nit aller sonder der Chronikwirdigsten / außlerlesnen Historien*, während etwas später *ein außbund ausserlesner historien*²⁹ erwähnt wird. Das hier benutzte Bild-Wort *außbund* geht ursprünglich auf die Kaufmannssprache zurück: es ist das an einer Ware nach außen gebundene, d. h. das beste Stück, das als Schaustück gezeigt werden soll. Dies war also die Arbeit des Historikers: er hat *die zerstreiweten blumen von weit geholet / in ein korb / oder Apoteck zusammen getragen*³⁰ und hofft nun dem Leser einen Strauß von dem, was *mit Gottes kunst und weißheit schwanger gehet* überbringen zu können. Doch damit es zu dieser Entbindung eines neuen Menschen kommen kann, wird das Urteilsvermögen des Lesers direkt und bildhaft angesprochen. Der Angesprochene soll ‚lesen‘ und ‚urteilen‘. Er darf nicht blind glauben, sondern muss *das gold von dem kat*³¹ scheiden. Der Leser wird also durch einen Spruch „ins Bild gesetzt“, damit er wie der Verfasser, mit dem er sich allmählich anfreunden soll, nicht *das kind mit dem bad ausschüt*.³² Er wird immer von Neuem zum Urteilen aufgefordert, doch soll er nachsichtig, seiner eigenen Schwäche eingedenk, seinen Gegner als Mitmenschen erkennen und nicht als Sünder verketzern. Dementsprechend wird eines der Hauptanliegen Sebastian Francks – den Leser von der unmöglichen Bestimmung der

25. *Chr.*, ibd., fol. Ir und IVr

26. Randglosse : *Dise Chronick für gelert vnd für vngelert. Chr.*, ibd., fol. IIr

27. *Chr.*, fol. 275r

28. *Chr.*, Vorrede, fol. Vv

29. *Chr.*, ibd., fol. IIIr

30. *Chr.*, ibd., fol. IIr

31. *Chr.*, ibd., fol. IIv

32. *Chr.*, ibd.

Wahrheit zu überzeugen – durch eine ständige Betonung der Ungewissheit jedes Wissens zum Ausdruck gebracht: der Zweifel wird zum Leitfaden aller Wahrheitssuchenden, dieser großen, freien Gemeinschaft derer, die dem unparteiischen Christentum angehören, da *vnser wissen nur durch ein nebel oder spiegel gsehen /stückwerk sein*³³ muss.

Wie aus diesen wenigen Bilder-Beispielen hervorgeht, entsteht vor den Augen des Lesers durch eine bilderreiche Sprache, die sich bewusst der Macht der Bilderwelt der Maximen, Sprüche und Sprichwörter bedient, eine Reihe von Neuschöpfungen, die eine völlig andere Vision der Welt, eine andere Vision Gottes vermitteln und zugleich ein neues Bild des Menschen mit sich führen. Da Sebastian Franck sich aber der Macht dieser Bilder für den Aufbau und die Vermittlung seines eigenen Weltbildes bewusst ist, weiß er eben auch um die Macht der bereits vorhandenen ‚falschen‘ Bilder: diese falschen Bilder, die den Geistern eingepägt wurden, gilt es zu zerstören, um den Geist zu befreien. Über die Bloßstellung der Ikonographie der Macht erfolgt dann eine Delegitimierung der Machthabenden. Zwar verfolgt die ganze *Chronica* dieses Ziel, doch gibt es ein ganz besonderes Beispiel dafür: in der berühmten ‚Vorrede vom Adler‘³⁴ kommt diese Technik der Dekonstruktion eines der Macht analogisch entsprechenden Bildes am besten zum Vorschein.

Die ‚Vorrede vom Adler‘: das Ent-lernen durch Ent-bilden³⁵

Diese Vorrede hatte für Sebastian Francks ‚Historikerkarriere‘ verheerende Folgen. Es ist eine der wenigen Stellen in seiner *Chronica*, die er 1536 noch ergänzt hat, da er vielleicht zu Recht in dieser Vorrede den Vorwand witterte, den seine geistigen Gegner bei der ersten Veröffentlichung benutzt hatten, um ihn zum Schweigen zu bringen. 1531 bestand diese Vorrede aus einer einzigen, ausgesponnenen Metapher, in welcher der Adel mit seinem Wappenbild, dem blutgierigen Adler, identifiziert wird. Diese Analogie von Bild und Wesen wird von 1536 nicht etwa bestritten, doch werden – als Umkehrung der herkömmlichen Emblemschöpfungen – die schlimmsten Eigenschaften des Adlers aufgezählt und ihre Ähnlichkeit, ihre Entsprechung mit den ‚Wappenführenden‘ in den Vordergrund gerückt.³⁶

33. *Chr.*, ibd., fol. IIIr, 1 Cor. 13: *Denn vnser wissen ist stückwerck / vnd vnser weissagen ist stückwerck / Wenn aber komen wird das volkomen / so wird das stückwerck aufhören. [...] Wir sehen jtz durch einen spiegel jnn einem tuncckeln wort / denn aber von angesicht zu angesichte.* Zitiert nach *Lutherbibel*, Hans Lufft, Wittenberg 1534

34. *Chr.*, Vorrede zum zweiten Teil, fol. 142r – 162r

35. *Vorred Sebastiani Franci Wördensis / auff die ander Chronick der Keyser / vnd weltlichen historien / von des Adlers / vnd andern wilden vnzämen freisamen thieren / art vnd natur / warum diese eben in die wappen / schildt vnd auff die helm seien gezuckt vnd gestellt / von wannen sy herkommen / vnd was sye bedeüten / visiert vnd anzeygt.* *Chr.*, fol. 142r

36. Eine nähere Analyse dieser satirischen Allegorese bieten:

W. Kühlmann, „Staatsgefährdende Allegorese. Die Vorrede vom Adler in Sebastian Francks Geschichtsbibel (1531)“, in *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 24 (1983), S. 51-76

Nachdem Sebastian Franck am Anfang dieser Vorrede festgestellt hat, wie treffend die Wahl eben dieses Vogels war – *dz man mit keiner andern bildnuß der künig hof / leben / sitten näher hat mögen außstrucken vnd ausmalen*³⁷ – werden die ‚Untugenden‘ dieses Vogels gründlich aufgelistet. Hier soll nur die Randglosse angeführt werden: *Alle thier etwz sitsam vnd nutz on allein der Adler*.³⁸ Dieser *fleischfressend Vogel, der des frides hässig vn feindselig*³⁹ ist, wurde nicht von ungefähr zum Sinn-bild des Adels, denn die Fürsten leben *wie die Adler von dem eingeweid der vnschuldigen vögel*, mit welchem sie *sich vnd die jren mesten vnd feyßt machen*.⁴⁰ Auf die besonders grausame Beschreibung des Lebens dieses Vogels folgt das Bild einer unterworfenen und unterwürfigen Gesellschaft, die sich dem Adler ständig fügt:

*Dann zu diß Adlers pfeiffen erschrickt alles volck / der rath zeücht sich ein / der adel ist gehorsam / die richter folgen / dz recht schweigt / die prediger heüchlen / die rechtgelerten hofieren / die gesatz weichen dem Adler / [...]*⁴¹

Kurzum, für den Verfasser ist der Adler [...] *ein vnartig trotzig vogel / der mit gewalt alles zu ihm zeücht/ vnd vndersich wirfft*.⁴² Allmählich wird durch die völlige Assimilierung des Bildes dieses blutdürstigen Vogels und des früheren und heutigen Adels die weltliche Macht von Grund auf delegitimiert. Zwar stimmt Sebastian Franck mit Luthers Standpunkt überein, dass diese Macht von Gott eingesetzt wurde, doch enthält diese Vorrede eine völlige Umkehrung ihrer bei Luther positiv bewerteten Funktion: hier wird dem Adel nur noch die Rolle einer Geißel, einer Rute für die Sünden der Menschen anerkannt. Die herkömmliche moralische Legitimation, das positive Gottesgnadentum der Stellvertreter Gottes auf Erden wird ihnen dadurch völlig abgesprochen: was übrig bleibt ist nichts weiter als eine von Gott eingesetzte Strafe zur Züchtigung des sündigen Volks. Geschichtlich gesehen wird dann auch konsequent die Einführung des Adels nach der Sintflut⁴³ angelegt, wobei dieser Adel als das kleinere, von Gott eingeführte Übel eingestuft wird.

Der subversive Charakter dieser Vorrede ist übrigens umso größer als Sebastian Franck sich bewusst auf eines der *Adagia* des Erasmus stützt, das mehrmals sogar einzeln gedruckt worden war und zu besonderem Ruhm gefunden hatte: es handelt sich um das Adagium *Sca-*

J.C. Colbus, « Sebastian Franck: Die Vorrede vom Adler oder die verschiedenen Stufen einer satirisch-überzeitlichen Zeitkritik », in *Simpliciana. Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft XXII*, Peter Lang Bern 2000, S. 31-56

37. *Chr.*, fol. 156r

38. *Chr.*, ibd.

39. *Chr.*, ibd.

40. *Chr.*, fol. 156v

41. *Chr.*, ibd

42. *Chr.*, ibd.

43. *Es ist auch hie zu mercken / das die Herrschaft von der lincken / gotlosen seitten vnd übel geraten kinder Noe herkumpt / vnd nicht von der linien Christi / noch von den glidern der gerechten / derhalb sich fürsten vnd Herren jrs herkommens bald gerümpft haben / [...]*, *Chr.*, fol. 11r

*rabeus aquilam querit*⁴⁴, dessen subversive Formulierungen gegen die weltliche Macht schon damals öfters unterstrichen wurden. Auch wird Erasmus selbst bei jeder neuen Auflage des *Scarabeus* versuchen den revolutionären Charakter dieses Spruches etwas zu entschärfen, vor allem nachdem man ihm vorgeworfen hatte, das Ei gelegt zu haben, das Luther dann ausgebrütet habe. Sebastian Franck benutzt bewusst den bildlichen Sprengstoff, den er hier vorfindet, und so endet seine Vorrede konsequent mit der eher brisanten Formulierung:

*Ich wünsch / das nicht ewig der arm rosskefer seins ellends eyngedenck / zu seim grossen verderben ein Adler suche / sunder sein glücke vnnd eygenschafft betracht / vnd sich zu dem nidrigen halt / [...]*⁴⁵

Hier sei noch einmal darauf hingewiesen, dass Sebastian Franck seine Vorrede von 1536 gegenüber der Fassung von 1531 in keiner Weise abschwächt, sondern durch verschiedene Argumente ergänzt und gewissermaßen noch verstärkt. In dem etwas längeren, hinzugefügten Einführungsteil, der die Vorrede von 1536 auf das Doppelte anwachsen lässt, klagt er seine Gegner an, diese Äußerungen als – leicht zu durchschauenden – Vorwand benutzt zu haben. Er kenne aber den eigentlichen Grund für solche Verleumdungen: seine Gegner hätten sich nämlich an einem anderen Ort getroffen gefühlt, auf den sie aber nicht hätten zurückgreifen können, da es sich da um Glaubenssachen handelt, in denen jeder Christ ein freier Mensch sei.⁴⁶

Durch diese Vorrede, die gezielt am Anfang des zweiten Teils der *Chronica* ihren Platz findet, wird also nicht nur das Bild des Adels auf moralischer Ebene völlig ruiniert. Die wenigen mildernden Bemerkungen fallen hierbei kaum noch ins Gewicht: zwar gebe es auch gute Fürsten, doch sei *ein frummer fürst wildpret im himel*.⁴⁷ Etwas später wird dies noch durch ein weiteres Bild veranschaulicht: *Aller frummen fürsten angesicht möcht auff ein ring* [gestochen werden]...⁴⁸ Sebastian Francks Bildergebrauch, seine Bilderschöpfungen und sein eben erwähnter Bildersturm sind fester Bestandteil seiner geschichtlichen Argumentation. Unseres Erachtens lässt sich das Ziel dieser Bilder-Strategie im dritten und letzten Teil seiner *Chronica* ausmachen, eben weil es sich hier nur noch bedingt um eine Chronik handelt: die beiden ersten chronikmäßigen Teile bilden die geschichtliche Einführung, die den Leser auf die neue Vision von Sebastian Franck vorbereiten soll. Nur so lässt sich erklären, warum die

44. *Chr.*, fol. 156r. Hier wird unmittelbar auf Erasmus, genauer auf dessen *Chiliadibus / Alcibiadis Silenum* und besonders auf *dz sprichwort / Scarabeus aquilam querit* hingewiesen. Der Erfolg dieses mehrmals einzeln veröffentlichten Adagiums erklärt Sebastian Francks Rückgriff auf ein *Sprichwort*, dessen subversiver Charakter von Erasmus selbst im Laufe der Jahre etwas verharmlosend abgeändert wurde.

45. *Chr.*, fol. 162r

46. Zu den zahlreichen Werken, auf die Sebastian Franck zurückgreift, zählen auch Luthers Schriften, die ihm wie allen seinen Zeitgenossen vertraut sind. In seinem Kampf um eine neue Wahrheit führt er oft die Argumente seiner Gegner ins Feld. Siehe in diesem Zusammenhang Luthers berühmten Brief: *Von der freihait eines Christenmenschen*, M. Luther, Wittenberg 1520

47. *Chr.*, fol. 11r. Ein in der *Chronica* oft zitierter Spruch, der auch in Sebastian Francks Sprichwörtersammlung öfters angeführt wird.

48. *Chr.*, ibd.

Chronica in ihrem letzten Teil in die ‚geistlichen Händel‘ einmündet. Hier erfolgt die letzte, die wichtigste Revolution, zu der der Historiker seinen Leser führen will: nun soll über ein neues Bild des Ketzers auch eine neue Vision der Wahrheit entstehen, wobei die gleiche Umbildung der herkömmlichen Anschauungen angestrebt wird.

Die Vorrede zur Ketzerchronik: vom Bilder-sturm zur Bild-erbauung⁴⁹

Dieses Buch, das dritte des letzten Teils seines Werkes, ist bei weitem das längste: auf über 200 Seiten, d.h. fast ein Drittel des Gesamtwerkes, wird ein ‚Katalogus‘ der Ketzer aufgestellt, der sich an dem berühmten Werk des Bernhard von Luxemburg⁵⁰ zu orientieren scheint. Doch stellen die zahlreichen Eingriffe des Verfassers und vor allem die Vorrede den herkömmlichen Ketzerbegriff in ein völlig neues Licht. Sebastian Francks Ketzerverständnis entspricht weder der Auffassung der katholischen Kirche, noch dem der Anhänger Luthers. Anhand einer radikalen Umarbeitung des Begriffs entsteht auch hier ein für die damalige Zeit „unerhörtes“, besser „ungesehenes“ Ketzerbild. Schon in den ersten Zeilen der Vorrede zu diesem Buch weist der Historiker darauf hin, dass das hier ausgesprochene Urteil nicht sein eigenes sei, sondern das Urteil des Papstes, der Konzilien und seines „Anhangs“. Und anschließend fügt er hinzu:

[...] *dann solt ich vrteilen / ich würde villeicht das spil vmbkören / vnd deren vil canonisieren / vnd in der heyligen zal setzen / die hie für ketzer außgerüfft werden [...]*⁵¹

Diese Idee wird etwas später durch zeitgenössische Beispiele unterstrichen:

*Jtem solt ich Erasmus / Lutherum / Zwinglium / Ecolampadium / Wicleff / Teuffer / ja auch Arrium / nach viler richtschnur vrteylen / ich müst sie auß dem register schaben / vnn auff das wenigst neben Hieronimum / Augustinum / ja schier zu den Aposteln setzen [...]*⁵²

Der Katalogus des Bernhard von Luxemburg, der von Sebastian Franck sehr kritisch benutzt wird und dessen Be- und Verurteilungen immer wieder angezweifelt werden, wird im Folgenden von anderen ‚Häresien‘ soz. durchspickt: neben den traditionellen Ketzern stehen nun sowohl Kirchenväter, deren Lehren in der heutigen römischen Kirche für irrig gelten, als Leute wie Erasmus, Denck, Luther oder Müntzer. Der traditionelle Ketzerbegriff wird dadurch völlig neu beleuchtet: das von der Kirche gemäß ihren eigenen Interessen entworfene Bild wird hinterfragt und durch ein neues ersetzt. Was daraus entsteht ist ein vielseitiges Bilderbuch aller Wahrheitssuchenden: der Historiker, der aus eigener Erfahrung spricht –

49. *Vorred Sebastiani Franci Wördensis / auff die Chronica der Römischen ketzer. Chr.*, fol. 81v – 84v

50. B. von Luxemburg, *Catalogus haereticorum...*, Cervicorn, Coloniae 1522

51. *Chr.*, fol. 81v

52. *Chr.*, ibd.

*Dann ich weyß wol vnd hats erfarn was es bedarff / geytliche händel eim nachzureden*⁵³ – lässt vor den Augen des Lesers das Bild eines Schand-, oder eher Ehrenregisters⁵⁴ entstehen, *dann Christen seind allweg der welt ketzer gewesen.*⁵⁵ Aus der Unmöglichkeit der Bestimmung der Wahrheit, die mit dem immer wiederkehrenden sprichwörtlichen Beispiel der Spinne ‚verbildlicht‘ wird⁵⁶, leitet Franck die unmögliche Bestimmung der Ketzer auf dieser Welt her. Auch wird Luther nicht verschont, da heute *schier auff yeder banck / ein vngelesens / vnuerstandens Testament yezt vmbfert*⁵⁷, das durch Leute verbreitet wird, bei denen der Antichrist sich *mitten inn den buchstaben der schrift* gesetzt hat. Dies aber sei nur ein toter Buchstabe, da sie das falsche Werkzeug hätten, um die Nuss zu öffnen:

[...] *dieweil sy nit von Gott gelernt / diese nusß nit wissen auffzuthun / müssen sy des kerns geraten / wie alle ketzer / die on Gottes geyst vnd glauben darin (in der Schrift) vmbfaren* [...]⁵⁸

Vor den Augen des Lesers entsteht also ein buntes Chaos, in dem *vil frumme ketzer*⁵⁹ stehen, die auch wegen der schlecht – von der römischen Kirche oft absichtlich schlecht – überlieferten Quellen heute kaum noch auszumachen sind. Dieses Neben- und Durcheinander von unzähligen, aus allen Lagern und allen Zeiten stammenden Behauptungen vermittelt dem Leser das Bild einer von vielen Seiten beleuchteten Wahrheit und lässt in ihm die eigentliche Frucht entstehen, auf die es Franck abgesehen hat: den Zweifel. Aus dem Kontakt mit der Geschichte entsteht nicht etwa eine Relativierung der Wahrheit: die Geschichte lehrt aber die Unmöglichkeit für den Menschen diese Wahrheit zu ermitteln. Nach der Zerstörung des von der Kirche überlieferten Bildes, nach der wiederholten Schilderung verschiedener, einfach nebeneinander angeführter Einstellungen und Überzeugungen kommen wir zu dem, was Martin Luther bei Sebastian Franck so scharf angeprangert hat, was aber im nachhinein als eines der schönsten Komplimente Franckscher Strategie betrachtet werden kann:

[...] *aus seinen Büchern wirstu nicht wol lernen, was ein Christ gleuben oder ein from Man thun sol, er kann vnd wils auch nicht leren. Ja, das viel mehr ist, du wirst aus seinen Buchern nicht wissen, was er doch selbs gleubet oder fur ein Man sey.*⁶⁰

Aus dem Nebeneinander verschiedener menschlicher Beleuchtungen der einzigen göttlichen Wahrheit entsteht in der *Ketzerchronik* ein ziemlich verworrenes Bild. Diese dank

53. *Chr.*, fol. 82v

54. *Darum stehn sy hie mit grossen ehren in disem register/ ich het sy nit baß mögen rottieren in der gantzen Chronick / vnd an kein eerlichere statt losieren* [...], *Chr.*, fol. 81v

55. *Chr.*, ibd.

56. [...] *wie das honig der spinnen zu gifft wirt* [...], *Chr.*, fol. 82v

57. *Chr.*, fol. 84r

58. *Chr.*, fol. 84v

59. *Chr.*, fol. 83r

60. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1928 (Unv. Abdruck 1968) Bd. 54, S. 172

der Geschichte sichtbar hervortretende Verwirrung der Menschen ist dem Historiker zufolge vor allem auf die menschliche Schwäche in Sachen Glauben zurückzuführen. Der Leser, der allmählich durch die Bilder aus der Vergangenheit von seiner zeitgemäßen Betrachtung der Wahrheit befreit wird, wird dann dazu aufgefordert, neben den eigenen Fehlgriffen die vermeintlichen Irrtümer seiner mitsuchenden Brüder auch hinzunehmen. Bei Sebastian Franck werden letztendlich viele der als Ketzer Verdammten wieder der Gemeinschaft der Gottsuchenden einverleibt:

*Dann es ist kaum ein Heyd / Philosophus oder ketzer / der nit etwa ein gut stuck erraten hab / dz ich nicht darumb verwirff sonder als feingold anbett / vnd gleich etwas auch mein Gott in Heiden vnd ketzern find / lieb vnd ehre / [...]*⁶¹

Aus dem bunten Geschichtsbild geht hervor, dass wir auf dieser Erde bis zuletzt in der von dem Verfasser angestrebten Gemeinschaft der Suchenden begriffen sein werden:

*Ach Got sollt aller irrthumb ketzerey sein / vnd von Gott scheidt / wer wolt bestehn [...] Wer versteht die fällt all? Psalmo. Lxix.*⁶²

In dieser Vision wird das Irren zum eigentlichen Kriterium des Menschlichen:

*Zu dem / ob gleich etwas irrthumbs mit liebe / so ist nichts menschlichers / dann irren [...]*⁶³

Die Befreiung von den ererbten Bildern, die über den Kontakt mit der Geschichte visuell vollzogen wird, mündet in das, was sich als das Kernprojekt dieser historiographischen Arbeit erweist: das ‚unparteiische Christentum‘, in dem nicht mehr das unmögliche Wahrheitsfinden, sondern das permanente Wahrheitssuchen im Mittelpunkt steht.

Das unparteiische Christentum: die Befreiung des Sehenden durch das Bild

Aus Sebastian Francks Geschichtsverständnis entsteht also eine für seine Zeit völlig neue Vision der Christen und des Christentums. Fast am Ende der *Chronica* steht dann auch Sebastian Francks Glaubensbekenntnis, da der Leser nun durch diese geschichtlich-bildliche ‚Ein-führung‘ für die Botschaft des Historikertheologen empfänglich geworden ist:

*Der Christlich glaub ist ein frei ding / an nichts eüsserlichs gebunden. Deßhalb ist es ein kirch im geist versamlet / zerströwet vnder allen Heyden / das / wer gericht vnd gerechtigkeit wirck vnder allen völkern / der ist selig / [...]*⁶⁴

61. *Chr.*, Vorrede, fol. Iiv

62. *Chr.*, fol. 67r

63. *Chr.*, fol. 176r

64. *Chr.*, fol. 212r

Eine weltweite Diaspora des Geistes ersetzt die kleinen, in ihren traditionellen klein-karierten Bildern befangenen Einzelgruppen. Über alle Welt zerstreut leben die von den falschen Bildern der Macht befreiten Einzelnen in geistiger Verbundenheit. Ihnen, diesen wenigen Menschen, die nicht den breiten Pfad der Menge gehen, widmet Sebastian Franck sein gesamtes Geschichtswerk am Ende der ersten Vorrede etwas pessimistisch:

*Jst noch etwas lebendigs vn ein füncklins Gottes liechts in eim der wirdt sich ab dieser meiner arbeit [...] bessern [...]*⁶⁵

Diese großangelegte Gesamtvision, die in einer allgemeinen Befreiung von den herkömmlichen Bildern gipfelt, endet schließlich mit einer für die damalige Zeit revolutionären Behauptung:

*Nun erfar ich in der warheit / das Got die person nit ansicht / sunder in allerlei volcks wer jn fürcht / vnd recht thut / der ist jhm angemem.*⁶⁶

Im Mittelpunkt des Strebens des Historikertheologen steht also der Christ als Mensch, dessen Würde aus eben diesem *füncklins Gottes liechts* herrührt. Auf dem Hintergrund dieses dem Wortschatz der Mystik entnommenen Bildes des göttlichen Funkens gewinnt schließlich Sebastians Francks Vision des Menschen eine völlig ungeahnte Dimension, die es ihm ermöglicht, von den Heiden zu sprechen, [...] *die auch das bild vn samen Gots in jn haben / [...]*.⁶⁷ Diese dank der Geschichte gewonnene Erkenntnis versucht Sebastian Franck seinem Leser ‚bildlich‘ zu vermitteln.

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass diese Untersuchung auch ein besseres Verständnis des Hauptmottos der *Chronica* erlaubt, das den Leser werberisch mit dem Versprechen anzulocken versucht, ihm die kaleidoskopische Wirklichkeit der Geschichte der Menschheit vor Augen zu führen:

*Kumt her vnd schauwet die werck des Herren / Psal. xlvj.lxiiij.*⁶⁸

65. *Chr.*, Vorrede, fol. VIr

66. *Chr.*, fol. 212v. Und in dem berühmten Brief an Campanus wird diese Idee noch eindeutiger betont: *Halte für Deine Brüder auch alle Türken und Heiden, wo sie auch seien, wenn sie Gott fürchten und – gelehrt und inwendig von Gott gezogen – Gerechtigkeit wirken, obgleich sie niemals von der Taufe, ja niemals von Christus selber irgendeine Historie oder einen Buchstaben gehört haben, sondern seine Kraft allein durch das innere Wort in sich vernommen und dasselbe fruchtbar gemacht haben.* Aus H. Fast (Hrsg.), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Carl Schürmann Verlag, Bremen 1962, S. 228

67. *Chr.*, fol. 1r

68. *Chr.*, Titelblatt

Für Sebastian Franck ermöglicht die Geschichte eine konkrete Erfahrung Gottes über Raum und Zeit hinweg. Prinzipiell ist das Schreiben von Geschichte ein Sichtbarmachen: erst durch die visuelle Wahrnehmung des Geschehenen nimmt die Erfahrung des Wortes konkrete Züge an. In diesem Sinne wird das mehr-deutige Wort, die Polysemie des Wortes, somit durch das ein-deutige Bild, die Monosemie des Bildes, abgelöst. Zu einer Zeit, da der Bilderstreit eine ganz besondere Rolle spielte – man erinnere sich zum Beispiel an Karlstadt und dessen von Luther verurteilten Bilderwahn –, nimmt Sebastian Franck zwar eindeutig in geistigem Sinne gegen die Bilder Stellung.⁶⁹ Doch entdeckt er über den Historisierungsprozeß das Bild als Möglichkeit zur Aufklärung der Geister, als Mittel zum Zweck. Schließlich geht es in der *Chronica* um den geistigen Sturm auf das Bild des Glaubens, woraus sich die moralische Delegitimierung des Machtanspruchs der anderen in allen Bereichen ergibt. Dieser Bildersturm war für die Machthabenden weit gefährlicher als das gewalttätige Zerstören von Heiligenbildern, denn dadurch bleibt von dem herkömmlichen historischen Bild, das zur Legitimierung der bestehenden Ordnung eingesetzt wurde – wie es zum Beispiel im *Liber chronicarum* der Fall war – kaum etwas übrig. Der geistige Bildersturm, der aus einer Umschreibung der Geschichte hervorgeht, die vor allem auf der Macht einer äußerst reichen, oft dem Schatz der Sprichwörter entnommenen Bildersprache beruht, bedeutet also auch zugleich die bildhafte Delegitimierung von jeder von außen auferlegten Wahrheit, was eine neue Vision des Christen und des Menschen aufkommen lässt: als Christ wird der Mensch von gestern in seinem gemeinschaftlichen Wahrheitsglauben durch die neuerrungene individuelle Freiheit des zweifelnden Gottsuchenden ersetzt.

In diesem Kampf um die Befreiung des Einzelnen von den Machtstrukturen kommt der Geschichte, dem Historisierungsprozeß mit seinen Deutungsversuchen, die Hauptrolle zu. Das durch die Geschichte konkret vermittelte Bild der Fleischwerdung des göttlichen Wortes bildet den neuen Weg zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, was aber nichts mit einer Herabsetzung der Bibel zu tun hat.⁷⁰ Für Sebastian Franck bleibt das Wort Gottes, die Bibel, höchstes Gut: nur lässt es sich nicht zu dem gebrauchen, wozu es ungeeignet ist, wie eindeutig aus den zeitgenössischen Ereignissen hervorgeht. Als Weg zum Verständnis des Wortes wird der Geschichte der Vorrang zugesprochen. Erst durch das Sehen wird der Geist zum Glauben geführt: Das Bild ist Weg zum Wort. Immer wieder wurde von der Forschung unterstrichen, dass Sebastian Franck häufig auf den Wortschatz der Mystik zurückgreift, obwohl er kaum als Mystiker einzustufen sei. Wie aus seinen Schriften hervorgeht ist diese mystische Erfahrung für ihn ‚bildlich‘ zu verstehen. Das offene Herz, das Gott erfahren will, muss die Voraussetzungen zur Erfahrung Gottes zeigen:

69. Siehe eines der letzten Bücher der dritten *Chronik*: *Das Fünfft teyl der Bäpstlichen Chronick / von Tempeln / Bildern / Heyligen ehr / mess / rc. woher sie kommen / wie / vnd wann / auß den historien / Concilien / vnd vättern gezogen*, wo er sich zugleich auch gegen den gewaltigen Bildersturm ausspricht, wie ihm übrigens jede Gewalt in allen Bereichen zuwider war. Fol. 236v – 243v

70. Eine ideologisch-gefärbte These, die bei Siegfried Wollgast immer wieder auftaucht. Siehe: S. Wollgast, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1972

*Es muß zuuor ein gelassen / verleügnket / gleübig hertz sein das die Schrift leß oder hör. Luc. ix.xiiij. Esa. xxviiij. vnd nit erst darauß werden.*⁷¹

Den Weg zu dieser geistigen und seelischen Verfassung, in der Gott erfahren werden kann, eröffnet einzig und allein die visuelle Erfahrung der Geschichte dem „sehenden“ Menschen. Der Geschichte mit ihren *Exempla* kommt in Sebastian Francks Werken eindeutig die Rolle einer bildlichen Einführung in die Mystik des Wortes zu. Nur so lässt sich folgende paradoxal klingende Behauptung verstehen, dank welcher Sebastian Franck in seiner ersten Vorrede die Bedeutung der Geschichte mit einem besonders prägnanten, wenn auch auf den ersten Blick etwas paradoxalen Beispiel bildlich inszeniert:

*Hett Adam seines fals ein exempel vor jm gesehen / vnd nit allein bloß die leer vnd gebott gehabt / vileicht wer er noch heüt vnd wir alle im Paradeis.*⁷²

71. *Chr.*, fol. 84v

72. *Chr.*, Vorrede, fol. IVv

THE CHURCH ACCORDING TO PIETIST HISTORIOGRAPHY

Die Kirche in der pietistischen Geschichtsschreibung

Anne Lagny

Ecole Normale Supérieure de Lyon

Fecha recepción 21.11.2013 | Fecha aceptación 6.10.2014

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird das Bild der Kirche in der pietistischen Geschichtsschreibung dargelegt. 1675 veröffentlicht Philipp Jacob Spener seine *Pia Desideria*, die als Manifest des lutherischen Pietismus gelten. Ausgehend von der festgestellten Verdorbenheit der Kirche seiner Zeit, schlägt er die Reform der Institution vor: die Gläubigen sollen sich auf die *praxis pietatis* konzentrieren nach dem Vorbild der Christen der ursprünglichen Kirche; was die Kirche angeht, so soll sie den unfruchtbaren Geist der Kontroverse und der religiösen Streitigkeiten bannen und wird somit das Ideal der evangelischen Frömmigkeit wieder herstellen. Gottfried Arnolds *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie (1699-1700)* ist die Umsetzung dieses Reformprogramms in der Geschichtsschreibung. Indem auf die Gegenwart der unsichtbaren wahren Kirche fokussiert »

Abstract

This contribution analyses how Church is depicted through the Pietistic historiography. Published in 1675 Pastor Philipp Jacob Spener's *Pia Desideria* is a proclamation to Lutheran pietism. Observing the corruption of the current Church, he proposes a reform of this institution: parishioners should focus on practicing faith just like the original Christians did; the Church, on the other hand, if banishing the sterile controversy of religious disagreement could bring back the utopia of Holy piety. The history of the Church and the heresies of Gottfried Arnold (*Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*) published in 1699-1700 is a transposition of this religious program. By focusing on the presence of the Church hidden amongst the populations, the Church will go back »

Zusammenfassung

«wird, soll die Kirche zur Reinheit der ursprünglichen Christen zurückkehren. Die kontrastreiche Rezeption dieses Werkes, wo Häretiker und Häresien gerecht behandelt werden sollen, bezeugt dessen Verankerung im Feld der Kontroverse. So ist diese vermeintlich „unpartheyische“ Kirchengeschichte auch Geschichtsschreibung im Dienste einer Partei.

Stichwörter

P. J. Spener, Gottfried Arnold, Claude Fleury, Jean de Labadie, Kirchengeschichte, Kirchenkritik, radikaler Pietismus

Abstract

«to the purity of the original Church: this work that pretends to be giving a fair consideration to both heresies and heretics- from 'Thomasius' praises to the orthodox theologians' insults- was quite controversial and received an uneven welcome. Therefore, this supposedly impartial story of the Church was actually quite biased.

Key words

P. J. Spener, Gottfried Arnold, Claude Fleury, Jean de Labadie, Church History, criticism of the church, radical pietism.

Gottfried Arnold, der bedeutendste Vertreter des radikalen Pietismus, markiert einen Meilenstein in der Entwicklung der Kirchengeschichte mit seiner Epoche machenden *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzerhistorie*.¹ Diese fällt dadurch auf, dass sie nicht den trockenen Charakter der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung aufweist und somit die Nähe zum Gegenstand beanspruchen, ja im Grunde als Andachts- und Frömmigkeitsliteratur auf den Leser einwirken kann. Die Ketzer werden auch in der Geschichte der Kirche aufgenommen, was ja auch den Blick auf die Institution ändert. In einer bekannten Stelle aus *Dichtung und Wahrheit* hat Goethe die Rezeption von Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie* von diesem Standpunkt aus dokumentiert, und somit die eigene Nähe zu den Non-Konformisten zu verstehen gegeben.

«Einen großen Einfluß erfuhr ich dabei von einem wichtigen Buche, das mir in die Hände gerieth: es war Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte. Dieser Mann ist nicht ein bloß reflektierender Historiker, sondern zugleich fromm und fühlend. Seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinigen, und was mich an seinem Werk besonders ergetzte, war, daß ich von manchen Ketzern, die an mir bisher als toll oder gottlos vorgestellt hatt, einen vorteilhaftern Begriff erhielt. Der Geist des Widerspruchs und die Lust zum Paradoxen steckt in uns allen!»²

In der distanzierenden, verallgemeinernden Schluss-Formulierung mit ihrer charakteristischen Pointe wird das Neue und Bahnbrechende an Arnolds Historiographie gewürdigt: die Humanisierung der einst verteufelten Ketzer, deren Denkweise letzten Endes auf eine allgemein menschliche Tendenz zurückzuführen ist und dementsprechend angemessen verstanden werden soll.

Eine solche Art der Kirchengeschichtsschreibung ist auch Ausdruck des geschärften Bewusstseins um die tiefgreifende Krise der Kirche. Das Motiv des Verfalls der kirchlichen Institution durchzieht die religiösen Reformschriften im 17. Jahrhundert. In der Programmschrift des Vaters oder Patrons des lutherischen Pietismus, Philipp Jacob Spener (1635-1705) *Pia Desideria oder Hertzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen*, spielt es eine entscheidende Rolle.³ Vorschläge zur Besserung der kirchlichen Einrichtungen durchziehen Speners Briefwechsel mit seinen Zeitgenossen.

1. Ausgabe: Gottfried Arnolds *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*: [Theil 1/2] *Vom Anfang des Neuen Testaments Biß auf das Jahr Christi 1688*: Franckfurt am Mayn/ bey Thomas Fritsch. Im Jahr 1700. Wir zitieren nach dieser Ausgabe (im Folgenden bezeichnet als «UKKH»). 2. Ausgabe: 1729.

2. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, (Teil II Buch 8). Vgl. Hans Schneider: «“Mit Kirchengeschichte, was hab’ ich zu schaffen?“ Goethes Begegnung mit Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie*, in Hans-Georg Kemper and Hans Schneider (Dir.), *Goethe und der Pietismus*, Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, S. 79-110.

3. Zu Philipp Jacob Spener, Johannes Wallmann, Art. «Spener, Philipp Jakob» in *Neue deutsche Biographie*, B.24, Schwarz-Stader, Berlin 2010, S. 659-661 (http://daten.digital-sammlungen.de/bsb00085893/image_683,684,685; letzter Zugriff: 22-12-2013); *id.*, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, 2. Ausgabe, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986; *id.*, *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*. Gesammelte Aufsätze, Mohr (Siebeck), Tübingen 1995. Zum Pietismus: Martin Brecht, Klaus Deppermann

Zum aktuellen Verfall der Kirche kann man sich verschiedentlich positionieren:

- Separatismus: die Korruption ist in der Kirche so weit gediehen, dass für den einzelnen Gläubigen keine Hoffnung auf Erlösung im Rahmen der Institution und der kirchlichen Gemeinde mehr besteht. Der Gläubige flieht die Gemeinde. Die Entfernung vom gemeinschaftlichen Gottesdienst und vom Abendmahl ist dafür ein untrügliches Zeichen. Spener hat mehrmals als Seelsorger Menschen gerügt, die im Namen der persönlichen Reinheit dem Sakrament fern bleiben, wie es aus seinem Briefwechsel zu ersehen ist.⁴
- Reform der Gemeinde: in diesem Fall geht die Kirchenreform durch die Institutionen – etwa durch Verschärfung der Kirchendisziplin und strengere Haltung der Sonntagsheiligung. Manche Theologen oder Kirchenmänner, die sich als Orthodoxen verstehen, setzen sich ja auch für Reform innerhalb der Kirche ein. Eines der bedeutendsten Kirchenreformprogramme dieser Zeit ist *Wächter-Stimme aus dem verwüsteten Zion* [Frankfurt 1661] des Rostocker Pastors Theophil Großgebauer (1627-1661). Spener hatte dieses Programm zu seiner Studienzeit in Württemberg entdeckt.
- Der Geist der religiösen Reform, wie sie Philipp Jakob Spener in den Anfangszeiten des lutherischen Pietismus versteht, entspricht einem mittleren Weg: Der gläubige Christ wird nicht zum Separatisten; er bleibt im Schoße der Kirche, und versucht innerhalb der Institution mit gleichgesinnten Christen sein Glaubensleben zu intensivieren. So entsteht die *ecclesiola in ecclesia*, mit Nachdruck auf der *praxis pietatis* des Einzelnen. Die Reform beginnt im Herzen des Gläubigen.

In den *Pia Desideria*⁵ werden drei Momente unterschieden: Der Autor beklagt zuerst den «betrübtten Zustand der Christenheit unter un- und irrgläubigen / aber auch mitten in unsrer wahren Lutherischen Kirchen»; dann bekräftigt er seine Hoffnung auf bessere Zeiten – «daß wir gleichwol noch eine Besserung in der Kirchen zu warten haben» –, die man als für den kirchlichen Pietismus charakteristischen milden Chiliasmus bezeichnet hat; schließlich führt er «Vorschläge der Besserung zu fernerer Überlegung» an: Das Reformprogramm ist hier auf die *praxis* ausgerichtet.

Der Verfall der Kirche geht mit der Heraufbeschwörung des Idealbildes der ältesten Gemeinden einher. Dem aktuellen Verfall der Kirche hält Spener das Bild der ältesten Kirche entgegen und damit wird die Dimension der historischen Zeit des Kirchenlebens heraufbeschworen. Für den heutigen Gläubigen heißt es, die Erinnerung an den uralten Zustand

and Ulrich Gäbler (Dir.) *Geschichte des Pietismus*. Bd.1, *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.

4. Philipp Jakob Spener, *Briefe aus der Frankfurter Zeit. 1666-1686*, hrsg. von Johannes Wallmann, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Bd. 1, Nr. 6, 11, 12, 14, 15, 17 (1667-1668).

5. Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria oder Hertzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen*, hrsg. von Kurt Aland, Berlin 1940 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170). Im Folgenden als «*Pia Desideria*» bezeichnet.

der Kirche wachzurufen, um in der heutigen Kirche Orientierung zu gewinnen. Mit dieser Rückversicherung sind die Hoffnung auf bessere Zeiten und der bessere Zustand der Kirche nicht nur ein leeres Versprechen, sondern durch historische Zeugnisse verbürgte Realität. Es wird hier kein utopischer Horizont aufgerissen, keine platonische Republik, sondern in schlichten Zeugnissen über das Leben einer Menschengemeinde berichtet, die selbst ihre Gegner von ihren Tugenden überzeugen kann, gar Heiden zu bekehren vermag. In der Tat stimmen die meisten Zeugnisse über die Heiligkeit ihres Lebens überein – brüderliche Liebe, Dezenz der Frauen, gutes Handeln ohne große Worte, Einhaltung einer strengen Zucht ohne Beistand der weltlichen Autorität –, sowie die ungewöhnliche Ausstrahlung der ursprünglichen Kirche in einer heidnischen Umgebung.⁶ Alle diese Merkmale und Eigenschaften kontrastieren zur Lauheit des gegenwärtigen Christentums.

Der Gläubige kann sich hier also davon überzeugen, dass es sich dabei nicht um ein unerreichbares Vollkommenheitsideal handelt, sondern um eine historische Erfahrung, an der er sein konkretes Handeln in der Gegenwart ausrichten und auf die Verbesserung seiner Kirche hin arbeiten kann. Der Bezug auf die vergangene geschichtliche Zeit nimmt einen bedeutenden Platz ein, als Mittel, den Christen an seine Kirche zu binden und ihm den Weg zur Reform zu weisen. «Gottes Verheißung erfüllt sich nicht erst in der Eschatologie, sondern schon in der Geschichte.»⁷

Für Spener ist es eine Gratwanderung. Für ihn besteht ja die Schwierigkeit, zwischen mehr oder weniger radikalen Tendenzen zu vermitteln, deren Vertreter sich in diesen Reformideen wiederfinden können, und ein Programm aufzustellen, das die Integration der Reformtendenzen in der Kirche garantiert und den Separatismus eindämmt, mit der Gefahr, am Ende von diesen entfesselten Kräften überrollt zu werden. Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski hat in seinem umfangreichen Werk über die «*Christen ohne Kirche*», mit Schwerpunkt auf «das religiöse Bewußtsein und die konfessionelle Bindung im 17. Jahrhundert» diese unbequeme und spannungsvolle Vermittlerstellung eindringlich beschrieben: «*alors qu'il tentait d'assimiler à la manière ecclésiastique la critique venant des spirituels, afin de la priver de sa virulence anti-confessionnelle et d'en luthéraniser les excès, il renforça sans le vouloir la vague dont il voulait s'emparer et provoqua lui-même des phénomènes séparatistes.*»⁸

Mit dem nachdrücklichen Bezug auf die christliche Urgemeinde, in der das evangelische Lebensideal Wirklichkeit der *praxis pietatis* geworden ist, wird der Hauptakzent von der Lehre auf das Leben verlegt. Die Betonung des evangelischen Ideals bedingt auch die dezidierte Abwendung von dem konfessionellen Streit. Im Zentrum des Reformprogramms für angehende Prediger steht die Forderung, der künftige Prediger habe sich mehr um eigene Erbauung und echte Seelsorge zu bemühen als um verbissene Verteidigung der vermeintli-

6. Als Kronzeugen gilt u. a. Tertullian. *Pia Desideria*, op. cit., S. 50.

7. Martin Schmidt, «Spener's *Pia Desideria*. Versuch einer theologischen Interpretation», in id., *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus* (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 2), Witten, Luther-Verlag, 1969, p. 129-168, hier S. 148.

8. Leszek Kolakowski, *Chrétien sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris 1969, p. 615. Eine deutsche Übersetzung liegt nicht vor.

chen Reinheit der Lehre gegen konfessionelle Gegner. Mit der Reformation ist tatsächlich schon die Reinigung der Lehre erfolgt mit der Wiederherstellung der Wahrheit in ihrem ursprünglichen Glanz. Gegen die Verdunkelung der Wahrheit durch unnützen Streit oder Kontroverse, sei es außerhalb oder innerhalb der eigenen Kirche, muss man nun ankämpfen und «die gantze Theologia wieder zu der Apostolischen einfalt gebracht» werden.⁹ Die Wahrheit soll nicht dogmatisch ermittelt werden, sondern sich in der eigenen Praxis bewähren: Die Irr- und Ungläubigen sind nicht mit Gewalt zu bekehren, sondern milde zu belehren, indem man die Wahrheit durch die Praxis zu vermitteln und dabei jegliche Intoleranz zu vermeiden sucht.¹⁰

Diese beiden Punkte – die Bezugnahme auf das Leben der ältesten christlichen Gemeinde zur Vergegenwärtigung des evangelischen Ideals und die Zurückstellung der dogmatischen Lehre in der Suche nach der Wahrheit – stecken den Rahmen für die pietistische Geschichtsschreibung überhaupt ab. Gottfried Arnolds *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* wird durch diese Voraussetzungen bedingt, die auch wesentliche Merkmale des Werks bestimmen. Nach einigen Worten zu Arnolds Leben soll auf diese beiden Punkte eingegangen werden. An dem Beispiel der um den Ex-Jesuiten Jean de Labadie versammelten Gemeinde der Labadisten wird abschließend gezeigt, wie Gottfried Arnold *Ketzer-Historie* als Teil der Kirchenhistorie betreibt.

Gottfried Arnolds (1666-1714)¹¹ Laufbahn wird durch eine tiefgreifende Krise geprägt, die einer spiritualistischen, mystischen Phase entspricht, mit der Versuchung des Separatismus. Die *UKKH* ist Ergebnis dieser Phase und zugleich eines Abrechnung mit dieser Phase. In der zweiten Lebensphase kehrt er in den Schoß der Kirche zurück.

Gottfried Arnold ist ein Mensch, der stets darum bemüht war, seine Lebensentscheidungen mit seinen inneren Überzeugungen in Einklang zu bringen. Er studiert anfangs in Wittenberg, der Festung der Orthodoxie, wo zu seiner bemerkenswerten Quellenkenntnis der Grund gelegt wird. Dabei wird die Bedeutung von Schurzfleisch¹² betont, obwohl Arnolds in Walchs Sicht von seinem Lehrer sehr wenig behalten hat.

Dort durchlebt er eine tiefgreifende Gewissenskrise, die sich in der Form des inneren Konflikts zwischen weltlicher Gelehrsamkeit und einfältiger Frömmigkeit manifestiert. Bei vielen ist er in klassisch rhetorischer Überhöhung ausgeprägt und zugespitzt. Sie versuchen, die Ergebnisse ihrer akademischen Laufbahn mit den Zielsetzungen des frommen Lebens zu

9. *Pia Desideria*, S. 74.

10. *Pia Desideria*, S. 62-63.

11. Peter Meinhold, «Arnold, Gottfried», in: *Neue Deutsche Biographie* 1 (1953), S. 385-386. URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118650386.html>. Hans Schneider, «Arnold-Literatur 1714 - 1993», in Dietrich Blaufuß and Friedrich Niewöhner (Dir.), *Gottfried Arnold (1666 - 1714) [...]*. Wiesbaden, 1995, S. 415-424. Franz Dibelius: Jürgen Büchsel: «Gottfried Arnolds Verteidigung der Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie», in Wolfgang Breul, Marcus Meier, Lothar Vogel (Dir.), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus; 55)

12. Stefan Alkier, *Urchristentum: Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993; vgl. «Die Theologen zu Wittenberg, seine Lehrer, zogen nur Krieger des Herrn: ihre Kenntnis der Kirchenhistorie war sehr eingeschränkt und gar polemisch.», Walch, 91.

verbinden, und fragen sich, was von ihrem Studium für ihr eigenes spirituelles Leben und für ein verantwortungsbewusstes Kirchenamt zu retten ist. Die Antworten fallen verschieden aus, je nach Begabung und Ausrichtung des gewählten Studiums,¹³ doch kehrt immer wieder das Motiv des Verzichts auf das Studium, insofern es bloß *ad pompam* oder eitel betrieben wird: sie bekunden dann ihre ausdrückliche Absicht, die Wissenschaft in den Dienst der eigenen Erbauung, so wie der Erbauung der religiösen Gemeinschaft zu stellen. Dieses geht in der Regel mit der Kritik an der rhetorischen Schulung zugunsten einer schlichteren Sprache zusammen. Bei Francke ist es die Revision der Bibelwissenschaft im Sinne einer weniger gelehrten und mehr erbaulichen Wissenschaft, bei Arnold ist es eben die Geschichtswissenschaft, die eine Alternative zur Dogmatik und Polemik dargestellt haben mag.

Der Anfang der historischen Arbeiten fällt bei Arnold in die Zeit der Wahrheitssuche, und das Interesse für die altkirchlichen Schriften markiert das Ende der Wittenberger Zeit. Ein erstes Ergebnis dieser historischen Tätigkeit finden wir in Arnolds *Die Erste Liebe Der Gemeinen Jesu Christi/ Das ist/ Wahre Abbildung Der Ersten Christen/ Nach Ihren Lebendigen Glauben Und Heiligen Leben*.¹⁴ Die Entdeckung der Wahrheit erfolgt im Zusammenhang mit der Vertiefung der altkirchlichen Zeugnisse und wird erheblich durch sie ermittelt.

Die Begegnung mit dem um eine Generation älteren Spener fällt in diese Zeit. Durch ihn wird Arnold auf den Verfall der kirchlichen Institution aufmerksam gemacht. Damals in Dresden als Oberhofprediger am sächsischen Hof tätig vermittelt ihm Spener eine Stelle als Hauslehrer und versucht ihn für das Kirchenamt zu gewinnen. Obwohl das Wort Bekehrung in diesem Zusammenhang häufig anzutreffen ist, so ist es zweifelhaft, ob Spener tatsächlich Arnolds Bekehrung bewirkt habe, da die Wendung zum Spiritualismus bei Arnold in Quedlinburg erfolgt, in Verbindung mit Namen des radikalen Spiritualismus (Böhme, Gichtel).

Eine Wende erfolgt im Leben Arnolds mit der Ablehnung des Kirchenamts, die er mit der Wendung zum Studium des christlichen Altertums begründet. Wennschon die kirchliche Institution verdorben ist, so darf man hoffen, es ließe sich als Lehrer noch etwas erreichen. So erhält Arnold eine Geschichtsprüfung an der Gießener Universität (1697), doch empfindet er Abscheu vor der Zerstreung der weltlichen Erudition und dem Greuel des Universitätswesens, so dass er ein Jahr später sein Amt niederlegt: «Der Ekel vor dem hochtrabenden ruhmsüchtigen Vernunftswesen des academischen Lebens wuchs täglich, und das Geheimniss der Bosheit, so in mir und andern lag, wurde zu meinem heftigen Entsetzen nachdrucklich entdeckt.»¹⁵ Er wendet sich von der Weltgeschichte ab und widmet sich der Kirchengeschichte. In diese Zeit fällt die Verfassung der *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie* (4 Bände, Frankfurt 1699/1700).

13. Vgl. August Hermann Franckes Bekehrungsbericht; Joachim Justus Breithaupt gelingt es, seine literarische Begabung in den Dienst seiner religiösen Berufung zu stellen. Vgl. mein Beitrag zu Breithaupts Lebensbeschreibung in Reimar Lindauer-Huber and Andreas Lindner (Dir.), *Joachim Justus Breithaupt (1658-1732). Aspekte von Leben, Wirken und Werk im Kontext*, Steiner Verlag, Stuttgart 2011 (Friedenstein-Forschungen; 8).

14. Friedeburg, Frankfurt am Main 1696.

15. *Offenherziges Bekenntnis*, Offenbach, 1698, § 7.

Eine zweite Wende erfolgt mit dem Abrücken von seinen mystisch-spiritualistischen Positionen, und der damit einhergehenden Versuchung des Separatismus: Die Rückkehr von Gießen nach Quedlinburg (1698) ist auch eine Rückkehr in die Kirche. Wegen Verweigerung des Eides auf die Konkordienformel¹⁶ wird er vom Landesfürsten in Allstädt nicht geduldet. Dank dem Schutz des preußischen Königs, der ihn 1702 zum Königlichen Preußischen Historiographen ernennt, wird er 1704 als Pfarrer in Werben (Altmark) eingesetzt, und wird auch 1707 als Superintendent und geistlicher Inspektor nach Perleberg geschickt.

Wenn wir zum Vergleich mit Arnolds Vorrede zur UKKH die Vorrede der einflussreichen *Histoire ecclésiastique* von Claude Fleury¹⁷ (1691) heranziehen, fällt sofort ein Grundunterschied auf. Bei Claude Fleury liegt der Hauptakzent auf der Überlegenheit der christlichen Religion, die in der historisch belegten Wahrheit der ältesten christlichen Urkunden liegt, gegenüber den Fabeln, die den griechischen und anderen heidnischen Religionen zugrunde liegen. Der Nachdruck liegt hier auf dem historisch verbürgten Gewissheitscharakter einer ungebrochenen Tradition von den Anfängen bis zu der Zeit der etablierten Kirche. Hauptanliegen des Autors ist hier Gewissheit der Geschichte der «wirklichen Religion» (verbürgt durch die Propheten, die direkten Zeugnisse und der Jünger, so wie durch die Berichte der heidnischen Umwelt) die sich unschwer gegenüber den Fabeln der antiken Religionen zu behaupten vermag:

«Le sujet de l'histoire ecclésiastique est de représenter la suite du christianisme depuis son établissement. Car la véritable religion a cet avantage que l'origine en est certaine, & la tradition suivie jusques à nous, sans aucune interruption. Son origine est certaine, puisqu'il est constant, par le témoignage même des infidèles, que JESUS-CHRIST est venu au monde il y a près de dix-sept cens ans. Nous avons entre les mains son histoire écrite par ses disciples témoins oculaires: nous avons les prophéties qui l'avaient promis si longtemps auparavant; et nous en savons les dates et les auteurs, à remonter jusqu'à Moïse, dont les livres sont les plus anciens qui soient au monde. Il n'en est pas de même des fables sur lesquelles était fondée la religion des Grecs et des autres anciens payens.»¹⁸

Gegenüber Fleurys Einstellung zu seiner Aufgabe als Historiker liegt bei Arnold ein ungewöhnlicher Akzent auf dem persönlichen Lebenszeugnis. Es heißt zuallererst, den eigenen geistigen Standort zu bestimmen. So ist die Verfassung der Kirchen- und Ketzehistorie nur im Zusammenhang mit seiner inneren Entwicklung zu verstehen, die eine geistige Ein-

16. Der Eid auf die Konkordienformel bedeutet die Verpflichtung der Treue, als Untertan und Diener, zum konfessionellen Luthertum. Eine Generation später verweigert Zinzendorf ebenfalls den Eid auf die Konkordienformel, vgl. D. Meyer: «Die Herrnhuter Brüdergemeine als Brücke zwischen radikalem und kirchlichem Pietismus», in Wolfgang Breul, Marcus Meier, Lothar Vogel (Dir.), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus; 55), S. 156.

17. Claude Fleury (1640-1723) war sowohl von der katholischen Orthodoxie wie auch von den Protestanten anerkannt. Seine ausgewogenen Leistungen als Geschichtsschreiber wurden ebenfalls von Voltaire gelobt. Fleury wird von Friedrich II. anlässlich von Betrachtungen über Religion zitiert.

18. C. Fleury, *Discours sur l'Histoire Ecclésiastique*, Paris, 1720, p. 1.

stellung, sowie die Zielsetzung der Kirchengeschichte bedingt. In der Verfassung der Kirchengeschichte haben wir die Umsetzung von Arnolds innerer Wandlung zu sehen, wie wir es an der Vorrede heraus lesen können:

«In welchem redlichen Vorsatz mir es allein und einig *um die blosse lautere warheit zu thun war* / als nach welcher ich so lange jahr eifrigst und von gantzem herzen geforschet / die ich auch aus Gottes ewiger erbarmung gefunden gehabt. Und als mir diese einmal so gar süsse und selig worden / konte ich freylich nicht anders, als *derselben warheit / wie sie von Gott geoffenbaret ist / in allem treulich nachgehen*, mit hindansetzung aller vorgefaßten meinungen / menschlichen ansehen und teuschereyen / väterlichen weisen / und was sonsten *dieses helle licht verdunckeln* / oder entnehmen / und also der heilsamen lehre zuwider seyn kan.»¹⁹

Ähnlich einem Bekehrungserlebnis bestimmt die innere Erfahrung von der Wahrheit Arnolds persönliche Orientierung sowie dessen wissenschaftliche Ausrichtung. In den ältesten Urkunden der christlichen Kirche lernt er Monumente der unverfälschten Wahrheit zu erkennen, die es vor jeglicher Veräußerlichung zu bewahren heißt, haben doch die späteren Kirchenhistoriker dieses reine Bild schon verdunkelt, sei es, dass sie sich bei Äußerlichkeiten aufhalten, die des natürlichen Menschen sind, und somit den Blick auf das Inwendige verstellen; sei es dass sie sich schon mit dem «Inwendigen» beschäftigen, jedoch den inwendigen Zustand nicht rein bewahren können, da sie sich an dem Kern nicht festhalten können:

«6. [...] zuförderst und im anfang / denen ersten uhrältesten fußstapffen der allerersten Christen nachspürte / und ihre eigene urkunden selbst vor die hand nahm: zumalen ich sahe / wie bey denen folgenden und neuen *Scribenten* und Kirchengeschichten so gar wenig der alten unschuld und warheit zu finden wäre.

7. Angesehen diese durchgehends sich entweder in erzehlung derer äusserlichen / und in die augen fallenden / und dem natürlichen menschen beliebigen umständen / *ceremonien* / satzungen und gebräuchen aufhalten; oder / wo man ja auf den inwendigen zustand in etwas *reflectiret* / wie man dennoch neben und gegen die klare wahrheit mit verdrehen / verdunckeln / *sophistisiren* / verkätzern und verwerffen / das meiste unnütze macht.»²⁰

Daraus entsteht «nach verdeutschung einiger alten kirchen-*scribenten* eine warhaffte *Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben*»²¹ als Bild der wahren Christen, Ideal- und Wunschbild der wahren unsichtbaren Kirche. An dieser Stelle sind wir im Vorfeld der UKKH. Dabei soll darauf geachtet werden, welches Gewicht der Urkunde als Originaldokument zukommt. Hier stoßen wir auf ein bleibendes Merkmal von Arnolds Auffassung von der Arbeit des Historikers: seine Zeugen selbst möglichst häufig zu Wort kommen zu lassen, wie wir noch am Beispiel der Labadisten belegen wollen.

19. UKKH, Vorrede, 5 (nicht paginiert).

20. UKKH, Vorrede, 6.-7.

21. *Abbildung der ersten Christen* (1696).

Das Bild der ältesten Kirchengemeinschaft bleibt der unverrückbare Anhaltspunkt und der Horizont der Kirchenhistorie («*alte Einfalt* des Glaubens, *reinste Kirchencereemonien*, *schönste Disziplin*»), sowie die Richtschnur für jegliches Urteil über die Entwicklung der Kirchenhistorie. Sie steht schließlich für die unsichtbare Kirche, die an keine Sozietät gebunden ist. Doch wird häufig dieses Ideal als «unpraktikabel» und gleichsam eine platonische Republik abgetan, was Arnold schon als untrügliches Zeichen für «Partheygeist» auslegt. Die Weichen sind für die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie* gestellt.

Es heißt also, als geistiger inwendiger Mensch «im Lichte des Geistes» nachzuvollziehen, wie man von dem Zustand der christlichen Urgemeinden abgefallen ist. Das Gegenbild zur ältesten christlichen Gemeinschaft entsteht mit der UKKH, deren Materialien er schon zusammengestellt hat, und die er nur noch zu organisieren hat, «damit die sachen also nach verlauff der zeiten in einer ordentlichen geschichts-erzählung erläutert würden. Woraus sodann der anfang / wachsthum / höchste gipffel / und die übrige umstände oder zufälle des geheimnisses der bößheit / so wol als der gottseligkeit / sonnenklar ersehen würden.»²² Der Verfallsprozess, der mit der Vermengung von weltlicher und geistiger Macht einsetzt, wird als sich in der Zeit vollziehende Entwicklung – «mit anfang, wachsthum, höchste gipffel»– beschrieben, doch wäre es vielleicht ebenso richtig, von Verdunkelung des geistigen Lichtes durch das Überhandnehmen der menschlichen, verdorbenen Natur zu sprechen.

Die so verstandene Kirchengeschichte steht also nicht im Dienst der existierenden, d. h. der bestehenden und herrschenden Kirchen, sondern im Dienst der unsichtbaren Kirche und der Wahrheit. Nicht die Kontinuität mit der Apostolischen Kirche wird betont, sondern das Abfallen von der ursprünglichen Einheit und Einfalt und die Korruption der ersten Reinheit:

«Die wahre reine gemeinde ist von anfang des Evangelii und der Apostel zeiten her eine jungfrau und braut Christi gewesen. Die falsche abgefallene kirche aber ist nach dem zeugniß der ersten lehrer und vermöge des unten folgenden berichts zur huren worden / und hat unter *Constantino M.[agno]* durch die *confuse* und unvorsichtige aufnehmung aller heuchler und bösen / wie auch durch die natürliche vermehrung und fortpflanzung der falschen Christen viel millionen bastarte gezeugt / mit welchen aber kein wahres glied Christi zu schaffen hat.»²³

Kirchenhistorie ist scharfe Kirchenkritik, doch als Wiederherstellung der Wahrheit eine heilsame Operation für den geistigen/inwendigen Menschen als Glied Christi und Glied der unsichtbaren Kirche. Da werden keine Halbheiten oder Kompromisse geduldet, keine apologetischen Rücksichten oder weltlichen Interessen, keine Parteilichkeit im kleinlichen Sinne des Wortes, keine Vereinnahmung oder Preisgabe oder Reduktion der Wahrheit, was den Sinn des ganzen Unternehmens wieder in Frage stellen würde. Der Autor bestimmt für sich und somit auch für den Leser «die Untersuchung der historischen Wahrheit ohne Partei-

22. UKKH, Vorrede, 8.

23. UKKH, Vorrede, 31.

lichkeit». Mit dem «Unpartheyischen» wird ein souveräner Standpunkt eingenommen, der von der Erleuchtung des Geistes zeugt.

Es heißt, «die rechte waffen des Lichts über alles vernunftgezäncke»²⁴ zu führen, und somit auch sich über jegliche polemische Absicht hinweg zu setzen, sowie den Leser von jeglicher polemischen Absicht abzuwenden gegen die «Ungerechtigkeit und Unruhe der Gemüter». Der erleuchtete Geist soll die schlecht begründeten Ansprüche der Vernunft sowie die gehässigen Affekte abwehren. Erleuchtung des Geistes soll die Waffe sein gegen die hadernde Vernunft, die Versuchung der *Disputatio* und die schlecht gezähmten Affekte, die Konflikte weiter schüren. Eine solche Kirchenhistorie soll den Leser über die «unpartheyische» Prüfung der dargestellten Materie zum Nutzen und zur Praxi anleiten, und ist nicht gedacht, «einen *discours* davon zu *formiren* / einen *zanckapffel* zum *disputiren* aufzuwerffen / oder sonst sich damit oder dawider vor andern sehen zu lassen.»²⁵

Die Historizität wird also gegen den Zank-Geist der konfessionellen Polemik eingesetzt, um jeder weiteren Vereinnahmung durch den Parteigeist vorzubeugen:

«Man hat zu dem ende sich dieser bescheidenheit gebraucht, daß erstlich einige vielen paradox und ungewöhnlich scheinende fragen nicht als gewöhnliche sätze zum disputiren aufgedrungen, sondern als *problemata* und gewisse aus den historien herausgezogene generale anmerckungen, *quæstiones factorum* oder *loci communes* und artickel denen zur warhafftigen prüfung und entscheidung capablen gemüthern zu überlegen vorgeleget worden.»²⁶

- Diese Zielsetzung bestimmt die Art der Darstellung und die Gestaltung der Materie, sowie den herrschenden Standpunkt:

« 13. Diese und alle andere alhier vorkommende sachen sind nun einig und allein als gewisse *facta* oder geschehene dinge abgehandelt worden. Und ob sie wol auch (zumal in denen kätzerhistorien) viel streitfragen und lehrsätze in sich halten / so werden sie doch hier vermöge der rechten art einer historie nicht als solche / sondern als gewisse vergangene *actiones* angesehen, erzehlet und beurtheilt. »²⁷

Die durch eigenes Zeugnis verbürgte Autorität des Sprechenden, der die historische Perspektive der Fakta einnimmt, soll die Gefahr der Polemik bannen. In der historischen Perspektive sollen die Streitfragen und Dogmen aufgrund der zeitlichen Distanz als solche ihre Virulenz einbüßen, zugunsten einer distanzierten Darlegung. Zur historischen Distanz greift auch ein Autor wie Adam Bernd in seiner eigenen Lebensbeschreibung zurück, wenn es heißt, auf brisante Fragen zurückzukommen: Als Kandidat zum Predigtamt habe er noch an keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen der lutherischen und katholischen Rechtfertigungslehre glauben können; er schließt den Bericht über diese Episode sei-

24. UKKH, Vorrede, 14.

25. UKKH, Vorrede, 4.

26. (p. 28, adresse au lecteur)

27. UKKH, Vorrede, 13.

nes Lebens mit folgendem Kommentar ab: «Der Leser fange also hier nicht mit mir an zu disputieren ; denn ich erzähle, was ich damals nur gedacht habe.»²⁸ So kann man sehen, wie die Geschichtsschreibung sowie die autobiographischen Rückblicke Räume und Zeiträume schaffen, in denen die Kontroverse außer Kraft gesetzt werden kann, und von dem Horizont der konfessionellen Polemik Abstand genommen werden kann. Mit der geschichtlichen Perspektive wird die Starre der Dogmenlehre aufgelockert, sowie die Heftigkeit der Polemik entschärft. Es wird in dieser beruhigten Sphäre möglich, Geschehnisse als Gegebenheiten zu betrachten und ausgewogener zu beurteilen.

Was die Konstruktion der Geschichte angeht, so geht Arnold in einigen Abschnitten seiner Vorrede auf einige methodologische Probleme ein:

Er setzt sich ab gegen trockene Zeitrechnung und Erzählung, um einen Sinnzusammenhang zu konstruieren, der im Hinblick auf die Praxis für den Leser nachvollziehbar ist. So will er «auf den eigentlichen *characterem* und das daher *formirte iudicium* jedwederer Geschichte» eingehen; damit der «Leser / wenn er anders die warheit sucht / und auch zur *praxi* aus den historien klug werden wil / einen möglichst gewissen begriff und eindruck von der sache fassen / sodann deren bewandtniß einsehen / und seinen nutzen daraus nehmen könnte.»²⁹ Dabei legt er den Nachdruck auf die Sichtbarmachung des Kausalnexus in der Rekonstruktion der Ereignisse einerseits, und auf den bildenden Wert der historischen Erzählung andererseits, die ja den Leser zum weiteren Nachdenken anregen soll: «Weswegen überall und bey allen *factis* derselben erste veranlassung / ursachen / absichten / fort- und ausgänge / *connexiones* mit denen vor- und nachgehenden *actionen* / menschliche und göttliche Urtheile / straffen und belohnungen / und dergleichen deutlich und treulich erzehlet / auch darauf zu weiterm nachdencken gelegenheit und *materien* an die hand gegeben werden.»³⁰ Auch werden die jeweiligen Epochen der Kirchen-Geschichte in einer breit angelegten Komposition dramatisiert, mit Einführung der Hauptfiguren und Darlegung der Haupthandlungen (Konzilien, Kontroversen) in der religiösen Sphäre – «erstlich alle diejenigen *scribenten* / lehrer und personen selbst auf den schauplatz geführtet aus welchen die nachrichtungen meist genommen / und von denen die erfolgten *comædien*, oder *tragædien* gleichsam gespielet worden / damit die kundschaft derselben dem gantzen folgenden *corpori* das nöthige licht geben möchte. »³¹; die religiöse Sphäre wird dann in Verbindung mit der weltlichen Sphäre gesetzt – politische Herrscher, andere, außerhalb der Kirche stehende Menschengemeinschaften.

Mit der *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie* erfolgt eine tiefgreifende Verlegung der Perspektive. Es heißt nicht, den Triumph der Kirche zu preisen, die über alle Feinde den Sieg davon trägt, sondern sich dessen bewusst machen, um welchen Preis die Herrschaft der Kirche erkaufte worden ist und was die Stabilisierung der Institution und die Bewahrung der Machtinteressen gekostet hat. Gegen den Alleingeltungsanspruch der bestehenden Kir-

28. Adam Bernd, *Eigene Lebensbeschreibung* [1. Ausgabe Leipzig 1738], hg. von Volker Hofmann, Winkler Verlag (Die Fundgrube), München 1973, S. 275.

29. UKKH, Vorrede, 9.

30. UKKH, Vorrede, 10.

31. UKKH, Vorrede, 11.

che heißt es, die Opfer dieses Prozesses, nämlich die Ausgestoßenen wieder zu Wort kommen zu lassen und sie im «unpartheyischen» Geist als Zeugen der Wahrheit erneut zu hören, sie auf jeden Fall nicht ungehört und ungeprüft zu verwerfen.

Man wird nicht als böswilliger teuflischer Ketzler geboren, man wird zum Ketzler konstruiert: Die Ketzer sind vor allem Verketzerte. Es werden im Laufe der *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie* die Prozesse und Strategien des religiösen und politischen Verketzerns, Ausgrenzens, Ausstoßens seziert und damit auch hinterfragt und denunziert. Im unpartheyischen Geiste der Wahrheit soll den Ketzern gleicher Anspruch auf Zeugnis der Wahrheit gebilligt werden, während die menschlichen Urteile über Andersdenkende dabei auf ihren Vorurteilscharakter geprüft werden. In den «Allgemeinen Anmerckungen» zu seinem Thema beschäftigt sich Arnold eingehend mit den feinen Verästelungen dieser Mechanismen, mit den zahlreichen möglichen Ursachen für Verketzerungen. Besonders hervorgehoben werden solche, die auf allzu menschliche Schwächen zurückzuführen sind, und zwar:

- die Unzulänglichkeit und die Grenzen des menschlichen Verstandes bei denjenigen, «die wahrheit gefasset und angenommen, dennoch ohne die krafft des H. Geistes»³²;
- das Anlegen des individuellen Maßes bei denjenigen, die «nach dem kurtzen und geringen maß und circkel ihrer eigenen lehr-art und buchstäblichen erkänntniß alle andere abmessen und einschränken wollen»³³;
- die Wucht der menschlichen Affekte und Leidenschaften: Hitze des Temperaments («wie es fast an allen *Patribus*, und hernach an *Bernhardo* angemercket worden»³⁴), Zorn und Grimm, Konkurrenzgeist, gar tyrannischer Sinn, die allgemein verbreitet sind (vom gelehrtesten Theologen bis zu den untersten Volksschichten) und als Zeichen der Zerrüttung der Kirche aufgefasst werden können.

Zu allererst aber geht es um Macht: Machtverhältnisse und Machtstrukturen, Machtinteressen, heiß erkämpfte Machtpositionen. Die Kirche wird hiermit als Machtinstitution entlarvt. Dabei handelt es sich eher um Mechanismen, die man bei der verdorbenen menschlichen Natur immer bestätigt findet, so dass die Geschichte der Kirche sich als großer Zweikampf zwischen Geist und Teufel, Licht und Finsternis darlegen lässt. Wie der amerikanische Historiker Peter Hanns Reill im ersten Kapitel seiner Studie zum Geschichtsdenken der Aufklärung «*Crisis of historical Consciousness*» merkt, so handelt es sich dabei nicht um eigentliche historische Prozesse. Dabei kann Gottfried Arnold, wenn schon als bedeutender Wegbereiter der aufklärerischen Geschichtsschreibung, so doch nicht als Vertreter einer aufklärerischen Auffassung von der Geschichte überhaupt angesehen werden, da bei ihm der prozessuale Charakter der Kirchen- und Ketzergeschichte nicht ausgeprägt ist. : «*The total impact of the work is one of a cosmic pessimism typical of many seventeenth-century German religious writers. There is a singular lack of appreciation*

32. UKKH, Allgemeine Anmerckungen von den Kätzergeschichten. An den Leser, § 29, S. 3.

33. *Op. cit.*, *loc. cit.*

34. UKKH, Allgemeine Anmerckungen von den Kätzergeschichten. An den Leser, § 3, S.2.

for historical change. All events are explained by reference to single individuals.» Und ferner: *«Instead of a history, Arnold offers an existential choice based on two ideal types drawn from the present and clothed in the form of a history.»*³⁵

Am Beispiel des Labadisten-Kapitels ist zu sehen, wie Arnold mit der *Ketzer-Historie* umgeht.³⁶

Das Kapitel beginnt mit der Schilderung von Labadies Lebenslauf und von der Versammlung der labadistischen Gemeinde. Bei jeder Etappe seines unruhigen und unsteten Lebens wird Labadie auch immer durch die Augen seiner Hauptgegner gesehen – die Jesuiten einerseits, und die Reformierten andererseits. Es ist ein Leichtes für Arnold, die größten Schmähungen und Verleumdungen abzuweisen und dadurch zu entkräften, dass diese sich ohne weiteres auf Parteigeist und weltliche Interessen überhaupt zurückführen lassen: so bedingt Labadies Abfall von der Jesuitensozietät selbstverständlich deren Anklage: «Denn was der Jesuiten händel wider ihn betrifft / wird von andern füglich angemercket / daß sie nicht allein überhaupt der unwahrheiten und verleumdungen verdächtig / sondern auch in specie in sachen dieses mannes zum zeugniß untüchtig wären / weils sie von ihm /der ihre gesellschaft und Religion verlassen /freylich nicht anders als übel reden könnten.»³⁷ Mit den anderen Kritikern ist es nicht anders bestellt – die Reformierten, z. B. – so dass die Zeugnisse als ungültig – Unwahrheit und Verleumdungen –, und die Zeugen als «untüchtig» – es sind auch voreingenommene Zeugen –, abgewiesen werden. Labadies vermeintlich irrigen, als heterodox abgestempelten Lehren werden indessen die Reinheit seiner Sitten und sein frommer Lebenswandel entgegengehalten. Es wird von keinem geringeren als Spener bezeugt, der Anfang der sechziger Jahre in Genf Labadie predigen hörte: «und mündlich gesprochen / er nicht allein dessen gaben und eiffer im amte erkant / sondern auch seinen übrigen lebens=lauff / und die unschuld wider seiner feinde der Papisten lästerungen aus glaubwürdigen Relationen erfahren habe. Er könne auch nicht anders sagen / als daß Labadie seinen wandel damals unsträfflich geführet / davon desto sichere zeugnisse wären / weil er bereits in Genff der feinde und neider im weltlichen und geistlichen stand viel gehabt / und solche doch nichts erhebliches gegen ihn affbringen können /ja viele ihm das zeugniß eines untadelichen lebens selbst gegeben.»³⁸

Doch soll diese Rehabilitierung Labadies und der Labadisten den Blick nicht verstellen auf die ebenso offensichtlichen Fehler dieser menschlichen, allzumenschlichen Sektierer. Die Abschnitte, die auf die «Rettung» Labadies zielen, legen den Prozess in

35. Peter Hanns Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, 1975, p. 28, 29. Deutsch: *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutsche Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1986.

36. UKKH, Th. II, B. XVII, Cap. XXI: «Von denen Labadisten». Im Folgenden als «Von denen Labadisten» bezeichnet. Einige Gedanken von Jean de Labadie sind Spener durch die Umgebung seines engsten Mitarbeiters Johann Jacob Schütz vermittelt worden.

37. «Von denen Labadisten», § 5, S. 681.

38. *Ibid.*

aller Klarheit dar, wie aus einem aufrichtig die Wahrheit suchenden Menschen ein erbitterter Richter über die anderen wird.

Es sind nämlich dieselben Labadisten, die um Anerkennung und Verteidigung der eigenen Rechtgläubigkeit ringen, und die sich wiederum mit Heftigkeit, ja Gehässigkeit und Rücksichtslosigkeit gegen Andersgesinnte wenden können. Paradoxerweise werden sie eben mit denjenigen in einen Topf geworfen, von denen sie sich am radikalsten abzugrenzen trachteten. So werden die Labadisten in einem Zug mit Weigelianern und Quäkern genannt. Die aufrichtige Suche nach religiöser Wahrheit, die ursprünglich den Wert ihrer geistigen Entwicklung ausmachte, verkümmert zum kleinlichen Ringen um Anerkennung ihrer Orthodoxie, die sie gegen andere geltend machen. Der Weg führt unweigerlich zur verschärften Verstrickung in der Kontroverse, wo sich die Verfolgten von gestern sich nicht milder zeigen als ihre Verfolger, ohne jeglichen spirituellen Gewinn für die kleine Schar der wahren Kirche. Charakteristisch ist hier die immer fortschreitende Verwicklung in die Knäuel der Kontroverse und religiösen Streitigkeiten, die schließlich kein Ende nimmt:

«Ungeacht nun diese Leute gerne noch vor orthodox passiren wolten, und dahero auch die härtesten Meinungen Calvini und anderer noch behielten; so ging es ihnen doch wie allen denen, welche zwar in diesem und jenem eine Besserung gerne sehen und suchen, dennoch aber sich von einem wahren Durchbruch durch allerhand Ketzernahmen abschrecken lassen, dass sie auf beiden Seiten hinken, und sich mit einigem Scheinwesen beruhigen und einschläfern lassen, oder zum wenigsten keine wahre Frucht von ihrem Vorhaben sehen und erleben. Sie wolten sich zwar aus allem Verdacht setzen, dass sie mit denen anderen Ketzern, und sonderlich mit den Quäkern, nichts gemein oder zu schaffen hätten; zu welchem Ende sie auch gar einen eignen Traktat an ihre *declarationem fidei* anhängen, worinnen sie beweisen wollten, dass zwischen ihnen, und den Quäkern ein „wesentlicher und vielfältiger Unterschied wäre und zugleich die Quäker gar eifrig angriffen“, eben wie Petrus Yvon wider die Arminianer, Socinianer und andere sehr heftig disputieret, auch die Antoinette Bourignon abscheulicher Irrtümer, Bosheiten und Greuel in einem eignen Buche nach einander bezüchtiget, und als eine vom Teuffel verführte angegeben hat. Gleichwohl haben sie mit dem allen nicht verhüten können, daß sie nicht öffentlich für Quäker und Enthusiasten gescholten worden, nur weil sie die Kirche für verderbt, und die Reformation für nötig erklärt gehabt. Womit denn auch in der Tat bekräftiget worden, was sonstn insgemein observiert wird, dass nämlich der gemeiniglich auch mit dem Ketzermantel behengt wird, der ihn ändern umzugehen suchet. *Die Natur und Vernunft ist für sich allezeit so gesinnet, dass sie gerne sich selbst liebet, und vor gut hält, hingegen alle Schuld auf andere wälzet, und also sich in dem natürlichen Pharisaismo immer fester setzet.*»³⁹

Was sich auf der Ebene der Lehre abspielt, mit neuen individuellen und kollektiven Glaubensbekenntnissen, und mit der Abgrenzung der eigenen Lehre von den vermeintlichen irrigen Lehren der Andersgesinnten, findet eine Entsprechung im christlichen Leben. Diejenigen eben, die ursprünglich mit Recht die Notwendigkeit einer Reformation im Leben und in der Praxis der Kirche erkannt haben, werden allmählich

39. «Von denen Labadisten», § 12, S. 684.

zu Sektierern, bei denen Forderung nach Reform des Lebens zur Ausgrenzung derjenigen ausläuft, die dem Irrtum und dem Laster verhaftet sind. Wer bleibt? Ja im Grunde fast niemand. Die vermeintliche Reinheit der Reformabsicht täuscht über das eigene rechthaberische Gehabe die Vereinnahmung der Wahrheit hinweg. Labadie, der am Anfang seines Leidensweges schwören konnte, dass er keine Spaltung und Schisma verlange, sondern nur Reinigung der Sitten, «nichts anders gewünscht, oder noch wünsche, als daß die letzten Christen eben solche wären, dergleichen die ersten gewesen, welche ein Herz und eine Seele waren, damit sie auch thun wie sie glauben, und ihr Leben nach ihrer Lehre einrichten mögen.»⁴⁰ Nun spricht Labadie von der Notwendigkeit «von rechtmäßiger Absonderung der Frommen von den Gottlosen, die Kirchenvereinigung und Gemeinschaft betreffend.»⁴¹ Von der bekundeten Absicht, zur Einfachheit und Einheit der ursprünglichen Kirche zurückzukehren, geht man zur Partei- und Sektenbildung über, die für weitere unheilbare Spaltung in der Kirche sorgt.

Die Ketzer-Historie kann somit als Kehrseite und wahres Gesicht der Kirchen-Geschichte angesehen werden. In den Augen der aufrichtigen Gläubigen ist die Geschichte der Kirche die der Verstrickung des Religiösen in weltlichen Interessen und der allmählichen Entfernung von der Reinheit und Einfachheit der apostolischen Zeit. Die Ketzer sind diejenigen, in denen sich eine Zeitlang das Ideal des religiösen Lebens und die damit einhergehende Mahnung zur Reform der Institution verkörpern. Doch können die Ketzer selbst der Verführung, bzw. Korrumpierung durch die Welt nicht entgehen, so dass die eindringliche Mahnung zur Reinigung der kirchlichen Institution für sie bald zur Falle wird, wo sie verstrickt bleiben müssen: die Suche nach der Wahrheit artet in kleinlicher Bemühung um Orthodoxie aus, nicht selten auf Kosten anderer; dadurch erweist es sich ja, dass der Horizont der Kontroverse und damit der Spaltung immer weiter präsent bleibt. Ein Paradoxon der *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie* ist ja auch, dass die Geschichte eine glaubwürdige Alternative zur fruchtlosen Polemik darstellen sollte, und dass am Ende immer noch derselbe Horizont der Kontroverse unvermeidlich herauf beschworen wird, ohne dass der Historiker seinen Standort auf entscheidende Weise ändern kann, so dass er immer für die Kontroverse anfällig bleiben soll. Kirchengeschichte ist und bleibt ja Geschichte im Dienste einer religiösen Partei.

«Seit dem dritten Jahrhunderte drangen die weltlichen Dinge mit Macht in sie ein und so in fortschreitender antichristlicher Steigerung. Die Reformation machte einen Anfang zum Besseren. Aber schon Melanchthon's spitziige Vernunft hat nach des Salvaders Petri Lombardi Exempel die Schultheologie wiedereingeführt und damit den Abfall von der apostolischen Lehrart. Indem er so den Orthodoxen, Lutheranern wie Reformireten, bei denen der alte Adam so gerne bleibet, den Schwären aufgestochen, mußte seine Kirchengeschichte nothwendig zur Schutzschrift werden für die von der Kleriserei verstoßenen Häretiker. Eine solche Geschichtsschreibung war die bittere Frucht, welche dem verfolgten Pietismus entwachsen konnte. Principiell wollte A. durchaus unparteiisch zu Werke gehen, aber, der von der

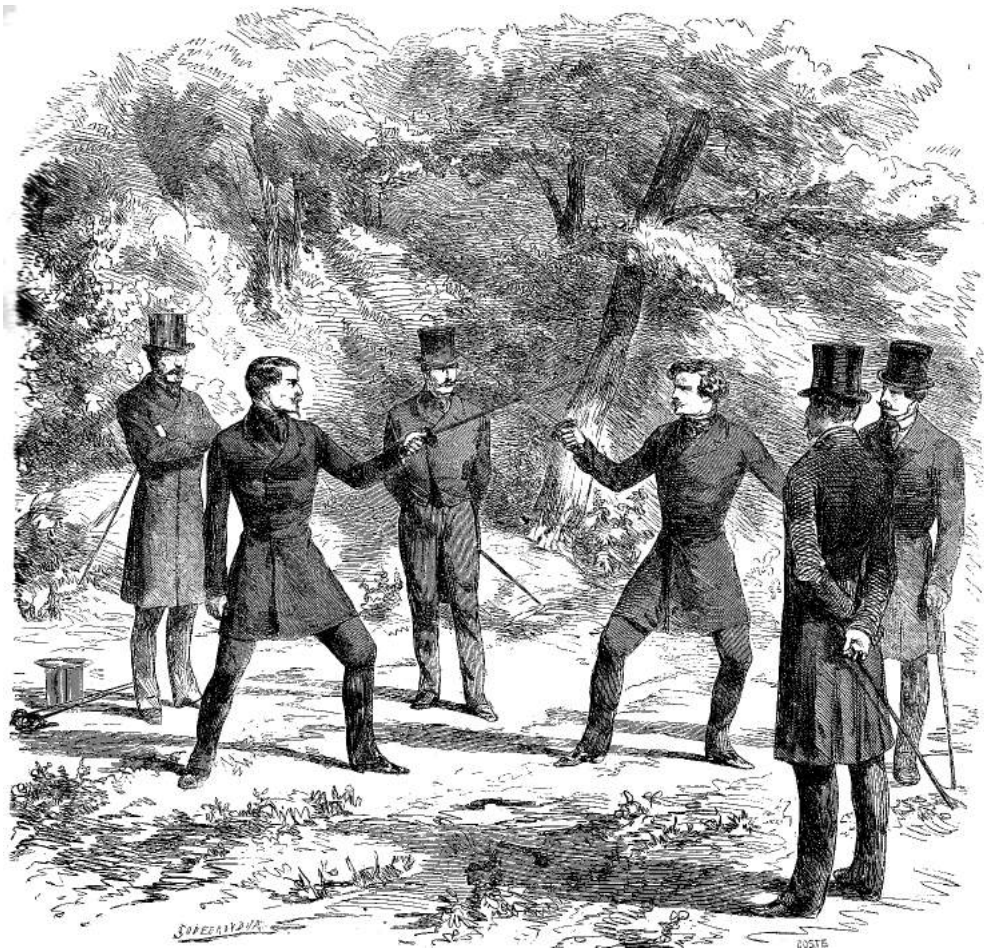
40. «Von denen Labadisten», § 15, S. 685.

41. «Von denen Labadisten», § 16, S. 685.

Orthodoxie verunglimpften Partei angehörig, ist er zum *patronus haereticorum* geworden. Er // hat einen großen literarischen Sturm gegen sich heraufbeschworen. Seine Kirchengeschichte wurde eine gewissenlose Ketzerchronik, ein Lügenbrief, er selbst ein *Falsarius* und *infamatus historicaster* gescholten. Am richtigsten hat wol Spener geurtheilt, wenn er sagt: Arnold's Kirchenhistorie sei ein großes Netz, darin gute und faule Fische gefangen worden, die nochmals auseinander gelesen zu werden bedürfen.»⁴²

42. Johann, Matthias Schroeckh, *Christliche Kirchengeschichte*, Leipzig 1772² (Vorrede, 1768).

II



Miscelánea
Ceremonias de la
monarquía isabelina

CEREMONIES OF THE ISABELLINE MONARCHY.
AN ANALYSIS FROM CULTURAL HISTORY

Ceremonias de la monarquía isabelina. Un análisis desde la historia cultural

David San Narciso Martín
Universidad Complutense de Madrid

Fecha recepción 19.07.2014 | Fecha aceptación 6.10.2014

Resumen

En España, el estudio de la monarquía en el siglo XIX se ha ocupado fundamentalmente de su dimensión política, centrándose en la redefinición del papel del monarca por parte del liberalismo. Sin embargo, aún son insuficientes los estudios realizados sobre el significado simbólico de la monarquía en el sistema político liberal. Este trabajo pretende pulsar el estado de la historiografía europea en busca de enfoques metodológicos y teóricos que puedan aplicarse al caso español. En este sentido, partimos de la idea de que el proceso de reconfiguración simbólica de la monarquía sobrepasa las fronteras nacionales, inscribiéndose en una dinámica transnacional eminentemente europea.

Palabras clave

Historiografía, Monarquía, Siglo XIX, Ritual Político, Majestad

Abstract

In Spain, the study of the monarchy in the 19th century has been primarily political, focusing on the redefinition of the role of the monarch by the liberalism of his. However, studies on the symbolic meaning of the monarchy in the liberal political system are still insufficient. This work aims to press the State of European historiography in search of methodological and theoretical approaches that can be applied to the Spanish case. In this sense, we start from the idea that the process of symbolic reconfiguration of the monarchy beyond national borders, enrolling in a transnational dynamic eminently European.

Keywords

Historiography, Monarchy, 19th Century, Political Ritual, Kingship

1. Introducción

El objeto de estudio del presente trabajo es la Monarquía como institución y su papel en la configuración de los estados liberales del siglo XIX. Frente a los análisis existentes hasta el momento, apoyados esencialmente en la teoría política, lo que aquí sugerimos es una nueva mirada desde la Historia Cultural focalizada en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, nos proponemos hacer una llamada de atención sobre los estudios de las redes informales de poder en la Corte, elemento capital en el proceso de toma de decisiones que, para el siglo XIX, no estuvo sujeto a los preceptos de los nuevos sistemas políticos liberales. En segundo lugar, proponemos fijarnos, no sólo en la remodelación del concepto de Majestad, sino en su representación. Un proceso que coincide en el tiempo con la creación del moderno concepto de representación política, con el desarrollo de los primeros medios de comunicación, con el viraje epistemológico en los conceptos de soberanía, ciudadanía y majestad y con la creación de una esfera pública propia de la sociedad burguesa. Partiendo de la ingente bibliografía extranjera, fundamentalmente europea, analizaremos un proceso inscrito en un marco transnacional que enlaza con la reconfiguración política, social y cultural de los regímenes políticos postrevolucionarios. De esta forma, hemos dividido el trabajo en dos partes relacionadas: en primer lugar, nos acercaremos a los llamados *Court Studies*, centrando nuestra atención en los nacientes estudios de corte sobre el siglo XIX; en segundo lugar, focalizaremos nuestra atención en el elemento festivo y en los recursos utilizados por los monarcas para representar el drama del poder. Para todo ello, y dentro de un contexto interdisciplinar, utilizaremos recursos heurísticos propios de las ciencias sociales, desde la antropología y la sociología hasta la historia y la historia del arte. Además, haciendo constantes analogías y comparaciones con las realidades europeas coetáneas, pretendemos no sólo diseñar una metodología apropiada para nuestro objeto de estudio, sino proponer unas temáticas nuevas que nos sitúen dentro de las coordenadas heurísticas europeas, abogando por una ampliación epistemológica y teórica que abra el análisis semiótico de fuentes hasta hoy ignotas.

2. Una aproximación epistemológica a los Court Studies

Los estudios cortesanos son hoy una realidad historiográfica que, aunque joven, se hallan asentados con mayor o menor intensidad en casi todos los países. Ampliamente vilipendiada, la Corte fue vista como una caricatura grotesca, una rémora del pasado que dificultaba el avance hacia el progreso, una consecuencia nítida del valor instrumental que la visión his-

toriográfica romántico-liberal confirió a la Historia¹. Así, la misión del historiador era construir un pasado glorioso sobre el presente con el objeto de legitimar un proyecto político nacional², dentro de la lógica ciceroniana de *historia magistra vitae*. Este es el caso de Antonio Cánovas del Castillo quien, como historiador amateur, observó la Corte de los Habsburgo -en relación con los sucesos contemporáneos³- como un espacio histórico negativo, un «mar de galanteos» donde los cortesanos -seres sin moral ni escrúpulos- influían y corrompían al Rey mediante intrigas, corruptelas y divertimentos, distrayéndole de sus funciones de Estado y de gobierno. Esta visión negativa permanecería tanto en la historiografía europea como en la española hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, el concepto cambiaría paulatinamente con el devenir sociocultural e historiográfico del mundo occidental durante el siglo XX, aunque no siempre en los mismos tiempos, espacios y supuestos. Durante la primera mitad del siglo, aunque se produjo el abandono de la historia positivista *événementielle* y se dieron pasos importantes hacia la profesionalización del historiador, los estudios sobre la Corte no supieron encontrar un espacio propio, introduciéndose en los análisis genéricos sobre cultura y costumbres y reduciéndose a meros anecdóticos de palacio sin apenas reflexión intelectual⁴. Aunque pocos, existieron algunos «rebeldes» historiográficos entre los que destaca Norbert Elias por ser el primero en ver la Corte como un objeto de estudio independiente⁵, protagonizando el nacimiento de un nuevo modelo de configuración social -el cortesano- basado en el autocontrol y la interiorización del sistema de prohibiciones⁶. Una nueva forma social individual y colectiva que se exportaría, a través de la circulación de modelos culturales, desde los estratos de la élite del poder hacia el resto de la sociedad⁷.

Dejando de lado estas excepciones, podemos fechar el nacimiento de los estudios cortesanos en la década de los 60-70, justo cuando comienzan a cuestionarse los paradigmas estructurales surgidos tras la II Guerra Mundial. Es en el momento de la llamada Crisis de la Historia, de la rotura de las certezas intelectuales y la apertura hacia las Ciencias Sociales -predominando la Sociología de Pierre Bourdieu y la Antropología simbólica de Clifford Geertz y Victor Turner- cuando el movimiento anglosajón del *Revisionism* reelaboró la interpretación de la Historia, criticando las bases teleológicas y metodológicas -sobre todo

1. A. Álvarez-Osorio Alvariño: «La corte: un espacio abierto para la historia social», en S. Castillo (Coord.), *La Historia Social en España: actualidad y perspectivas*. Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 247-260, cit. p. 247.

2. M. Rivero Rodríguez: «Court Studies in the Spanish World», en M. Fantoni (Ed.), *The Court in Europe*. Rome, Bulzoni, 2012, pp. 135-147, cit. pp. 136-138.

3. En su libro *España bajo los Habsburgo* vio la Corte como una de las causas de la decadencia del Imperio Español y estudió el reinado de Felipe IV y la Regencia de Mariana de Austria en un claro símil a los reinados de Fernando VII e Isabel II dentro de esa concepción de la Historia como fuente de referencias morales

4. P. Vázquez Gestal, *El espacio de poder. La Corte en la historiografía modernista española y europea*. Valladolid, UVA, 2005, pp. 150-160.

5. N. Elias, *La sociedad cortesana*. México, FCE, 1982 (e. o. de 1930).

6. R. Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 96-97.

7. A. Álvarez-Osorio Alvariño: «La corte...», pp. 248-249 y 259.

el análisis por comparación bipolar- hasta entonces imperantes⁸. Sería en los años 70 y 80 cuando aparecieron nuevos temas y espacios de análisis, revalorizándose y descubriéndose nuevos campos, entre ellos la Corte. En este proceso, es fundamental conectar los estudios de Corte con los estudios del poder, término reformulado por Michel Foucault⁹. La Corte apareció entonces como centro político, lo que llevó a estudiar su estructura organizativa y administrativa, el faccionalismo, el patronazgo real... el denominado poder informal y sus circunstancias¹⁰. A partir de 1985, los estudios cortesanos se impregnaron del *Cultural Turn* formando parte muy activa de la Nueva Historia Política¹¹ y la Nueva Historia Cultural¹². En esta nueva etapa, aumentaron las perspectivas y las fuentes de información al difundirse el concepto de cultura en su versión antropológica, entendida como «un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida»¹³. De esta forma, a partir de los años 90, los estudios sobre la Corte ampliaron sus marcos de interés, analizándose desde el concepto de cultura política¹⁴ y desde la epistemología y metodología propias de la interdisciplinariedad que trajo un cambio de perspectiva científica. Así, se han

8. P. Vázquez Gestal: «La corte en la historiografía modernista española. Estado de la cuestión y bibliografía», en *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo II (2003), pp. 269-310, cit. pp. 271-272.

9. Michel Foucault descentralizó el concepto de poder haciéndolo omnipresente y permeable al concebirlo como una trama de relaciones de fuerza distribuidas de manera asimétricas por toda la sociedad, incluyendo el sexo, el afecto o las emociones (E. Hernández Sandoica, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir Historia hoy*. Madrid, Akal, 2004, p. 432).

10. Hay que destacar las tradiciones anglosajona e italiana, con un marco cronológico e interés inicial por la política similar, pero con diferentes implicaciones empíricas -el existir en Italia varias Cortes y alguna República al mismo tiempo- y momentos de revalorización cultural de la Corte -anterior en Italia gracias al estudio de Jacob Burckhardt hecho en 1860. Hay que destacar la ausencia notoria de estudios en la historiografía francesa suplida por algunos investigadores ingleses como Ralph E. Giesey.

11. Para un análisis del nacimiento y desarrollo véase el epígrafe «Nueva historia política» del libro de Elena Hernández Sandoica *Tendencias historiográficas...* pp. 422-436.

12. Para un análisis incisivo véase el artículo de Pablo Vázquez Gestal: «Despegándose del texto. Los juegos de la “Nueva Historia Cultural”: descripción, narración e interpretación», en *Memoria y Civilización (MyC)*, 4 (2001), pp. 151-186, así como la obra de Justo Serna y Analet Pons, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Madrid, Akal, 2005, en particular el capítulo VI titulado «El continente de la Historia Cultural», pp. 175-206.

13. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 2006, p. 88.

14. Una noción definida por Elena Hernández Sandoica como aquella con «enfoques encaminados a poner el acento en los más escondidos mecanismos, en los resortes últimos de la dominación, tanto como en los hilos de la interrelación que une a sus sujetos, activos o pasivos» («La historia cultural en España: tendencias y contextos de la última década», en *Cercles, Revista d'història cultural*, 4 (2001), pp. 57-91, cit. pp. 80-84), algo que Peter Burke sintetizó como el conjunto de «actitudes y valores que subyacen en todos los actos políticos», así como la forma de inculcarlos («Cultural History and its Neighbours», en *Culture & History Digital Journal*, 1 (2012), p. 3).

empezado a considerar objetos de estudio antes ignorados como el ceremonial, los gestos o el mundo material desde una perspectiva política, social y cultural al mismo tiempo.

Sin embargo, este complejo proceso no puede adscribirse del todo al devenir historiográfico español. Si bien la historiografía de corte romántico-liberal elaboró ese mismo concepto peyorativo de la Corte, los análisis de la historiografía tradicional de los años 20 ó 30 heredarían y mantendrían la misma visión. Incluso, los historiadores más «vanguardistas» en el acercamiento a la Corte como José Deleito y Piñuela mantendrían un paralelismo con su presente -en este caso, entre la corrupción política del siglo XVII y la España de principios del XX- y relegarían a la Corte a un anecdotario de curiosidades y excentricidades descritas con profusión, pero nunca analizadas¹⁵. El retraso de la incorporación temática de la Corte ha sido explicado por algunos autores como la consecuencia directa de no tener otra Historia que la cortesana, ni otros historiadores que los cortesanos¹⁶, pues ni el positivismo, ni el historicismo, ni la escuela Whig eran muy conocidos en la España de entonces. La Guerra Civil y la dictadura franquista supondrían un cambio radical en el devenir histórico e historiográfico ya que, si hubo siempre un especial interés por la búsqueda de razones a la nación española, a su decadencia o al atraso económico y cultural, los años 40 y 50 supondrían un recrudescimiento dirigido desde el poder¹⁷. Sería la primera generación tras la guerra la que emprendería una costosa renovación historiográfica, rompiendo con la falta de profesionalización y abriendo nuevas vías de análisis. Es entonces cuando empiezan a notarse las tendencias europeas predominantes: el marxismo y la Escuela de Annales, ambas con un aumento del estudio social y económico y una metodología basada en la cuantificación. Así, el cambio de tendencia experimentado en Europa en los años 60 y 70 se vio retrasado en España a los años 80 y 90, un viraje en todo caso provocado más por el agotamiento temático y el aumento del campo de estudio, que por una profunda teorización. Es entonces cuando se abandonan las grandes estructuras y nuevas propuestas temáticas como la Corte entran en el análisis histórico aunque, más que como un sujeto *per se*, fueron los autores quienes desde sus diferentes especialidades se acercaron a ella progresivamente. Dentro de este movimiento se desarrolló una línea heurística desde supuestos político-administrativos -que analizaba la configuración y características de la Corte como institución¹⁸- y otra desde parámetros socioculturales -que estudiaba la función sociopolítica de la imagen del poder a través de su ejercicio y sus

15. Destacando su libro *El Rey se divierte*. Madrid, Espasa, 1935.

16. Karl Marx dijo que «toda la historia española parece reducirse a noticias y eventos sociales en el Palacio, nada se conoce acerca del pueblo, la economía o las estructuras económicas» en M. Rivero Rodríguez: «Court Studies in...», p. 137.

17. G. Pasamar e I. Peiró, *Historiografía y práctica social en España*. Zaragoza, UZ, 1987, en concreto el apartado titulado «La historiografía contemporaneista en la posguerra española: entre el desinterés académico y la instrumentalización política (1939-1950)», pp. 78-92.

18. Donde prima el aporte de datos a su interpretación, centrándose casi en exclusiva en fuentes escritas. Esta línea es la preponderante de los estudios del IULCE, con la figura de José Martínez Millán al frente y con monografías sobre las Cortes de los Habsburgo y de los Borbones.

representaciones¹⁹. Para la configuración final de dicho modelo fue fundamental el hispanismo inglés con la figura de John H. Elliot, quien interpretó el palacio de El Buen Retiro²⁰ como documento histórico e introdujo el análisis de la Corte desde la NHP²¹.

Lo hasta aquí enunciado se halla focalizado en la Historia Moderna, esencialmente porque ha sido en el seno de dicha disciplina donde se han efectuado los principales cambios en relación a la Corte como objeto historiable. Si pasamos a analizar el caso concreto del siglo XIX, podemos ver que el fenómeno ha sido ampliamente desatendido por la historiografía. Es cuando menos curioso, si no paradójico, que el siglo más monárquico y cortesano, donde los estudiosos demuestran cada vez mejor el aumento de las listas civiles, el crecimiento de la Corte y de su poder político o la vuelta de la pompa festiva con respecto a otros periodos, no haya recibido un análisis histórico en mayor profundidad²². Pese a todo, apreciamos un claro aumento del interés historiográfico, como atestiguan los números monográficos de importantes revistas y las cada vez más comunes monografías²³. El acercamiento a la Corte decimonónica ha ido recorriendo la historiografía genérica de los estudios cortesanos, aunque en menor número e incidencia. De esta forma, si fechábamos el nacimiento de los *Court Studies* hacia finales de los años 70 y comienzos de los 80, poco después podemos encontrar los primeros estudios acerca del siglo XIX. Es entonces cuando irrumpe en el panorama internacional la figura de Philip Mansel, el primer autor en estudiar el fenómeno cortesano para el siglo XIX con una cierta profundidad analítica. Sus obras, publicadas por las Universidades anglosajonas más importantes y con mayor ratio de difusión, supusieron un hito fundacional en la historiografía cortesana decimonónica, abriendo el análisis de la Corte como un objeto de estudio plausible para el siglo XIX²⁴.

19. Facción representada por Fernando Bouza Álvarez, quien ha estudiado el papel de los enanos en la Corte, el arte como medio de propaganda política y las ceremonias como formas de dominación simbólica y competencia internobiliaria.

20. J. H. Elliot and J. Brown, *A palace for a King: The Buen Retiro and the Court of Philip IV*. Yale, University Press, 1982. Con temas tan diversos como la forma de presentación del Rey, los gastos cortesanos como consumo conspicuo o la recreación sociocultural para entender la finalidad de la fiesta y del arte.

21. En su artículo «The court of the Spanish Habsburgs : a peculiar institution?» (en P. Mack and M. C. Jacob (Eds.), *Politics and culture in Early Modern Europe*. Cambridge, University Press, 1987, pp. 5-24) otorga a la Corte la triple función de representar el carácter sagrado del Rey, de servir como centro político-administrativo y de constituir un centro de emulación.

22. El único estado de la cuestión es el de P. Mansel: «The Court in the Nineteenth Century: return to the Limelight», en M. Fantoni (Ed), *The Court in Europe*. Rome, Bulzoni, 2012, pp. 255-271.

23. Destaca el caso italiano, con monográficos de revistas tan importantes como C. Brice y J. Moreno Luzón (Dirs.), *Memoria e Ricerca*, o *Diacornie. Studi di Storia Contemporanea*, n° 42 (2013), Monográfico: Monarchia, nazione, nacionalismo in Europa (1830-1914) o L. Zuccolo y M. Abram (Dirs.), *Diacornie. Studi di Storia Contemporanea*, 16 (2013), Monografía: Le monarchie nell'età dei nazionalismi. Es imprescindible destacar los numerosos artículos publicados en la revista británica *The Court Historian* -órgano de expresión de la prestigiosa Society for Court Studies.

24. Las cuales versan sobre la Corte francesa de principios del XIX (*The Eagle in Splendour: Napoleon I and his Court*. Londres, George Philip, 1987 o *The Court of France 1789-1830*. Nueva York, Cambridge University Press, 1988), la Corte otomana (*Sultans in Splendour: The Last Years of the Ottoman World*.

Esta corriente iniciada desde la historiografía inglesa se vio reforzada gracias a la reducción de la escala de observación hacia análisis micro, con el consiguiente retorno del sujeto a la Historia. Este hecho, completado con los diferentes giros -lingüístico y cultural- que traerían el predominio de la Historia Cultural, revalorizarían la narración y la interpretación en Historia y supondrían la (re)emergencia de dos subgéneros esenciales para la heurística de la Corte del siglo XIX. El primero de ellos es la biografía, un género que abandonó sus patrones positivistas clásicos para acercarse al estudio de los individuos desde la complejidad que supone inscribirles dentro de las fuerzas de la vida colectiva²⁵. De esta forma, a través de la biografía de los distintos monarcas, se han conseguido dar pasos hacia los estudios de sus respectivas Cortes al contextualizarlos en su entorno más inmediato. Así, podemos encontrar desde estudios más o menos clásicos de grandes países donde el fenómeno monárquico fue una constante como Francia²⁶, Inglaterra²⁷ o el Imperio de los Habsburgo²⁸, hasta análisis incisivos sobre los nuevos Estados como Alemania²⁹. Si la biografía nunca dejó de estar presente, sobre todo en la historiografía anglosajona, hay que señalar la novedad que han supuesto los estudios de la vida cotidiana. Como tal entendemos «el intento magno de Historia Cultural», creado desde perspectivas y técnicas micro, que reúne cultura material, ideas y creen-

Nueva York, Vendome, 1989) o la relación entre la moda y el poder (*Dressed to Rule: Royal and Court Costume from Louis XIV to Elizabeth II*. New Haven, Yale University Press, 2005).

25. Hay que subrayar el número monográfico de la revista *Ayer* (I. Burdiel (Ed.), *Ayer*, 93 (2014), Dossier: Los retos de la biografía) y el proyecto Red Europea sobre Teoría y Práctica de la Biografía (RETPB) de la Universidad de Valencia.

26. Podemos constatar un gran interés por los Emperadores Napoleón I y III, siendo menos tratados los monarcas Borbones (Luis XVIII y Carlos X) y Orleans (Luis Felipe). Con todo, podemos encontrar biografías que relacionan a los reyes con sus respectivas Cortes, destacando las obras ya citadas de Philip Mansel. Sin ser una biografía, Anne Martin-Fugier reconstruye algunos aspectos administrativos y ceremoniales de las Cortes de la Restauración y de la Monarquía de Julio en *La vie élégante ou la formation du Tout-Paris 1815-1848*. Paris, Perrin, 2011.

27. La Reina Victoria es el caso mejor estudiado, con numerosas biografías como la clásica hecha por Stanley Weintraub *Victoria: An Intimate Biography*. Londres, Plume, 1987. Hay que resaltar el trabajo de John Plunkett (*Queen Victoria: First Media Monarch*. Oxford, University Press, 2003) al abordar un aspecto básico de la construcción de la imagen de la Reina como es la difusión y los usos de los retratos, fotografías... Además, cabe destacar un estudio original sobre la Corte de la Reina hecho por Greg King (*Twilight of Splendor. The Court of Queen Victoria During Her Diamond Jubilee Year*. Londres, John Wiley & Sons, 2007).

28. Entre las muchas existentes, destacan para la Emperatriz Isabel la de Brigitte Hamann (*The Reluctant Empress*. Berlin, Ullstein, 2000) y para el Emperador Francisco José la realizada por Alan Palmer (*Twilight of Habsburgs: the Life and the Time of Emperor Francis Joseph*. Nueva York, Atlantic Monthly Press, 1997).

29. Hay que destacar la polémica obra de John C. G. Röhl *The Kaiser and His Court: Wilhelm II and the Government of Germany* (Cambridge, University Press, 1996) que otorga a la Corte un papel capital a la hora de gestionar el poder del Emperador y argumenta el auge de la pompa y la ceremonia cortesana, del número de empleados y de la lista civil, así como del «*Kingship mechanism*», es decir, la dominación a través del concepto de Majestad y sus usos cortesanos y públicos.

cias, formas de vida y prácticas sociales³⁰. Así, combinando elementos biográficos con los usos y costumbres diarias, se han propuestos estudios de una gran calidad -pese a que alguno no sobrepase aún el primer estadio descriptivo³¹. Por último, existen algunos proyectos más ambiciosos que han asumido la Corte como sujeto del análisis histórico. Este es el caso de Johannes Paulmann, quien ha analizado los 223 encuentros diplomáticos entre los diferentes monarcas europeos entre 1815 y 1914³². Una historia de las relaciones internacionales inscrita dentro del giro semiótico y cultural que entiende las reuniones entre monarcas desde un punto de vista antropológico, haciendo una «descripción densa» de las mismas y focalizando su interés en los actos simbólicos de legitimidad, donde sobresalen las ceremonias cortesanas. Igualmente, es harto interesante su interpretación semiótica de las imágenes -los retratos como productos de consumo-, los espacios -como las estaciones de tren o las Exposiciones Universales- o de los avances técnicos -el barco de vapor y el ferrocarril-, siendo fuentes legibles de la autoridad Real. En esta línea se inscribe la obra de Richard S. Wortman, quien estudió la Corte como un instrumento central para ejercer el poder absoluto de los Zares, usando las ceremonias y el imaginario histórico desde el siglo XVII hasta su caída en 1917³³.

El panorama historiográfico español ha seguido otros derroteros, desatendiendo casi por completo las principales vías de acceso de los estudios cortesanos decimonónicos. En primer lugar, hay que resaltar la ausencia de biografías incisivas de los cuatro monarcas españoles del siglo XIX que los contextualicen y relacionen con su Corte. El caso de Isabel II puede considerarse una excepción, pues en los últimos años se han publicado grandes biografías como la laureada de Isabel Burdiel³⁴ o la de Germán Rueda³⁵, por no mencionar las ya clásicas de Carmen Llorca³⁶ o José Luis Comellas³⁷. Pese a todo, ninguna de ellas hace un tratamiento mínimo a la Corte, a excepción de Isabel Burdiel quien someramente habla de las distintas facciones y clientelas cortesanas. De la misma forma, no existen estudios que traten la cotidianidad, la ritualidad o la composición de la Corte. Pese a todo, hay hablar de varias excepciones que han tratado la Corte desde diferentes puntos de vista. En primer lugar, se aprecia una aproximación desde la Historia del Derecho, con investigaciones centradas en aspectos administrativos que intentan arrojar algo de luz sobre un tema totalmente des-

30. Tal como dijo Elena Hernández Sandoica, a lo que añadió la clara influencia de E. P. Thompson y su forma de aproximación a los objetos socioculturales (desde lo colectivo a lo particular). Para todo ello véase su artículo «La Historia Cultural en...» pp. 62-64 y el capítulo tercero de su libro *Los caminos de la Historia. Cuestiones de historiografía y método* (Madrid, Síntesis, 1995, pp. 129-213).

31. Destaca el trabajo de Martina Winkelhofer, *The Everyday life of the Emperor. Francis Joseph and his Imperial Court*. Viena, Haymon, 2012.

32. *Pomp und Politik: Monarchenbegegnungen in Europa zwischen Ancien Regime und Erstem Weltkrieg*. Paderborn, München, Wien, Zürich, Ferdinand Schöningh, 2000.

33. *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy from Peter the Great to the Abdication of Nicholas II*. Princeton, University Press, 2006.

34. *Isabel II. Una biografía*. Madrid, Taurus, 2010.

35. *Isabel II. En el trono (1830-1868) y en el exilio (1868-1904)*. Madrid, RH+, 2012.

36. *Isabel II. Una reina y un reinado*. Barcelona, Ariel, 1999.

37. *Isabel II y su tiempo*. Madrid, Istmo, 1984.

conocido como es su composición y organización³⁸. En las antípodas -dentro de la Historia Cultural-, nos encontramos con el estudio francamente llamativo realizado por Francisco Villacorta Baños para el caso de Isabel II que, además de hacer una apología del estudio de la «liturgia representativa y lúdica», repasa brevemente las constantes cortesanas de la Reina -divertimientos, obligaciones públicas y viajes³⁹. De esta forma, constituye el primer estudio serio sobre la Corte a la vez que anima y marca las líneas a seguir a futuros investigadores, abriendo el campo de la Corte hacia la representación de la Majestad, la cosmovisión cortesana o el análisis semiótico de la vida y hechos de Isabel II. Para concluir, cabe señalar que los primeros estudios en esa línea han comenzado recientemente con Cristina del Prado Higuera quien, en su tesis doctoral, dedicó un apartado entero a la Corte⁴⁰. Desde una triple vertiente -etiqueta, organización interna y ceremonias-, la autora hace un descripción en exceso genérica y vacía de interpretación, con pocas referencias a estudios esenciales sobre la Corte o el ceremonial. Pese a todo, tiene el mérito de ser la primera en adentrarse en un objeto de análisis que, sin embargo, aún hoy sigue esperando una mayor profundidad teórica para encuadrar la Corte en el entramado del poder formal e informal. Hecho este último que nos ayudaría a entender mejor el complejo sistema mental, semiótico y social que conformaba el siglo XIX, aportando categorías analíticas aún hoy desconocidas.

3. ¿El crepúsculo de la fiesta cortesana? Semiótica de las Representaciones festivas en el siglo XIX

Frente a la debilidad estructural de los *Court Studies* sobre el siglo XIX, la heurística de las fiestas cortesanas decimonónicas se encuentra historiográficamente bastante bien asentada. Paradójicamente, fue en Francia donde, frente a la ausencia de estudios cortesanos, se produjo una mayor profundización teórica y práctica sobre las ceremonias públicas. Su génesis y desarrollo discurrió en paralelo al auge del fenómeno festivo acaecido en la disciplina modernista y no, como en el otro caso, por un desarrollo de la dimensión cortesana en la Historia. A esto se sumaron los análisis realizados desde de la Historia del Arte que, lejos de renovar la historiografía, perpetuaron un acercamiento cuasi positivista, quedándose en meras descripciones estilísticas y evitando analizar el fenómeno desde la complejidad. Por tanto, atisbamos una emulación y unos impulsos intrínsecos de la disciplina histórica a los que se añadieron los estudios antropológicos y sociológicos focalizados en dicho sujeto, en

38. En esta línea se inscriben los trabajos de M^a Dolores Sánchez González, («El tránsito de la Casa de Fernando VII a la de Isabel II: la Junta de Gobierno de la Casa Real y Patrimonio (1815-1840)», en M^a D. Sánchez González (Coord.), *Corte y monarquía en España*. Madrid, UNED, 2003, pp. 29-66) o Carmen Bolaños Mejías («La Casa Real de Amadeo I de Saboya. Rasgos organizativos», en M^a D. Sánchez González (Coord.), *Corte y monarquía...* pp. 259-300).

39. «Sobre un viejo escenario: Reina, Corte y cortesanos en representación», en J. S. Pérez Garzón (Ed.), *Los espejos de la reina*. Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 281-298.

40. C. del Prado Higuera, *El todo Madrid. La corte, la nobleza y sus espacios de sociabilidad en el siglo XIX*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2012.

clara relación al aumento de la interdisciplinariedad entre las ciencias sociales. Sin embargo, aunque la fiesta en el siglo XIX es un objeto de estudio presente, hay que matizar tanto espacial como numéricamente tal afirmación. Podemos decir que ha sido particularmente en Francia donde los estudios han tenido una repercusión pasmosa, dedicándose numerosas investigaciones, artículos y monografías, lo que no quita que otras historiografías como la alemana, la italiana o la anglosajona presenten investigaciones al respecto.

Desde su origen en los años 70, los estudios relativos a las fiestas de los diferentes regímenes del siglo XIX han gozado de buena teorización, algo que ha dificultado una renovación interna que incorporase nuevos conceptos y metodologías analíticas⁴¹. Un hito fundacional fue la publicación, en 1976, del libro de Mona Ozouf *La fête révolutionnaire*, donde se demostró el carácter preestablecido de las solemnidades y la continuidad de las formas festivas⁴². Así, el libro esclarece los medios posibles de la propugnada transferencia de sacralidad, pero no si ésta estaba probada, en qué medida y para quién⁴³. En el mismo año y dentro del mismo contexto intelectual, Rosemonde Sanson publicó *Les 14 juillet, fête et conscience nationale, 1789-1975*⁴⁴, inaugurando una segunda línea de investigación muy fecunda⁴⁵ centrada en el desarrollo, recepción y puesta en escena de las diferentes fiestas nacionales. Por último, Françoise Waquet, en su tesis doctoral *Les fêtes royales sous la Restauration, ou l'Ancien Régime retrouvé*, abrió una tercera vía de acercamiento a las fiestas del siglo XIX al analizar la fiesta real desde tres vertientes: la administrativa -su organización, reglamentación e instrumentos-, la tipológica y la semiótica -centrándose en su papel sociopolítico⁴⁶.

De esta forma, fiestas revolucionarias, nacionales o reales han sido, desde comienzos de los años 80, las tres vías de acceso que, con mayor o menor éxito, han desarrollado las diferentes historiografías. Por las mismas fechas, David Cannadine escribió un artículo magistral donde defendía una interpretación densa de las ceremonias, apelando a su con-

41. Como expuso Nicolas Mariot en su artículo «Qu'est-ce qu'un "enthousiasme civique"? Sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789», el estudio de las fiestas se ha fundado en razones políticas, insuficientes para responder a las cuestiones relacionadas con su eficacia y participación. Para solventar esto, propone usar una perspectiva sociológica (en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63e année (2008/1), pp. 113-139).

42. La autora las resume como “una enumeración sólida y con escasas diferencias en relación a los anteriores regímenes: fanfarrias, niños, banderas, velas, campanas, cortejos, bellos discursos, vino, golosinas, juegos, bailes y fuegos de artificio”. En M. Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*. Paris, Gallimard, 1976, pp. 9-10.

43. N. Mariot, «Qu'est-ce qu'un...», pp. 113-115.

44. R. Sanson, *Les 14 juillet, fête et conscience nationale, 1789-1975*. Paris, Flammarion, 1976.

45. Una línea de investigación muy arraigada, cercana a los estudios sobre la memoria y el desarrollo del nacionalismo. Para el caso francés destacan Rémi Dalisson con su libro *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1789 à nos jours*. Paris, Nouveau Monde, 2009 y Sudhir Hazareesingh con su estudio *The Saint-Napoleon: Celebrations of sovereignty in nineteenth-century France*. Londres, Harvard University Press, 2004. Para Alemania sobresale Jonathan Sperber «Festivals of Unity in the German Revolution of 1848-1849», en *Past and Present*, 136 (1992), pp. 114-138.

46. F. Waquet, *Les fêtes royales sous la Restauration, ou l'Ancien Régime retrouvé*. Droz/Genève, Arts et métiers graphiques, 1981.

textualización ya que, aunque fuesen rituales repetitivos e inmutables, su significado fue cambiante por la naturaleza elástica y dinámica de la representación⁴⁷. Incluso, formuló una metodología para acercarse a dicho fenómeno que pasaba por el análisis de diez cuestiones que iban desde el papel del Rey, hasta los imaginarios colectivos o los medios de comunicación. Por último, en esta génesis disciplinar fue esencial un autor revolucionario *per se*, Alain Corbin. Creador de la Historia de las emociones, fue uno de los primeros en abogar por una historia *au ras du sol*, reconstruyendo los sistemas de representaciones a través del mundo y la sociedad que los concibió⁴⁸. Junto a varios *collègues*, organizó en 1990 el coloquio titulado *Les usages politiques des fêtes aux XIX-XX siècles*, una llamada de atención sobre un fenómeno en auge y un tanteo de las líneas de investigación y las metodologías usadas para abordar las fiestas contemporáneas⁴⁹.

En el caso español, la situación se nos muestra insuficiente⁵⁰ y con mucho retraso en comparación con nuestro entorno historiográfico⁵¹. A esta circunstancia hay que añadir la importancia de los estudios locales que han aportado análisis casi siempre descriptivos, reiterativos e inconexos entre sí. De esta forma, aunque tenemos potentes estudios sobre la teorización de la Monarquía dentro del sistema político del siglo XIX⁵², carecemos de análisis sólidos y profundos tanto de las fiestas nacionales como de las que Alain Corbin calificó de soberanía. Esto último ha de ser matizado pues fue el francés Christian Demange quien, en

47. D. Cannadine: «Contexto, representación y significado del ritual: la Monarquía Británica y la “invención de la tradición”, c. 1820-1977», en E. Hobsbawm y T. Ranger, *La invención de la tradición* Barcelona, Crítica, 2012, pp. 107-171.

48. P. Poirrier: «L'histoire culturelle en France. Une histoire sociale des représentations», en P. Poirrier (Dir.), *L'Histoire culturelle: un tournant mondial dans l'historiographie? Postface de Roger Chartier* Dijon, Éditions Universitaires, 2008, pp. 27-39, cit. pp. 31-33.

49. A. Corbin, N. Gérôme et D. Tartakowsky (Dirs.), *Les usages politiques des fêtes aux XIX-XX siècles*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1994.

50. Matizando esta afirmación, huelga hablar del nacimiento paulatino de una tendencia historiográfica cada vez más estudiada como demuestra el número monográfico, realizado dentro del mundo francés, del *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* dirigido por Paul Aubert 30-31 (1999-2000), Dossier: Fêtes, sociabilités, politiques dans l'Espagne contemporaine.

51. Característico es el caso de Italia, donde se ha desarrollado una historiografía abundante con la presencia de monografías potentes sobre fiestas civiles y nacionales. Hay que destacar a autores como Luciano Nasto (*Le feste civiche a Roma nell'Ottocento*. Roma, Grupo Editoriale Internazionale, 1994) o Maurizio Ridolfi (Ed.) *Rituali civili: storie nazionali e memorie pubbliche nell'Europa contemporanea*. Roma, Gangemi, 2006 y *Le feste nazionali*. Bologna, Il Mulino, 2003).

52. Cabe destacar los trabajos hechos para el siglo XIX por M^a Cruz Romeo Mateo («La ficción monárquica y la magia de la nación en el progresismo isabelino») y Raquel Sánchez García («La Monarquía en el pensamiento del Partido Moderado») dentro en la obra editada por Ángeles Lario (*Monarquía y República en la España contemporánea*. Madrid, UNED, 2007, pp. 107-125 y 127-153 respectivamente). Igualmente, hay que hablar de los trabajos algo más clásicos hechos por Rafael Sánchez Mantero («El nacimiento de la Monarquía liberal en España») y Ángeles Lario («La Monarquía constitucional: Teoría y práctica política») que aparecieron en la otra obra magna sobre la Monarquía (J. Tusell, Á. Lario y F. Portero (Eds.), *La Corona en la historia de España*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 87-104 y 105-145 respectivamente).

un estudio novedoso sobre la fiesta del Dos de Mayo, analizó el tortuoso camino recorrido para instaurar un culto cívico que recordase anualmente el proyecto político liberal, reflejando las luchas políticas internas plasmadas en distintas concepciones de la nación y de la fiesta⁵³. Recientemente, Jorge Luengo Sánchez ha analizado las fiestas Reales de los primeros años del reinado de Isabel II, justo cuando se consolida la ruptura liberal y comienzan a producirse las divisiones ideológicas dentro del liberalismo⁵⁴. Sus conclusiones se basan en la idea de que, con la llegada de Mendizábal al poder en 1835, se modifican y redefinen las formas simbólicas de representación de la Monarquía. De esta forma, irrumpe el elemento castrense -aumentando el carácter liberal de las fiestas-, se reajusta el sistema de precedencias -como consecuencia de la renovación institucional- y se politiza la fiesta -reforzando y reflejando la lucha intestina del liberalismo.

Para abordar el estudio de los derroteros historiográficos, tenemos primero que vislumbrar una tipología en función a los estudios disponibles. Apriorísticamente, la clásica división de Ralph E. Giesey para la Edad Moderna -fiestas de Estado, de Corte y de divertimento- puede hallar un buen acomodo para acercarnos al siglo XIX, pues es entonces cuando teóricamente la división entre Estado y Corte hubo de asentarse con mayor firmeza⁵⁵. Sin embargo, esta división adolece de simplismo para un fenómeno tan complejo como es la representación del poder, dónde aparecen variantes y actores hartos diversos. Probablemente, la división formulada por Pablo Vázquez Gestal entre fiestas cortesana y celebraciones públicas sea la que mejor se ajuste para el objeto y bajo los supuestos que aquí venimos contemplando, a la que habría que añadir una nueva categoría: la fiesta civil⁵⁶, consecuencia directa del desarrollo paulatino de un ámbito alejado de la Corte -algo que en la España del XIX se conseguiría relativamente tarde⁵⁷. Llegados a este punto, huelga hablar de las diferentes mi-

53. C. Demange, *El Dos de Mayo. Mito y fiesta nacional, (1808-1954)*. Madrid, Marcial Pons, 2004.

54. J. Luengo Sánchez: «Representar la monarquía: festividades en torno a la Reina Niña (1833-1846)», en E. García Monerris, M. Moreno Seco y J. I. Marcuello Benedicto (Eds.), *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos representaciones y prácticas (1808-1902)*. Valencia, PUV, 2013, pp. 109-129.

55. Giesey, R. E. *Cérémonial et puissance souveraine. France XV-XVII siècles*. Paris, Armand Colin, 1987.

56. Sobre la construcción de una liturgia y unas ceremonias civiles se ha empezado a escribir bastante. Destaca el artículo publicado por Marie-Claude Lecuyer «Fêtes civiques et libéralisme en Espagne (1812-1843)», en *BHCE*, 30-31 (1999-2000), pp. 49-66, así como el reciente estudio de Juan Francisco Fuentes («La fiesta revolucionaria en el trienio liberal español (1820-1823)», en *Historia Social*, 78 (2014), pp. 43-59). Un caso muy bien estudiado es el de los funerales patrióticos, el cual ha sido visto por Susana Ferrer Marti como emulaciones de las Exequias Regias -con algunas diferencias ideológicas u organizativas (tanto en iglesias como en espacios al aire libre con un contenido simbólico)- en su artículo «Los funerales patrióticos valencianos: similitudes y diferencias con las exequias reales del siglo XIX» (en *Millars*, 15 (1992) pp. 124-132). Desde otro punto de vista, Raquel Sánchez García ha analizado su instrumentalización política y su imbricación con el ceremonial militar ante el fracaso de elaborar rituales y liturgias estatales (en «Los funerales de Quintana», en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 17 (2011), pp. 2-13), así como su mercantilización («La coronación de José Zorrilla en 1889. Política, negocio y espectáculo en la España de la Restauración», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 2/41 (2011), pp. 185-203).

57. Como dijo Raquel Sánchez García «en el caso de España, hay una continuidad en la celebración de funerales con un alto contenido religioso y una dificultad para introducir elementos que remitan a

radas con las que han sido analizadas las fiestas decimonónicas. Un primer acercamiento fue el realizado por los historiadores del arte fundamentado en aspectos meramente descriptivos que, lentamente, están virando hacia un mayor análisis teórico de contextualización social, cultural y política. Mucho más fecunda ha sido la visión política de la fiesta, que ha llevado a estudiarlas desde la perspectiva del poder que las organiza, de los fundamentos sociales e ideológicos que están detrás y de las fuerzas políticas que se oponen a ella. Por último, hay que destacar el análisis que toma las ceremonias públicas en su función persuasiva por una Monarquía cuestionada en su papel hasta entonces asumido ante una opinión pública naciente⁵⁸. Esto supone entender las celebraciones como un acto de comunicación simbólica que sirve para legitimar y propagar el poder que las pone en escena⁵⁹.

El estudio de la fiesta como *gesamtkunstwerk*, como ente creador y receptor artístico, ha sido el que mayor aceptación y cuotas de interpretación ha tenido para el siglo XIX. En ese sentido, han sido las arquitecturas efímeras las que han acaparado los estudios en relación con diversos actos conmemorativos tanto civiles como cortesanos⁶⁰. Sin género de dudas, la Entrada Real ha sido la ceremonia más estudiada al ser aquella que mejor producía y reafirmaba algo tan discutido en un siglo de revoluciones: la legitimidad. Definida como una ceremonia que unía espectáculo y relato, exhibición y representación, ritual teatralizado y discursos implícitos, la Entrada Real quizás había perdido su sentido transcendental, pero no así su eficacia social, estética y política⁶¹. Para el caso español, el lenguaje visual de las diferentes decoraciones efímeras -arcos triunfales, fuegos de artificio, luminarias...- vincu-

los ideales ciudadanos. Tal es la dificultad, que el Estado no logra crear su propio protocolo y acaba (...) recurriendo al ceremonial militar» (en «Los funerales de...», pp. 2-4). En ese sentido, Christian Demange expuso cómo la fe laica fundamenta su ritual sobre la tradición católica para reforzar la visión comunitaria (en *El Dos de Mayo...* pp. 132-142).

58. R. J. López: «Entre la tradición y la modernidad. Las ceremonias públicas gallegas en el reinado de Fernando VII», en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Hª. Moderna, 10 (1997), pp. 375-403.

59. J. Luengo Sánchez: «Representar la monarquía...», p. 112.

60. Frente a los abundantes estudios modernistas, hay que destacar la ausencia de análisis para el siglo XIX que relacionen el teatro y la música con las fiestas. Cabe destacar el libro de Sheryl Kroen *Politics and Theater: the Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1830*. Berkeley, University of California, 2000 donde se expone tanto la política desarrollada por los Borbones -entendida como una *mise en scène* del poder- como el teatro y sus representaciones como una forma de contestación al poder -destacando los usos de la obra *Tartuffe* de Molière. De forma muy somera, cabe añadir a esa interpretación el análisis hecho para Alfonso XII por Cristina de la Cuesta Marina ("Festejos con motivo de la entrada de Alfonso XII en Madrid" en *Madrid: revista de arte, geografía e historia*, 3 (2000), pp. 355-384). El caso de la música se encuentra mucho más ignorado, pudiendo subrayar sólo el estudio de Monique Decître «Musiciens et Maîtres à danser des vals de société et vals populaires au service et à la gloire du Consulat et de l'Empire», en A. Corbin, N. Gérôme et D. Tartakowsky (Dir.), *Les usages politiques...* pp. 63-75.

61. C. et É Perrin-Saminadayar (Dir.), *Imaginaire et représentations des entrées royales au XIX siècle: une sémiologie du pouvoir politique*. Saint-Étienne, Publications de l'Université, 2006, pp. 7-16. Hay que destacar uno de los artículos fundadores de esta rama de investigación que proporcionó muchas de las claves usadas posteriormente, M-C- Vitoux: «Une entrée royale au XIXe siècle: Charles X à Mulhouse en 1828», en *Histoire, économie et société*, 2 (1998), pp. 287-298.

ladas con la Entrada Real han sido estudiadas en relación a los diferentes viajes realizados por los Monarcas del siglo XIX⁶², lo que no significa que otros autores se hayan aproximado al análisis de las decoraciones fugaces de otras tipologías ceremoniales de la realeza como las proclamaciones⁶³ o los matrimonios⁶⁴. De todos ellos extraemos que la fiesta sigue siendo vista como una puesta en escena ideal para demostrar la fidelidad al Rey, con un lenguaje visual dominado por el arco triunfal y cuyo efectismo se basaba en la capacidad de asombro. Sin embargo, la fiesta es un ente dinámico, con un gran potencial plástico y semiótico que responde a los patrones y a los contextos en los que es creada. El siglo XIX, un siglo de fuertes cambios, modificó e introdujo algunos significados e instrumentos visuales de las fiestas públicas. Así, al objeto principal de la fiesta se añadió el de mostrar el progreso -industrial, comercial, científico y artístico- de la ciudad, así como a las tácticas ilusorias se sumaron nuevos materiales -como el hierro o el plomo para la arquitecturas, y el gas o la electricidad para la iluminación- y actos festivos -por ejemplo, la liberación de aves portando poemas o cintas de colores. Por último, el papel de lo escrito en la fiesta continuó presente en la doble vertiente que ya poseía durante la Edad Moderna. En primer lugar, los rótulos y cartelas de las arquitecturas efímeras mantuvieron los mismos objetivos -básicamente, políticos, sociales y de exaltación del Rey-, aunque el lenguaje icónico sufrió un evidente viraje hacia otro mucho más directo, racional y didáctico⁶⁵. Las relaciones festivas, entendidas como perpetuación

62. Tenemos estudios locales que, aunque descriptivos, constituyen un primer acercamiento. En ese sentido, hay que destacar el caso de Andalucía con figuras como Rosario Camacho Martínez («La prolongación de la fiesta barroca: el viaje de Isabel II a Málaga, 1862», en *Jábega*, n.º 62 (1988), pp. 39-51), M^a José Cuesta García de Leonardo («La fiesta como vehículo de lo conservador en épocas ilustradas. Las fiestas constitucionales en el s. XIX», en A. Romero Ferrer (Coord.), *De la Ilustración al Romanticismo 1750-1850*. Cádiz, UCA, 1995, pp. 229-241), Reyes Escalera Pérez («Del esplendor al ocaso: la simbología política en la fiesta en Málaga y Granada. De Felipe V a Isabel II», en H. Pérez Martínez y B. Skinfill Nogal (Eds.), *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*. México, CONACYT, 2002) o José Rodríguez Marín («El epílogo de la fiesta barroca. Las entradas de Alfonso XII (1877) y Alfonso XIII (1904) en Málaga», en A. Romero Ferrer (Coord.), *De la Ilustración al...* pp. 251-265). Para el caso de Navarra sobresale José Javier Azanza López («Fiesta y arte efímero en la visita real a Navarra de 1828», en *Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela*, 11 (2001), pp. 7-46 y «Reflexiones en torno al uso y función del arte efímero: las visitas reales a Pamplona en el tránsito del siglo XIX al XX» en *Anígrama*, 26 (2011), pp. 717-742), mientras que para el caso de Madrid hay que citar a Nieves Panadero Peropadre («Fiestas reales y arquitectura en el Madrid de Isabel II», en *Goya: revista de arte*, 229-230 (1992), pp. 77-88).

63. Con Alfonso XII el ceremonial cambió radicalmente pues no fue proclamado sino jurado en Cortes -algo aún sin estudiar. El estudio de Cristina de la Cuesta Marina («Festejos con motivo...»), aunque más descriptivo que analítico, narra los festejos que acompañaron a su coronación, desde la Entrada Real hasta las fiestas populares o las teatrales.

64. Estudiadas en la misma línea descriptiva por Rosario Camacho Martínez («Fiestas nupciales: la celebración de las bodas de Isabel II y su hermana Luisa Fernanda, en Madrid y Málaga», en *Boletín del Arte*, 15 (1994), pp. 189-208) o Susana Ferrer Martí («Las naumaquias valencianas: juegos acuáticos en el Turia (1755-1846)», en A. Romero Ferrer (Coord.), *De la Ilustración al...* pp. 105-111).

65. Un cambio iniciado en el siglo XVIII que haría desaparecer durante el siglo XIX los emblemas y jeroglíficos propios de la cultura barroca. En J. J. Azanza López: «Emblemática y arte efímero en el primer

de la fiesta, permanecerán en los mismos términos formales -con un lenguaje hiperbólico, repleto de anécdotas exageradas e insistiendo en la gran afluencia del pueblo. Sin embargo, en cuanto a su significación, se ve un cambio notable al abandonar su importancia a la hora de aparentar estatus social -papel suplido por la prensa- hacia parámetros conmemorativos, lo que se aprecia en la calidad, cantidad y usos de las diferentes ediciones. A esto cabe añadir una innovación técnica como fue la incorporación de fotografías que, además de otorgar veracidad, aumentó el prestigio socioeconómico de las ediciones⁶⁶.

El papel capital de las fiestas como manifiesto de los valores constitutivos de la comunidad política permaneció durante el siglo XIX, pues la representación del poder facilitó tanto la identificación de los actores como el reparto de poderes dentro de su universo. En este sentido, el estudio del protocolo y las etiquetas se erige como uno de los indicadores privilegiados que muestran la simbolización de la autointerpretación social de las ceremonias, al ser éstas un espacio político en estrecha relación con la estructura del poder⁶⁷. En general, la distribución de los roles entre actores -aristócratas y políticos- y espectadores -el pueblo⁶⁸- siguió los patrones clásicos, lo que llevaba implícito una estrategia doble desde el poder para controlar la asistencia de los primeros y canalizar los impulsos de los segundos⁶⁹. Por ejemplo, el estricto ceremonial y la rigidez del ordenamiento de los cortejos formaba parte de una liturgia jerárquica que escenificaba quién era quién y qué poder tenía dentro del sistema⁷⁰. El Rey seguía siendo el Estado y sus desplazamientos eran la ocasión de un contacto entre los cortesanos y la persona Real⁷¹. En ese sentido, es esencial destacar la importancia que adquirieron las invitaciones personales -donde se aprecia la incursión de la nobleza de fortuna y talento- y el elemento militar -el cual impregnó las fiestas haciendo esenciales actos como las revistas y desfiles, dominando el elemento musical y jugando un papel político plasmado, en el caso español, en la lucha por el protagonismo entre la Milicia Nacional y la Guardia Civil. Por otro lado, hay que destacar la eficacia social del ritual, la cual supone orquestación interpersonal, integración social y con-

tercio del siglo XIX en Navarra: entre la pervivencia, la renovación y la decadencia», en *Príncipe de Viana*, 224 (2001), pp. 563-621.

66. Hecho incorporado por Isabel II en la relación de sus viajes, como expuso Bernardo Riego en su artículo «Imágenes fotográficas y estrategias de opinión pública: los viajes de la Reina Isabel II por España (1858-1866)», en *Reales Sitios*, 139 (1999), pp. 2-16.

67. Para un ejemplo que cubre la teorización y la práctica a lo largo de la Historia véase Deloye, Y.; Harache, C. et Ihl, O. (Dir.). *Le protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*. Paris, L'Harmattan, 1996.

68. Manuel Amador González Fuertes estudia las diferencias y similitudes en el ceremonial y la participación del pueblo, de la aristocracia y de los políticos en los festejos públicos en su artículo «Igual, pero diferente: perspectiva institucional de la jura de la Infanta María Isabel Luisa (1833)», en *Cuadernos de Historia Moderna*, 24 (2000), pp. 11-31.

69. A. Corbin: «La fête de souveraineté», en A. Corbin, N. Gérôme et D. Tartakowsky (Dir.), *Les usages politiques...* pp. 28-29.

70. C. del Prado Higuera, *El todo Madrid...* pp. 63-66.

71. J. Villacorta Baños: «Sobre un viejo escenario...», p. 184.

tinuidad⁷². En ese sentido, la fiesta se muestra como un instrumento de verificación y control para medir la capacidad de movilización y registrar la participación y/o adhesión del régimen⁷³. Igualmente, la oposición política se plasmó en la llamada *anti-fête*, la cual se manifestó a través de formas de movilización simbólica y de acción concreta como la resistencia pasiva -con la no asistencia o la no iluminación de las casas-, la intervención activa en la fiesta -a través de gritos y proclamas-, la propaganda o el uso del rumor⁷⁴. Para el caso español, un ejemplo sería la lucha simbólica acaecida en 1844 entre moderados y progresistas por la celebración de la Entrada Real de la Reina María Cristina de su exilio parisino y el funeral de Agustín de Argüelles⁷⁵. Finalmente, un aspecto a tratar en relación a la fiesta en su vertiente social, y que subyace en todo lo anterior, es la construcción de la imagen del Rey, la fabricación de la Majestad decimonónica y la pugna entre diferentes modelos. Si la propia institución de la Monarquía hubo de buscar un reacomodo dentro del sistema liberal, la figura del Rey hubo de teorizarse y encontrar un nuevo cauce por el que discurrir. En ese sentido, se aprecia ya en el siglo XVIII un cambio semiótico en el lenguaje sobre el Monarca que se agudizará a lo largo del siglo XIX. De esta forma, a la vez que se sigue alabando sus virtudes personales -destacando la piedad-, comienza a preferirse resaltar su vertiente de promotor y gestor económico y cultural, algo apreciable tanto en las crónicas como en las inscripciones de las arquitecturas efímeras. Además, como ha sido estudiado para el caso francés, la Majestad Real, los dos cuerpos del Rey, no murieron con la Revolución Francesa y la ejecución pública de Luis XVI⁷⁶. En ese instante feneció una de sus formas, el llamado modelo tradicional de representación, sin embargo, el concepto fue modificándose y

72. S. Tambiah: «A performative Approach to Ritual», en *Proceedings of the British Academy*, 65 (1979) pp. 113-119.

73. Como señaló Nicolas Mariot, no hay que confundir la participación y la adhesión. Los vivos, las banderas... son verdaderas en tanto que son gestos personales que presuponen, incluso antes de realizarse, la existencia de una contrapartida pública identificable en la institución de un uso preestablecido y codificado del signo. Así, el entusiasmo es previsible -sin que se vuelva artificial- ya que la fiesta política es una institución social cuyas condiciones de funcionamiento son fácilmente realizables apoyándose en un potente aparato de divertimentos que activasen la eficacia movilizadora (en «Qu'est-ce qu'un...», pp. 121-132).

74. Para el caso francés destaca el estudio de Sudhir Hazareesingh: «L'opposition républicaine aux fêtes civiques du Second Empire: fête, anti-fête, et souveraineté», en *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 26/27 (2003). Cabe destacar el estudio de Olivier Ihl sobre el uso político de uno de los principales recursos de la *anti-fête*, el banquete republicano («Convivialité et citoyenneté. Les banquets commémoratifs dans les campagnes républicaines à la fin du XIXe siècle», en A. Corbin, N. Gérôme et D. Tartakowsky (Dirs.), *Les usages politiques...* pp. 137-157). Un ejemplo de esta *anti-fête* en España podrían ser las conmemoraciones de la fiesta del Dos de Mayo hechas de forma paralela a la oficial por progresistas y demócratas, véase C. Demange, *El Dos de Mayo...* pp. 176-183.

75. En J. Luengo Sánchez: «Representar la monarquía...», pp. 123-124.

76. Nathalie Preiss en su artículo «De "pouff" à "pschitt"! de la blague et de la caricature politique sous la monarchie de juillet et après...» propone interpretar las bromas políticas de la Monarquía de Julio como la carencia de poder, la pérdida de los dos cuerpos del Rey pues, a la trascendencia religiosa o política, opone la presencia, mutilando lo simbólico (en *Romantisme*, 116 (2002), pp. 5-17).

evolucionando hacia otros paradigmas⁷⁷. Siguiendo con el caso francés, Napoleón Bonaparte supuso la creación de una Majestad fundada sobre el tradicional poso del Rey como padre y protector de la nación, al que se sumó su carisma personal y el mito castrense de salvador de la patria⁷⁸. Siguiendo la evolución histórica, Luis Felipe constituyó el máximo representante del modelo de *citoyenneté royale* donde la Majestad de la persona Real dejó paso a la Majestad en su función como Jefe del Estado, a la vez que nacían o mutaban las ceremonias⁷⁹. Finalmente, Napoleón III construyó una Majestad «democrática» basada en el uso del plebiscito, de la voluntad nacional, de la relación estrecha con su pueblo expresada en magnificentes ceremonias⁸⁰. Aunque la convulsa Francia vivió una pugna entre modelos monárquicos y republicanos, podemos vislumbrar un proceso harto similar en un modelo monárquico continuo como fue Gran Bretaña, donde la fórmula de *kingship* enunciada por Jorge III descansó sobre tres principios fundamentales: esplendor ritual, domesticidad y ubicuidad⁸¹.

4. Conclusiones

Con lo expuesto anteriormente, resulta evidente que, frente a las investigaciones realizadas a nivel europeo, en el caso español son necesarios más estudios sobre el papel de la Corte en el siglo XIX. Es especialmente importante profundizar en la lucha faccional en la Corte, en el enfrentamiento entre las llamadas «camarillas». Esto supondría la identificación de los distintos agentes que han de ser estudiados desde un punto de vista político, antropológico y simbólico. ¿Quiénes son estos agentes? ¿A través de que mecanismos ejercen su influjo sobre el Rey o la Reina? ¿Qué proyección tienen sus conductas sobre la política formal? Por otra parte, también constatamos la necesidad de ahondar en los rituales públicos asociados a la Monarquía, unas ceremonias que complementan, compiten y/o se imbrican con la fiesta cívica y con las celebraciones religiosas. ¿Quiénes son los espectadores de estas representaciones públicas de la Monarquía? ¿En qué contextos urbanos y/o rurales tienen lugar tales escenificaciones? ¿Cómo se diseñan las apariciones públicas y los desplazamientos de los reyes? En definitiva, todo un mundo por explorar que requiere nuevas metodologías de análisis y refinadas conceptualizaciones que permitan captar las sutilezas de los gestos y los comportamientos tanto en la cotidianidad cortesana como en las ceremonias públicas.

77. J-C Martin: «Permanence de la royauté?» en H. Becquet et B. Frederking (Dirs.), *La dignité de roi. Regards sur la royauté au premier XIX siècle*. Rennes, Presses Universitaires, 2009, pp. 187-195.

78. H. Becquet et B. Frederking (Dirs.), *La dignité de...* p. 12.

79. A. Corbin: «L'impossible présence du roi. Fêtes politiques et mises en scène du pouvoir sous la Monarchie de Juillet», en A. Corbin, N. Gérôme et D. Tartakowsky (Dirs), *Les usages politiques...* pp. 77-116.

80. M. Truesdell, *Spectacular Politics. Louis-Napoleon Bonaparte and the Fête Impériale, 1849-1870*. Oxford, University Press, 1997.

81. L. Colley, *Britons. Forging the Nation 1707-1837*. Bath, Yale University Press, 1992, p. 236. Para una construcción de la majestad a través de la fiesta, véase el estudio de William Kuhn «Ceremony and Politics: The British Monarchy, 1871-1872», en *Journal of British Studies*, Vol. 26, n.º. 2 (1987), pp. 133-162 o el de Ian Radforth, *Royal Spectacle. The 1860 visit of the Prince of Wales to Canada and the United States*. Toronto, University Press, 2004.

III



Israel ox. Cuv. Pencil. Reg.

*Ces ennemis du Ciel qui pechent mil fois
Contre les saints Decrets et les diuines Loix*

*Sont gloire mechamment de piller et d'abatire
Les Temples du vray Dieu d'une main idolatre ;*

*Mais pour punition de les auoir brulez,
Ils sont eux mefmes enfin aux flammes immolez.*

Libros

JUAN JOSÉ IGLESIAS (ED.)

La violencia en la Historia. Análisis del pasado y perspectiva sobre el mundo actual



FICHA BIBLIOGRÁFICA

JUAN JOSÉ IGLESIAS (ED.), *La violencia en la Historia. Análisis del pasado y perspectiva sobre el mundo actual*, Huelva, Universidad de Huelva, 2012. 332 págs. ISBN. 978-84-15-14738-1

M^a Purificación Fuente **IES San Isidoro de Sevilla. Madrid**

En la sociedad actual tenemos conciencia de vivir en un mundo violento, en el que el ejercicio de la violencia tiene diversas formas y se encuentra tanto en el ámbito público (guerras, atentados), como en el privado (malos tratos, abusos, acosos...). La violencia, en sí misma, se ha convertido en una cuestión de debate, que ocupa una parte notable en los medios de comunicación. La finalidad de esta polémica es poner los medios para erradicarla y para ello se plantea, en primer lugar, la cuestión de qué se considera violencia o comportamiento violento, después el problema de su posible legitimación por sus diversos posicionamientos, muy distintos según el punto de vista de la víctima o el victimario, y por último, cuál es su origen, atribuyéndolo en el ámbito privado al modo de

vida actual y en el ámbito público a diferencias económicas, sociales y políticas. Además suele encontrarse el argumento de que “esto ha ocurrido siempre”, y, a tenor de las conclusiones que podemos sacar de la lectura de este libro, quizá la diferencia entre hoy y etapas históricas anteriores sólo esté en que, al menos en algunos sectores de la sociedad, se rechaza todo tipo de violencia y se reconocen como tal comportamientos privados (como por ejemplo el acoso o el maltrato, tipificados como delito hace relativamente pocos años)

La Violencia en la historia. Análisis del pasado y perspectiva sobre el mundo actual, que reúne las intervenciones del curso celebrado en la universidad de Osuna durante el verano de 2010, puede ayudar a dar respuesta a algunas de las cuestiones de este debate de la actualidad. A través de los cinco artículos que configuran el libro comprendemos que la violencia ha sido una constante en la historia, en distintos modos de organización de las sociedades

Podemos distinguir en la estructura del libro una primera parte dedicada a estudios históricos sobre el ejercicio de la violencia a lo largo de la historia. Su orden cronológico se inicia en la Edad Media, continúa con el estudio de las formas de violencia en la Edad Moderna y centra su estudio de la Edad Contemporánea en la etapa de la República, guerra civil y postguerra en España. Una segunda parte analiza el tratamiento de la violencia en el discurso literario. El artículo dedicado a esta cuestión sigue también una cronología que se inicia en la Edad Antigua y abarca hasta las publicaciones actuales. La tercera y última parte, dedicada a la sociedad actual, es una reflexión bien documentada sobre estudios de las formas de violencia en la actualidad desde un punto de vista sociológico.

Manuel García Fernández titula su estudio “Violencia y Sociedad feudal. Reflexiones desde la frontera de islam peninsular (siglos XIII-XIV)”, y la primera de esas reflexiones sería que “no se puede entender el concepto de violencia con la perspectiva actual”. El ejercicio de la violencia venía amparada, cuando no alentada desde el poder político y el poder religioso. Desde el poder político la defensa del “principio del honor” del derecho godo, que para el autor no se distingue de las formas del “ojo por ojo” de las sociedades más antiguas, no se puede considerar sino una legitimación de la violencia. Del mismo modo, el poder religioso, con la difusión del concepto de “guerra justa”, y la declaración del *Volo Dei* del Papa Urbano II en Concilio de Clermont (1095) colaboran e incitan al ejercicio de la violencia. No obstante, cabría objetar a la primera de las reflexiones que, si como dice el autor la “Tregua de Dios y la Paz de Dios prohibían combatir en ciertas fechas y determinados lugares”, hasta qué punto la Iglesia no era consciente de la crueldad y violencia que suponía emprender una guerra.

Centrando su estudio en las fronteras, imprecisas al principio, entre Al-Ándalus y los reinos cristianos, analiza el comportamiento de los llamados “hombres de frontera”, cristianos que pasaban a repoblar zonas fronterizas, y para ello se elige a aquellos que hubieran destacado por su carácter violento, hasta el punto de reglamentarlo con la figura del homi-ciano, hombre que redimía un delito de sangre si accedía a repoblar las plazas de primera línea fronteriza. Pero al otro lado de la frontera, también situaban a los que destacaban por tener el mismo carácter que sus vecinos, por lo cual, la provocación desde un lado y otro de la frontera debía ser una norma habitual. Desde los concejos, en Castilla, se animaba, no sólo a la defensa, sino a hacer incursiones, “cabalgadas”, traspasando la frontera. El autor nos remite para ello a las ordenanzas del Fuero de Cuenca, modelo, por otra parte, para otros fueros de

ciudades castellanas. En la última etapa de la presencia árabe en la Península ibérica, en las fronteras con el reino nazarí, destacaron las figuras del almocadén y del adalid. El primero era un caudillo o jefe militar de a pie que conocía el árabe y su forma de vida era la violencia, y al que los municipios andaluces pagaban por encabezar cabalgadas. El adalid era el guía de las milicias locales. Situar este tipo de población en zonas fronterizas, no fue exclusivo del reino de Castilla: por almogávares se designaba, en principio, a todo aquel que vivía de expediciones guerreras incontroladas, y desde Al-Ándalus, también quienes habitaban en territorios fronterizos destacaban por su carácter violento. Quizá sea nueva esta situación en la Edad Media peninsular, pero el término “hombre de frontera” hoy se equipara con hombres duros que no dudan en utilizar la violencia para defender un territorio.

Por último el artículo hace referencia a los estallidos de violencia en forma de motines y revueltas que implicaron a todas las clases sociales destacando las sublevaciones de campesinos en toda Europa en el siglo XIV.

Nuevas formas de ejercer la violencia aparecen en la Edad Moderna, cuya etapa es el objeto del estudio de Juan José Iglesias Rodríguez, “Tensiones y rupturas: conflictividad, violencia y criminalidad en la edad Moderna”. Para el autor, el poder político y el religioso legitiman durante este período la violencia fundamentándola en el derecho natural. La Iglesia, con el uso de la tortura en los tribunales de la Inquisición, ya dejó patente la legitimación de la violencia. La guerra, una forma de violencia alentada por el poder político, pero también el religioso, se hace más cruel, no sólo por el uso del nuevo armamento, sino por la legitimación de otros usos más crueles como los saqueos (el Saco di Roma o Amberes), o los conflictos bélicos constantes en los siglos XVI, XVII y XVIII, bien entre países, bien enfrentamientos civiles (Inglaterra, España, Francia).

Si la violencia guerrera fue una continuidad del período medieval, ésta se rompe cuando aparecen nuevas formas de violencia, o, mejor dicho otras formas de ejercerla, pues no son nuevas, pero sí lo son los grupos sociales que la sufren: indígenas americanos y africanos convertidos en esclavos. Son una de las consecuencias (“daños colaterales”) de la explotación de la riqueza americana, lo mismo que lo fue el aumento de la piratería y los ataques navales para hacerse con las riquezas que se transportaban.

Entre tanto, en Europa, las sublevaciones, las revueltas y los motines de subsistencia aumentan. El autor da una larga lista de lugares en los que éstos se produjeron, la mayoría por conflictos territoriales, por apropiación de bienes por parte de la nobleza, o por imposición de rentas a los campesinos.

Se ocupa el autor también de otra violencia, la cotidiana, la que hace que los hombres lleven armas bajo el chambergo y se amotinen cuando se prohíbe el uso de esta prenda, la que hace un espectáculo de los Autos de Fe y de las ejecuciones de las condenas a muerte, públicas para que sean ejemplarizantes, o la que se ejercía dentro del ámbito familiar: maltrato a mujeres, niños y criados, pederastia y violación. Como ejemplo de ello, el autor transcribe las tipologías de delitos de los archivos municipales de Cantabria y Niebla, en los que el 24,3% son delitos de sangre, y de Puerto Real entre 1603 y 1750, donde el 10% son homicidios y el 41,8% agresiones físicas.

Puede servir de conclusión para esta etapa de la historia, que termina en la revolución francesa, época en la que, además de ser conocida por el “grande peur”, se utiliza una nueva máquina, la guillotina.

En su artículo “Violencia política y represión en la II República y la guerra civil. Una aproximación desde Andalucía”, Leandro Álvarez Rey y Fernando Martínez López, mantienen que durante la etapa de la II República hubo una escalada de violencia de la que fueron partícipes tanto organizaciones y partidos obreros, representantes de los grupos de izquierda, como organizaciones y grupos de derechas. El resultado de ello sería los 32 fallecidos víctimas de atentados o tiroteos entre febrero y junio de 1936.

Sin embargo, el objetivo central de este artículo es la represión en Andalucía en los años de la guerra y en los años posteriores. Según sus cálculos se perdió aproximadamente el 12% de su población, cifrando el número de fallecidos durante el período 1936-1939, basándose en estudios de otros autores, en 50.000 del bando republicano y 8.143 del franquista. Apunta el hecho de que, hasta el momento de redacción del artículo, se habían localizado en Andalucía 620 fosas comunes en las que se enterraron a fusilados republicanos.

Señalan también las otras formas de violencia ejercidas en aquellos años, como ultrajes a las mujeres de muchas de las víctimas, o coacciones a sectores de población que no se habían significado por su ideología durante los años de la república, con la intención manifiesta de aterrorizar y paralizar a toda la población. También apuntan la represión que se ejerció por medios económicos, como la incautación de bienes, que sufrieron sobre todo los antiguos miembros de Izquierda Republicana, y la imposición de multas, que en ocasiones se pagaron de forma fraccionada hasta 1960. A veces estas multas recaían sobre mujeres viudas o con el marido encarcelado, lo que equivalía a condenar al hambre a la familia. Las depuraciones de maestros, profesores, jueces se consideran en este mismo sentido.

Terminan los autores este artículo con un amplio repertorio bibliográfico (82 páginas) de estudios sobre la guerra civil y la represión en Andalucía. La mayoría de ellos sobre algún aspecto de la represión y en especial sobre la ejercida en distintas localidades andaluzas.

La parte del libro dedicada a la literatura sobre la violencia se encuentra en el artículo titulado “De la muerte de la épica a la muerte de la historia: Literatura y violencia”, en el que Mercedes Comellas afirma que “la violencia es uno de los integrantes argumentales más poderosos de la tradición literaria desde la *Ilíada*”. Con esta frase se resume el propósito del artículo: en toda época y lugar la violencia está presente en la literatura, bien de forma tangencial o bien como auténtica protagonista de la narración

En su repaso de la historia de la literatura comienza por la Biblia, donde se narran, a veces de forma muy explícita, los castigos a quienes se considera que han cometido alguna falta. La épica tradicional en la Edad Media ensalza comportamientos violentos, describiendo, a veces con todo detalle, escenas de violencia. En ocasiones, la venganza se valora y puede llegar a ser la razón de un argumento (*El cantar de Mio Cid*, por ejemplo). En la Edad Moderna nos sirve como ejemplo el Siglo de Oro español, en cuyo teatro o novelas, se utiliza el asesinato por cuestión de honor como argumento en muchos autores españoles. Aunque contradictorio con el llamado Siglo de las Luces, en la que los ilustrados critican una sociedad cruel con los menos favorecidos, se publican obras como *Las amistades peligrosas* (Pierre Choderlos de Laclos, 1782) o las novelas del marqués de Sade.

En la literatura del siglo XIX, mientras el romanticismo sublima el sufrimiento del individuo atormentado al que justifica su pacto con el mal (los pactos con el diablo), la novela realista basa sus argumentos en la violencia social, que describe con detalle, al tiempo que defiende y justifica la violencia de los que sufren la opresión. Ya en el siglo XX, la violencia como argumento, es defendida por muchos autores, entre los que destaca Sartre para quien la violencia es fundamental para la creación del hombre o George Bataille quien en *La Littérature et le Mal* (1957) considera que bien y mal son inseparables de la naturaleza humana.

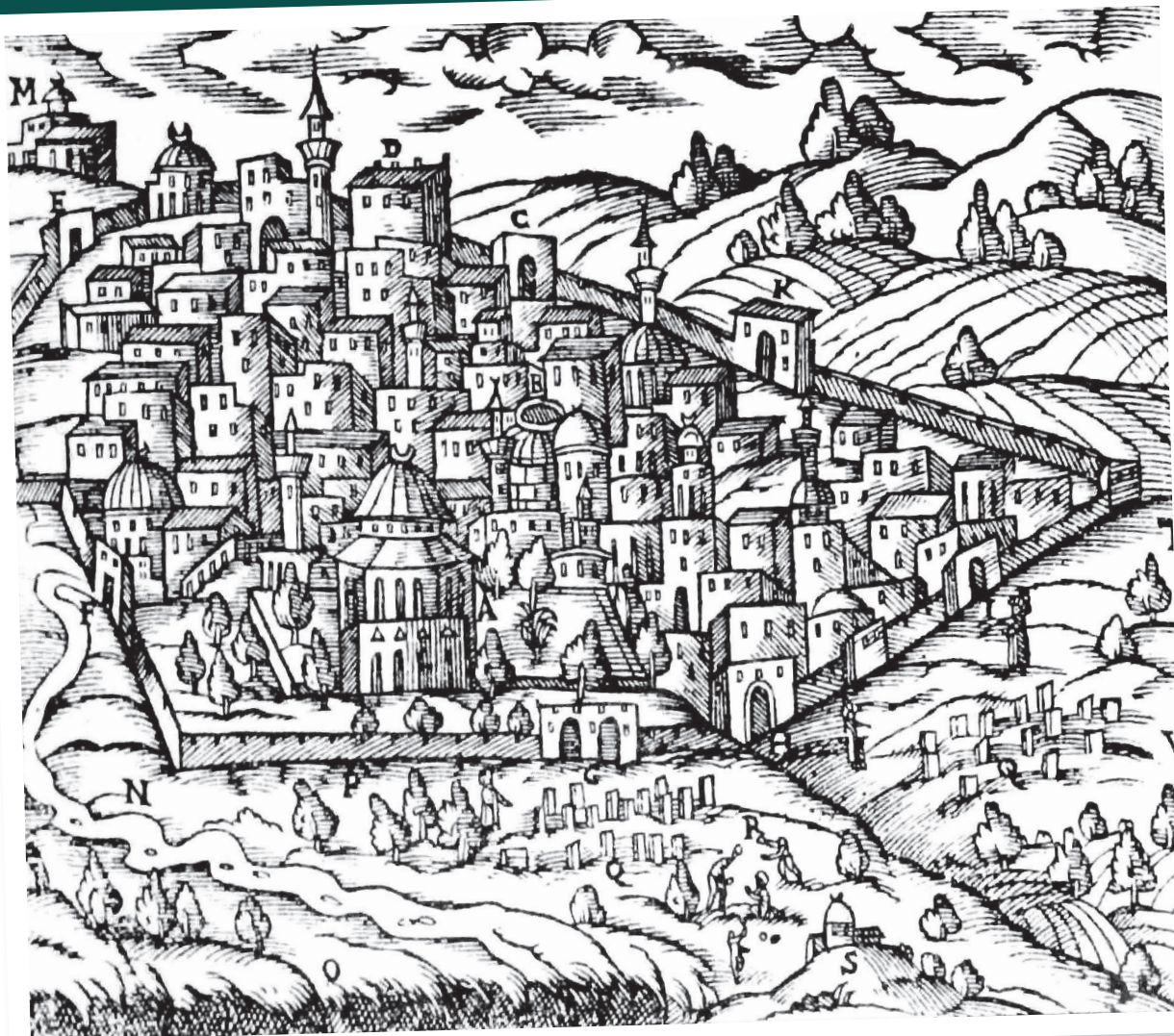
En la actualidad, en opinión de la autora, “nunca ha habido más literatura violenta que ahora”, enumerando una amplia serie de autores que a su juicio escriben novelas en las que se da la violencia por la violencia. Me ha llamado la atención que le sirva como ejemplo de ello *2666* de Roberto Bolaño, novela en la que considera que “sólo hay datos sórdidos, que no aportan nada”. Efectivamente hay mucha violencia en estas novelas, pero ¿no son reflejo de una sociedad que efectivamente existe?

Sobre esta sociedad actual, Jesús García Martínez escribe el último capítulo de este libro, “Violencias sociales en el siglo XXI: procesos de globalización, deconstrucción de identidades, el reflejo del otro y la soledad del yo”. Haciendo un análisis de la sociedad actual, el autor considera que el derecho a la libertad individual prevalece por encima de las libertades del conjunto social, y que las relaciones entre personas se limitan al intercambio de mercancías y servicios, lo que conlleva a la soledad que genera sensación de angustia.

Haciendo referencia a los tres tipos de violencia reconocidas por la OMS: auto infringida, interpersonal y colectiva, describe la situación que respecto a la violencia se produce actualmente. Respecto a la violencia colectiva, en la que se incluirían las guerras, nos recuerda que, a lo largo del siglo XX, el número de muertes debido a ellas ha sido de alrededor de 30 millones de personas, y que en la actualidad se pueden contabilizar 23 guerras (incluye como tal conflictos armados que no responden al concepto más habitual o tradicional), la mayor parte de ellas localizadas en África, seguida de América Latina, lo que equivale a establecer una relación entre nivel de desarrollo y violencia.

La violencia interpersonal, en la que se incluyen la violencia de género, el acoso escolar y los abusos a menores, según las estadísticas que maneja el autor, si apenas causa víctimas en los países menos desarrollados, tiene mucho impacto en los desarrollados. La misma relación se produce en la primera categoría, es decir, la violencia auto infringida.

Seguramente los datos nos muestran una realidad así, pero, ¿no será que estos tipos de violencia no se reconocen como tal en estas sociedades? ¿no podría ser que no hubiera denuncias y, por lo tanto, no tendremos datos? La situación, especialmente de mujeres y niños en África o el sur asiático, si nos atenemos a las noticias que nos llegan desde los medios de comunicación, parecen poner en tela de juicio los datos anteriores.



HISTORIA, PODER Y RELIGIÓN

Este volumen de *RevHisto* aborda el modo a través del cual la Historia eclesiástica se integró en el reparto de los campos del saber histórico a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. La Historia sacra, entendida a partir de Melanchthon como la perspectiva de comprensión providencialista de la Historia, comenzó, ya con sus primeros discípulos, a evolucionar hacia una nueva orien-

tación: la Historia eclesiástica, como parte integrante de la Historia universal, junto a la Historia profana y la Historia literaria (Historia de la erudición). En el siglo XVIII una nueva recomposición de los campos del saber condujo a una Historia eclesiástica que desarrolló dos perspectivas, una Historia institucional de la Iglesia y una Historia de las ideas religiosas.



Instituto de Historiografía
Julio Caro Baroja



Universidad Carlos III
de Madrid

