

plaques» (p. 398) des recompositions religieuses – pratiques et spiritualités – que l’ouvrage de G. Cuchet permet d’explorer autrement.

L’intérêt du livre ne réside cependant pas uniquement dans cela : il réfléchit aussi à des questions d’ordre méthodologique, des « problèmes d’histoire religieuse » pour emprunter la formule de Dominique Julia. Les chapitres dessinent une histoire culturelle des spiritualités dont l’auteur précise les difficultés et les apports ; la spiritualité, d’après G. Cuchet, est « la partie la plus populaire et la plus plastique du système [...], celle où s’opère le plus facilement la synthèse du christianisme et de la culture contemporaine » (p. 21). Il s’agit donc de lire les textes de spiritualité comme des révélateurs d’une époque et de ses préoccupations, de son régime d’affectivité. Cette démarche n’est pas sans difficulté du fait de l’historicité problématique de ce type de sources, qui se présentent comme des ressassements d’ouvrages plus anciens que l’on commente et augmente, en particulier la littérature spirituelle du XVIII^e siècle. Ce sont des textes ardu, ajoute G. Cuchet, qui exigent une érudition, une culture philosophique et théologique substantielle si l’on veut pouvoir y discerner ce qui relève du ressassement ou de la nouveauté. C’est à ce travail méticuleux que se livre le chapitre consacré à Monseigneur Gay (*De la vie et des vertus chrétiennes*, 1874), qui propose une « généalogie » de la modernité spirituelle dès les années 1870, méconnues de l’historiographie. Voilà une autre interrogation qui traverse tout l’ouvrage : comment expliquer que tant d’auteurs et de livres à succès, diffusés et lus jusque dans les années 1930, aient aujourd’hui totalement sombré dans l’oubli ? Le livre de G. Cuchet donne à voir un monde dans lequel lecteurs et lectrices abordent sans difficulté particulière des volumes de plusieurs centaines de pages traitant de questions techniques qui paraissent obscures et fatiguent même, de l’aveu de l’auteur, le lecteur historien. L’oubli de cette mystique, ascétique, disait-on, est aussi l’oubli de pseudo-théologiens, prophètes laïques et prédicateurs en vogue qui déplaçaient les foules. C’est aussi l’effacement des expériences spirituelles et ésotériques des insurgés de 1848, dont la mémoire et l’histoire ont ensuite gommé cet aspect au profit d’une

mise en avant du rationalisme républicain. Le livre redonne donc une place à ce temps de l’histoire culturelle française. Un autre geste, à l’inverse de celui de rendre visible des auteurs désormais méconnus, est celui de banaliser les témoins « extraordinaires » passés à la postérité, tels Hugo ou Ozanam. Le chapitre « Hugo spirite » invite à regarder chez ce « grand écrivain » non pas le destin littéraire et politique, mais les marques d’un groupe social (bourgeois), d’une affectivité en transformation (deuil familial) et d’une nouvelle culture des morts (spiritisme et religion du deuil). Ozanam fait l’objet de ce même geste de « désingularisation du cas » et incarne une figure de « transition spirituelle », « théologiquement classique et affectivement romantique » (p. 362).

Dans un ouvrage précédent, G. Cuchet montrait que l’histoire du fait religieux au XIX^e siècle revenait à « suivre un objet dans ses transferts¹ » en traversant des thématiques et des dossiers à première vue hétéroclites. Le recueil, qui conclut sur la « grande latence du sacré » (p. 401), témoigne de la pleine réussite de ce projet.

CAROLINE MULLER

caroline.muller@univ-rennes2.fr
AHSS, 78-1, 10.1017/ahss.2023.65

1. Guillaume CUCHET, *Faire de l’histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.

Michaël Gasperoni et Vincent Gourdon

Le sacrement oublié. Histoire de la confirmation, XVI^e-XX^e siècle

Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2022, 288 p.

Le titre de ce livre paraît particulièrement bien trouvé. Sacrement oublié, la confirmation ? Au siècle dernier encore, ne pensait-on pas que la « gifle » reçue au moment de son administration servait à graver dans les mémoires la réception de ce sacrement qui, comme le baptême, ne pouvait pas être réitéré ? De fait, on sait que la liste des sacrements, maintenue d’un concile à l’autre par l’Église catholique, tient principalement à la dimension symbolique du chiffre sept et que tous n’ont pas le même poids dans

la vie des fidèles. La confirmation, parce qu'elle n'est pas indispensable pour faire son salut et n'entraîne pas un changement d'état, n'a pas engendré une littérature aussi abondante que les autres sacrements.

Le propos de cet ouvrage, issu d'un colloque organisé par le centre Roland Mousnier et la Société de démographie historique, vise principalement à combler un vide historiographique. Comme le soulignent Michaël Gasperoni et Vincent Gourdon dans leur introduction, les historiens français n'ont guère prêté attention jusque-là au sacrement de confirmation. Pour mesurer la pratique catholique, les études de sociologie religieuse classiques se sont plutôt intéressées au devoir pascal, aux délais de baptême, aux obsèques religieuses ou civiles, à l'évolution des ordinations. Les travaux de démographie historique, quant à eux, ne se sont pas attardés sur la confirmation, qui ne correspond pas à une étape de la vie aussi cruciale que le baptême ou le mariage, d'autant que l'âge de sa réception a varié dans le temps.

C'est pour combler cette lacune historiographique que les maîtres d'œuvre du colloque ont attiré l'attention sur la place de la confirmation dans la pastorale et la religion vécue. Leur projet énonçait une double ambition : ouvrir un nouveau chantier sur une question alors « largement laissée à l'appréciation des théologiens et des liturgistes » ; entreprendre « une histoire sociale de la pratique religieuse ou d'une anthropologie du rite » (p. 16) pour lesquelles l'histoire de la confirmation est en retard sur celle des autres sacrements.

Les douze contributions réunies ici couvrent des espaces géographiques variés – France, Italie, Bohême, Espagne, Allemagne, Mexique, Angleterre – et une durée de quatre siècles. On peut regretter que la période médiévale n'apparaisse que de manière fugitive, au début des contributions de Bruno Restif et de Nicolas Richard. Les textes normatifs, largement sollicités, auraient probablement mérité d'être explorés plus avant pour la période antérieure au *xvi^e* siècle. Mais sans doute, comme ces deux contributions le laissent entendre, n'auraient-ils finalement livré que peu d'informations.

Centré sur le catholicisme, l'ouvrage se termine par une ouverture appréciable à d'autres

confessions chrétiennes (anglicanisme, protestantisme réformé) et même à des cérémonies civiles de substitution apparues en Allemagne au cours du *xix^e* siècle. Cette mise en perspective a surtout la vertu d'ouvrir la réflexion sur la notion de rite de passage, essentielle même dans des sociétés sécularisées.

L'examen des prescriptions canoniques, indispensable préalable à l'étude des pratiques, apporte quelques certitudes mais laisse ouvertes beaucoup de questions, auxquelles les débats ultérieurs et les contextes religieux locaux s'efforcent progressivement de répondre. Il est établi que le sacrement n'est pas indispensable pour faire son salut, qu'il est administré par l'évêque et ne peut être réitéré. Au-delà de ce socle commun, le questionnement porte sur l'âge et les conditions de sa réception, sur sa signification (rite de passage ou complément du baptême ?) qui se précise progressivement, face notamment au progrès du protestantisme, puis de l'irrégion.

Explorer ce terrain encore vierge permet tout d'abord de montrer que les sources existent, et l'ouvrage s'attache à en présenter toutes les potentialités. Elles apparaissent riches et variées : aux prescriptions canoniques s'ajoutent, pour l'Italie, les sources paroissiales, notamment les *status animarum*, jusque-là peu exploités. Ailleurs, les visites pastorales, les écrits personnels, les relations *ad limina*, les bulletins diocésains permettent de mesurer l'ampleur de l'administration du sacrement et de confronter la pratique avec la norme.

De nombreux graphiques donnent une idée de tout ce qu'on peut tirer des sources pour étudier ce sacrement. Ainsi, par exemple, pour les années 1640 à Puebla, Agustín Grajales Porras étudie avec précision les temps et les lieux de la confirmation, le sexe, l'origine ethnique et l'âge des confirmands, les liens entre parents et parents spirituels (tableaux des p. 91 à 95). De même, M. Gasperoni, étudiant le diocèse de Rimini sur quatre siècles, montre ce qu'on peut tirer du croisement des registres de confirmation avec d'autres sources, mieux connues (tableaux des p. 125 à 130). Pour la période contemporaine, d'autres documents comme les manuels de savoir-vivre ou des témoignages écrits ou oraux éclairent la dimension vécue de la confirmation.

Celle-ci est à la fois individuelle et collective. Au premier rang de ses acteurs, on trouve naturellement l'évêque, figure politique dont la présence nécessairement rare est d'autant plus impressionnante pour les confirmands. Là où des listes sont conservées, ce sont des centaines d'enfants, parfois assez avancés en âge, qui reçoivent le sacrement. On peut imaginer que la présence de l'évêque et ces regroupements d'enfants ont contribué à l'attractivité de ces cérémonies, que ce soit dans la Vénétie du *xx*^e siècle, dans le diocèse de Rimini, en Bohême ou en Nouvelle-Espagne. Il apparaît clair que la mise en scène des confirmations, parfois administrées par centaines, est particulièrement encouragée dans un contexte de progrès de l'incroyance ou de lutte contre le communisme.

L'âge des confirmands donne lieu à des évolutions contrastées, dans les prescriptions comme dans les pratiques. Aux textes les plus anciens qui mentionnent simplement l'âge de raison s'ajoutent progressivement, dans un contexte de contre-réforme, quelques précisions : un âge minimal de 7 ans est requis, sans imposer de limite supérieure. La pratique est plus diverse : en Nouvelle-Espagne, l'âge moyen est de 4 ans 10 mois. À partir du *xix*^e siècle, au contraire, la nécessité d'une instruction religieuse préalable place la confirmation à un âge plus avancé, à l'issue du catéchisme.

La question des parrains de confirmation, dont l'exploration a été à l'origine de ce travail collectif, offre ici les enseignements les plus neufs. Les règles dictées par le concile de Trente, relativement vagues, sont infléchies par le modèle borroméen. S'imposent ainsi quelques principes : le parrain ou la marraine doit être lui-même confirmé, du même sexe que le confirmand et différent du parrain de baptême. Il doit être de préférence unique, afin d'éviter la multiplication des affinités spirituelles qui créeront autant d'empêchements pour les mariages à venir. Là où les parrains sont identifiables, il est difficile de comprendre la logique qui préside à leur choix. La fréquence des parrainages multiples laisse deviner l'existence de parrains et de marraines « professionnels », souvent des notables. Ces observations permettent de douter de la force des liens noués à cette occasion.

De même se pose la question de la mémoire et de l'oubli d'un sacrement qui ne peut être réitéré. On découvre, d'une contribution à l'autre, tout le dispositif imaginé pour ancrer ce sacrement dans la mémoire : enregistrement par les curés, distribution de billets imprimés, d'images ou de chapelets. Les enquêtes portant sur les périodes les plus récentes montrent que les adultes se souviennent plutôt des cadeaux ou nouveaux habits reçus à cette occasion que du sacrement lui-même.

L'ouvrage ne prétend pas à l'exhaustivité et suscite de nombreuses questions, qui peut-être viendront nourrir des travaux futurs. Ainsi, il invite à s'interroger sur le lien entre le caractère facultatif du sacrement et le peu d'importance qui lui est accordée par les fidèles. Pratique non strictement obligatoire mais recommandée, la confirmation pourrait être, sous l'Ancien Régime, un indice de dévotion. C'est ce que laisse entendre N. Richard : étudiant les prénoms de confirmation pour la Bohême du *xviii*^e siècle, il repère l'attribution de noms caractéristiques de la Réforme catholique qui rattache le geste aux dévotions baroques plutôt qu'à une logique locale ou familiale. De même, A. Grajales Porras explique la surreprésentation des femmes parmi les confirmands dans les années 1640 par une plus forte demande, au moins dans la population adulte. Enfin, l'étude sur plusieurs siècles proposée par M. Gasperoni révèle la capacité des fidèles, en période de troubles, à négocier de nouvelles pratiques, et donc à être autre chose que le réceptacle passif de normes imposées d'en haut. Une idée que Markéta Skorepová, à propos de la Bohême contemporaine, résume par ces mots : « Dans la mesure où la confirmation était volontaire, non requise ni contrôlée officiellement, on peut voir dans sa réception l'expression d'engagements religieux réels » (p. 156).

D'autres questions, ici ou là esquissées, mériteraient une exploration plus approfondie. Les rapports entre la confirmation et les autres sacrements, par exemple, ouvrent des pistes de réflexion intéressantes. Alors que plusieurs contributeurs voient dans la confirmation une transition entre l'enfance et l'âge adulte, seul V. Gourdon évoque la possible concurrence entre la confirmation et la première communion, celle-ci déjà bien étudiée par les historiens.

Pour la première moitié du xx^e siècle, marquée par plusieurs tentatives de relance du « sacrement oublié », Bruno Dumons montre que la nécessité d'être confirmé pour se marier à l'église constitue l'un des facteurs de maintien de cette pratique, dans un contexte largement déchristianisé. Pour l'époque moderne, on pourrait, de la même manière, établir un lien entre confirmation et tonsure, les carences de l'encadrement religieux incitant les fidèles à recourir massivement au sacrement afin d'accéder plus tard à la prêtrise.

On ne peut que saluer l'originalité de ce livre qui a le mérite d'ouvrir de nouveaux chantiers. L'ouverture à des aires géographiques et à des traditions locales variées aurait pu générer une sensation d'éparpillement. Ici, au contraire, elle présente une véritable cohérence, avec parfois l'inconvénient de provoquer quelques redites d'une contribution à l'autre. De ce point de vue, l'introduction est précieuse, qui établit des convergences et dessine quelques perspectives, de même que la « postface » de Guillaume Cuchet qui n'ose s'intituler conclusion, mais relève la richesse des apports.

ANNE BONZON

anne.bonzon@univ-paris8.fr

AHSS, 78-1, 10.1017/ahss.2023.66

Catherine Mayeur-Jaouen

Voyage en Haute-Égypte. Prêtres, coptes et catholiques

Paris, CNRS Éditions, 2019, 416 p.

Si les coptes d'Égypte ont fait l'objet de plusieurs travaux récents, en particulier en sociologie politique, avec des recherches consacrées au fait minoritaire dans une société définie comme autoritaire, islamisée ou en révolution¹, le cas des coptes catholiques n'est généralement pas traité séparément de celui des coptes orthodoxes. Composée à 95 % de coptes orthodoxes, la minorité chrétienne d'Égypte est très homogène et les 300 000 coptes catholiques (pour 101 millions d'Égyptiens) ne représentent que la « minorité de la minorité » (p. 22).

Cependant, il s'agit moins ici du fait minoritaire et des ressorts de la violence ou de la coexistence que d'une plongée historique et ethnographique dans le quotidien des prêtres

coptes catholiques et de leurs ouailles. À cet égard, la société de Haute-Égypte étudiée à travers la minorité copte catholique constitue le véritable deuxième objet du livre. En effet, alors qu'aux xviii^e et xix^e siècles les missions latines florissaient et que les catholiques orientaux venus du Levant prospéraient au Caire et à Alexandrie, les coptes catholiques représentent quant à eux une minorité de Haute-Égypte ancrée dans la société rurale de la vallée du Nil.

Si l'objet – les coptes catholiques et, à travers eux, la Haute-Égypte – et l'angle sous lequel il est abordé sont inédits, il en va de même de la combinaison des méthodes : l'autrice voyage en Haute-Égypte en historienne et en anthropologue. Historienne, Catherine Mayeur-Jaouen explore les archives des congrégations latines conservées à Rome puis celles du Collège jésuite de la Sainte Famille au Caire et les enrichit de sources locales et de récits transmis oralement pour retracer l'histoire de la minorité depuis le xviii^e siècle. Anthropologue, elle multiplie les séjours de recherche en Égypte et entretient une longue relation personnelle avec les prêtres coptes catholiques, qu'elle rencontre pour la première fois en 1989.

L'ouvrage de C. Mayeur-Jaouen rend compte d'une histoire en partage dont le quotidien des communautés catholiques de Haute-Égypte témoigne encore. Une histoire où se confrontent les récits locaux et les archives latines, où s'enchevêtrent l'histoire de l'Église catholique et celle de l'Égypte, l'histoire des missions latines en Orient et celle d'une nation en gestation depuis Méhémet Ali, l'histoire des bouleversements du nassérisme et ceux de Vatican II. Une histoire des notables, des missionnaires franciscains et jésuites, des prêtres de Haute-Égypte ainsi que des hommes et des femmes de ces paroisses rurales.

Historienne, C. Mayeur-Jaouen souligne la disparité entre des archives latines riches et abondantes (à Rome ou au Caire) et celles quasi inexistantes jusqu'au xix^e siècle du côté égyptien, au risque d'avoir une vision trop latine et cléricale. L'autrice est consciente de ce biais. Elle prend la mesure des stigmates d'une histoire commune entre missionnaires latins et coptes catholiques et interprète les archives latines à l'aune des récits des coptes catholiques