



MANSELLI, Raoul, *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*

Jean-Thierry Maertens

Volume 33, numéro 2, 1977

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705610ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705610ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Maertens, J.-T. (1977). Compte rendu de [MANSELLI, Raoul, *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*]. *Laval théologique et philosophique*, 33(2), 203–204. <https://doi.org/10.7202/705610ar>

□ comptes rendus

Raoul MANSELLI, *La Religion populaire au Moyen-Age*. Problèmes de méthode et d'histoire. Institut d'études médiévales Albert le Grand, Montréal, 1975, 234 pages.

L'auteur aborde en « théologien » et en historien l'important problème de la religion populaire. L'abondante bibliographie qu'il peut afficher en ce domaine garantit sa compétence. C'est dire que l'intérêt de sa démarche est considérable, ne fût-ce que pour les retombées qu'elle peut avoir sur l'approche des phénomènes populaires contemporains dans l'Église, ainsi que sur l'analyse de la rencontre des missionnaires occidentaux avec les ritualités primitives en Afrique et ailleurs. La position de l'auteur est cependant fort instable. La fréquentation du discours théologique porte d'emblée l'auteur à l'énonciation d'un discours globalisant, tenté d'unifier religion savante et religion populaire à défaut de pouvoir supporter à ses côtés un « reste » hétérogène. Au surplus, sa formation (et sa compétence) d'historien lui fait privilégier d'emblée les « documents », écrits ou non; or, ce n'est pas la religion populaire qui dispose de documents (en aurait-elle d'ailleurs, que la religion savante s'est périodiquement inquiétée de les brûler). Il est vrai qu'il y a abondance de documents concernant l'approche que la religion savante a faite de la religion populaire au Moyen-Age. Les concessions ou les compromis y sont souvent nombreux et intéressants. L'auteur les connaît bien et les met avantageusement en valeur. Mais il reste que ses conclusions portent sur ce que le discours savant a retenu du discours populaire, beaucoup plus que sur ce qu'a été réellement ce discours populaire. Les limites que les documents imposent à sa démarche d'historien servent à propos l'intention unificatrice de son discours théologique. En réunissant de la sorte dans l'*UN* (un *Un* déjà élaboré par les documents mêmes qu'il aborde) les deux types de religions, l'auteur évacue l'*Autre*, cet aspect absolument hé-

térogène au discours qui est contenu dans la religion populaire. Maniant, comme tout discours de ce type, le principe d'identité-différence, il réduit l'hétérogène de l'*Autre* à la simple différence de l'autre, toute proche de l'assimilation du même au même.

Il est vrai, comme l'auteur le souligne (p. 1), qu'une même « parole » révélée est présente aux deux modes de religion, la savante et la populaire; mais il ne paraît pas acquis que la seule différence entre ces deux modes réside dans la manière, d'une part « affective et émotive », d'autre part « logique », d'écouter la même parole. C'est avoir une vue assez courte de la psychologie populaire que de la réduire de la sorte à l'émotion (la part de l'individu la plus manipulable qui soit). La religion populaire, surtout dans les campagnes européennes, est de l'ordre pulsionnel, favorisée par la labilité qui caractérise l'individualité; elle n'est pas de l'ordre du « moi » où l'auteur veut la placer avec ses notions d'affection et d'émotion; elle n'est pas de l'ordre des « modèles » du discours, mais des « fantômes » des pulsions. Elle évolue dans la quête du corps-mère et non sous la loi du père. Ce sont là des différences radicales qu'une méthode historique traditionnelle ne peut guère déceler dans ses documents à moins d'y repérer le non-dit.

En réduisant l'hétérogénéité de la religion populaire, l'auteur est bien à l'aise pour situer cette dernière à un plan où le dialogue est possible avec la religion savante; mais qui crée ce plan: le discours du savant ou celui du peuple? En unifiant de la sorte les deux plans, l'auteur évite de situer le rapport religion savante et religion populaire dans un rapport dominant-dominé. Il est faux de dire que les masses barbares étaient « inférieures »: il y a seulement que leur cohérence et leur organisation ne fonctionnant pas selon les modes de production imposés par le vainqueur, elles se sont trouvées désintégrées face à ce dernier et, de la sorte, dominées. Quand l'auteur aborde la religion pop-

pulaire des villes, il souligne la nette distinction de celle-ci par rapport à la religion populaire rurale; mais il oublie de relever comment cette religion populaire des villes s'est construite en contestation précise contre la prise du pouvoir par les bourgeois et les clercs et comme refus de la dialectique de classes qui s'introduisait à l'époque dans les cités. En affirmant que le caractère spirituel et surnaturel de cette religion populaire fait abstraction des diverses classes sociales (p. 27), l'auteur écarte un peu vite le problème et peut continuer l'élaboration de son projet unitaire sans avoir à comprendre le discours clérical du temps (et le sien propre) avec les dominants et leur dialectique en mal d'hétérogénéité.

En réalité, ce que l'auteur aborde sous le nom de « religion populaire » est une sorte de *no man's land* entre la religion populaire et la religion savante, constitué par l'adhésion de quelques parties de la masse à quelques idées ou rites émis par le clergé. C'est bien l'impression qui se dégage du chapitre que l'auteur consacre à la femme : il retient de grandes figures comme Catherine de Sienne, Brigitte de Suède, Jeanne d'Arc (mais qu'ont-elles donc de populaire, ces femmes du discours ou du masculin ?), mais ne dit pas un mot des milliers de sorcières brûlées pour hétérogénéité ! C'est également l'impression qui se dégage de son analyse de la prédication populaire : tout y est exact, mais on reste sur l'impression qu'il s'agit d'une démarche de la religion savante vers la religion populaire, qui aboutit d'ailleurs à des résultats concrets comme la constitution de ce *no man's land* dont on vient de parler; mais ce n'est pas là une trace de la religion populaire pour elle-même. Et si l'hérésie médiévale sur laquelle l'auteur est incontestablement bien « documenté » n'était que l'hétérogène réduit au différent (et au différend) par le discours savant et aussitôt anéanti par le dominant ?

Il est vrai que l'historien est pris dans les documents qu'il analyse (dommage, mais significatif que les documents cathares, par exemple, aient été presque totalement détruits. . . Qui sait si la religion populaire ne s'y exprimait pas !) et il ne peut guère sortir de l'impasse que par le recours à d'autres démarches scientifiques, plus préoccupées de l'*Autre* dans le discours ou hors du discours, comme certaines sémiotiques ou psychanalyses.

J. Th. MAERTENS

Pierre-Jean LABARRIÈRE, **Dimensions pour l'homme. Essai sur l'expérience du sens**, Paris, Desclée, 1975 (21 × 16), 160 pages.

C'est avec intérêt et grand profit que nous avons lu le livre du Père Labarrière: c'est avec plaisir que nous en faisons une recension élogieuse. Ensuite, il enseigne la philosophie au Centre d'Etudes et de Recherches Philosophiques (Centre Sèvres, Paris) et à l'Institut Catholique de Paris. Bien connu par sa thèse de doctorat sur la *Phénoménologie de l'Esprit* et par d'autres ouvrages personnels (*L'Existence réconciliée* et *L'Unité plurielle*), il établit actuellement, en collaboration avec Gwendoline JARCZYK, une nouvelle version française de la *Science de la Logique* de Hegel. Dans son Avant-propos, le Père fait remarquer : « Ce n'est guère que dans un passé récent (pas beaucoup plus de quatre siècles) qu'une raison en mal d'affranchissement, ancêtre direct du post-christianisme qui submerge pour une large part notre monde croyant, s'avisa (ou crut s'aviser) de ce que l'homme ne se pouvait comprendre s'il renonçait d'entrée de jeu à sa propre immanence pour chercher comme à tâtons son propre centre à l'extérieur de lui-même » (p. 5). Or, voici que de nos jours le doute s'insinue au cœur de ce grandiose projet ! En effet, « est-il vrai que l'homme soit en mesure de remodeler son monde à l'image de ce qu'il est ? Et d'abord, quelle est cette image fuyante ? Il semble que l'histoire des idées philosophiques, défilant à l'envers le fil des explications cosmologiques, soit ici curieusement passée, si l'on ose dire, de l'hélio-au géo-centrisme, avant de découvrir que l'homme et sa terre constituent un lieu bien frêle et bien étroit pour produire et porter une explication satisfaisante de l'univers » (pp. 5-6). D'ailleurs, après avoir tenté de construire un humanisme sur les ruines de l'affirmation de Dieu, l'esprit contemporain n'est-il pas en passe de « déconstruire » à la hâte l'édifice encore mal assuré ? Dieu mort, l'homme ne l'est-il pas aussi ? Finalement n'est-on pas contraint de confesser : « On n'explique rien par l'homme ? » ! De surcroît, s'agit-il seulement pour l'homme d'expliquer toute chose — et lui-même ? Ne serait-il pas plutôt question pour lui de se voir et de s'accepter *selon toutes ses dimensions* (p. 6) ? Après cet Avant-propos qui forme comme une toile de fond, le texte se développe de façon rigoureuse, en connaissance de cause et sans condescendance; sans condamnation hâtive non plus. Toute une première partie est consacrée à la description de notre situa-