

« El púlpito » et « la cátedra » : la naissance d'un nouveau discours d'exclusion sociale à travers la prédication sévillane du XVIIe siècle

Manuela-Águeda García-Garrido (Université Paris IV-Sorbonne)

Resumé / Resum / Abstract

Cet article centre son analyse sur la prédication sévillane du XVIIe siècle comme moyen d'interprétation d'un nouveau discours d'exclusion sociale, déclamé indistinctement depuis la chaise et la chaire. Ces deux termes se disputent le privilège de la transmission des principes postridentins de la théologie morale. La prédication se fait l'écho d'une expérience collective de la foi rationalisée comme fondement de la rédemption. Cette même expérience est devenue le thème foncier de la théologie morale moderne, dont l'analyse nous permet aujourd'hui de répondre à de véritables enjeux sociaux. Dès lors, la morale se révèle être un indicateur de la mentalité de toute une société qui met en valeur le sens de la discipline et la subordination au sein d'une catholicité discriminatoire. L'Église construit alors un discours extraordinaire en justifiant les décisions de l'État en termes de dévotion. Avec ce propos paradoxal d'intégration sociale, nous assistons à un phénomène inéluctable, celui de l'exclusion. / *L'article centra la seva anàlisi sobre la predicació sevillana del segle XVII com un medi d'interpretació d'un nou discurs d'exclusió social, declamat indistintament des de el púlpit i la càtedra. Ambdós termes es disputen el privilegi de la transmissió dels principis últims de la teologia moral. La predicació es feia eco d'una experiència col·lectiva de la fe racionalitzada com fundament de la redempció. Aquesta mateixa experiència es convertí en el tema bàsic de la teologia moral moderna, del que la seva anàlisi ens permet avui dia respondre a les veritables postures socials. Des d'aleshores, la moral es revela indicador de la mentalitat de tota una societat que posa en valor el sentit de disciplina i la subordinació en el si d'una catolicitat discriminatòria. L'església contruí aleshores un discurs extraordinari justificant les decisions de l'Estat en termes de devoció. Amb aquest propòsit paradoxal d'integració social, assistim a un fenomen ineluctable, el de l'exclusió.* / *This text's analysis is centred on the Sevillian preaching of the seventeenth century as a method of interpreting a new discourse of social exclusion, expounded indistinctly from the pulpit and the chair. These two terms competed for the privilege of transmitting the after Trent's pronouncements in moral theology. The preaching countered the notion of the collective experience of the rationalized faith that formed the groundwork for redemption. This same experience comes the primary matter of modern moral theology which analysis permits us to respond to veritable social stakes. Therefore, the moral develops into an indicator of the mentality of a whole society that put the sense of valour in the discipline and the subordination into a Catholic discrimination. Thus, the Church constructs an extraordinary discourse justifying the decisions of the State in terms of devotion. With this paradoxical purpose of social integration, we assist in a phenomenon of exclusion.*



373

Mots clé / Paraules clau / Key Words

Predication, Théologie Morale, Exclusion, Mentalités, Rédemption, Séville. / *Predicació, Teologia Moral, Exclusió, Mentalitats, Redempció, Sevilla.* / *Preaching, Moral Theology, Exclusion, Mentalities, Redemption, Seville*

« *El ingenio es para la cátedra en que se disputan y averiguan las doctrinas y se resuelven verdades, pero en el púlpito¹, se persuaden la ejecución de las practicables ; la cátedra mira al entendimiento, mas el púlpito se dirige a la voluntad.* »

Fray Pedro de Miranda.²
(Herrero Salgado. *Oratoria*, 106)

1. Le monde de l'activité pastorale en Espagne pendant le XVII^e siècle se révèle aujourd'hui comme un défi intellectuel pour quantité de raisons. C'est ainsi que nous ne prétendons pas dessiner ici un tableau très élaboré de la question oratoire à Séville en termes littéraires ou confessionnels, mais éclaircir au fil de notre recherche des «territoires brumeux» qui entourent notre objet d'étude jusqu'à le rendre historiquement méconnu. Dans ce sens, de nombreuses études hispanophones ou étrangères portant sur la rhétorique dans la littérature religieuse au XVII^e siècle ont centré leur attention sur le manque de richesse littéraire dans les sermons espagnols. Celles-ci avaient oublié, d'un autre côté, toute la charge doctrinale qui rendait ces documents significatifs en tant que sermons, homélies ou traités spirituels de la foi³. Matériel qui permettrait tout de même la construction et l'enrichissement d'une analyse historique de la modernité sévillane à partir de la révision intégrale de nouvelles sources.

2. Les travaux de critique littéraire de Ticknor (1868) et Menéndez y Pelayo (1940) sous-estiment la qualité et la quantité des sermons espagnols au siècle d'or, par le fait qu'ils ne reconnaissent ni ne discernent un livre de dévotion d'un sermon classique (Olmedo, X)⁴. Motivés par un esprit nostalgique d'un empire perdu, plusieurs théoriciens de la littérature espagnole ont considéré qu'il fallait recueillir des sermons pour sauver la position privilégiée de la littérature religieuse espagnole dans le contexte européen de concurrence culturelle nationaliste. Une partie de ces livres de dévotion a été utilisée comme sermonnaires ou sermons. Ce type d'anthologies commence depuis le XVIII^e et le XIX^e siècle avant les apports de A. de Campmany (1826), A. Bravo y Tudela (1864), Ferrer del Río ou Mayans y Siscar (1786). Plus récemment au XX^e siècle, une des visions les plus pessimistes est représentée par les travaux monographiques réalisés dans une optique confessionnelle par les pères Mir (1906), González Olmedo (1918), de la Pinta Llorente (1961), Pío Sagüés (1951), Baselga y Ramírez (1902), pour ne mentionner qu'eux. Miguel Herrero García (1942) et Félix Herrero Salgado (1996 et 1971) ont contribué largement à la création de catalogues de prédicateurs avec des indications de

-
1. En français, nous utiliserons toujours le terme « chaire ». Mais nous utiliserons le terme « púlpito » quand nous ferons allusion à la « chaire » en tant que chaise : *lieu éminent d'ou un prédicateur annonce la parole de Dieu au peuple ; ou bien d'ou les Regens ou les Professeurs enseignent les sciences à leur escoliers*, selon Furetière, A. *Dictionnaire Universel*. 3 tomes. Par Alain Rey. Paris : Le Robert. 1978.
 2. Bénédictin espagnol, professant auprès du monastère du saint Salvador de Oña, de la congrégation de saint Benoît de Valladolid. Il fut disciple du maître Silva y Pacheco, puis général de la congrégation et finalement évêque de Guadix et Astorga. Il écrit la vie de saint Rosend et une *Apología de la predicación en defensa de la más legítima y fructuosa contra algunas nuevas corruptelas introducidas en estos siglos*.
 3. « Se pensaba que muchos libros devotos eran sermones en forma de tratados y que, por consiguiente, se podía suplir con ellos la falta de los sermones » (Vázquez, Fray Dionisio, *Sermones*. Prólogo y notas del P. Félix G. Olmedo. Madrid : Espasa-Calpe, S.A., 1956, p. XIII).
 4. « Algo se disimularía la falta de sermones con la abundancia de libros devotos...los historiadores y críticos no acababan de entender que nuestra literatura religiosa fuese la primera del mundo, y no lo fuera nuestra predicación. »

bibliothèques où ils étaient conservés et de leurs cotes. Grâce à eux, il existe davantage d'orientation pour le travail des chercheurs qui ont essayé de remplir le vide de l'Histoire de la prédication au siècle d'or espagnol.

3. Avec eux, nous avons appris véritablement quel était l'état réel de la question de l'art oratoire sacré en Espagne et les problèmes méthodologiques qui en découlent. La dispersion et la disparition des sermons forment en cela des facteurs de premier ordre. Lors de l'expulsion des jésuites au XVIII^e siècle, les fonds des bibliothèques de propriété ecclésiastique passèrent sous le contrôle des universités. Lors de la « desamortización » du XIX^e siècle, de nombreux documents conservés dans les archives ecclésiastiques ont aussi disparu ou ont été confisqués ou détruits. En outre, nous avons à faire face à des sérieuses difficultés comme l'inaccessibilité ou la méconnaissance des documents et l'absence de travaux de compilation ou encyclopédiques, qui obligent à commencer par des études plus abordables et moins générales⁵. Ainsi, nombreuses ont été les pièces qui se sont perdues dans cette mosaïque de l'Histoire de l'Espagne classique et qui ont dû retrouver leur place dans le cadre de l'art oratoire sacré, ceci afin qu'il soit rendu possible de saisir la complexité de la réalité historique. En cela, le diocèse de Séville représente un modèle de société ecclésiastique pour la compréhension de l'ensemble de la société hispanique. Un microcosme de la modernité contenant les symptômes d'une société qui exemplifie les transformations structurales de toute la société espagnole et de ses idéaux de pouvoir.

4. Enfin, c'est bien de ce que l'on appelle l'Histoire des mentalités et des comportements – dans le cas de Séville issus de la configuration d'une société strictement ecclésiastique – que nous parlerons ici, au travers des sources de la prédication. Dans une période où les sermons prêchés⁶ sont plus importants et efficaces que la lecture, il est impératif pour le chercheur actuel de prêter une attention spéciale aux formes, aux objectifs, et aux résultats de l'action évangélicatrice dans un contexte donné : celui-ci de l'après Trente. Nous ne pourrions pas omettre la fonction pionnière qu'exerce la doctrine catholique au XVII^e siècle dans la conformation à ce que nous pouvons nommer « une morale de convivialité impossible ». Au delà des problèmes méthodologiques dont quelques-uns seulement seront mentionnés ici, nous croyons avoir caressé dès lors un ensemble d'idées embryonnaires concernant la naissance du discours d'exclusion de la modernité à partir de la prédication. Un discours qui se fonde sur les piliers de la culture théologique post-tridentine et qui imprègne tous les niveaux d'interaction sociale.

5. En jetant un regard critique sur l'Espagne du siècle d'or, nous découvrons que la Séville de la première moitié du XVII^e siècle réunit certaines caractéristiques particulières qui nous servent de modèle (au niveau institutionnel, politique, social, religieux, culturel, etc.) pour inférer des résultats plus généraux. Le diocèse de Séville, *Curia* de Hispalis, fut fondé en 1249 et possédait 234 *parroquias* en 1587. Potentiellement troisième ville d'Europe, elle comptait déjà 155 316 habitants en 1588 selon Jean Sentaurens, et presque 200 000 âmes en 1591 selon l'analyse du recensement de la Castille en 1591 entrepris par M^{me} Molinié (1986). Séville

5. « El procedimiento que en esta clase de trabajos se recomienda, por ser el único eficaz y positivo, y que excluye todas las divagaciones generales e inexactas, es hacer estudios parciales o monografías acerca de una época determinada, sobre un autor famoso, una escuela especial, etc. Después de este estudio preliminar, costoso pero necesario, y, una vez analizados por separado los diversos métodos y procedimientos, las distintas épocas y escuelas, con sus características especiales, vendrá el trabajo de síntesis y de conjunto. Proceder de otra manera sería condenarse a un trabajo estéril e infructuoso », Sagüés, Pío. *op.cit.*, p.IV.

6. Les sermons que nous allons analyser ont été imprimés, principalement à Séville. Pour autant, nous travaillerons aussi sur d'autres références, qui n'ont, elles, jamais été imprimés.

représentait le principal carrefour de l'Europe pendant tout le siècle d'or espagnol et accueillait une forte population étrangère, venue principalement d'Europe, d'Orient et d'Afrique, ce qui faisait de Séville une de premières métropoles modernes. Séville est sans aucun doute, la ville du sermon. Les 18 000 sermons contenus dans le fonds ancien de sa Bibliothèque universitaire en sont la preuve. Nous avons pu constater que, pour la même époque, plus de 150 prédicateurs naturels ou visiteurs éventuels de la ville y prêchèrent, soit dans la Cathédrale (sous l'autorisation de l'archevêque et avec une habilitation) soit dans les nombreux couvents de la ville. Parfois ils firent acte de présence dans les rues des quartiers les plus modestes, comme *el barrio de la Feria o de la Heria, Arenal, Sierpes, Gradass, Corral de los Olmos, Tablada, Compás de la Laguna, Resolana, Barqueta*, ainsi que dans les lieux les moins « catholiques » tels la maison de prostitution de *La Mancebia* ou la prison.

6. En cela, l'analyse du discours religieux à travers les sermons à Séville nous permettra entre autres d'en comprendre son intention la plus immédiate : celle de la formation pastorale, mais aussi sa possible finalité discriminatoire, son propos justificateur de l'État et de ses gouverneurs, ainsi que la volonté de rentrer dans les nouvelles dimensions du fait religieux et de la dévotion populaire.

Autour d'une problématique

7. Si Fray Pedro de Miranda au début du XVII^e siècle avait déjà formulé la bipolarité avec laquelle l'art oratoire sacré en Espagne fut fondé : « el púlpito y la cátedra », nous ne pouvons pas avancer dans ce travail sans éclaircir les niveaux de cette complexité dialectique de genre scolastique qui se voit déterminée par l'apparition d'un nouveau discours religieux. Le binôme raison-foi, entendement et expérience, a servi à ouvrir les portes d'une dimension de la dévotion contre-réformiste autrefois méconnue. Nous assistons à la distinction nettement possible entre la doctrine et la vérité de la foi : la raison justificatrice et la volonté de croire.

376

8. Le concile de Trente (1545-1563) avait formulé de nouvelles voies d'accès à une religion qui imposait ses propres limites à la catholicité. Il disposait dans sa séance V que la prédication fût le ministère principal des évêques. Au delà des soucis pour contrôler la dévotion populaire, la question de repenser la foi devient un pêché à rédimier par le biais d'une foi rhétorique et communicative reposant sur un vif discours de salut. En cela, les sources utilisées par les prédicateurs sont principalement saint Paul et les Livres sacrés, Quintilien, le Dr. Terrones del Caño et le livre *De oratore christiano*, du jésuite Père Comitolo.

9. La lecture d'orateurs classiques ainsi que la transformation des textes des premiers Pères de l'Église aboutirent à un profond renouvellement des mœurs pénitentielles. Au travers du sacrement de la pénitence chrétienne tant acclamée par Trente, la faute responsable de l'humanité est transformée dans un long discours rhétorique autour de Dieu-homme souffrant. Motif de référence, entre autres, de l'imagerie baroque espagnole, le Christ crucifié est le modèle à suivre de la parfaite pénitence chrétienne. La pénitence n'est donc pas seulement un sacrement de rectitude de la vie chrétienne mais aussi une règle vivante et incarnée dans l'amour de Dieu pour les hommes. La doctrine relative à la pénitence était aussi valable pour la réforme des mœurs. Et en ce sens, la racine purement théologique de la prédication devient avec beaucoup de difficulté une combinaison d'expériences collectives de la foi dans le Christ que la société sévillane semblait avoir démontrée. La prédication, la pénitence et Dieu lui-même constituent une trinité unitaire. C'est pour cela que saint Paul insiste sur l'importance d'étendre la parole du Christ rédempteur, la parole exhalée dans la douleur de la Croix, dans cet instinct où le verbe incarné demeure éternel dans la souffrance : « non verbum hominis sed vere verbum

Dei (I Thessalon., II 13)⁷ ». Saint Paul est un des premiers défenseurs de la Christologie, c'est-à-dire, du fait de concevoir Christ comme science dont on se sert pour saisir la nature des hommes. Et il poursuit: « Ainsi la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ (Rom. X, 17) ». En cela, la figure du Christ dans la prédication s'érige comme le verbe incarné de Dieu le Père, le verbe annonciateur qui dans la Genèse était le principe créateur du monde, et dans les Évangiles, le message du salut. C'est à partir de cette dernière acception, que l'Église fait du verbe de Dieu-homme la base de la prédication chrétienne. L'identification de la parole du Christ au Christ lui-même devient alors inéluctable. La figure de Christ comme transition pénitentielle mène l'homme à commencer sa pénitence en Christ et à la finir en lui, ce qui ne comporte pas qu'un seul point de départ : la personne de Christ. Avec cette doctrine, tout commence et finit en Christ. Néanmoins, les éléments de contradiction ont été toujours présents dans la configuration impérisable de la personne du Christ. Pour cela, l'antinomie du Christ : l'ange déchu, le démon, représentait la fin des temps telle que nous la trouvons dans l'œuvre de Quevedo : « cuando el diablo predica, todo se acaba » (168). Face au Christ, le diable prédicateur n'annonce pas une rédemption quelconque mais la prolongation de ses joies terrestres. Le diable communique son règne de souffrance éternelle, voire la perte des hommes. Seule la foi dans le Christ rédimera notre péché originel et nous débarrassera de notre infâme condition humaine. En fait, dans cette polémique jamais inachevée de l'Église, la Vierge Marie occupe un rôle central. Elle est la cible du débat sur la pureté de genre après le Concile de Trente. L'Église avait conçu la question de l'Immaculée Conception de Marie comme un phénomène de grande transcendance dans la configuration sociale. Cette controverse acquiert une importance fondamentale dans la création du discours de discrimination sociale puisqu'elle justifie dans une certaine mesure les critères réels de respectabilité des lignages. Cette question de l'Immaculée Conception atteste de l'importance de l'image de la Vierge, et de la dévotion démesurée que la ville de Séville lui consacre. En tant que mère du Christ, elle incarne l'origine et la fin, un autre point de départ qui identifie la mère et le fils dans la même personne, dans une doublette inconcevable que le fidèle résout par le biais de la foi. C'est dans ce *topos* de la théologie fondamentale que notre travail ne rentrera pas. Cependant la question de la foi ne préoccupe pas seulement les prédicateurs modernes. Depuis saint Paul et ainsi que pour les Pères de l'Église, elle constitue l'un des moteurs de l'évangélisation. Parmi les prédicateurs de Séville, le sermon de Fray Pedro de Valderrama peut constituer un bon exemple. Son *Sermon sur les festes et ferias du Saint Sacrement de l'Eucharistie* (1609) permet au prédicateur de s'interroger sur la manière d'aimer Jésus Christ sans l'avoir jamais vu. L'importance de ce débat théologique gravite autour d'une problématique sociale de grande envergure : la foi est un élément intégrateur et en même temps, elle est un facteur de ségrégation dans la communauté vieille-chrétienne. Pour cela, le Père Valderrama nous avoue avec ce sermon du Saint Sacrement le mystère de l'Eucharistie. Il essaie de convaincre l'assemblée de la toute puissance de Dieu par le rituel de la transsubstantiation, processus pour lequel nous assistons à la transformation du pain et du vin dans la chair et le sang du Christ. Le fidèle, pour autant ne tient pas seulement un rôle passif, la fermeté de sa foi est mise à l'épreuve sans qu'il ne se soumette au spectacle d'un jeu de discernement rationnel. Probablement le rituel chrétien le plus dénigré par la Réforme protestante, l'Eucharistie représente pour les artificiers de Trente, la combinaison parfaite entre l'image du fait religieux, le rituel transformationnel et un spectacle collectif dont la chrétienté participe activement. Dans le sermon de Valderrama, la réussite de ce processus transformationnel aboutit à l'amour. Seulement l'amour rend possible l'union de cette incarnation. Paradoxalement, l'amour, tout autant que la foi, devait être entendu comme

7. Voilà pourquoi, de notre côté, nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce qu'une fois reçue la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu. »

un don de Dieu, et donc une grâce divine, tel que saint Paul l'avait déjà formulée. En cela, Valderrama nourrit ses sermons de la pensée paulinienne en ce qu'il considère l'amour tel un produit de la grâce que Dieu nous insuffle. L'amour est une grâce de Dieu, une concession qui n'est pas faite pour tout le monde mais seulement pour ceux qui sont capables de défendre la foi à des limites extraordinaires. Dans les discours prêchés depuis la chaire, l'amour est aussi un outil d'exclusion sociale. En termes théologiques, l'État au XVII^e siècle a cru bon de se servir de cet amour maladif et discriminatoire pour achever son programme de planification sociale. C'était un discours d'amour catholique que la République concédait au peuple, ce qui a encouragé la défense agressive de la communauté vieille-chrétienne face aux infidèles. Discerner le vrai du faux chrétien avec des méthodes qui ont laissé des empreintes sacrificielles sur le corps mystique de l'Espagne lui valut l'éponyme d'*État sauveur*. La communauté sévillane judaïsée, morisque, converse, protestante, « iluminada », étrangère, esclave, constituait un obstacle à ce propos téléologique. C'est Dieu, à travers la monarchie qui révèle la foi et l'inspire avec certains instruments de justice, parfois bien peu catholiques. Justice et foi se conjuguent pour tisser un réseau de communications inventées entre les impératifs divins et la volonté des hommes. Nous sommes sans aucun doute devant l'une de raisons de l'imperméabilité de la société espagnole du seizième siècle. Dieu dessine et soumet à son gré la disposition des hommes : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu (Rm. 13. 1-2) ». Bien évidemment, quand nous parlons de soumission, elle n'est pas en effet qu'un terme métaphorique que saint Paul emploie dans les préliminaires du christianisme. Au XVII^e siècle à Séville il existe toujours des stigmates de l'esclavage comme système d'exploitation économique. Il y a une importante communauté esclave d'indiens et de noirs (Carriazo, 1954) provenant de l'Afrique sub-saharienne, et résultant du commerce triangulaire garanti après la conquête de l'Amérique : « Tous ceux qui sont sous le joug de l'esclavage doivent considérer leurs maîtres comme dignes d'un entier respect, afin que le nom de Dieu et la doctrine ne soient pas blasphémés (I Tm. 6 1) ». Dans ce sens, outrager les principes religieux de la constitution de l'État moderne équivaut à réagir contre la justice de la foi dont on parle dans les Écritures saintes. Il s'agit donc d'une justice biblique qui consiste à croire, de manière à ce que la foi pénètre dans la vie civile. Beaucoup de prédicateurs comme Fray Pedro de Valderrama utilisent les sources pauliniennes pour enrichir leurs sermons d'une sagesse de justice chrétienne, tel que les écrivains politiques le feront d'autre part pour analyser la « República de hombres justos ». C'est pour cela que la figure du Christ se manifeste relativement efficace pour lier en une seule entité les concepts de justice et foi. Et c'est aussi pour cela que l'image du Christ louée et prêchée énergiquement à Séville est la véritable dévotion des hommes justes : l'incarnation de la justice de Dieu. « Car en lui la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi. Comme il est écrit : le juste vivra de la foi (Rm. 1 17) ». Le croyant n'est plus un homme juste, il incarne la justesse de Dieu-homme en le suivant avec dévotion.

378

10. La puissance des images et la spécificité de la piété populaire à Séville créées autour de l'image de Jésus Christ vivifient les sermons du salut. Les prédicateurs réussissent avec l'imagerie baroque à raviver la foi des fidèles si bien que les paroles donnent corps à cette même foi : « ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables (Rm. 1, 20) ». Dès lors, la mission foncière du bon catholique est de visualiser la foi, de la rendre sensible et consciente. Selon Valderrama, voir Dieu n'est pas un phénomène extraordinaire mais une acceptation de la corporéité de la foi qui prend forme auprès de la figure de Jésus crucifié. Idée qui censure, d'ailleurs, la validité d'autres formes de religiosité qui n'acceptent pas l'iconolâtrie qui fut postulée à Trente. La phénoménologie des images ou théories des illusions optiques dans la vision religieuse est très présente chez les Anciens et a été hérité par le courant mystique du siècle antérieur⁸. Le sermon sévillan au XVII^e siècle se fait l'écho d'une

défense manifeste de toutes les images qui font défiler les épisodes successifs de la vie de l'homme. Comme s'il était devant un miroir, l'homme s'observait lui-même et contemplait les autres sous le regard plus objectif des faits réels. À un certain degré, cela rendit possible une considération sur le fait de repenser la foi et de la transmettre depuis la chaire sous la forme simple de la réconciliation avec la religion chrétienne. Pragmatique qui s'emparait exclusivement de la société vielle-chrétienne.

11. Le prédicateur Fray Gabriel de Santa María, de l'Ordre des religieux déchaux de la Merci publie à Séville un livre volumineux intitulé *El predicador apostólico y obligaciones de su sagrado ministerio* (1684) où il dit que « la verdadera ciencia se aprende en los libros de los libros que es Cristo Crucificado en cuyo costado debe adentrarse el predicador para saber la ciencia de la redención y la salud de las almas ». Pour Santa María, l'image du Christ est pareille à celle d'un manuel de sagesse absolue pour les hommes, soient les Écritures saintes elles-mêmes. Le Christ est dans le contexte de l'art oratoire, plus qu'une incarnation du verbe, de la parole première transformée en homme. Il nous permettrait le rachat de notre modeste condition terrienne. Dès lors, il y a une nouvelle définition de la Christologie dans l'Histoire de la Théologie espagnole du XVII^e siècle. Le passage biblique du doute de saint Thomas dans le Nouveau Testament est récupéré pour illustrer la puissance de la foi expérimentale, la valeur qu'incarne l'image en soi. C'est aussi Fray Gabriel de Santa María qui apporte une interprétation révolutionnaire des sources théologiques à un peu plus d'un siècle de la fin du Concile du Trente. Celle-ci consiste à concevoir l'expérience religieuse comme un exercice pseudo-scientifique et méthodique : un procès qui commence clairement avec la littérature d'exercices spirituels⁹. La théorie scientifique moderne sert à la religion dans la découverte de la vérité du fait religieux au travers de la *res cogitans*, tel que Descartes (1596-1650) l'avait énoncé dans son *Discours de la méthode*¹⁰. La chaire se rend alors inaccessible aux gens illettrés, malgré les efforts des prédicateurs pour initier le peuple à l'efficacité de l'intuition dévote. Effectivement, nous retrouvons cette prétention scientifique dans le discours religieux où la pensée pré-cartésienne est présente dans la plupart de traités de prédication : l'*ars concionandi* ou *arte concionatorio*. Cependant, cette révolution scientifique qui occupe l'Europe n'aura pas lieu sur le territoire hispanique. C'est en tout cas l'idée que défend Pierre Chaunu quand il affirme que « l'Espagne des statuts de pureté de sang passe nécessairement à côté de la révolution cartésienne. À la limite, aucune conséquence n'est plus grave à long terme que celle-là » (Chaunu, 62-63). Pour ce qui concerne l'*arte concionatorio*, quelques exemples sont les traités de Alfonso García Matamoros et Juan de Santiago: *de methodo concionandi* (Complutense, 1572), Andreas Semperins : *de sacra concionandi ratione* (Valencia, 1568), Diego de Estella : *de ratione concionandi* (Salamanca, 1576), Diego Pérez de Valdivia : *de sacra concionandi ratione* (Barcelona, 1583), Tomás de Truxillo : *de ratione accurate concionandi* (Barcelona, 1579), etc.

12. L'importance que ces traités revêtent dans l'art oratoire sacré est multiple. Dans ces mêmes traités résident une nouvelle conception et un nouveau traitement de la raison comme outil opérant dans la configuration des discours de prédication, et par la suite comme un

8. Lucrèce avait écrit que le principe de la vision réside dans les images et que sans elles, on ne peut rien voir et Sainte Thérèse n'a jamais cessé de reconnaître la force corporelle de ses visions.
9. « Toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, » (*Le discours de la méthode*, Paris : Gallimard, Coll. Folio essais, p. 91)
10. Dans le V^e partie du *Discours*, Descartes parle du langage en termes de méthode. La nature de l'homme s'avère être un problème de méthode.

exercice de justification morale rationalisée. En cela, la raison semble toujours sanctionner une morale déviée dont les sermons présentent une gamme très variée. En revanche, il semble encore plus difficile d'apercevoir cette charge de rationalisation dans les sermons prêchés depuis la chaire. Ils nous apportent beaucoup d'informations en ce qui concerne une morale réprouvée, et en même temps ils soutiennent subtilement l'État pour que celui-ci parvienne à contrôler les comportements sociaux. Le *púlpito* à Séville s'incline pour un contenu thématique aussi épineux que la controverse raison-foi entretenue par la chaire. En connaissance de cette contrainte, nous observons que le contenu des sermons n'enregistre pas les indications de cette fausse scientificité qui domine la scène de l'art oratoire. Une scientificité qui est libérée à travers le discours de justification sociale puisque la raison naturelle gouverne les comportements des hommes. Dans les *púlpitos* à Séville, les prédicateurs participèrent à cette entreprise discursive en faisant de la raison une arme de pouvoir qui dénonçait la défaite de la morale, au lieu de discourir sur les particularités d'une dialectique nominaliste prédominantes à la chaire. En cela, la relation existant entre l'art oratoire sacré et le civil demeure dans la raison en tant que dispositif de représentation et de contrôle du monde. Les sermons, en ce qu'ils comportent un discours sacré, ne laissent pas à part la charge d'affirmations pseudo-scientifique que nous voyons dans les traités d'*arte concionatorio*, mais basculent du côté de la question pratique. Dans tous les sermons on note une tendance au renforcement de la foi, grâce concédée par la parole du salut. Être chrétien provient d'une désignation de Dieu et ne pas l'être signifie la condamnation de toute la société ; une condamnation par laquelle le fidèle doit suivre la pénitence rédemptrice qui le conduira à son intégration à cette société. Certes, ces sermons que nous examinerons au cours de nos recherches dans les archives sévillanes, révèlent la puissance d'une doctrine religieuse dont l'activité intégrationniste est totalitaire et absolue. Elle ne permet point que la dévotion populaire soit fondée sur des hésitations confessionnelles, et pour cela, les prédicateurs feront de leur activité pastorale plus qu'une lente évangélisation, une science incontestable. Le manuscrit 64-7-100 de la Bibliothèque Capitulaire et Colombine de Séville intègre une centaine de documents référant à Séville dès les années 1649 à 1663, dans lesquels nous trouvons des témoignages de la participation active de prédicateurs à des problèmes purement sociaux. Les folios 52-105 sont une relation de la contagion de la peste de 1649 où plus de 60 000 âmes perdirent la vie et parmi eux, plus de 6 000 religieux. Le manuscrit narre les processions qui eurent lieu à Séville pendant la peste en l'honneur du Saint Sacrement ou *Fiesta del Corpus Christi (Fête-Dieu)* le 3 juin de 1640. Hélas, dans ce scénario épouvantable l'activité pastorale n'a pas connu un meilleur sort : « Sermones no ubo sino dos o tres días, por no aver predicadores, y esos los predicó el reverendísimo padre Fray Gregorio de Santillán¹¹, guardián de San Francisco, y yo vide esto algunas vezes que en esta octava concurrí en la Santa Iglesia » (Morales Padrón, 164). La peste à Séville ne fit qu'augmenter le désenchantement généralisé pour les institutions municipales et les révoltes populaires se firent sentir. Séville souhaitait que ces galiotes arrivent aussitôt pour réanimer l'économie nationale, et principalement pour atténuer les famines qui assaillaient la ville : « 1626. Miércoles 17 de

11. O.S.F., natif de Séville et décédé en 1670. « Felipe IV lo nombró predicador y calificador de la Suprema Inquisición de España. En 1649 predicó en la catedral de Sevilla todos los sermones de la Octava del Corpus, por no poder cumplir esta misión los capitulares sobrevivientes a la terrible epidemia que asoló a la gran ciudad. El año 1650 predicó en la Corte a presencia del Rey ; pintando la pavorosa calamidad de que había sido teatro su patria el año anterior, impresionó al auditorio con su *Oración del muerto*, que venía a decir verdades. No dio nada a la imprenta sólo se conocen dos sermones sobre el misterio de la Inmaculada Concepción y el sermón de San Pedro Apóstol. », Méndez Bejarano, M. *Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia*, Tres tomos en un sólo volumen, Sevilla: Consejería de la Junta de Andalucía. Padilla Libros, 1989, p. 389.

noviembre repicó la Iglesia por la llegada de los galeones, y el domingo siguiente ubo procesión general con las órdenes por cima de gradas (...) predicó Don Gonzalo de Córdoba » (Morales Padrón, 50).

13. Dans le milieu marchand, la monnaie du *vellón* souffrait très souvent des effets des dévaluations subites. La chute de sa valeur signifiait toute suite une hausse rapide des prix des produits de première nécessité, tels le pain, la viande et le vin. Ceci eut pour conséquence des émeutes populaires réclamant une stabilité dans les altérations monétaires, de façon que le peuple puisse accéder aux produits de première exigence et puis amoindrir les famines. Une énorme crise de ravitaillement, cumulée à une année de mauvaises récoltes isolaient l'Andalousie pendant les révoltes du printemps de 1652. Ce concours de circonstances donna lieu au déclenchement de révoltes rurales et urbaines. Dans la Bibliothèque Colombine et Capitulaire de Séville, le manuscrit 84-7-21 rassemblent les pages d'un *Traité véritable sur la mutinerie de 1652*, dédié à l'« Excelentísimo Señor Marqués de Aytona... Don Joseph Maldonado Dávila y Saavedra ». En 1663 fut réalisée une copie de l'original de son auteur. Diego Angulo Íñiguez cite un *Diario Exacto de la sublevación de alguna plebe de la parroquia de Omnium sanctorum*, « parroquia » communément connue comme le *barrio de la Feria*. Elle eut lieu le mercredi 22 mai du 1652. Sur le sujet, Antonio Domínguez Ortiz publia « Documentos sobre el motín de la Feria en 1652 ». *Archivo Hispalense*, 21-22 (1974), apud. *Sociedad y mentalidad en la Sevilla del Antiguo Régimen*. Sevilla: Biblioteca de temas sevillanos. 1979, 1-25 ainsi que *Alteraciones andaluzas*. Madrid: Bitácora, 1973.

14. À l'égard des prédicateurs, nous ne pourrions donc pas affirmer que dans le contexte de ces révoltes, ils agissent toujours en défense des corps institutionnels. Néanmoins abondent à Séville des clercs d'ordres mineurs et des clercs tonsurés qui témoignent, eux, de tout le contraire : « un fraile basilio (el monasterio de los basilios estaba en el barrio de la Feria) los arengaba armado de espada y broquel. Un clérigo portugués, llamado López Filgueira, también los animaba. (...) En general, los clérigos de la Feria parecen haber sido favorales a la revuelta, y por ello se atrajeron las represalias del obispo » (*Alteraciones*, 107), le célèbre archevêque et cardinal Diego Pimentel, de l'ordre de prédicateurs. Il écrivit de sa propre plume une lettre au président de Castille le 8 juin 1652 en déclarant : « tengo resuelto casi todos los clérigos de aquella parrochia de la feria mudarlos de allí, que no han hecho todos buenos oficios, y contra los que hubiese prueba se procederá ».

15. En général, ces protestations étaient normalement très vagues et elles attaquaient péniblement les responsables des malheurs de la ville. Les sermons s'encombraient des malédictions contre ceux qui éventuellement devenaient des têtes de turc et qui gagnaient la rancune populaire. Alonso Pérez de Villalta prêcha un sermon apocalyptique contre les marchands étrangers habitant à Séville, qui fut publié en 1620 en 33 folios. Ils avaient été accusés d'avoir attiré des problèmes majeurs à la ville avec un manque de ratiocination au regard de l'analyse des faits économiques¹². Il était de coutume pendant la Fête de saint Matthieu de ressasser dans les sermons le Psaume 9 : 9, où apparaît l'image du marchand comme un lion prédateur¹³. Mais une bonne partie du clergé régulier appuyait l'ordre établi. Le 25 mai 1652,

12. À propos de leur situation à Séville, M.E. Perry écrit que les « merchants of the city protested to the King Philippe IV in 1635 that losses by the fleet to the New World combined with the extractions by the royal treasury had brought the commerce of the city of a deplorable state. », *Crime and society in early modern Seville*. England: University Press of New England, Hanover, New Hampshire and London, 1980, p.7

13. Fray Diego de la Vega en avait fait sa spécialité.

le communiqué d'indulgence royal fut rendu public dans la place saint François de Séville, scénario traditionnel des événements publics les plus importants. Les textes avouent que les religieux prêchèrent des sermons exhortant la foule à garder le calme. Le franciscain¹⁴ Gregorio de Santillán écrivit aussi au président Diego de Riaño depuis Séville, trois jours après l'archevêque Pimentel, le 28 mai 1652 pour l'assurer que « lo que la religión ha servido no es decible : sólo con cuatro frailes que me acompañaban defendí la casa de la moneda de más de 1 000 hombres que estaban sobre ella. Valióme el ser de todos conocido y sirvió la predicación, pues con persuasión los retiré a a plaza mayor y di lugar a que se pertrechase la casa. » (*Alteraciones*, 148).

16. Le rôle social des prédicateurs semble encore plus complexe qu'on ne le penserait, puisque le fait que le clergé contredise ou appuie les décisions politiques de la municipalité ne peut pas se réduire simplement au schéma du clergé régulier conservateur et du clergé séculier révolutionnaire. En fait, lors du Concile de Trente, il fut établi dans le dernier Décret (n° 2) que les prédicateurs seraient punis s'ils propageaient dans le peuple des erreurs, scandales ou hérésies. En conséquence, les religieux mendiants furent interdits de prêcher. En revanche, il existait un intérêt commun parmi eux, qui était certainement la fuite des obligations fiscales. En 1632, les clercs de Séville menèrent une sorte de « grève ecclésiastique » réclamant le refus du paiement des Tributs des *millones*¹⁵, sous le nom de *cesatio a divinis*, sentence affichée dans la ville et dans ses alentours. En revanche, les maîtres prédicateurs, tel que le Père Chacón O.S.T. ou Lucas de Soria, ne gênèrent pas la démarche des offices sacramentels. Pour cela, les intérêts personnels du clergé paraissent discourir en parallèle à ses obligations : prêcher, avertir, et par la suite, conserver l'ordre social. À cet égard, l'évêque de Málaga, le cardinal De la Cueva, au courant des événements à Séville et craignant la propagation des révoltes, formulera « hago cuanto me parece conveniente a mis obligaciones, advirtiéndolo a los predicadores que digan en sus sermones lo que conviene para tener al pueblo con obediencia y quietud » (*Alteraciones*, 107).

17. Sans aucun doute, la participation des prédicateurs fut très précieuse, bien que nous ne puissions pas inclure sous la même épigraphe tous les ordres de religieux, comme nous venons de le constater. Dès lors, il y a de fortes concomitances dans tous les sermons prêchés à Séville. Des plus contestataires aux plus conservateurs, la mission foncière de convertir se révèle davantage comme une conservation de l'état des choses par la formule salutaire de la parole de Christ. Presque toutes les affaires publiques comportaient un côté moral à entretenir. Et pour autant, l'État formule un code moral qui exclut de la scène publique ceux qui franchissent les limites de la légalité, parce que, comme Gracián l'avait énoncé dans son *Oráculo manual y arte de prudencia* (éd. 1968), les désordonnés sont plus nombreux que les subordonnés. La cité idéale de Dieu ne laisse pas la place aux désordres et aux hétérogénéités. Le sermon conduit le fidèle par le chemin de la bonne attitude et du bon sens. La communauté des chrétiens doit être une assemblée d'hommes raisonnables dont la morale n'est qu'un discours de leur conscience. La relation existant entre un discours religieux et un discours politique, en revenant au dilemme de départ, est l'aspiration elle-même de l'État à la conservation de choses naturelles aux hommes. L'ambition commune est d'imposer une morale naturelle à la raison, servant à l'intérêt collectif de la société au détriment des valeurs particulières aux hommes.

14. Domínguez Ortiz paraît se tromper quand il dit que le religieux est un dominicain, dans *Alteraciones...*, p. 148.

15. Ainsi appelait-on les impôts sur la viande, le vin, l'huile et d'autres articles de première nécessité.

18. Si à la chaire les théologiens discutaient de la manière de concilier raison et foi, dans les *púlpitos*, les prédicateurs trouvaient que ce lien se dénouait dans la mesure où toute raison d'être implique un acte de foi véritable. Les accusés d'impiété, les juifs, les faux convertis, les morisques, les illuminés, les protestants, et tous ceux qui formaient des cénacles diffamés à Séville ne furent pas pour autant les seules cibles de la prédication. Mis à part la condamnation de l'Église pour des péchés confessionnels, il y avait aussi des sermons dirigés par des groupes de prédicateurs, normalement franciscains et jésuites, qui attaquaient les cercles de marginalisés : « 1630. Viernes 11 de octubre ubo procesión general de rogatiuas por Gradas, por la nueba que uino de que avían venido a España algunos hombres del demonio a echar los polvos diabólicos para matar la gente como en Milán. Ubo sermón.¹⁶ » (Morales Padrón, 67).

19. Mais ce n'était pas seulement les étrangers qui abondaient à Séville : dans la périphérie se concentraient les maisons de prostitutions, comme la Mancebía o El Compás, qui étaient les plus fréquentées. Mary Elizabeth Perry écrit que « three officials accompanied the canon of the church of San Salvador on July 22, 1620, when he visited the brothels to preach to the prostitutes and try to convert them » (Perry, 232). Manuel Barrios cite J.M^a. Asensio à propos des prostituées: « Estaba mandado en las ordenanzas que las mujeres de la casa pública no pudieran usar de sus cuerpos en días y horas determinadas, y que los sacerdotes y monjes que con piadoso anhelo quisieran predicarles para apartarlas de su mal vivir, no pudieran hacerlo sino en el tiempo en que aquellas mujeres no pedían recibir visitas de hombres. Sucedió alguna vez que, movidos de su celo religioso, acudían los predicadores y otros congregados en los días y a las horas del trabajo, y saliendo de sus casas las meretrices con los hombres que las acompañaban, tenían lugar escenas poco edificantes en las cuales, si respetaban al sacerdote, solían no salir bien librados, los cofrades legos. Tal ocurrió en el citado año de 1595 [...] » (Asensio, 1901). Et Rodríguez Marín dans son « Discurso preliminar » au *Rinconete y Cortadillo* de Cervantes, fait référence aux sermons prêchés à des prostituées dans le *Compás* de Séville. Également, les prédicateurs rendaient visite aux hospices pour les pauvres où ils prêchaient régulièrement. Tous ces exemples ne laissent aucun doute sur le fait que les prédicateurs se sentaient comme les ambassadeurs prescrits sur la terre pour ressusciter grâce à la parole de salut une morale également salutaire. Il était nécessaire de combattre malaisément un aspect de l'homme méconnu : sa religiosité. Et pour cela, les prédicateurs devaient chasser des esprits toute empreinte d'irrationalité dans la foi. Dès lors, la thèse de la connaissance des hommes pour parvenir à les contrôler est une œuvre spiritualiste. L'État parvenait avec la prédication à adoucir les difficultés de l'orthodoxie catholique, en édifiant un discours moral qui s'imposait au sein des consciences des hommes. Cette morale fut créée et répandue sous les mêmes critères d'élaboration que la science politique. À cet égard, José Antonio Maravall est celui qui aura osé affirmer que l'État moderne est une sorte d'artifice et que « ciertos procesos de racionalización política aparecen en conexión singular con un espíritu y con un estado social religioso muy específico » (*Philosophie*, 69).

20. Malgré les efforts que Maravall a réalisés pour soutenir la thèse fonctionnaliste de la mécanisation progressive de l'État à partir du renouvellement des techniques d'application pratique, il est difficile de voir dans quelle mesure cette mécanisation affecte aussi la conception de la pratique religieuse. Outre les audaces intellectuelles de cette formulation, et l'évidence de cette prétention pseudo-scientifique dans les traités d'arte *concionatorio*, il y a un élément qui échappe à notre esprit : y a-t-il au fond une connaissance scientifique qui soit parvenue dans ce moment à expliquer l'état de moralité religieuse ?

16. Le texte fait allusion à l'arrivée d'italiens au port de Séville où bien évidemment l'étranger est diabolisé.

21. En effet, cette société qui commençait à forger les outils nécessaires pour intégrer le concept d'individu en tant que personne civile et qui voyait l'éveil de l'opinion¹⁷, présentait toujours de fortes contradictions internes que Maravall et Domínguez Ortiz¹⁸ ont voulu voir comme une crise de morale. Maravall conçoit la crise morale en tant que transformation des relations inter-individuelles face au pouvoir politique, et au delà de cette idée, voit l'apparition d'un système rénovateur de connaissance qui permettait la conservation de choses naturelles, inhérentes à la nouvelle morale.

22. L'histoire évangélique fut de ce fait, depuis les premiers jours du christianisme, la base de la prédication. Isaac Vázquez considère qu'au siècle d'or espagnol, « se va produciendo un distanciamiento cada vez mayor entre la palabra de Dios y el pueblo cristiano. Se va extinguiendo aquel contacto directo con la Sagrada Escritura como alimento y fermento espiritual que caracterizó muchos movimientos de la reforma española posttridentina » (420). Pour Vázquez, cet éloignement avec la culture basée sur les Écritures Saintes formait l'une des raisons par laquelle il existait autant de sermons moralisateurs. Ce sont les écrivains politiques et les *arbitristas* comme Álamos y Lancina, Saavedra Fajardo qui essayaient d'installer infructueusement un système naturel de la politique, en s'appuyant sur un discours mécaniste de la science politique. C'est de plus précisément dans ce moment que « la raison d'État » voit la lumière comme concept exclusif de la modernité. Pour ce nouvel État se pose entre autres la question de la conservation des choses naturelles, celles qui sont inhérentes à la morale. L'ambivalence du sens de la morale réside dans l'idée qu'elle est autant un élément d'origine sociale que le résultat d'une querelle intellectuelle de la modernité contre-réformiste. En cela, l'invention de règles de conduite dépend d'une sagesse indiscutable. La morale est donc un discours. Et pour collaborer à diffuser ce programme politique, les Jésuites créent une consigne publique : « la máxima de la gloria y de la reputación consiste en conservarse ». Et Gracián lui-même insiste : « es mucho más el conservar que el conquistar » (1940, 267).

384

23. En tant que discipline issue de la théologie, la morale est de manière identique transformable dans un discours, voire dans le sermon lui-même. Chez Maravall, l'apport de la prédication est d'une grande importance dans le dressement du discours politique de la modernité. À notre sens, le point d'union entre cette science politique dont il parle et la parole de salut réside dans la morale. Pour lui, la science politique subit une crise irréversible et avec elle, la morale s'effondre dans la même misère de l'homme moderne. Dans un dernier moment, les prédicateurs firent de cette morale une méthode empirique, tout comme la politique s'avérait un vrai discours rationnel. En revanche, nous trouvons dans les Écritures Saintes la source dont émane la connaissance vertueuse qui permet aux hommes de participer à la morale institutionnelle. Le jésuite Baltasar Gracián, auquel nous faisons allusions précédemment, déclarait dans son *Oráculo* que « es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades... tres eses hacen dichoso : santo, sano, sabio » (254). Cette connaissance qui rend l'homme saint et sage, voire vertueux, devait découler des paroles venues directement du Saint Esprit : « et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles (I Co. 2 13) ». En cela, les Écritures Saintes jouent un rôle indiscutable en tant que source principale dont les prédicateurs construisent l'imagerie religieuse du XVII^e siècle. La récupération du texte sacré sous des propos formatifs n'est pas

17. « La question est fondamentale car elle est liée [...] au problème de la reconnaissance de l'autre », Méchoulan, H. *Le sang de l'autre et l'honneur de Dieu : indiens, juifs et morisques au Siècle d'or*, Paris : Fayard, 1979, p.240.

18. « El español del siglo de oro pecó mucho contra la moral pero pocas veces contra la foi », dans « La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII ». *Historia de la Iglesia en España*, Tomo IV. Madrid: BAC, 1979, p.6.

un phénomène original dans cette époque ; nous le trouvons déjà dans les premiers pas du christianisme quand saint Paul déclare dans *l'Épître aux Corinthiens* : « Nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment (1 Co. 2 9) ». Et aussi dans *La Première Épître au Timothée* : « Si quelqu'un enseigne autre chose et ne reste pas attaché à des saines paroles, celles de notre Seigneur Jésus Christ est à la doctrine conforme à la piété, c'est un être aveuglé par l'orgueil (I Tm. 6 3) ». Nous voyons que la base de toute la catéchèse paulinienne est le salut par le Christ mort et ressuscité, comme nous l'avons déjà exposé ci-dessus. Il est l'image incarnée dans les paroles prêchées par les prédicateurs personnifiant le Christ lui-même. Dans quelle mesure pouvons-nous donc soutenir que l'image du Christ rédempteur apparaît comme la doctrine même de l'Église, la science et la sagesse de tout bon chrétien ? Certes, la théologie transmise dans les manuels de prédicateurs ne correspond pas vraiment avec le message adressé au peuple (depuis le « púlpito »), mais celui-ci continue à disposer d'un fonds de science véritable et indiscutable (depuis la « cátedra ») qui s'enracine dans les nombreux traités de formation spirituelle. En cela, l'arrivée de la parole du Christ à la communauté chrétienne se formalise en termes de religiosité raisonnable et expérimentale qui traverse les sentiers du communicable afin de parvenir à une conversion intégrale à la foi. En effet, la conscience d'être catholique permettait aux fidèles leur intégration à une communauté ou bien leur ségrégation par un manque de foi manifeste. La foi chrétienne et le nouveau système de valeurs qui régnait à cette époque s'avère pour José Antonio Maravall (*Philosophie*, 81) un savoir révolutionnaire qui accomplit difficilement les desseins de l'élaboration théorétique passant par une reformulation scientifique : « Le XVII^e siècle espagnol resta absolument étranger à l'élaboration théorétique de cette limitation intellectuelle et, par suite, du nouveau concept de la science qu'elle impliquait ». Tel une analyse et un gouvernement de sociétés humaines, le fait religieux pourrait impliquer également une connaissance raisonnée, dans laquelle Maravall voulut voir le début de la sécularisation de l'État. Connaître équivaut à créer une opinion des choses qui nous apparaissent aux sens. Mais que ces choses aient ou pas une existence est une affaire soit de l'ordre de la politique, soit de l'ordre de la foi. Comme nous avons essayé de le montrer en répondant à la déclaration d'intentions de l'Église après Trente, la prédication devient l'activité apostolique et intellectuelle la plus importante. À cet égard, les différentes controverses autour des Écritures Saintes, « la mariología » ou science de Marie ou la théologie morale constituent les thèmes qui ont donné forme à la prédication au siècle d'or.

24. Depuis cette réforme dogmatique, autrefois méconnue, il n'y a pas eu de pareille application de la prédication. Il nous faudra attendre la déclaration du pape Bénédicte XV en faveur de la prédication sacrée. Dans la Lettre Encyclique du 15 juin 1917¹⁹, il s'adresse à tous les patriarches, primautés, archevêchés, évêques et ordinaires en paix et communion avec le siège apostolique, à l'égard de la prédication sacrée. Le Concile Vatican II revalorisera cette activité pour lui redonner sa signification originelle, dépourvue des intentions que l'église de l'Ancien Régime avait envisagées. Et c'est pour cela, que l'emploi, l'application et les objectifs de l'art oratoire sacré a toujours dépendu des différentes acceptions de celui-ci au fil du temps. En cela, les approximations étymologiques semblent nécessaires. L'emploi de quelques termes religieux a changé au cours des siècles, et ont marqué dans une certaine mesure l'évolution de la pensée doctrinale de l'Église.

19. « Ciertamente, si observamos el número de los que se dedican a predicar la palabra divina, veremos tal abundancia como jamás se vio en tiempos anteriores. Pero si consideramos a qué altura se hallan pública y privadamente las costumbres y las instituciones de los pueblos, de día en día crece ostensiblemente el desprecio y olvido de las cosas sobrenaturales : la severidad de la virtud cristiana poco a poco se va viendo más lejos, y cada día es mayor la regresión a la vida ignominiosa de los paganos. » HUMANI GENERIS REDEMPTIONEM, *Encíclica sobre la predicación de la Divina Palabra*, (<http://www.vatican.va>)

25. Tout d'abord, il faut rappeler que la prédication sacrée n'est pas identique à l'art oratoire sacré. La première se définit par l'ensemble des règles pour prêcher avec éloquence et l'art oratoire se réduit à la pratique de ces mêmes règles. La prédication sacrée a un double principe : l'humain et le divin. L'humain réunit trois éléments indispensables : mission, doctrine et *auxilii*. L'humain est achevé par le prédicateur lui-même, en tenant compte de ces règles premières. La prédication sacrée diffère également des autres sortes de prédications dites :

1. logique
2. en abstrait et en concret
3. accidentelle et essentielle
4. univoque, équivoque et analogue
5. dialectique, directe, naturelle, ordonnée ou indirecte, *per accidens*, *contra* ou *praeter naturam*
6. *exercite* et *signate*
7. formelle et identique, formelle et matérielle, formelle et objective

26. Quant à l'oratoire sacrée, il aura différents genres : sermons dogmatiques, moraux, panégyriques, oraisons funèbres, causeries doctrinales, catéchétiques et de communion, etc. En somme toutes ces disciplines sont toutes englobées finalement sous les définitions de la théologie²⁰. Celle-ci, comme science divine²¹ demeure toujours dans son même état de respectabilité disciplinaire, et dans ce sens, reste une doctrine de plus en plus inefficace qui s'est affaiblie lors de la sécularisation de l'État. De même, la théologie chrétienne morale qui essaya de rendre la foi plus communicable utilisa la théologie pastorale, entre autres, pour aboutir à la constitution d'une morale qui aujourd'hui semble franchement inquisitoriale. C'est donc la théologie pastorale qui trouve comme activité foncière de la contre-réforme la réflexion systématique sur l'ensemble du mystère de l'Église en acte. Mais cette réflexion peut dériver sur trois types de théologie (de la Brosse, 1989) :

1. catéchétique : intéressée par le rôle prophétique et doctrinal de l'Église.
2. liturgique : elle enseigne le rôle sacerdotal et particulièrement culturel.
3. hodégétique : s'adresse au rôle royal, la fonction du gouvernement et de pastoration.

27. La morale, alors unie à la dogmatique, avait besoin jusque-là de cette dernière pour justifier sa propre existence. Après Trente, la morale se dégage de la dogmatique et c'est alors que la théologie morale se pose en science autonome. En revanche, la prédication (du lat. *prædicare*/du grec *prophetein*) est l'action d'annoncer la parole du Salut, de prêcher le contenu de la doctrine proposée par la parole. Elle peut aussi être :

1. kérigmatique : du grec *kérigme* (message)
2. catéchétique : fonctionne comme un enseignement
3. parénétiqque : du grec *parénèse* (exhortation de la vertu)

20. *Theologia, a graeco θεολογία, scientia de Deo et de rebus divinis ; Prima philosophia pars, quae versatur circa Dei et verbum divinarum contemplationem*. Dictionnaire de Sebastián Covarrubias, *Tesoro de la Lengua castellana o española*. ed. de Martín de Riquer. RAE. Barcelona : Ed. Alta Fulla, 1988.

21. La science divine enseigne d'après les différences énoncées par le Pseudo-Denys dans les *Traité des noms divins*, un attribut divin affirmatif, c'est-à-dire une opération de Dieu qui en qualifie la vie intellectuelle.

28. Différents dictionnaires tant anciens que modernes nous ont montré l'évolution qu'ont subi les termes du sujet qui nous occupe ici. Voyons seulement quelques exemples :

29. Dans le *Diccionario de Historia eclesiástica de España*. Quintín Aldea et alii. Tomos II-IV. Madrid : Instituto Enrique Flórez. CSIC, 1975, le mot « sermon » n'apparaît pas.

30. Dans le *Diccionario de Autoridades*. Obra completa. ed. 1990. Madrid, 1737, nous trouverons un concept du sermon subtilement différent de celui que contient le dictionnaire de Covarrubias :

Sermón : f.m. 1. El lenguaje ù idioma que usa cualquiera nación, para hablar y entenderse. Viene del latino sermo. En este sentido tiene poco o ningún uso. F. Herr.

2. Comunmente se llama así el discurso christiano, ù oración Evangélica, que se predica en alguna parte para la enseñanza, doctrina, y a enmienda de los vicios. Lat. sermo. Oratio, concio, -onis.

3. Por extensión significa cualquiera reprehensión particularmente dada para la enmienda de alguna culpa, ù defecto. Lat. reprehensio. Increpatio. animadversio.

31. Dans le Dictionnaire de Covarrubias, Sebastián, *Tesoro de la Lengua castellana o española*, ed. de Martín de Riquer, de la RAE, Barcelona : Ed. Alta Fulla, 1988, nous trouverons :

Sermón : Latine sermo, -nis, locutio, verba, colloquium, etc. Comúnmente tomamos esta palabra sermón, por los razonamientos santos que la Iglesia católica acostumbra en los oficios divinos, para que los predicadores del Evangelio nos le declaren y nos reprehendan nuestros vicios y pecados. En griego se llama el sermón omilia, homelia.

32. Par contre, il ne retient pas le mot Oratoria, ni Morale.

33. Dans le *Diccionario de la Lengua española*, XXI edición, Madrid, 1992 :

Sermón : 1. Discurso cristiano u oración evangélica que predica el sacerdote ante los fieles para la enseñanza de la buena doctrina.

2. habla, lenguaje, idioma.

3. Discurso o conversación.

4. fig. Amonestación o reprehensión insistente y larga de tabla. Uno de los que figuran como obligación o carga de la magistralía.

34. Notons que dans les dictionnaires hispanophones, il y a eu une nette évolution en ce qui concerne la question de la prédication sacrée. Dans celui de Covarrubias, le « sermón » forme partie des délibérations de la science théologique : « razonamientos santos ». Mais en même temps, il y a une fonction moralisante : « reprehendan *nuestros* vicios y pecados ». Il n'y a pas plus de significations. Dans le *Diccionario de Autoridades* le terme est exposé avec beaucoup plus de subtilité, en évitant la forte connotation moralisante contenue dans celui de Covarrubias : « se predica en alguna parte para la enseñanza, doctrina, y a enmienda de los vicios ». En revanche, nous trouvons d'autres acceptions plus généralisées pour l'utilisation du terme « sermón ». Par ailleurs, *Autoridades* n'insiste pas sur le fait que le sermon soit prêché

dans le « púlpito » de l'église, détail qui nous démontre qu'au XVIII^e siècle, la prédication était comprise au delà des portes des églises. Possiblement, devant un phénomène de laxité doctrinale, il s'agissait d'une notion tout à fait populaire²².

35. Le *Diccionario de la Lengua española* prend la suite du Dictionnaire d'Autoridades, en étirant l'acception du « sermón » au sens ordinaire de la langue. De même, la répréhension des vices se voit remplacée par « la enseñanza de la buena doctrina », en insistant sur le fait pédagogique de la prédication. Le dictionnaire recueille aussi une ample gamme de mots nouveaux dérivés du « sermón » ainsi que de la prédication, qui désignent la pluralité d'usages de ce concept. Singulièrement, le dictionnaire acquiert la voix « oratoria » en relation à la rhétorique.

36. Afin d'élargir les dimensions de notre objet d'étude, en lui attribuant les significations élaborées pendant toute une époque, nous avons voulu porter notre attention sur le dictionnaire français du XVII^e siècle de Furetière. Et c'est finalement une simple analyse comparative des termes qui nous atteste de l'existence d'un vocabulaire commun de la prédication dans tous les pays contre-réformiste. Dans le *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière, 3 tomes, par Alain Rey, le Robert, Paris, 1978 :

PREDICATION : f.f. Annonce de l'Évangile. Dieu a voulu que la predication de l'Évangile s'étendist par toute la terre ; Plusieurs saints ont souffert le martyre en faisant la predication de l'Évangile.

PRESCHER : v.act. 1. Annoncer en public la parole de Dieu, l'Évangile. Jesu-Christ a envoyé ses apôtres prescher l'Évangile à toutes les nations : il leur a enjoint de prescher sur les toits ce qu'il leur avoit enseigné en particulier. Saint Paul a presché dans l'Arcopage.

37. Le Dictionnaire de Furetière comprend toujours la fonction traditionnelle de la prédication au sens ancien de la persécution : « Plusieurs saints ont souffert le martyre », et surtout, en prêtant une forte attention aux Écritures Saintes : « Dieu a voulu que la prédication de l'Évangile s'étendist par toute la terre » ou « Saint Paul a presché dans l'Arcopage ». Avec cette dernière assertion, on fait également référence aux lieux de la prédication. saint Paul prêchait dans un endroit sacré, mais il prétendait « Annoncer en public la parole de Dieu ». Depuis les premiers temps du christianisme, l'église avait interdit de prêcher dans le désert, en prescrivant la tâche aux centres urbains. Et en cela, le pape Léon, en écrivant à Maxime d'Antioche et à Théodore de Cire, déclare qu'à partir de là, l'autorité primitive de prêcher sera réservée aux évêques. Bartolomé Jiménez Patón au XVII^e siècle admet très convaincu que les sermons doivent être effectués dans les emplacements publics : « El lugar es la Iglesia acomodado para este santo ministerio. Aunque también se puede predicar en las plazas, y campos, y otros lugares públicos... Así que no se ha de predicar en secreto, en algunas casas particulares, porque no nazca sospecha de doctrina herética » (Jiménez Patón, 16). Par contre, la prédication publique n'était pas autorisée pour tous, et en cela Dansey Smith dit : « If other monks, friars, graduates in theology, vicars or chaplains wished to preach in public they must be commissioned to do so by the apostolic authority of the church (missio canonica), which generally meant obtaining a licence from the local bishop » (Dansey, 19). C'est probablement cette conception primitive de la prédication qui faisait de l'oraison de carême le moment le plus important du cycle liturgique. D'ailleurs, le Furetière incite lui-même à participer à l'activité

22. N'oublions pas que XVIII^e siècle verra paraître l'ouvrage de Feijoo, *Eray Gerundio de Campazas* (Madrid, 1758), où la prédication montre son aspect le plus décrié.

pastorale : « Un bon chrétien doit assister à vesprès et à la prédication les Fêtes et les Dimanches » ou encore « faut aller à la Messe et au sermon les Fêtes et les Dimanches ». En revanche, pour ce qui est de la voix « sermon », le dictionnaire paraît insister plus que les hispanophones sur le fait moral.

38. Morale, catéchétique, évangélisation, la connaissance enfin, de la parole du Christ. Ce sont les termes qui nourrissent la base de la prédication sacrée ou mieux, celle qui nous occupe : l'art oratoire sacré. Cette approche sommaire de différents regards sur la prédication sévillane et ses constituants au XVII^e siècle aboutit à une conclusion très certaine sur l'état évolutif de cette pratique évangélique dans l'ensemble de la communauté vieille-chrétienne. Nous avons essayé de guider la lecture liminaire, avec un point de vue social, des sermons sévillans de la première moitié du XVII^e siècle, à partir de quelques interprétations sur l'état de la question. Nous sommes partis d'une citation de Fray Pedro de Miranda, qui nous situait sur l'épicentre de la polémique nominaliste la plus complexe qu'ait envisagé l'Histoire évangélique de l'église occidentale : l'opposition entre chaire et « púlpito ». Le dénouement de cet antagonisme nous a offert une vision nouvelle de l'aspect religieux, qui ne se délimite pas toujours aux seuils des critères purement théologiques. L'aspect pastoral qui porte la problématique chrétienne ne peut pas ignorer, d'un côté, le sens ultime de l'expérience du mystère sacré, et de l'autre, vérifier à partir de la doctrine chrétienne toute une mentalité. C'est en cela que nous croyons dans la possibilité d'accès à une histoire parallèle et complémentaire de la Séville du XVII^e siècle.

39. En reprenant les paroles du célèbre théologien allemand Karl Rahner (Tourenne, 346), c'est un travail pour lequel « il s'agit fondamentalement de la capacité qu'a l'homme de pouvoir entendre quelque chose comme un message qui porterait sur l'Homme-Dieu, de la possibilité transcendante pour l'homme de prendre sérieusement en compte un homme-Dieu ». Effectivement, cette prétention humaine de la catholicité qui a été fondée dans les séances du Concile de Trente, permettait aux hommes d'accéder à une nature meilleure, à un état de noble perfectionnement moral qui rappelait par ailleurs aux hommes leur côté divin. C'est ainsi que nous avons pu aborder en surface la question foncière de la pénitence, pour faire apparaître quelques réflexions sur la dévotion à la figure, image et présence vivante du Christ comme l'Homme-Dieu dans la population sévillane. Sur ce point, les sermons nous montrent que l'épreuve théologique de la foi devenait inexorable pour garantir la condition du bon chrétien. Une entreprise qui repose sur les discours religieux de l'amour, où la discrimination sociale est alors discutable en termes évangéliques et pauliniens.

40. Nous voulions dès lors analyser par quel raisonnement inexplicable les institutions municipales du diocèse sévillan se dégagent de certains groupes sociaux, toujours avec une hantise malade d'expurger une société qui ne répondait pas aux canons imposés par l'orthodoxie catholique. Le programme mené par l'État acquérait la catégorie d'un eugénisme obsédant, et dans ce panorama de désintégration sociale, l'Église construisait un discours extraordinaire en justifiant les décisions manifestes en termes de dévotion. Ce paradoxe d'un programme intégrateur portait sans aucun doute un revers moins lénifiant, celui de l'exclusion. En cela, quand Michel de Certeau (1994, 169) considère que « la prédication est un processus communicatif intégrateur qui convoque l'assemblée pour un état de communion religieuse », nous ne pouvons qu'accepter cette affirmation en tant que paradoxe dans la réalité historique. L'expression de ce signe de désunion est patente entre les années 1599 et 1610, où les *Autos Capitulares* de la cathédrale de Séville insistent sur le fait d'interdire aux laïcs l'entrée au Chœur lors d'un sermon en train d'être prêché.

41. À Séville au XVII^e siècle, cette intégration dont on parle est donnée seulement par le biais de la parole salutaire des Évangiles qui depuis le « púlpito » s'étend grâce au labeur pastoral des prédicateurs. Ils sont chargés de démontrer que la puissance du Christ est sa propre faiblesse humaine, et ainsi, les hommes sont amenés à démontrer leur éternelle impuissance face aux autres. Un discours moral de vie qui caresse de loin l'acceptation stoïque de l'offense comme moyen de perfectionnement chrétien. La maxime *cum infirmor potens tum potens sum*, « je suis puissant parce que je suis faible » commence à dévoiler les nouvelles frontières de l'expérience religieuse, de l'exercice de la pénitence chrétienne et du sens de la discipline et la subordination. En tout cas, ce recours apparaît aussi chez Bossuet lui-même, qui avec le Panégyrique de saint Paul, en 1657, proclamera que la puissance de Dieu était dans sa charité, dans le sacrifice de Dieu par amour. Les sermons du Père Valderrama incarnent également cet esprit mais, ce sont les Traités de *concionatoria* qui illustreront le mieux le fait que l'expérience collective d'une foi rationalisée est la base de la rédemption. Et c'est ici-même où nous voulions déchiffrer la valeur de la révolution scientifique dans le domaine de la religion, tel que Maravall la soutenait pour la question politique. Finalement, le bilan général semble basculer en faveur d'une interprétation de ces sermons sévillans témoignant dans un certain degré des compromis d'une communauté entière avec ses pratiques de moralité. C'est la question de la théologie morale qui nous permet de répondre à de véritables problèmes sociaux, dans un contexte spécifique où la morale est une invention toujours justifiée. Il nous serait utile d'accéder à ce niveau d'interprétation des Écritures saintes dans les sermons (lieux et cycles liturgiques, thèmes, personnages, etc.), où la morale des hommes est un faible substitut de ce qui était jadis brutalement imposé. La question serait alors de savoir si la morale s'affaiblit lorsqu'elle devient rationnelle et consciente par le « sacré » sacrement de la pénitence. De même, dans quelle mesure cette morale est indicative de la mentalité de toute une société qui veut échapper à tout prix aux coûts d'une catholicité exacerbée et discriminatoire.

Bibliographie

- Baselga y Ramírez, M. « El púlpito español en la época del mal gusto ». *Revista de Aragón*. 1902, III.
- Bravo y Tudela, A. *Historia de la Elocuencia cristiana*. Madrid : Manuel Mimesa, 1864
- Cabrera, Alonso de, *Sermones del padre Alonso de Cabrera (O.P.)*, ed. M. Mir, NBAE, Tomo I : « Predicadores de los siglos XVI y XVII », Madrid, Librería Ed. De Bailly, 1906.
- Campmany, A. de, *Filosofía de la Elocuencia*. Barcelona : Sierra y Martí, 1826.
- Carriazo, Juan de Mata. « Negros, esclavos y extranjeros en el barrio sevillano de San Bernardo ». *Archivo Hispalense* : 20, 64-65 (1954), p. 121-33.
- Certeau, Michel de. *La prise de la parole : Inédits*. Paris : Seuil, Essais Points, 1994.
- Chaunu, P. « La société en Castille au tournant du Siècle d'or », *Revue d'Histoire économique et sociale*. 47^e vol., n° 2 (1967), 153-174.
- Dansey Smith, H. *Preaching in the Spanish golden age : a study of some preachers of the reign of Philippe III*. London: Oxford University Press, 1978.
- De la Brosse, Olivier, Henry, Antonin-Marie, Rouillard, Philippe. *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne*. Nouvelle édition. Paris : Les Éditions du Cerf, 1989.
- De la Pinta Llorente, Miguel, O.S.A. *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España. Ortodoxia y heterodoxia*. Madrid: CSIC, 1961.

Estella, Diego de, *Modo de predicar y modus concionandi*, ed. del padre Pío Sagüés. 2 Volúmenes. Madrid: CSIC, 1951.

González Olmedo, F. « Decadencia de la oratoria sagrada en el siglo XVII ». *Razón y Fe*. 1918, n° XLVI.

---. « Restauración de la elocuencia sagrada en España ». *Razón y fe*. 1919, 55, p. 354-359.

Gracián, B. *Oráculo manual y arte de prudencia*. ed. Evaristo Correa Calderón. Madrid : (88) Biblioteca Anaya, 1968.

---. *El Criticón*. ed. Romera-Navarro. T.II. University of Pennsylvania, 1940.

Herrero García, M. *Sermonario clásico con un ensayo sobre la oratoria de Miguel Herrero García*. Madrid-Buenos Aires: Col. Poesía y Verdad, ed. Escelicer, S.L., 1942.

Herrero Salgado, Félix. *La Oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Madrid: F.U.E., 1996.

---. *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*. Madrid: CSIC, 1971.

Maravall, J.A. *La Philosophie politique espagnole au XVII^e siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-réforme*. Paris : Bibliothèque d'Histoire de la philosophie. Librairie philosophique J. Vrin, 1955.

Mayans y Siscar, G. *El orador sagrado christiano*. (2^a edición). Valencia, 1786.

Menéndez y Pelayo, M. « Teorías literarias en los siglos XVI y XVII ». *Historia de las Ideas estéticas en España*. Madrid : CSIC, 1940.

Molinié-Bertrand, Annie et García España, E. *Censo de Castilla de 1591. Estudio analítico*. Madrid: INE, 1986.

Morales Padrón, Francisco (ed.). *Memorias de Sevilla*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba (1600-1678). 1984.

Nicolas Antonio. « INDEX VII et ultimus. materiarum qui in subjectas classes dividitur theologica. IX CONCIONATORIA : de arte concionandi ». *Bibliotheca Hispana Nova*, Madrid. Tomos I y II, 1783-1788.

Quevedo, Francisco de., *Los sueños*. Ed. de Ignacio Arellano. 2^a edición. Madrid: Cátedra. Letras Hispánicas. Cfr. Correas, p.168, 1999.

Santa María, Gabriel de.(O.de M.) *El predicador apostólico y obligaciones de su sagrado ministerio*. Sevilla : Tomás López de Haro (imp.), 1684.

Ticknor, G. *History of Spanish Litterature*. London: Trübner and Co., 1868.

Valderrama, Pedro de. *Sermon sur les festes et feries du Saint Sacrement de l'Eucharistie* Traduit en français par F.A.S., O.P. Paris : chez Rollin Thierry, 1609.

Vázquez, I. « Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII ». *Historia de la Iglesia en España*, dir. Ricardo García Villoslada. Madrid: BAC. 1989.

Tourenne, Y. *La théologie du dernier Rahner : aborder au sans rivages*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1995.

