

**APPREHENDER LES EMOTIONS AU TRAVERS DES RITUELS RELIGIEUX ?
L'EXEMPLE DES VISITES DES MALADES CHEZ LES
PROTESTANTS ANGLAIS, c. 1559-1640**

Paula BARROS
IRCL (UMR 5186 du CNRS)
Université Paul-Valéry, Montpellier III

NB : ce texte est une version légèrement remaniée de l'exposé présenté lors du séminaire.

Si vous souhaitez le citer, merci de mentionner le séminaire et l'URL du site : <http://britaix17-18.univ-provence.fr/texte-seance3.php>

Contrairement aux Églises réformées du Continent¹, l'Église d'Angleterre conserva, dans les versions successives du *Livre des prières*, un rituel liturgique d'accompagnement des malades, repris en partie, mais avec des modifications importantes, de l'ancien *ordo ad visitandum infirmum*². La version élisabéthaine de 1559³, que je me propose d'examiner ici, resta en vigueur jusqu'à son abolition dans les années de Guerre civile, où elle fut remplacée par le *Directory for the Publique Worship of God*. Le formulaire de 1559 prévoit plusieurs étapes pour l'accompagnement des malades, dont les principales sont les suivantes : prières, exhortation, rappel de la profession de foi, examen de conscience, récitation des articles de la foi, interrogation du malade pour s'assurer qu'il s'est réconcilié avec son prochain, confession, absolution, prières et communion. Bien que très prescriptif, le texte n'en admet pas moins des variantes. La confession, l'absolution et la communion se font à la demande du malade et ne constituent donc pas des points de passage obligés⁴. En outre, certaines parties du rituel peuvent être abrégées, notamment quand il y a communion.

Il est difficile de se prononcer sur le degré de conformisme du clergé avec ces prescriptions. On sait que les puritains, qui considéraient que le *Livre des prières* maintenait des superstitions catholiques, étaient opposés à la formalisation

¹ Voir par exemple René Bornert, *La Réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523-1598)* (Leyde : E. J. Brill, 1981).

² Dans l'Angleterre d'avant la Réforme, la version la plus répandue du rituel était celui de l'Église de Salisbury, connu sous le nom de Sarum. Voir « Ordo ad visitandum infirmum » dans *Manuale ad usum percelebris ecclesie Sarisburiensis* (Rouen, 1543), STC 16150, fol. 85^r-109^v.

³ « The Order for the Visitation of the Sick » et « The Communion of the Sick », dans *The Book of Common Prayer 1559. The Elizabethan Prayer Book*, éd. John E. Booty (Charlottesville: The University Press of Virginia, 1976), pp. 225-332. Abrégé BCP ci-dessous. Une version de ce texte est disponible en ligne : <http://justus.anglican.org/resources/bcp/1559/Visitation_Sick_1559.htm>. Pour des détails sur le rituel médiéval et l'évolution du rituel dans les versions successives du *Livre des prières* de l'Église d'Angleterre, voir Ralph Houlbrooke, « Last Rites and the Craft of Dying », dans *Death, Religion and the Family in England, 1480-1750* (Oxford : Clarendon Press, 1998), pp. 147-82.

⁴ La communion fait l'objet d'une rubrique séparée (voir ci-dessus, note n°3).

trop précise des gestes et des paroles des ministres et n'étaient, d'une manière générale, guère favorables à la confession particulière, à l'absolution ou à la communion des malades⁵. Par ailleurs, l'Église n'a jamais exigé des ministres qu'ils respectent à la lettre la rubrique du *Livre des prières*. Les ordonnances ecclésiastiques de 1604 rappellent certes que la visite des malades est une obligation pastorale, mais autorisent les ministres ayant licence de prêcher à ne pas suivre le formulaire rituel⁶. Ces mêmes ordonnances autorisent la communion mais ne la rendent pas obligatoire⁷. Dès l'époque élisabéthaine paraissent en outre des instructions aux ministres ou aux malades prétendant compléter ou remplacer le formulaire rituel. La comparaison de quelques uns de ces écrits avec l'« Ordre pour la visite des malades » du *Livre des Prières* constituera l'objet de mon exposé.

Avant de présenter le corpus retenu, il convient de préciser l'articulation entre rituel et émotion. Quand on se penche sur le concept de rituel sans avoir, comme c'est mon cas, de formation en anthropologie, on se heurte à une difficulté de taille : l'absence de consensus sur la définition du concept même, à laquelle s'ajoute la multiplicité des approches théoriques prétendant en rendre compte⁸. Je n'ai ni le temps, ni la capacité de développer ce point, mais il me faut tout de même poser quelques jalons pour donner une définition opératoire de ce que j'entendrai ici par rituel. Je prendrai comme point de départ une définition minimale proposée par Aurélien Yannic, pour qui « le Rituel, en tant que concept, est avant tout une séquence d'actions codifiées et organisées dans le temps » ; pour Conrad Kottak, le rituel se définit plus précisément de la manière suivante : « [a] behaviour that is formal, stylized, repetitive and stereotyped, performed earnestly as a social act⁹ ». Les approches les plus récentes soulignent que le rituel ne se réduit pas, pour citer Alois Hahn, à un « moyen technique en vue de l'obtention d'une fin », ni même à la simple représentation de systèmes de valeurs¹⁰. Le rituel tend plutôt à être interprété comme un acte de communication, voire comme un ensemble de

⁵ Voir par exemple William Perkins, *A Salve for a Sicke Man* (Londres, 1595), STC 19742, p. 49-53. Il ne faut toutefois pas généraliser. Voir mes remarques sur la communion des malades ci-dessous.

⁶ « When any person is dangerously sicke in any Parish, the Minister, or Curate (having knowledge thereof) shal resort unto him or her (if the disease bee not knowen, or probably suspected, to be infectious) to instruct and comfort them in their distresse, according to the order of the Communion booke, if he be no Preacher : or if he be a Preacher, then as he shall thinke most needfull and convenient », *Constitutions and Canons Ecclesiasticall*, (Londres, 1604), sig. M₁^v.

⁷ *Ibid.*, sig. M₂^f.

⁸ Le lecteur intéressé trouvera des points de repère dans la présentation suivante : Nicole Sindzingre, « Rituel », *Encyclopædia Universalis*, Encyclopædia Universalis, 2008, <<http://www.universalis-edu.com>>, consulté le 19/02/2011 ; voir aussi Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions* (1997 ; Paris : Armand Colin, 2003), pp. 80-112.

⁹ Aurélien Yannic, « Présentation générale. Les rituels à l'épreuve de la mondialisation », dans Aurélien Yannic (dir.), *Le Rituel*, Paris, CNRS, 2010, p. 11 ; Conrad Phillip Kottak, *Cultural Anthropology*, 9^e edn (New York : McGraw-Hill, 2002), cité par Piroska Nagy, « Religious Weeping as Ritual in the Medieval West », *Social Analysis* 48/2 (été 2004), p. 120.

¹⁰ Alois Hahn, « Rite et liturgie », Nicole Gabriel (tr.), *Hermès* 43 (2005) p. 51 ; Sarah Maza, « Stories in History : Cultural Narratives in Recent Works in European History », *The American Historical Review* 101/5 (décembre 1996), p. 1495 et *passim*.

pratiques performatives opérant une transformation des participants, ainsi que l'a montré par exemple Victor Turner¹¹. La proposition que les rituels accomplissent ou effectuent quelque chose (je dirai « performent » dans ce qui suit, en utilisant un anglicisme commode) me semble particulièrement féconde dans une réflexion sur l'articulation entre rituel et émotion, puisqu'elle permet de faire jouer le concept d'*émotif* de William Reddy, pour qui les mots que l'on utilise pour parler de l'émotion ont eux aussi une valeur performative, dans le sens où ils ont un impact sur celui qui les emploie et celui qui les reçoit ; selon Reddy, « les *émotifs* sont influencés par, et modifient, ce à quoi ils font référence¹² ». Plus généralement, le concept de performativité permet d'envisager le lien entre pratiques culturelles et croyances sous un angle dynamique, en soulignant que les pratiques ne sont pas juste le produit des croyances, mais qu'elles contribuent à les modeler¹³.

En ce qui concerne les théories l'émotion, je ne reviendrai pas sur les développements les plus récents, ni sur les implications méthodologiques pour le travail de l'historien : on se reportera à ce sujet aux précisions données par Damien Boquet lors de notre première séance de travail¹⁴. Je me contenterai de souligner qu'en plus du concept d'*émotif* de Reddy, j'ai utilisé le concept de « communauté émotionnelle » proposé par Barbara Rosenwein, ainsi que son outil d'analyse lexicale. Rosenwein définit les « communautés émotionnelles » comme des « groupes de personnes adhérant à la même norme d'expression émotionnelle et valorisant—ou dévalorisant—les mêmes émotions ou des émotions apparentées¹⁵ ». Il s'agit de groupes partageant des « intérêts », des « valeurs » et des « buts » communs, mais qui peuvent aussi constituer des « communautés textuelles¹⁶ ». La notion de communauté, précise Rosenwein, permet de « porter l'accent sur la nature sociale et relationnelle des émotions » tout en intégrant les *émotifs* de Reddy, dont elle souligne l'influence sur les discours et l'*habitus* d'un

¹¹ Christoph Wulf, « Introduction. Rituel, performativité et dynamique des pratiques sociales », Nicole Gabriel (tr.), *Hermès* 43 (2005) p. 9-11 ; Victor W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (1969 ; Harmondsworth : Penguin Books, 1974).

¹² « Emotives are influenced directly by, and alter, what they 'refer to' » (William Reddy, *The Navigation of Feeling : A Framework for the History of Emotions* [Cambridge : Cambridge University Press, 2001], pp. 96-110, p. 105).

¹³ Maza, *art. cit.*, pp. 1496-1503.

¹⁴ Damien Boquet, « Faire l'histoire des émotions à l'âge des passions », communication proposée dans le cadre du « Séminaire de recherche sur les îles britanniques, XVII^e-XVIII^e siècles », Université de Provence, Aix-en-Provence, 18 octobre 2010, <<http://britaix17-18.univ-provence.fr/texte-seance1.php>>, consulté le 19/02/2011 ; voir aussi Damien Boquet et Piroska Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge* (Paris : Beauchesne, 2009), pp. 15-51.

¹⁵ « [E]motional communities [are] groups in which people adhere to the same norms of emotional expression and value—or devalue—the same or related emotions », Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca : Cornell University Press, 2006).

¹⁶ « An emotional community is a group in which people have a common stake, interests, values, and goals. Thus it is often a social community. But it is also possibly a 'textual community', created and reinforced by ideologies, teachings, and common presuppositions » (*ibid.*, pp. 24-25).

groupe donné¹⁷. Pour tracer les contours de ces communautés, l'analyse du vocabulaire constitue à ses yeux un outil privilégié ; c'est en identifiant les mots utilisés pour dire l'émotion dans un contexte donné, et non en imposant les catégories actuelles, que l'historien peut appréhender les émotions du passé¹⁸.

Le corpus retenu pour la présente étude regroupe, en plus du formulaire liturgique du *Livre des prières*, quatre documents prescriptifs visant à encadrer les visites des malades. Les instructions qu'ils relaient imposent un cadre plus ou moins codifié, que l'on ne peut pas forcément qualifier de rituel, mais qui participe néanmoins d'une forme de ritualisation. Rédigé dans les années 1590¹⁹, *A Manual of Directions for the Sick* du conformiste²⁰ Lancelot Andrewes consiste en une série d'exhortations et de prières formelles obéissant à une structure temporelle proche de celle du *Livre des prières* : reconnaissance de la maladie comme correction paternelle, exhortation à la patience, contrition et repentir du malade, profession de foi, réconciliation avec autrui, expression de la confiance en Dieu, recommandation de l'âme à Dieu, pour ne citer que les principales étapes²¹. À l'autre bout du spectre, les instructions fournies par le puritain William Perkins dans la dernière partie de son *A Salve for a Sicke Man* (1595) ne comportent ni prières, ni paroles formelles et ne répondent à aucune structure temporelle prédéterminée. Perkins se contente d'indiquer les états spirituels à cultiver par le malade : réconciliation avec Dieu et avec autrui, lutte contre la peur de la mort, foi, obéissance et confiance en Dieu²². Entre ces deux extrémités se situe le chapitre que Christopher Sutton consacre à la visite des malades dans son *Disce Mori* (1600). À l'exception de certaines lectures bibliques imposées et de quelques prière

¹⁷ « to stress the social and relational nature of emotions » ; « to allow room for Reddy's very useful notion of 'emotives', which change the discourse and habitus by their very existence » (*ibid.*, p. 25).

¹⁸ Barbara Rosenwein, « Emotion Words », dans Boquet et Nagy, *op. cit.*, pp. 93-106.

¹⁹ Sur ce point, voir Houlbrooke, *op. cit.*, p. 166. La première édition répertoriée par l'*English Short Title Catalogue* date de 1642.

²⁰ On sait que l'étiquette « conformiste » n'est pas sans poser problème. Je l'utiliserai ici de manière minimale, en référence au pan du clergé anglais qui défend activement le rituel liturgique. Il ne faut cependant pas oublier que le « conformisme d'avant-garde » de Lancelot Andrewes a des implications théologiques, comme par exemple la critique anti-calviniste du dogme de la double prédestination. Voir Peter E. McCullough, « Andrewes, Lancelot (1555–1626) », dans *Oxford Dictionary of National Biography (ODNB)*, Oxford, OUP, 2008 (version en ligne janvier 2008) <<http://www.oxforddnb.com/view/article/520>>, consulté le 19/02/2011 ; Peter E. McCullough, « Lancelot Andrewes's Transforming Passions », *Huntington Library Quarterly* 71/4 (2008) : 573-89 ; Peter Lake, « Lancelot Andrewes, John Buckeridge, and Avant-Garde Conformity at the Court of James I », dans L. Levy Peck (ed.), *The Mental World of the Jacobean Court* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 113-33.

²¹ Lancelot Andrewes, *A Manual of Directions for the Sick. With Many Sweet Meditations and Devotions of the R. Reverend Father in God, Lancelot Andrews, Late L. Bishop of Winchester* (Londres, 1655 [1642]), Wing A3132A.

²² Plus précisément, Perkins distingue trois devoirs incombant au malade se préparant à mourir (réconciliation avec Dieu, lutte contre la peur de la mort, réconciliation avec son prochain) et trois dispositions à cultiver au moment de la mort (le malade doit mourir dans la foi et dans l'obéissance et remettre son âme à Dieu) ; voir Perkins, *op. cit.*, pp. 48-97.

à prononcer lors des derniers instants, Sutton ne fournit pas de texte prédéterminé, mais il met en garde le clergé contre les interventions trop spontanées :

A premeditated exhortation, after information taken of the disposition of the sicke, is verie behoovefull, this loose and sleight hudling up of divine matters, and sometimes of Gods mysteries themselves, doth often bring in contempt the high wisdom of holie Scripture, which but with all reverence, watchfulnesse, and prayer, none should presume to search, and open²³.

Le ministre doit donc soigneusement préparer les paroles qu'il va prononcer au chevet du malade. Il doit en outre respecter un cadre structuré et codifié. En effet, Sutton détaille avec précision les étapes successives de la visite : le ministre doit faire en sorte que le malade se confesse, se soumettre à la volonté divine, se réconcilie avec autrui et recommande son âme à Dieu ; il doit aussi l'inciter à regretter ses péchés et à implorer le pardon divin²⁴. Enfin, plus proche de Perkins, le *Directory for the Publique Worship of God*, qui remplace le *Livre des prières* en 1645, fournit également un canevas pour la visite pastorale des malades ; ne sont spécifiés ici que les devoirs à accomplir par le ministre, sans que soit indiqué de cadre temporel ni de texte prédéterminé²⁵.

En dépit de leur degré de formalisation varié, ces cinq textes²⁶, représentatifs de sensibilités confessionnelles diverses, participent d'une seule et même matrice, au sein de laquelle doit s'accomplir la guérison spirituelle du malade, un cheminement correspondant à une conversion ultime, un dernier retour vers Dieu, une transformation donc, de l'être le plus profond, quelle que soit l'issue de la maladie. Dans aucun cas le malade ne doit laisser ses pensées vagabonder : tous les formulaires prescrivent des états spirituels à cultiver, des émotions à performer. Et tous à l'exception de celui de Perkins prévoient un intermédiaire clérical, dont l'intervention est plus ou moins codifiée. Il n'en demeure pas moins que le degré de ritualisation a une incidence sur les enjeux de la visite. Avant de prendre en considération ce paramètre dans la seconde partie de mon exposé, j'examinerai,

²³ Christopher Sutton, « The Twentieth Chapter. In What Manner the Sicke Should Be Directed by Those to Whome This Weightie Businesse Doth Speciallie Appertaine » et « The One and Twentieth Chapter. Wherein Is Laid Downe the Manner of Commending the Sicke into the Handes of God at the Houre of Death », dans *Disce Mori* (Londres, 1600), STC 23474, p. 248.

²⁴ *Ibid.*, pp. 245-69.

²⁵ « Concerning Visitation of the Sick », dans *A Directory for the Publique Worship of God, Throughout the Three Kingdoms of England, Scotland, and Ireland* (Londres, 1645), Wing D1549, pp. 31-34.

²⁶ Le respect du temps de parole imposé m'a conduit à exclure de l'échantillon ainsi constitué des sources qu'il conviendrait d'examiner dans le cadre d'une étude plus élargie : voir par exemple « An Exhortation to the Sycke », dans *A New Booke, Conteyninge an Exhortation to the Sycke[,] the Sycke Mans Prayer, a Prayer with Thankes at the Purification of Women, a Consolation at Buriall* (Ipswich, 1548), STC 3362, sig. A₂^r-B₅^r ; Thomas Becon, *The Sycke Mannes Salve* (Londres, 1560?), STC 1756.5 ; Lewis Bayly, *The Practice of Pietie*, 1620 (1613), STC 1604, pp. 755-72 ; Jeremy Taylor, « Of Visitation of the Sick : or the Assistance That Is to Be Done to Dying Persons, by the Ministry of the Clergy », dans *The Rule and Exercises of Holy Dying* (Londres, 1651), Wing T361, pp. 242-322.

dans un premier temps, les normes émotionnelles prescrites par ces textes en essayant d'identifier les points communs et les différences.

Les émotions au chevet des malades : la guérison spirituelle

Le schéma de la guérison spirituelle impose aux différents formulaires une structure émotionnelle commune : il s'agit en effet de parvenir au sentiment de réconciliation avec Dieu en passant par des états émotionnels divers. Certaines émotions—par exemple la tristesse du repentir—doivent être cultivées, alors que d'autres, comme la peur de la mort ou du jugement, doivent être apaisées. Dans tous les cas de figure, la tristesse du repentir fonctionne comme un pivot, un point de passage obligé, dont la performance est nécessaire pour vaincre la peur de la mort et du jugement et aboutir à l'assurance de la réconciliation. L'examen précis du vocabulaire utilisé permet néanmoins de nuancer cette impression d'uniformité.

Dans le *Livres des prières*, la confession et l'absolution sont au cœur de l'« Ordre pour la visite des malades ». Le vocabulaire de la tristesse spirituelle est toutefois peu présent. Tout juste demande-t-on au Seigneur, dans la prière collective qui suit l'absolution, de prendre en considération la « contrition » du malade (*contrition*) et d'accepter ses « larmes » (*tears*)²⁷, à quoi il faut ajouter la répétition à deux reprises de l'obligation de se « repentir » (*repent*) et l'injonction faite au malade de « s'accuser et [de] se condamner de ses fautes » de manière à ce qu'il ne soit pas « accusé et condamné » par le jugement divin »²⁸. Les émotions dominantes sont d'un autre ordre, et s'articulent pour l'essentiel autour d'une seule et même métaphore, celle d'un Dieu paternel qui, par amour, corrige ses enfants. La signification du châtiment est expliquée assez longuement dans l'exhortation, où est rappelé le lien entre amour et correction divine : « For whom the Lord loveth, he chastiseth » ; plus loin, c'est le père aimant qui est invoqué : *most loving Father*²⁹. Des références à la miséricorde divine viennent compléter le champ lexical de l'amour : on implore la miséricorde du Seigneur (*Lord have mercy*), on s'adresse au « Dieu de miséricorde » (*merciful God*), on invoque la confiance en sa miséricorde (*trusting in God's mercy*) ou encore, en citant Ps 51.1, « la multitude de [ses] miséricordes » (*the multitude of thy mercies*)³⁰. L'amour et la miséricorde de Dieu doivent contrebalancer et apaiser les émotions négatives du malade, que le rituel performe par le biais de prières et de lectures faites en son nom, par le ministre ou collectivement par l'assemblée. Il s'agit pour l'essentiel de la peur ou de l'inquiétude d'être persécuté ou abandonné ; notons toutefois qu'à l'exception d'une référence à la peur du jugement (*fearful judgement*) ces émotions ne sont pas directement nommées, mais transparaissent au travers d'expressions comme *spare us, be not angry with us forever, let the enemy have none advantage of him* ou encore *cast me not away et forsake me not*³¹.

²⁷ *BCP, op. cit.*, p. 228.

²⁸ « that accusing and condemning yourself for your own faults, you may [...] not be accused and condemned in that fearful judgment (*ibid.*, pp. 226, 227 et 228). On relève une occurrence supplémentaire de *repent* dans la rubrique concernant la communion des malades (*ibid.*, p. 232).

²⁹ *Ibid.*, pp. 226 et 228.

³⁰ *Ibid.*, pp. 225, 226 et 228.

³¹ *Ibid.*, pp. 225, 227 et 229.

Dans le manuel de Lancelot Andrewes, la miséricorde divine reçoit le même traitement privilégié. De tous les mots faisant référence à des émotions, ce sont ici *mercy* et *merciful* qui comptent le plus grand nombre d'occurrences³². Andrewes insiste, comme le rituel liturgique, sur le caractère paternel du châtement divin et multiplie les références à l'amour du Seigneur pour ses enfants : *love* et *loving kindness* sont ainsi répétés plusieurs fois, à côté de *compassion*, *charitie and compassion* et *compassion and kindess of a father*³³. L'introduction de la notion de compassion est intéressante, car même si elle est proche de celle de miséricorde, elle n'a pas tout à fait le même sens. Il me semble, mais cela reste à approfondir, qu'avec la compassion on est davantage dans une relation horizontale entre Dieu et l'homme, alors que la miséricorde peut impliquer une relation plus verticale. Il est vrai que dans l'usage de l'époque, tel que l'attestent les dictionnaires contemporains, *mercy* et *compassion* sont souvent synonymes. Mais *mercy*, contrairement à *compassion*, peut inclure la notion de clémence ou de pardon d'une faute commise³⁴. Le Dieu de compassion invoqué dans le formulaire d'Andrewes est sans doute moins le Juge éternel que le Christ incarné, le Dieu humain qui, dans sa grande miséricorde, compatit aux souffrances des hommes sans leur imputer leurs fautes.

Comme dans le *Livre des prières*, l'amour divin contrebalance ici la colère divine et la peur de la mort et du jugement, performées au nom du malade par les prières et les lectures du ministre. En revanche, Andrewes accorde une place beaucoup plus importante à la tristesse du repentir, qui recouvre le champ lexical le mieux représenté dans l'ouvrage : le malade regrette ses péchés (*sorrie*³⁵) ; il s'adonne à des lamentations (*lament*) et à des plaintes (*complaint*)³⁶ ; il est triste (*grievous, grieved, sorrows*), il pleure (*tears*), il soupire (*sorrowful sighing*)³⁷ ; son âme ou son cœur sont blessés (*wounded*), contrits (*contrite*) ou abattus (*in heaviness, brought low*)³⁸. Il s'agit là d'une inflexion notable de la rubrique correspondante du *Livre des prières*, qui nous indique que le clergé conformiste était loin d'être hostile à une spiritualité centrée sur la tristesse et le repentir. C'est ce que donne également à comprendre Isaac Walton dans sa

³² On relève près de trente occurrences réparties dans l'ensemble de l'ouvrage.

³³ Andrewes, *op. cit.*, pp. 8, 9, 12, 21, 22, 46, 114, 117, 118 et 123.

³⁴ Voir par exemple les deux définitions suivantes de « mercy » et « compassion » : « Mercy, as it is referred to Men. [1] Griefe and sorrow of our harts for other mens sins and miseries, whereby we are moved to helpe and pittie them if we may. Luke 10, 37. He that had Mercy on him. In Mercy. There is the affection of pittie, and effect of helpe and succour. 2 That clemency and favour, which Kinges and other Magistrates shew unto good Subjectes for their incouragement in well doing. Psalm 101, 1. I will sing of Mercy and Judgement. Proverb. 20, 28. By Mercy and Truth is the Kinges Throne established », « compassion, pittie, fellow-feeling » (Thomas Wilson, *A Christian Dictionary*, 1612, dans *Lexicons of Early Modern English*, éd. Ian Lancashire (Toronto, ON: University of Toronto Library and University of Toronto Press, 2006), <<http://leme.library.utoronto.ca/lexicon/entry.cfm?ent=308-1564>>, consulté le 19/02/11 ; Robert Cawdrey, *A Table Alphabetical*, 1604, *ibid.*, <<http://leme.library.utoronto.ca/lexicon/entry.cfm?ent=276-469>>, consulté le 19/02/11).

³⁵ Andrewes, *op. cit.*, pp. 30 et 112.

³⁶ *Ibid.*, pp. 60, 78, 79 et 112.

³⁷ *Ibid.*, pp. 7, 11, 13, 29, 63, 106, 112 et 120.

³⁸ *Ibid.*, pp. 33, 68, 71, 75, 106.

biographie de Richard Hooker³⁹, qu'il dit infatigable dans ses visites au chevet des malades :

He was diligent to inquire who of his parish were sick, or any way distressed, and would often visit them unsent for ; supposing that the fittest time to discover those errors, to which health and prosperity had blinded them. And having by pious resolutions and prayers, moulded them into holy resolutions for the time to come, he would incline them to confession, and bewailing their sins, with purpose to forsake them, and then to receive the communion [...]⁴⁰.

Pour Hooker, comme pour Andrewes, le repentir est au cœur de la visite pastorale des malades. On peut penser que l'émergence de manuels d'instructions à l'intention du clergé et des malades en complément du rituel liturgique est liée à la perception de l'insuffisance du formulaire du *Livre des prières* au niveau de l'attention portée à la tristesse du repentir.

Du côté puritain, la tristesse du repentir occupe également une place importante. Perkins répète avec insistance la nécessité de « renouveler la foi et le repentir⁴¹ ». Sous sa plume, l'esprit pénitent gémit (*sighes and groines of the spirit*), il pleure, à l'instar d'Ezéchias (*wept*), et comme David, auteur des psaumes pénitentiels, il se lamente abondamment de ses péchés (*heartily bewailing his sinnes*)⁴². Le *Directory for Publique Worship* enjoint aux ministres de réveiller les malades engourdis par une fausse sécurité, de faire en sorte qu'ils soient « affectés » et « mortifiés » par leurs péchés : « that they may be truly affected with, and humbled for them⁴³ » ; le ministre peut en outre accompagner le malade dans une prière mentionnant en premier lieu la tristesse du repentir : « [c]onfessing and bewailing of sin Originall and Actuell⁴⁴ ». Chez Sutton, en revanche, le vocabulaire de la tristesse est peu développé. Le ministre doit certes s'assurer de la repentance du malade, mais sa préoccupation principale doit être la lutte contre la peur de la mort et du jugement.

La convergence relative entre Andrewes, Hooker et Perkins suggère que dans le protestantisme anglais, la tristesse spirituelle s'inscrit dès la fin du XVI^e siècle dans une norme émotionnelle commune, qui dépasse les frontières confessionnelles, une tendance que confirment les nombreux sermons et ouvrages dévotionnels consacrés à cette question par des théologiens de tous bords⁴⁵. Mais au sein de cette norme, des variantes sont possibles, ainsi que l'indique la

³⁹ Hooker est le contemporain d'Andrewes et les deux hommes étaient d'une sensibilité religieuse proche (voir A. S. McGrade, « Hooker, Richard (1554–1600) », dans *ODNB*, *op. cit.*, <<http://www.oxforddnb.com/view/article/13696>>, consulté le 19/02/2011).

⁴⁰ Isaac Walton, *The Lives of Dr. John Donne, Sir Henry Wotton, Mr. Richard Hooker, Mr. George Herbert and Dr. Robert Sanderson*, éd. Thomas Zouch (York: Wilson, Spence and Mawman, 1796), p. 276.

⁴¹ Perkins, *op. cit.*, pp. 54 et 57.

⁴² Perkins, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁴³ *A Directory*, p. 32.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁵ Voir Paula Barros, « Les Vivants à l'épreuve du deuil. Discours théoriques et écrits de circonstance en Angleterre, c. 1550-1640 », thèse soutenue le 13 décembre 2007 sous la direction de Monsieur le Professeur Luc Borot, Université Paul-Valéry, Montpellier III, pp. 165-82.

performance plus minimale de la tristesse prévue par le formulaire liturgique et les instructions de Sutton.

Pour que la guérison spirituelle soit effective, il faut que le malade parvienne au sentiment de réconciliation avec Dieu. Si le repentir est le moyen d'y accéder, des émotions négatives peuvent au contraire constituer un obstacle. Le formulaire liturgique contrebalance, on l'a vu, la peur de l'abandon en soulignant l'amour de Dieu pour ses enfants. Le même équilibre se retrouve dans les instructions de Lancelot Andrewes⁴⁶. La lutte contre la peur de la mort et du jugement sont également au cœur des préoccupations de Sutton et de Perkins. Quant au *Directory for Publique Worship*, il mentionne le cas des malades trop scrupuleux, qu'il convient de prémunir contre le désespoir. Si l'apaisement des émotions négatives fait partie de la norme commune, les formulaires varient cependant dans leurs prescriptions sur la manière d'y parvenir.

Pour les défenseurs du rituel liturgique, la communion des malades est l'un des moyens privilégiés pour apaiser les émotions négatives. Elle n'a toutefois rien d'automatique. Décrite dans une rubrique séparée du *Livre des prières*, elle s'effectue à la demande du malade, et obligatoirement en présence d'une assemblée de plusieurs personnes⁴⁷. Elle n'est pas obligatoire, car elle n'est pas, comme le spécifie le *Livre des prières*, nécessaire au salut⁴⁸. En outre, dans la mesure où les ordonnances ecclésiastiques de 1604 n'obligent pas, on l'a vu, les ministres ayant licence de prêcher à suivre l'« Ordre pour les visites des malades » du *Livre des prières*, il peut y avoir communion sans que la visite se déroule conformément à la rubrique liturgique. Ainsi, le formulaire d'Andrewes ne prévoit pas de communion, mais l'éditeur du texte recommande, dans l'avis au lecteur, la réception du sacrement par les malades, justifiant ainsi son choix d'inclure, à la fin du volume, des prières pour l'eucharistie composées par Andrewes lui-même⁴⁹.

La célébration de la communion a pour effet d'introduire dans la visite pastorale un rituel sacramentel dont il convient de clarifier les enjeux. Dans l'interprétation calviniste de l'eucharistie, explique Diarmaid McCullough, la communion permet au fidèle de participer au corps du Christ : « [f]or Calvin, [...] the signs of bread and wine become an instrument of God's grace in uniting the believer to Christ⁵⁰ ». Selon Arnold Hunt, la valeur principale associée à l'eucharistie dans l'Angleterre des XVI^e et XVII^e siècles est la réconciliation, en raison, notamment, de l'obligation de mettre un terme aux différends que l'on pouvait avoir avec ses voisins avant de communier. La réception du sacrement est en outre une confirmation de l'assurance du salut⁵¹. Le rituel eucharistique constitue ainsi une représentation et une mise en scène de l'intégration du fidèle au corps du Christ. Hooker considère selon Walton qu'elle vient sceller la réconciliation effectuée par le repentir :

⁴⁶ Andrewes, *op. cit.*, pp. 5-10 et 21-22.

⁴⁷ Le *Livre des prières* reste vague sur la taille de cette assemblée, se contentant de requérir la présence de « a good number » (*BCP, op. cit.*, 231).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁹ Andrewes, *op. cit.*, sig. A₉^{r-v}.

⁵⁰ Diarmaid McCullough, *The Reformation* (2003; London: Penguin, 2005, p. 250.

⁵¹ Arnold Hunt, « The Lord's Supper in Early Modern England », *Past & Present* 161 (novembre 1998), pp. 47-48 et 57.

he would incline them to confession, and bewailing their sins, with purpose to forsake them, and then to receive the communion, both as a strengthening of their holy resolutions, and as a present seal betwixt God and them, in case that present sickness did put a period to their lives⁵².

Dans son célèbre *Lawes of Ecclesiastical Politie*, Hooker défend vigoureusement la communion des malades dans un passage très riche en vocabulaire émotionnel. Son argument principal est que la communion permet aux mourants de surmonter la peur de la mort et du jugement. En guise de justification, il cite l'exemple des schismatiques qui après avoir « haï les prières de l'Église » (*hated*) et « tenu en horreur ses sacrements » (*loathed*), reviennent sur le droit chemin et non seulement se « repentent » (*repent*), mais « désirent être réconfortés par cela même qu'ils ont auparavant rejeté », de manière à « s'assurer qu'ils quittent ce monde dans l'unité avec l'Église du Christ »⁵³. Réconciliation et réconfort vont ici de pair. Pour Hooker, la communion sur le lit de mort ne doit cependant pas être réservée à ces cas extrêmes. En effet, ceux qui « dans leur sévérité » refusent cette nourriture spirituelle à ceux qui la réclament, risquent non seulement de se rendre coupables d'un manque de charité, mais aussi de refuser à Dieu la gloire qui lui revient :

their severity [...] may add much affliction to divers troubled and grieved minds, of whose particular estate respect being had, according to the charitable order of the church wherein we live, there ensueth unto God that glory which his righteous saints comforted in their greatest distresses do yield, and unto them which have their reasonable petitions satisfied the same contentment, tranquillity, and joy, that others before them by means of like satisfaction have reaped, and wherein we all are or should be desirous finally to take our leave of the world whensoever our own uncertain time of most assured departure shall come⁵⁴.

Hooker indique ici que l'Église, en faisant communier les malades, accueille en son sein tous les fidèles. D'un point de vue strictement théologique, cela ne préjuge en rien du salut du mourant, qui dépend de la seule grâce divine. Mais tout se passe comme s'il n'appartenait pas à l'Église et à ses représentants de séparer le bon grain de l'ivraie, de se prononcer, autrement dit, sur les bons ou les mauvais fondements de l'assurance de tel ou tel fidèle. Si le ministre doit bel et bien examiner le malade, la question de la sincérité et de son repentir relève de la sphère de l'intime.

Pour Hooker, faire communier un malade est avant tout un acte de charité, un geste chargé d'émotion : par sa sollicitude à l'égard de l'agonisant, le ministre manifeste le lien qui l'unit à son troupeau ; et la communion étant forcément un acte communautaire, puisqu'il faut un nombre minimum de personnes présentes

⁵² Walton, *op. cit.*, p. 276.

⁵³ « Suppose that some have by mispersuasion lived in schism, withdrawn themselves from holy and public assemblies, hated the prayers and loathed the sacraments of the Church [...] repent them of the evil which they have done » ; « being thereby assured of departure in unity with Christ's Church », Richard Hooker, *The Lawes of Ecclesiastical Politie*, dans *The Works of That Learned and Judicious Divine, Mr Richard Hooker*, ed. J. Keble (Oxford: Oxford University Press, 1845) vol. 2, pp. 379 et 378.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 380.

pour qu'elle puisse avoir lieu, le rite accompli et effectuée l'union de l'Église militante. La métaphore de la nourriture spirituelle, que Hooker dit emprunter à Irénée, sous-tend également une gravure illustrant la communion des malades dans un recueil de prières de la plume de Richard Day, imprimé en 1578⁵⁵. La représentation du geste nourricier du ministre est l'équivalent symétrique de la gravure qui, dans le même ouvrage, dépeint l'alimentation d'un indigent par un laïc, et qui est reproduite en accompagnement d'une prière pour les malades où le Dieu de miséricorde est invoqué sous le nom du bon Samaritain (*thou mercifull Samaritan*⁵⁶).

Si les puritains sont plus réticents à l'idée de faire communier les malades, tous n'y sont pas opposés. Comme l'a montré Arnold Hunt, la communion est un acte important dans la dévotion puritaine, que les historiens ont trop souvent minoré en faisant de la piété sacramentale un apanage de la tendance conformiste du protestantisme anglais⁵⁷. Perkins ne se montre guère favorable à la communion des malades, arguant que l'efficacité du dernier sacrement reçu à l'église est telle que les agonisants en sont réconfortés sur leur lit de mort :

And there is no reason why we should thinke that sicke men should be deprived of the comfort of the Lords supper, if they receive it not in death, because the fruit and efficacy of the sacrament once received, is not to be restrained to the time of receiving, but it extends it selfe to the whole time of mans life afterward⁵⁸.

En dépit de ces réserves, Perkins ne s'oppose pas de manière explicite à la célébration de l'eucharistie au chevet des malades. Comme le signale Arnold Hunt, le refus pur et simple de faire communier les malades était une position extrême, peu représentative du clergé puritain dans son ensemble⁵⁹. Lewis Bayly recommande la communion des malades dans *The Practice of Pietie*⁶⁰ et le père du puritain Simonds D'Ewes communique peu de temps avant sa mort, un dimanche, certes, mais sans se rendre à l'église, l'eucharistie étant célébrée chez lui en présence de son fils. D'Ewes rend compte du sentiment de réconfort suscité par la réception du sacrement : « On Sunday, February 27th, I received the Sacrament of the Lord's Supper with my father in his chamber, after which and some private discourse he had with the minister, I conceive he felt more inward comfort and resolution to die⁶¹ ».

Il n'en demeure pas moins que chez Perkins et dans le *Directory for Publique Worship*, le réconfort se puise ailleurs que dans la communion. Perkins conseille plus particulièrement quatre sujets de méditation aux malades saisis par la peur de la mort et du jugement : la providence divine, la promesse de la vie

⁵⁵ Richard Day, *A Booke of Christian Prayers* (Londres, 1578), STC 6429, sig. M₂^v. Image disponible en ligne : <http://www.search.windowsonwarwickshire.org.uk/engine/resource/default.asp?resource=10439>.

⁵⁶ *Ibid.*, sig. Nn₂^v.

⁵⁷ Hunt, *art. cit.*, particulièrement pp. 57-61.

⁵⁸ Perkins, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁹ Hunt, *art. cit.*, particulièrement pp. 68-69.

⁶⁰ Bayly, *op. cit.*, sig. Kk₁₁^v-Ll₁^v (la pagination étant erronée, j'indique les signatures).

⁶¹ Simonds D'Ewes, *The Autobiography and Correspondence of Sir Simonds D'Ewes, Bart., during the Reigns of James I and Charles I*, éd. James O. Halliwell (Londres: Richard Bentley, 1845), vol. 2, pp. 7-8.

éternelle, l'union des croyants avec le Christ et la sollicitude de Dieu à l'égard des malades⁶². La méditation de la promesse de la vie éternelle, écrit-il par exemple, apaise les tourments émotionnels causés par la peur de la mort : « it alone will be a sufficient meanes to stay the rage of our affections, and all inordinate feare of death⁶³ ». La contemplation de ces promesses, souligne-t-il, ne manquera pas de susciter de la joie, le meilleur remède contre la peur : *joyfull newes, exceeding joy and comfort, rejoycing*⁶⁴. Dans le *Directory*, les ministres se voient conseillés de rappeler aux malades la gratuité du salut, la justification par la foi en Christ et la transformation radicale de la signification de la mort grâce au sacrifice du Fils de Dieu ; ici comme ailleurs, l'amour de Dieu et la joie de la résurrection sont invoqués comme des remèdes contre la peur.

Si le réconfort des malades est partout une priorité, d'un formulaire à l'autre des variantes se font jour : où des conformistes comme Hooker et Andrewes accentuent l'amour divin, agent de la réconciliation effectuée collectivement par le rituel eucharistique, Perkins et le *Directory* s'attachent davantage à lutter contre la peur de la mort et du jugement par la méditation et la prière individuelle, encadrée par un ministre ou un conseiller spirituel.

Degré de ritualisation et engagement émotionnel

Il n'en demeure pas moins que les formulaires retenus pour la présente étude ne se distinguent pas tant par les normes émotionnelles qu'ils prescrivent que par les modalités d'encadrement qu'ils préconisent, c'est-à-dire par leur degré de ritualisation, dont il convient d'examiner l'incidence sur l'enjeu émotionnel des visites. Quand le texte n'est pas fixé d'avance, le malade et son entourage doivent puiser dans leurs propres ressources spirituelles pour se conformer aux exigences de la norme. Perkins regrette que bon nombre de fidèles, parce qu'ils attendent d'être sur leur lit de mort avant de s'occuper de leur vie spirituelle, se révèlent incapables de se comporter de manière satisfaisante ; ils attendent alors vainement du ministre qu'il accomplisse des miracles⁶⁵. Il en va de même de l'entourage du malade, dont Perkins déplore le comportement inadéquat :

Here wee must needs take knowledge of the common fault of men and women when they come to visite their neighbours and friends they can not speake a word of instruction and comfort, but spend the time either in silence, gazing, and looking on ; or in uttering words to little or no purpose saying to the sicke party, that they are sory to see him in that case, that they would have him to be of good comfort, but wherein, and by what means they cannot tel : that they doubt not but that he shall recover his health and live with them still, & be merry as in former time : that they will pray for him ; whereas al their prayers are nothing else but the Apostles Creede, or the tenne Commandements, and the Lords praier uttered without understanding. And this is the common comfort that sick men get at the hands of their neighbours, when they come unto them : and all this comes either because men live in ignorance of Gods worde, or because they falsely

⁶² Perkins, *op. cit.*, pp. 64-70.

⁶³ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 67, 68 et 69.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 61.

thinke that the whole burden of this duety lies upon the shoulders of the minister⁶⁶.

Perkins dénonce la récitation de prières mal comprises au même titre que les silences incultes et les paroles creuses, au nombre desquelles ils compte l'expression d'émotions superficielles : les visiteurs sont « désolés » (*sory*) ; ils sont certains que le malade va bientôt redevenir tel qu'il était avant, qu'il va retrouver sa joie de vivre (*be merry as in former time*). Signalant le désarroi des proches, ces expressions sont aux yeux de Perkins dénuées de l'efficacité performative requise par le contexte, où l'enjeu principal est la transformation spirituelle du malade. Or, aux yeux de Perkins, la parole, qu'il s'agisse de celle du malade ou de celle de l'entourage, n'est efficace que si des dispositions intérieures adéquates la sous-tendent et la confirment. Peu importe d'ailleurs que la parole fasse défaut, précise Perkins ; seule compte l'émotion du cœur, qui peut se révéler autrement que par la prière articulée :

it may be alledged, that in the pangs of death men want their senses and convenient utterance, and therfore that they are unable to pray. Ans. The very sighes, sobs, & grones of a repentant and beleeving heart, are praiers before God, even as effectuall, as if they were uttered by the best voice in the world. Praier stands in the affection of the hart, the voice is but an outward messenger therof. God lookes not upon the speech, but upon the heart⁶⁷.

Pour Perkins, l'engagement émotionnel des participants n'est véritable que si des dispositions intérieures sincères sous-tendent la performance.

Dans le cadre des visites reposant sur des textes formalisés, le rapport entre performance et dispositions intérieures est différent. Dans sa défense de la communion des malades, Hooker, on l'a vu, s'intéresse davantage à ce que le rituel effectue, aux émotions qu'il performe, qu'aux dispositions intérieures véritables des participants. Il ne faut pas en déduire que les défenseurs du rituel liturgique évacuent la question de la sincérité. Selon Ramie Targoff, les conformistes comme Hooker se fondent sur une conception aristotélicienne de l'*habitus* pour élaborer une théorie de la prière publique qui redéfinit le rapport entre performance et dispositions intérieures : dans ce cadre, explique Targoff, les pratiques extérieures ont la capacité de transformer l'homme intérieur en intensifiant son expérience de la foi ; investies d'une efficacité dont les gestes spontanés sont dénués, les prières formelles permettent donc de modeler les croyances⁶⁸. De ce point de vue, la performance des émotions spirituelles requises par la norme au travers d'*émotifs* fixés d'avance permet l'articulation entre la culture théologique protestante et la culture du plus grand nombre.

Quel que soit le degré de formalisation de la visite, le clergé joue un rôle d'intermédiaire auprès des malades qui se révèlent incapables de performer les émotions spirituelles requises⁶⁹. Si le cadre plus ou moins ritualisé de la visite

⁶⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁸ Ramie Targoff, *Common Prayer: The Language of Public Devotion in Early Modern England* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), pp. 4-12.

⁶⁹ Notons toutefois que pour Perkins, le conseiller spirituel peut être un laïc aussi bien qu'un ministre (Perkins, *op. cit.*, p. 60).

permet aux fidèles de performer les émotions spirituelles qui sont le moyen privilégié de la réconciliation avec Dieu, l'insensibilité éventuelle de leur âme constitue un obstacle majeur à leur transformation intérieure. On a vu que pour Hooker, les visites des malades étaient l'occasion de combattre l'aveuglement spirituel de certains de ses paroissiens : « He was diligent to inquire who of his parish were sick, or any way distressed, and would often visit them unasked for ; supposing that the fittest time to discover those errors, to which health and prosperity had blinded them⁷⁰ ». Or, dans les textes de l'époque, l'aveuglement est un terme métaphorique désignant l'abrutissement de la capacité à ressentir des émotions spirituelles, une forme d'impassibilité, d'indifférence aux choses de l'autre monde⁷¹. On peut penser que dans le cadre du formulaire liturgique, c'est au moment de l'examen du malade que s'effectue l'intervention décrite par Walton. Dans le *Directory for Public Worship*, le « réveil » des fidèles engourdis par une fausse sécurité figure parmi les devoirs du ministre se rendant au chevet des malades :

If it appears that he hath not a due sense of his sins, endeavours ought to be used to convince him of his sins, of the guilt and desert of them ; of the filth and pollution which the soul contracts by them ; and of the curse of the law, and wrath of God, due to them ; that he may be truly affected with and humbled for them: and withal make known the danger of deferring repentance, and of neglecting salvation at any time offered ; to awaken his conscience, and rouse him up out of a stupid and secure condition, to apprehend the justice and wrath of God, before whom none can stand, but he that, lost in himself, layeth hold upon Christ by faith⁷².

Même si le malade doit, en l'absence de texte fixé d'avance, puiser dans ses propres ressources spirituelles, le canevas des visites, en prévoyant l'examen du malade par le ministre, reconnaît au clergé un rôle d'intermédiaire, lui conférant la responsabilité de favoriser la performance des émotions requises par la norme. Dans tous les cas, l'institution ecclésiastique conserve ainsi une forme de contrôle sur l'engagement émotionnel du malade. L'encadrement préconisé par le *Directory* se distingue cependant du rituel liturgique sur un point important : les instructions demandent de manière explicite au ministre d'évaluer l'état spirituel du malade avant de décider du discours à tenir : si son âme est engourdie, il doit voir son sens du péché réveillé ; si, bien qu'ayant mené une vie agréable à Dieu, il est tourmenté par une conscience trop scrupuleuse, il doit être rassuré ; le formulaire met en garde les ministres contre le réconfort trop rapide, qui risque de faire naître le sentiment d'une fausse assurance, tout en soulignant le danger de voir sombrer le malade dans le désespoir⁷³. Si rien n'empêche le même type d'examen spirituel d'être effectué dans le cadre du rituel liturgique, les textes formalisés du *Livre des*

⁷⁰ Walton, *op. cit.*, p. 276.

⁷¹ Voir par exemple un emblème de Francis Quarles, où l'âme incapable de comprendre le sens de l'affliction est représentée avec les yeux bandés (Francis Quarles, *Emblemes by Fra : Quarles*, [Londres, 1635], STC 20540.5, p. 136). Reproduction disponible en ligne : voir The English Emblem Book Project, Penn State, <http://emblem.libraries.psu.edu/qu136_37.htm>, consulté le 19/02/2011.

⁷² *A Directory*, *op. cit.*, p. 32.

⁷³ *Ibid.*, pp. 32-33.

prières et du manuel d'Andrewes prévoient, qu'il y ait ou non communion, la performance de paroles de réconfort avec et pour tous les malades, quels qu'ils soient.

Le contrôle exercé sur la performance d'une norme émotionnelle spirituelle n'exclut pas la présence d'autres émotions au chevet des malades. Pour mieux appréhender l'épaisseur émotionnelle des visites, il convient d'enrichir le corpus par l'ajout de documents de types biographiques, où les émotions spirituelles s'entrecroisent avec des émotions humaines. Je me contenterai ici de quelques exemples. Le diariste puritain Simonds D'Ewes décrit comme suit le décès de sa mère, survenu en 1618 : « I assisted at her pallet-side, kneeling, weeping and praying with others ; the minister, with an audible voice, was very earnest in desiring of God to strengthen and comfort her in this last agony, and to receive her soul into eternal blessedness⁷⁴ ». De la mort de son père, décédé en 1631, il retient la grande souffrance :

I believe he fetched after fifty deep-diving and great groans after I came, which would have moved the heart of a Turk or a Saracen to pity, had he heard them ; they often drove me to zealous secret prayer for him, which I joined with my fasting, continuing my abstinence till supper-time⁷⁵.

D'un point de vue théologique, la tristesse ressentie par D'Ewes pourrait être condamnée, parce qu'elle signale un trop grand attachement aux choses terrestres : rappelons le récit matriciel que fait saint Augustin des funérailles de sa mère, où le sentiment de tristesse menaçant de l'envahir provoque un sentiment de culpabilité intense⁷⁶. D'Ewes, au contraire, n'exprime ni regret, ni culpabilité. Ses larmes et sa pitié sont une manifestation de la *pietas*, cet amour qui relie les hommes entre eux, dont Paul fait l'une des normes émotionnelles de la vie chrétienne quand il condamne, dans son épître aux Romains « les hommes sans affection » (Rm 1.31). Tout se passe comme si D'Ewes, en faisant état de ses émotions, s'exprimait sur la nature du lien familial et sur sa propre humanité. À cet égard, la référence à la pitié qu'auraient ressentie un Turc ou un Sarrasin s'ils avaient été témoins de l'agonie du père de D'Ewes est particulièrement éloquente : les émotions de D'Ewes sont, pour reprendre le vocabulaire de la recherche récente, des « évaluations » de ce qui constitue la frontière entre le chrétien et l'infidèle, l'humain et le barbare.

Le témoignage de D'Ewes montre que les normes émotionnelles humaines peuvent s'exprimer au chevet des malades sans que soient remises en cause les normes spirituelles. La même coexistence transparait dans deux récits de derniers instants extraits de sermons funèbres, où les prédicateurs insistent sur la communication émotionnelle entre l'agonisant et une personne de son entourage. Prêchant lors des funérailles de John Stanhope en 1623, John Wall relate comment ce jeune homme d'une vingtaine d'années manifeste d'ardentes émotions spirituelles après s'être confessé dans le cadre de l'accompagnement rituel :

O that new wine that brake forth of that new vessell, purged & sanctified by the Holy Ghost ! His mouth was full of that which was

⁷⁴ D'Ewes, *op. cit.*, vol. 1, p. 111.

⁷⁵ *Ibid.*, vol. 2, p. 9.

⁷⁶ Augustin, *Les Confessions*, IV.9.12.29, dans *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques. Œuvres I*, éd. Lucien Jerphagnon (Paris : Gallimard, 1998), p. 976.

ingraven in his heart, the sweete and blessed name of JESUS ; and he cried from the abundance of the heart ; How long, sweet Jesu, holy and true ! Sweet Jesu, have mercy upon mee. Sweet Jesu, receive mee into thy Kingdome. *In te Domine speravi* : In thee, Lord, have I put my trust, let mee never be confounded⁷⁷.

Réconforté par l'absolution, il s'apprête à mourir dans la sérénité ; mais la tristesse et les lamentations de son père provoquent alors un sursaut ; il retient son âme sur le point de partir pour offrir des paroles de consolation à son père :

At length, having observed the contrition of his soule, the fervour or his spirit, the stedfastness of his faith, the assurance of his life, through the death and merits of our Saviour, I took the keies which the Lord hath given into our hands, and pronounced absolution of sins (as the Church directeth) : which he received with comfort, and rejoyced much in the peace of his conscience. If any thing troubled the composed rest of his fixed heart and settled thoughts, it was the sight of his Father's grief now present, & cast downe with heaviness : for when that Noble Lord kneeld at his bed, and poured forth his soule in mourning, made fasting his bread, and his drink teares ; he took spirit, and staid the flight of his soule ready to be gone, till such time as hee bespake his Father in these words : I pray you grieve not for mee : for I am going to heaven to my God, and to your God ; to my Father, and to your Father which is in heaven⁷⁸.

Quand un peu plus tard il arrache ses vêtements sous le coup de la douleur, c'est au tour du père d'apaiser son fils, en lui rappelant sa promesse de rester calme :

And when, by reason of the extremity of paine and heart, he threw off his clothes, his Lord Father thus bespake him: Jack, you promist me, you would lie still. To whom hee repliede ; Dear Father, I am ready to doo you any duty so long as I live⁷⁹.

Et le prédicateur de commenter : « O the wonderfull conflict of love and mutuall observance ! I know not which was greatest, the pity and affection of the one, or the obedience & compassion of the other⁸⁰ ». La communion émotionnelle entre le mourant et son père, loin de venir troubler le bon déroulement de l'agonie, est célébrée par le prédicateur comme une manifestation sublime du lien familial.

Le deuxième récit, extrait d'un sermon funèbre publié en 1616, relate la mort de Lady Anne Glover, entourée de son médecin et de son mari. La mourante s'adonne à des prières ferventes après que son mari a prié avec et pour elle, conformément, précise le prédicateur, à la rubrique du *Livre des prières* (« according to the institution ordained for the sicke ») ; puis vient un moment où le médecin, qui fait ici office de conseiller spirituel, demande au mari de se retirer, de manière à ce qu'il ne dérange pas la préparation spirituelle de la mourante par l'expression de sa tristesse (*his grievous passions*) ; le mari se retire et la mourante

⁷⁷ John Wall, *A Sermon Preached at Shelford, in Nottinghamshire ; on the Death of That Noble, and Thrice-Worthy Gentleman, M. John Stanhope [...]* (Londres, 1623), STC 24990, sig. C₇^r.

⁷⁸ *Ibid.*, sig. C₈^v-C₉^v.

⁷⁹ *Ibid.*, sig. C₉^v-C₁₀^r.

⁸⁰ *Ibid.*, sig. C₁₀^r.

fait ses dévotions ; elle ne tarde pas à exprimer la joie qu'elle éprouve à la perspective de regagner la vie éternelle ; se sentant sur le point de mourir, elle réclame son mari : « earnestly [she] called for her Lord, where is he ? where is my sweet heart ? where is he ? call him quickly, that I may kisse him before I die : I pray God almightie give him much joy, prosperitie and happinesse » ; quand son mari, de retour à son chevet, tente de la persuader de sa guérison prochaine, elle lui dit : « O no sweet heart [...] I draw on to a better world, and doe desire to goe to my Lord and Saviour Christ »⁸¹. La manifestation de la tendresse conjugale par la tristesse du mari et les paroles affectueuses de la mourante (avec notamment la répétition de « sweet heart ») va bien au-delà de l'exigence de réconciliation exprimée dans les formulaires. Elle montre que l'enjeu émotionnel de l'accompagnement des malades n'est pas que spirituel. D'un point de vue anthropologique ces visites rituelles ou ritualisées représentent et mettent en scène des valeurs communautaires face à l'exclusion de la maladie et de la mort.

Conclusion

L'examen des formulaires pour les visites des malades révèle, par delà les différences confessionnelles, une matrice émotionnelle commune valorisant la performance des émotions spirituelles associées au repentir et au réconfort. Au sein de cette matrice, on distingue des variantes : où les formulaires puritains insistent sur la lutte contre la peur de la mort, les formulaires conformistes mettent en avant le réconfort prodigué par le Dieu de miséricorde ; dans les premiers, le moyen privilégié de la réconciliation est la méditation et la prière individuelle, encadrée par un ministre ou par un conseiller spirituel ; dans les seconds, la réconciliation est effectuée collectivement par la performance de textes fixés d'avance. Une variante se fait jour également au niveau des comportements qui ne sont pas prescrits par les formulaires. Dans les passages que l'on vient d'examiner, on constate en effet une différence entre le témoignage de Simonds D'Ewes, qui après s'être ému des souffrances de son père se met à prier et à jeûner, et le compte-rendu de la mort de John Stanhope, où l'affliction du père ne débouche pas (du moins pas dans le récit du prédicateur) sur un geste dévotionnel. Peut-on en conclure que puritains et conformistes se rejoignent dans une insistance commune sur la nécessité du repentir, mais que d'une manière générale, les conformistes accordent une plus grande attention aux émotions humaines, en tant que manifestations de la communion des fidèles, alors que les puritains ont tendance à utiliser les émotions humaines comme des déclencheurs d'émotions spirituelles ? S'il s'agit là de tendances que j'ai constatées dans les textes prescrivant des normes émotionnelles aux personnes endeuillées⁸², il conviendrait d'affiner l'analyse, notamment en travaillant sur des communautés émotionnelles restreintes et bien délimitées.

Tous les formulaires examinés, qu'ils comprennent ou non des textes prémédités, prescrivent un accompagnement des malades participant d'une forme de ritualisation : ils définissent un cadre au sein duquel s'effectue une transformation spirituelle du malade par la performance, notamment, d'émotions

⁸¹ William Ford, *A Sermon Preached at Constantinople, in the Vines of Perah, at the Funerall of the Vertuous and Admired Lady Anne Glover [...]* (Londres, 1616), STC 11176, pp. 78-80.

⁸² Barros, *op. cit.*, pp. 164-209.

définies et codifiées. Entre Perkins et Hooker, le *Directory for Publique Worship* et le rituel liturgique du *Livre des prières*, l'enjeu des visites ne semble pourtant pas tout à fait le même. Dans les formulaires puritains tout se passe comme si la transformation du malade n'était validée que par la correspondance parfaite entre les performances émotionnelles et les dispositions intérieures qui les sous-tendent ; à l'inverse, du point de vue des conformistes, les performances émotionnelles peuvent créer les dispositions intérieures correspondantes. Cette conception différente a une incidence sur le statut des émotions performées, qui peuvent être perçues comme les signes ou les moyens de la transformation intérieure.