



HAL
open science

La chrétienté anglo-saxonne (VIIe-XIe siècle) : à propos de quelques publications récentes

Alban Gautier

► To cite this version:

Alban Gautier. La chrétienté anglo-saxonne (VIIe-XIe siècle) : à propos de quelques publications récentes. *Médiévales*, 2009, 56, pp.151-168. 10.4000/medievales.5601 . hal-02131200

HAL Id: hal-02131200

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02131200>

Submitted on 16 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Médiévales

Langues, Textes, Histoire

56 | printemps 2009
Pratiques de l'écrit

La chrétienté anglo-saxonne (VII^e-XI^e siècle) : à propos de quelques publications récentes

Alban Gautier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/medievales/5601>

DOI : 10.4000/medievales.5601

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2009

Pagination : 151-168

ISBN : 978-2-84292-232-0

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Alban Gautier, « La chrétienté anglo-saxonne (VII^e-XI^e siècle) : à propos de quelques publications récentes », *Médiévales* [En ligne], 56 | printemps 2009, mis en ligne le 21 septembre 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/5601> ; DOI : 10.4000/medievales.5601

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Tous droits réservés

La chrétienté anglo-saxonne (VII^e-XI^e siècle) : à propos de quelques publications récentes

Alban Gautier

- 1 La parution, il y a maintenant près de quatre ans, de l'ouvrage de John Blair, *The Church in Anglo-Saxon Society*¹, représente une occasion idéale pour revenir sur les développements récents de la recherche anglophone sur les problématiques touchant l'histoire de l'Église et l'histoire religieuse dans le monde anglo-saxon. En effet, depuis maintenant près de trois décennies, les historiens – et plus encore les historiennes – de l'Angleterre du haut Moyen Âge ont peu à peu exploré, de manière assez neuve, les formes et les configurations singulières qu'a prises dans ce pays l'institution ecclésiastique entre la période de la conversion, ouverte au tournant des VI^e et VII^e siècles, et la conquête normande de 1066. Le gros livre de John Blair (juste un peu plus de 600 pages) constitue en quelque sorte un bilan de ces travaux, et une invitation à poursuivre l'enquête : les questions qu'il pose sont sans doute aussi nombreuses que les réponses qu'il propose.

Nouvelles approches, nouvelles questions

- 2 Les ouvrages et articles portant sur ces thématiques sont, on s'en doute, extrêmement nombreux, même si l'on se limite aux principaux et aux plus récents : l'ouvrage de John Blair propose ainsi une abondante bibliographie de près de 50 pages, parmi lesquelles se dégagent plusieurs noms récurrents comme ceux de Nicholas Brooks, Catherine Cubitt, David Rollason, Alan Thacker ou le regretté Patrick Wormald. Depuis cette date, plusieurs autres ouvrages sont parus, enrichissant plus encore le matériel à notre disposition : on mentionnera entre autres la synthèse de Sarah Foot sur le monachisme des VII^e-IX^e siècles², la thèse de Mary Frances Giandrea sur les évêques des X^e-XI^e siècles³, ou le stimulant manuel/essai de Barbara Yorke sur les rapports entre politique, société et religion dans les premiers siècles anglo-saxons⁴. Les études récentes (dans les dix dernières années) ont fait appel à des approches très diverses et des textes dont la portée religieuse est *a priori* moins évidente que celle de l'hagiographie, de la diplomatie ou des actes des conciles : l'émergence d'une législation chrétienne a été étudiée de près par Patrick Wormald⁵,

tandis que les pratiques culturelles ou la fiscalité ont retenu l'attention d'autres auteurs. L'archéologie religieuse a connu des développements importants : plusieurs sites ecclésiastiques (ou probablement ecclésiastiques) ont été fouillés, souvent en connexion avec des habitats d'élite attenants, dont l'interprétation a été intégrée dans les travaux des historiens des textes – et en premier lieu de John Blair, lui-même pionnier dans la réinterprétation de certains sites hâtivement identifiés comme des palais ou des habitats aristocratiques⁶. C'est ainsi qu'à Flixborough, dans le Lincolnshire, Chris Loveluck et son équipe ont mis au jour un habitat étendu qui, pendant sa longue histoire entre le VII^e et le X^e siècle, a pu être tantôt un site laïque, tantôt un établissement religieux⁷. Un autre développement, qui a fortement renouvelé certaines problématiques, porte sur le paysage rural et urbain. Liant archéologie, toponymie et étude rétrospective des parcellaires modernes, plusieurs enquêtes ont permis de mettre en évidence des enclos monastiques ou ecclésiastiques, fossilisés dans le paysage. L'étude menée par l'équipe de Peter Hill à Whithorn, aujourd'hui au sud-ouest de l'Écosse mais alors située dans le royaume de Northumbrie, a permis de mieux comprendre l'organisation spatiale d'une église cathédrale dans le VIII^e siècle insulaire⁸. On observe donc de plus en plus, chez les historiens anglophones, le développement d'une sensibilité géographique : les grandes variations régionales, mais aussi les micro-géographies paroissiales, sont une constante du propos de John Blair. Ce dernier a d'ailleurs contribué pour l'Angleterre anglo-saxonne à un important volume portant sur les saints locaux et les églises locales dans l'Occident du haut Moyen Âge, dans lequel plus de la moitié des contributions portent en réalité sur les îles Britanniques⁹. On retrouve ce souci d'une approche territorialisée dans le livre de Barbara Yorke sur les rapports entre établissements féminins et monarchies anglo-saxonnes¹⁰ : l'auteur cherche en particulier à y préciser le rôle que jouent les couvents dans le contrôle des territoires par les dynasties royales. Cette sensibilité à l'espace et aux territoires, souvent considérée comme une « marque de fabrique » de l'école historique française, est en passe de devenir un trait des études en langue anglaise : on ne peut que s'en réjouir.

- 3 Une autre grande nouveauté de cette nouvelle école anglophone d'histoire religieuse – si l'on ose une expression qui serait sans nul doute récusée par les intéressés qui, bien souvent, usent d'approches très différentes et proposent des visions parfois contradictoires de l'Église anglo-saxonne – est l'usage désormais quasi systématique de la comparaison, et par conséquent de la bibliographie continentale (singulièrement francophone, mais aussi germanophone). John Blair pratique dans son livre de fréquents allers-retours entre l'Angleterre et le Continent, introduisant des questionnements jusqu'ici assez étrangers à l'historiographie britannique. C'est le cas de celui, initié par les travaux de Jacques Le Goff et de Jean-Claude Schmitt, qui s'est construit autour de l'opposition entre « culture populaire » et « culture cléricale » : reprenant les termes de ce débat, Blair préfère ne pas trop opposer ces deux types de culture, le folklore étant souvent endossé par l'hagiographie¹¹. On peut aussi mentionner l'enquête régionale menée par Andrew Wareham en Est-Anglie sur les rapports entre aristocratie locale et établissements religieux, dont le questionnaire s'inspire des débats souvent très franco-français sur la mutation féodale¹². La comparaison est ainsi permanente – non pas pour amalgamer les réalités anglo-saxonnes à celles d'autres lieux, mais toujours pour mieux faire ressortir leur spécificité. Dans les synthèses comme dans les ouvrages collectifs, les établissements religieux anglo-saxons se retrouvent désormais régulièrement comparés

aux églises baptismales mérovingiennes, aux *llans* gallois ou aux collégiales de la France du Nord au premier âge féodal.

- 4 Parmi les nombreux renouvellements récents, on peut s'attarder sur deux domaines en particulier, qui ont fait l'objet de débats et de réévaluations importantes. Tout d'abord, le processus de conversion des Anglo-Saxons a été profondément revu, au point que le récit naguère classique de Henry Mayr-Harting, paru pour la première fois dans les années 1970 et réédité plusieurs fois jusque dans les années 1990, paraît aujourd'hui entièrement dépassé¹³. D'autre part, la mise en place et les contestations de la *minster hypothesis* ont entraîné une floraison d'articles et d'ouvrages portant sur le clergé, l'encadrement pastoral et sur l'accès des populations aux dogmes et aux rituels chrétiens.

Autour de la conversion des Anglo-Saxons

- 5 La conversion des Anglo-Saxons n'est plus ce qu'elle était. Barbara Yorke, s'inspirant de travaux anthropologiques, a questionné la notion même de conversion : les religions traditionnelles d'une part, et les monothéismes proche-orientaux de l'autre, ne sont pas de même nature, ils n'opèrent pas sur le même plan – un aspect que les sources chrétiennes ont tendance à ne pas prendre en compte. Ainsi, la mention de conversions ou d'apostasies n'a pas le même sens d'une source à l'autre. Quand Grégoire le Grand annonce au patriarche d'Alexandrie le baptême de plus de dix mille Angles, il ne tient aucunement compte de leurs pratiques réelles, ni de la profondeur de leur conversion ; au contraire, quand Bède déplore l'apostasie des Saxons de l'Est à l'occasion d'une épidémie, il considère en réalité que leurs pratiques rituelles sont incompatibles avec le christianisme : les intéressés ne voyaient sans doute pas les choses de la même manière, multipliant les formes de protection surnaturelle sans pour autant rejeter le christianisme¹⁴.
- 6 Cela posé, le beau récit d'une Angleterre entièrement païenne, vide de chrétiens à la fin du VI^e siècle, puis peu à peu (re)conquise au culte du vrai Dieu par les héroïques missionnaires romains (Augustin et ses compagnons) et irlandais (les moines d'Iona et de Lindisfarne) prend l'eau de toutes parts. Ian Wood a rappelé à quel point l'image traditionnelle, qui opposait un christianisme romain efficace et bureaucratique à un christianisme irlandais charismatique et spirituel, était faussée par des idées plaquées et par une mauvaise digestion des distinctions wébériennes¹⁵ : l'*Histoire ecclésiastique* de Bède, qui représente le principal témoignage sur la période de conversion, est autant une œuvre de théologie pastorale qu'un ouvrage d'histoire, et Bède fait aussi d'Augustin un personnage charismatique, faiseur de miracles et investi de pouvoirs surnaturels. Ainsi, John Blair a beau écrire qu'au début de sa mission, « Augustin avait face à lui une ardoise quasiment effacée¹⁶ », ce n'est pas l'image qui se dégage de nombreux travaux récents. Dans les années 1990, plusieurs articles de Ian Wood et Rob Meens avaient proposé une réévaluation, certes modeste mais néanmoins réelle, de la présence d'un christianisme résiduel dans l'Est de l'île¹⁷. L'archéologie a confirmé que cela pouvait être le cas sur le site de la ville romaine de *Verulamium*, la future St Albans, où le culte du martyr Alban a sans doute existé de façon ininterrompue entre la fin de l'époque antique – lorsque Germain d'Auxerre en rapporte des reliques et fait sans doute rédiger la *vita prima* dans le second quart du V^e siècle – et la dotation d'une église par le roi des Merciens Offa à la fin du VIII^e siècle¹⁸.
- 7 Cette insistance sur les racines locales du christianisme entraîne par ailleurs un renouveau des travaux sur les cultes non chrétiens (l'expression « cultes pré-chrétiens », parfois préférée au mot « paganisme », jugé péjoratif, n'est de fait pas justifiée si le

christianisme reste une réalité, même résiduelle et minoritaire, dans l'Angleterre du VI^e siècle) et sur les possibilités de syncrétisme. Mal connues, ces autres formes religieuses ne sont guère éclairées par les témoignages contemporains : Stephen Church a proposé une relecture décapante du témoignage de Grégoire le Grand et de Bède sur le paganisme anglo-saxon, montrant à quel point l'image des cultes traditionnels chez le second est dictée par sa lecture du premier, lequel s'appuyait essentiellement sur sa culture littéraire classique et biblique¹⁹ ; cette lecture confirme celle faite par Flora Spiegel qui, cherchant dans l'archéologie les traces des *tabernacula* que Grégoire le Grand recommandait à ses missionnaires de construire près des sanctuaires païens, a montré que le pape concevait les fêtes devant se dérouler dans ces lieux sur le modèle vétérotestamentaire de Sukkot²⁰. De fait, paganisme et christianisme coexistent non seulement avant l'arrivée des premiers missionnaires, mais aussi pendant six à huit décennies après leur arrivée. Arnold Angenendt voyait dans la présence de membres non baptisés au sein des dynasties barbares, et anglo-saxonnes en particulier, une « précaution » prise par ces familles pour assurer leurs arrières en laissant quelques membres « en réserve » en cas de « réaction païenne »²¹. Grâce à une relecture serrée de Bède, Damian Tyler propose au contraire de revenir à une interprétation plus traditionnelle, mais aussi plus politique : cette situation serait le signe de querelles intradynastiques, le rejet ou l'adoption du christianisme revenant en réalité pour les rois à s'assurer le soutien de factions au moment des successions²². Quant au syncrétisme, il est évoqué par John Blair à l'occasion d'une comparaison hardie et passionnante avec le Mexique colonial : la récupération, mais aussi la rationalisation, d'un « paysage rituel et dévotionnel » préexistant est étudié à travers le cas des nombreuses chapelles « sub-paroissiales », des cultes « naturels » ou « mineurs » christianisés en surface. À travers l'étude de l'implantation des croix dans le paysage (un élément que l'on peut étudier à partir des limites précisées dans les chartes), des rituels de rogations (importants pour la constitution des finages paroissiaux) ou des charmes de guérison vernaculaires, John Blair se penche avec beaucoup de minutie sur les innombrables compromis consentis par le clergé entre doctrine chrétienne et traditions folkloriques, « l'entrejeu (*interplay*) du christianisme éduqué et des croyances populaires²³ ».

- 8 La disparition de l'inhumation habillée avec dépôts funéraires n'est plus aujourd'hui considérée comme une conséquence directe de la christianisation²⁴ : les Francs, christianisés depuis le début du VI^e siècle, n'ont abandonné cette pratique que très progressivement au cours du VII^e siècle, et le changement est strictement contemporain en Angleterre, un espace dont la christianisation est pourtant plus tardive d'un siècle environ. Barbara Yorke affirme cependant de manière très intéressante que l'inhumation dans les églises – qu'elles soient ou non monastiques – a représenté un moyen de régler les difficultés liées à la coexistence dans les mêmes cimetières de païens et de chrétiens²⁵. Le *Pénitentiel* de Théodore, datant de la fin du VII^e siècle, évoque de tels risques de confusion et prescrit des purifications²⁶, tandis que le poème *Beowulf* met en scène des païens vertueux mais sans espoir eschatologique. Les ancêtres, souvent enterrés aux limites des territoires, garantissaient la légitimité de leur appropriation : le choix de nouveaux lieux d'inhumation est donc aussi le signe d'une nouvelle conception de la possession foncière, en lien avec le développement du *boc*, la charte de fondation définissant et délimitant le territoire concédé à l'église. La période est donc à la mise en place de nouveaux espaces funéraires, mais aussi de nouveaux ancêtres, de généalogies reconstruites amalgamant anciens dieux germaniques et personnages bibliques. Le

rapport de ces chrétiens à leurs propres ancêtres païens représente donc un des points les plus problématiques de cette période de conversion, et un des angles morts de la recherche : on retrouve d'ailleurs les mêmes difficultés dans la christianisation de la Frise, un espace à maints égards proche du monde anglo-saxon²⁷.

- 9 Les responsables de la conversion ne sont plus nécessairement les mêmes que dans le récit traditionnel hérité de Bède. Au-delà du rôle bien sûr important des missionnaires romains et irlandais, plusieurs auteurs se sont attachés à réévaluer la part des Bretons et des Francs dans la diffusion du christianisme. Dans l'ensemble de l'île, les modalités d'accès aux reliques, leur disposition spatiale et l'ambiance créée par l'architecture religieuse rappellent plus la Gaule franque que l'Italie ou l'Irlande : les cryptes de Ripon et de Hexham, construites par Wilfrid dans la seconde moitié du VII^e siècle, s'inspirent certes de modèles romains, mais elles sont l'exception et non la règle²⁸. La mission grégorienne de 597, longtemps considérée (à la suite de Bède, véritable initiateur de ce « grand récit ») comme l'événement fondateur et central du processus de conversion, est donc remise à sa place, parfois brutalement : pour John Blair, le système ecclésiastique mis en place par Augustin à Cantorbéry est plus gallo-franc que romain, malgré la présence d'églises dédiées à des saints emblématiques tels que Pierre, Paul, Laurent ou Pancrace ; il s'agirait en outre d'un « faux départ » avant l'adoption généralisée du système du *minster*. De fait, la constitution d'un espace bipolaire, unissant un pôle pastoral (la cathédrale du Saint-Sauveur) et un pôle contemplatif (l'abbaye Saint-Pierre-Saint-Paul) n'a pas eu de succès par la suite en Angleterre, où les deux pôles ont généralement été confondus ; de plus, l'abandon provisoire du christianisme par les rois du Kent à la fin des années 610, et surtout l'échec de la mission northumbrienne de Paulin dans les années 620-630, marquent l'échec d'une mission somme toute peu influente sur le devenir du christianisme dans l'île. Ce n'est qu'avec l'archevêque Théodore, à partir de 668, que Cantorbéry s'impose réellement comme la tête des Églises anglo-saxonnes. Plus à l'ouest, dans les régions conquises par les rois anglo-saxons au cours de ce VII^e siècle, les continuités avec le christianisme post-romain sont tout aussi réelles : des études régionales ont montré que plusieurs établissements religieux ont été refondés par le pouvoir anglo-saxon à partir d'églises préexistantes : on le sait depuis longtemps dans le cas de Glastonbury, on le pense désormais avec de solides arguments au sujet d'églises situées à Sherborne, Worcester, Gloucester ou Wroxeter²⁹.
- 10 Aussi le paradigme longtemps dominant, qui opposait une Église « celtique » sur les « franges occidentales » de l'île à une Église « anglo-saxonne » dans l'Est, n'a-t-il plus droit de cité dans ces travaux. L'idée même d'une Église celtique ayant volé en éclats à partir des années 1990³⁰, la séparation nette entre travaux sur l'Angleterre et travaux sur la Cornouailles et le pays de Galles n'a plus lieu d'être : ainsi Susan Pearce étudie la péninsule sud-ouest dans son ensemble, comme un tout cohérent du IV^e au XI^e siècle³¹. Si leurs champs de recherche restent le plus souvent centrés sur un espace en particulier, les spécialistes ne s'ignorent plus comme c'était trop souvent le cas jusque dans les années 1980. Pour John Blair, la multiplicité des cultes locaux de saints obscurs, pour lesquels aucun récit hagiographique ne nous est parvenu, est une caractéristique commune des régions anglo-saxonnes et de celles situées plus à l'ouest : ainsi les toponymes brittoniques en *llan-/lan-*, qui sont en général le signe d'un culte local, ont un exact équivalent anglais dans les toponymes en *-stow*, dont la forte concentration dans le Sud-Ouest et sur les marches galloises suggère l'anglicisation d'un phénomène breton³². On trouve même désormais quelques tentatives de synthèse à l'échelle de l'île ou de

l'archipel tout entier : le livre de Barbara Yorke propose ainsi une lecture globale de la période de conversion dans l'ensemble de l'île de Grande-Bretagne – au prix de quelques contorsions chronologiques permettant d'inclure en réalité l'essentiel du VI^e siècle dans un ouvrage dont le titre annonce une étude portant sur les années 600-800³³.

- 11 Cette Bretagne réunifiée par l'historiographie est à son tour resituée dans le cadre plus vaste de la chrétienté occidentale. Passant en revue les différentes influences qui ont pu s'exercer sur les royaumes nouvellement convertis, John Blair remarque que le « modèle monastique » d'organisation ecclésiastique, dominant dans l'Angleterre anglo-saxonne, ne venait pas seulement d'Irlande, mais qu'il était aussi très présent en Gaule du Nord, où les évêques devaient compter avec de puissants réseaux monastiques³⁴. Reprenant une hypothèse autrefois avancée par Jean-François Lemarignier, John Blair souscrit en effet à l'idée d'une « Gaule monastique » au nord de la Loire, opposée à une « Gaule conciliaire » méridionale, thèse des plus hardies qui relancera sans nul doute les controverses. L'hypothèse du *minster* : un bilan est-il possible ?
- 12 Ce dernier point s'inscrit en réalité au cœur des préoccupations de John Blair. Au centre de son livre, on trouve en effet le puissant modèle historiographique du *minster*, élaboré depuis les années 1980 par divers spécialistes du monde anglo-saxon, au premier rang desquels on trouve l'auteur lui-même. Un volume collectif publié en 1992 avait cristallisé le débat et marqué une étape essentielle dans la constitution de ce nouveau modèle³⁵, et deux articles parus trois ans plus tard dans *Early Medieval Europe* avaient permis de clarifier les arguments des uns et des autres³⁶. John Blair et d'autres ont donc fait depuis longtemps l'hypothèse que la dichotomie, classique en histoire du christianisme, entre établissements réguliers (« monastères ») et séculiers (« cathédrales », « églises baptismales », « églises paroissiales ») ne permet pas de rendre compte des réalités ecclésiastiques et institutionnelles de l'Angleterre anglo-saxonne. Ces établissements, quelle que soit leur proximité réelle avec l'idéal monastique, auraient eu pour fonction première d'assurer l'encadrement pastoral des populations, la prédication, et l'administration des sacrements, en un mot cette *cura animarum* qui, dans la littérature anglophone toujours influencée par le vocabulaire de Grégoire le Grand, est appelée *cura pastoralis* ou *pastoral care*. Enfin, les principaux de ces établissements se seraient retrouvés, sur le modèle des *familiae* monastiques irlandaises, à la tête de vastes *parochiae* ou « connexions monastiques » supposant des liens et affinités en termes de personnel, de règle de vie et de relations économiques³⁷.
- 13 Aux appellations traditionnelles de « monastère » ou « église », les partisans de la *minster hypothesis* ont donc préféré substituer le terme unique et soi-disant neutre de *minster*, modernisation du vieil anglais *mynster*, lui-même dérivé du latin *monasterium* mais qui – comme plus tard le français « moûtier » – aurait alors désigné tout type d'établissement abritant une communauté religieuse, que celle-ci soit à direction masculine ou féminine, qu'elle suive strictement une règle ou qu'elle se contente d'un cénobitisme « lâche », et qu'elle ait à sa tête un évêque, un abbé ou tout autre responsable. L'introduction de ce nouveau mot a suscité bien des critiques. Une difficulté supplémentaire est introduite par l'absence d'adjectif correspondant au substantif *minster*, ce qui oblige les tenants de cette hypothèse à user en permanence du mot *monastic*, qui de fait prête encore plus à confusion : un adjectif *minsterly*, calqué sur le vieil anglais *mynsterlic*, était-il envisageable ? Il aurait certes permis d'éviter les malentendus, mais il aurait encore ajouté un terme à un vocabulaire que certains estiment déjà trop jargonnant³⁸.

- 14 Barbara Yorke résume ainsi en quelques mots les raisons qui la poussent à refuser l'emploi de ce mot pour l'étude des années 550 à 800 : le terme *minster* est d'une part trop lié dans la documentation à la période tardive (X^e-XI^e siècles), c'est-à-dire au moment de sa dissolution progressive, et surtout il ne tient pas compte de l'existence de « vrais monastères », où les règles sont appliquées dans toute leur rigueur et dont le rôle pastoral serait minime³⁹. Le premier argument est essentiellement nominaliste, même s'il s'appuie sur une observation pertinente : la rareté des textes vernaculaires à haute époque explique en grande partie ce décalage ; ainsi le choix du terme est peut-être malheureux, mais il n'obère pas l'hypothèse elle-même. Le second argument est plus intéressant, mais difficile à évaluer. Il est vrai que les monastères de Wearmouth et Jarrow (la communauté de Bède) suivaient une règle conventuelle inspirée de la règle bénédictine, et que Bède considérait qu'il s'agissait d'un « vrai monastère ». En revanche, si rien ne nous permet d'affirmer que les moines de Jarrow prodiguaient un encadrement pastoral aux habitants de leurs vastes possessions foncières, rien ne nous dit non plus que tel n'était pas le cas. On peut donc dire que, malgré quelques réticences, ce premier volet de la *minster hypothesis* a été largement accepté par les spécialistes : Catherine Cubitt ou Sarah Foot s'y sont pour l'essentiel ralliées, acceptant l'idée d'un clergé à la fois régulier et séculier, vivant en communautés au moins formelles et chargé de la *cura animarum*⁴⁰.
- 15 Mais si la *minster hypothesis* n'a pas convaincu l'ensemble de la communauté scientifique, c'est surtout en raison d'une seconde affirmation de ses partisans, beaucoup plus problématique car moins aisée à appuyer par les sources. Écartant l'idée (désormais largement rejetée par la plupart des spécialistes) d'un déclin lié aux ravages des vikings, John Blair considère que les *minsters* sont entrés en crise dès le début du IX^e siècle, et que le système s'est peu à peu décomposé : victimes de leur propre succès, riches de terres, de dîmes et de main-d'œuvre, ils seraient devenus des proies tentantes pour les rois et les élites laïques. Ce premier changement ouvre la voie à un second, qui voit se constituer en un peu moins de deux siècles le maillage paroissial. En effet, entre l'an mil et le milieu du XII^e siècle, de grandes « paroisses-mères » auraient progressivement été morcelées en de nombreuses paroisses organisées autour d'églises de fondation plus récente. Ces paroisses-mères, héritières des *minsters* dans leurs prérogatives comme dans leur ressort géographique, même si elles n'en sont que l'ombre si l'on considère leur richesse matérielle, exerceraient jusque vers l'an mil le monopole de la *cura animarum*, et en percevraient donc tous les revenus : comme les anciens *minsters*, les églises-mères continueraient d'être occupées par des communautés cléricales organisées selon des règles très diverses⁴¹. Du moins est-ce l'hypothèse que, de part et d'autre du gouffre documentaire du IX^e siècle, John Blair tente de soutenir : c'est précisément ce saut chronologique que plusieurs commentateurs refusent d'effectuer.
- 16 Le débat n'est donc pas clos, même s'il en vient parfois à répéter de manière stérile les mêmes arguments : la question court en effet dans l'historiographie depuis près de vingt ans. À l'inverse de Barbara Yorke, et de manière sans doute beaucoup plus critique, Sarah Foot utilise le terme *minster*, qui lui permet de ne pas trop opposer établissements « actifs » et monastères « fermés », et admet sa validité pour la période qu'elle étudie, à savoir les VII^e-IX^e siècles, où coexistent dans les établissements religieux des clercs ordonnés et des laïcs religieux, hommes ou femmes : ces établissements, parfois très petits, abritant quelques religieux et/ou religieuses, assuraient de nombreuses tâches normalement dévolues au clergé séculier. Mais, dans le même temps, elle refuse d'entériner la seconde dimension de la *minster hypothesis*, la plus contestée, à savoir la

continuité ou le rapport de filiation entre établissements religieux de la haute époque et églises-mères des X^e-XI^e siècles⁴². Elle insiste par ailleurs sur l'existence de nombreuses formes marginales de vie religieuse, qui ne sont rattachées que de manière annexe au système du *minster*: le succès de l'érémisme dans les premiers temps de la christianisation va dans ce sens. Dans une étude plus ancienne, elle se penchait déjà sur le cas de ces *religiosae feminae*, moniales ou recluses vivant hors des structures monastiques formelles, éventuellement rattachées de manière lâche à un établissement particulier : c'est par exemple le cas de certaines maîtresses de maison, veuves bien souvent, qui ont fait de leur demeure un *locus* religieux et qui continuent à vivre entourées de leurs servantes⁴³.

- 17 De fait, malgré ses défauts, le modèle reste très attractif : ainsi Barbara Yorke reprend ce vocabulaire dans un autre ouvrage récent sur les couvents féminins, qu'elle qualifie de *minsters*, aussi efficaces à son avis que les établissements masculins pour la fourniture de services pastoraux aux populations avoisinantes : les sites ont toujours plusieurs églises, pour les moniales, pour les communautés masculines attenantes et/ou pour la population laïque. Ces églises, souvent appelées de manière impropre « monastères doubles » (il s'agit en effet de communautés féminines dont la « logistique » fait appel à des prestataires masculins), continuent à exister après 850 : des monastères féminins tels que Wherwell et Shaftesbury, dans le Wessex, s'attachent les services de chapelains présents sur le site, mais aussi de chanoines séculiers, pourvus de prébendes généreuses, chargés d'encadrer les églises de leur *parochia*⁴⁴.
- 18 Bien que contestée, la *minster hypothesis* reste donc des plus fécondes pour l'étude des églises anglaises du haut Moyen Âge, car elle évite à l'historien de tomber dans une double ornière, celle qui ferait de l'œuvre de Bède la seule aune à laquelle juger de la valeur et de la conformité des établissements religieux, et celle qui prendrait la suite des réformateurs bénédictins du X^e siècle, hantés par le risque du déclin et portés à opposer radicalement le monachisme réformé à toutes les autres formes de vie consacrée⁴⁵. Ce sont bien ces établissements complexes à structure monastique, ces « pôles multifonctionnels » qui ont dominé le paysage ecclésiastique de l'Angleterre anglo-saxonne, à qui ont été confiées les responsabilités pastorales auprès des communautés laïques et qui ont ainsi « rassemblé les vivants autour d'une grande diversité d'activités mais aussi, de manière progressive, les défunts⁴⁶ ». À l'heure où d'autres historiens remettent en question l'idée même d'une « Église monastique » en Irlande ou dans les pays « celtiques », et bien qu'il se défende de reprendre de manière indiscriminée ce qui n'était à l'origine qu'une hypothèse de travail très discutée, John Blair livre la meilleure défense possible de la thèse du *minster*, mettant en scène des évêques à l'influence réduite, des communautés religieuses omniprésentes, une forte imbrication des sphères laïques et cléricales aux niveaux les plus élevés de la société, et surtout un encadrement pastoral des populations qui s'effectue à une échelle géographique moyenne, intermédiaire entre la future paroisse et le diocèse – l'échelle même de la domination politique et sociale qu'exercent les aristocraties sur ces mêmes populations.
- 19 Ainsi la *minster hypothesis* s'inscrit-elle dans la problématique plus large des travaux sur l'*Eigenkirche*, église privée ou *proprietary church*, un type de structure religieuse récemment étudié dans une vaste synthèse due à Susan Wood⁴⁷. Ce dernier ouvrage adopte une perspective essentiellement continentale, mais l'Angleterre fait l'objet de quelques développements intéressants. L'auteur nuance d'ailleurs sa présentation de l'église privée en rappelant les liens étroits qui unissent en Angleterre l'autorité publique aux

établissements religieux : outre l'hospitalité accordée au roi et à sa suite, les *minsters* sont systématiquement soumis aux charges publiques telles que l'entretien des routes, des ponts et des fortifications, et ce n'est qu'à partir du IX^e siècle que les rois merciens commencent à en exempter les principaux⁴⁸. Plusieurs rois anglo-saxons, comme Alfred et son fils Édouard l'Ancien, ont même détenu personnellement des charges abbatiales⁴⁹. Ces rapports sont confirmés par Barbara Yorke dans son étude des établissements féminins, dont le patronage apparaît comme « un souci majeur chez toutes les maisons royales anglo-saxonnes pour lesquelles une documentation fiable nous est parvenue⁵⁰ », et ce à haute époque comme sous les rois ouest-saxons et danois des X^e-XI^e siècles. Quant aux *minsters* cathédraux, ils restent des relais majeurs du pouvoir royal, et le *servitium regis* reste une de leurs raisons d'être en ces deux derniers siècles de l'histoire anglo-saxonne⁵¹.

- 20 L'étude par John Blair de la constitution, à partir des années 670, du système du *minster*, puis de son apogée jusque dans la première moitié du IX^e siècle, permet d'aborder de nombreuses questions, allant de la place des églises dans les structures politiques à leur rôle dans l'encadrement des populations. Ainsi, la question des églises privées fournit l'occasion d'une remarquable analyse croisée de la célèbre lettre de Bède à l'évêque Ecgberht d'York (734) et de la non moins célèbre lettre de Boniface au roi Æthelbald de Mercie (747). Contrairement à la lecture habituelle de ces deux documents, l'auteur suggère de ne pas y voir un plaidoyer pour le renforcement des prérogatives proprement épiscopales des évêques, mais pour le développement de leur activité pastorale par les moyens mêmes qu'utilisent les aristocrates fondateurs de *minsters* : le contrôle de la terre et le renforcement des liens avec les communautés cléricales locales⁵². Sarah Foot a depuis rappelé que l'évasion fiscale dénoncée par Bède comme un des buts poursuivis par les fondateurs de « faux » monastères n'était pas la seule raison qui poussait les aristocrates à fonder des églises : un tel acte était aussi une affirmation ostentatoire, un geste de piété dévotionnelle et une réponse à des besoins locaux⁵³.
- 21 C'est ce système, en phase avec les réalités sociales et géographiques de l'Angleterre, qui a permis l'intégration rapide des comportements chrétiens : pour Barbara Yorke, la rapide réorientation des inhumations vers les établissements religieux, à proximité des reliques des saints, montre à quel point la doctrine du salut a été rapidement absorbée par les populations. C'est donc d'abord autour des formes d'apprivoisement de la mort, pour reprendre la formule de Philippe Ariès, que se serait faite l'acculturation des populations au christianisme. En effet, « l'étude des pratiques funéraires suggère que les affirmations de base de la foi chrétienne ont été implantées de manière relativement rapide auprès de la population laïque, même si les formes de cette implantation ont été affectées par les coutumes traditionnelles⁵⁴ » : on en revient ici à la question de la conversion et du degré de syncrétisme accepté par les clercs dans les accommodements consentis pour diffuser la nouvelle religion. On retrouve les mêmes problématiques quand on se penche sur le développement des cultes locaux et populaires, au sujet desquels les textes proposent des récits parfois assez éloignés des modèles hagiographiques courants. Catherine Cubitt a ainsi montré que le culte du roi Oswald, unificateur de la Northumbrie en 633, tué en 642 en combattant le païen Penda, a fait l'objet de deux types de cultes très différents. Une dévotion « populaire » se serait d'abord développée sur le lieu même de ses champs de bataille (celui de sa victoire à Heavenfield comme celui de sa mort à *Maserfelth*), dans le cadre de laquelle les miracles rapportés par Bède concernent des personnages de statut peu élevé et se situent au plus près des préoccupations des communautés paysannes : guérison d'animaux, préservation de récoltes, protection contre les incendies. Un culte

plus officiel s'est développé en parallèle dans les *minsters* de Bardney et d'Hexham, ainsi qu'autour du palais de Bamburgh : porté par la parenté du saint roi, celui-ci s'accompagne de miracles plus conformes aux canons bibliques et hagiographiques, à savoir des visions prophétiques et des guérisons individuelles⁵⁵. On remarquera par conséquent que l'acculturation au christianisme a pu se faire dans certains cas en dehors des structures créées par les élites, et en particulier des *minsters*, même si ceux-ci sont systématiquement parvenus à contrôler les dévotions les plus populaires : ainsi les moines d'Hexham ont rapidement investi le site de Heavenfield, en y célébrant des offices puis en y construisant une église⁵⁶. C'est ainsi que chaque *minster* s'est sans doute trouvé muni de son propre saint, souvent obscur et dépourvu de légende cohérente, mais répondant aux besoins de la communauté religieuse⁵⁷ : ces saints mineurs, étudiés depuis longtemps par David Rollason et Alan Thacker⁵⁸, mais dont la connaissance a considérablement progressé ces dernières années, ont permis l'insertion des communautés locales d'habitants dans le christianisme institutionnel, pendant ce que John Blair appelle « l'âge d'or des *minsters* », de 650 à 850. Seule une minorité d'entre eux reçut entre 1050 et 1200 les honneurs d'une *vita* plus ou moins fantaisiste ; et, avant cette date, seuls les saints les plus importants avaient fait l'objet d'un traitement « lettré » avec *vita*, collection de reliques et construction de sanctuaires élaborés⁵⁹.

- 22 L'une des contributions les plus originales de John Blair porte d'ailleurs sur les habitats « monastiques » eux-mêmes et sur leur implantation dans des territoires humanisés. Croisant sources écrites, données archéologiques et étude du paysage, l'auteur cherche à démontrer que les *minsters* furent, surtout pendant un long VIII^e siècle, les véritables « lieux centraux » de l'Angleterre au temps des hégémonies northumbrienne et surtout mercienne. Contre une historiographie dont la tendance est plutôt à la valorisation des centres de pouvoir royal et des *wics* commerciaux, l'auteur affirme la primauté des sites ecclésiastiques dans la constitution du réseau urbain anglais. Leur richesse matérielle, leur stabilité et leur haut degré d'organisation tranchent dans un univers encore largement sous-développé⁶⁰. Le rôle de ces établissements dans l'urbanisation de l'Angleterre médiévale a sans doute été sous-évalué : il me semble cependant qu'il ne saurait être érigé en paradigme, à l'instar de ce qui a été fait pour l'histoire de l'Irlande ou du pays de Galles. Si la christianisation de l'espace urbain est un phénomène important de la période⁶¹, il est plus difficile de généraliser l'idée d'une urbanisation à partir de l'espace christianisé. À la fin de la période, la plupart des grands monastères restent ruraux, tandis que les *minsters* cathédraux ne sont pas les seuls responsables du développement urbain : bien au contraire, plusieurs d'entre eux, comme North Elmham, Selsey ou Sherborne, sont situés en milieu rural et n'entraînent pas la constitution d'un bourg épiscopal. Ce n'est qu'à l'époque normande que leur transfert favorise réellement la création de nouveaux pôles urbains tels que Thetford, Norwich, Chichester ou Salisbury.

La fin des *minsters*

- 23 Un triple mouvement explique selon John Blair le déclin des *minsters* et leur disparition de part et d'autre de la conquête normande : les diverses réformes monastiques (de la Réforme bénédictine des années 960 à la reprise en main par Lanfranc au lendemain de la conquête) rendent de moins en moins légitimes aux yeux des décideurs ecclésiastiques et des donateurs laïcs les formes « lâches » de cénobitisme qui caractérisaient les *minsters* ; les élites locales (la future *gentry*) favorisent la fondation sur leurs terres (et singulièrement dans leurs centres manoriaux) d'églises plus modestement dotées et auxquelles sont peu à peu transférés la *cura animarum* et ses revenus afférents ; enfin, les

communautés elles-mêmes voient leur religiosité redéfinie autour de ces nouveaux centres culturels plus localisés.

- 24 L'importance du premier point a été réaffirmée par certains auteurs, mais aussi relativisée par d'autres, qui insistent sur la nécessité de se rattacher à une chronologie stricte. Pour Sarah Foot, le succès des réformes carolingiennes, et l'influence qu'elles exercent en Angleterre, expliquent en grande partie pourquoi, au cours des IX^e et X^e siècles, il est devenu peu à peu impossible de décrire ces communautés comme « monastiques », entraînant une condamnation croissante du système par les milieux réformateurs⁶². Pour Barbara Yorke au contraire, la « bénédictinisation » des églises dans la seconde moitié du X^e siècle ne doit pas être exagérée, seuls sept monastères féminins ayant fait l'objet d'une réelle réforme avant 1066⁶³. De même, seuls quatre *minsters* cathédraux (Cantorbéry, Winchester, Worcester et Sherborne) abritaient à l'époque de la conquête une communauté monastique, et les chapitres canoniaux restaient donc la règle même après la réforme du X^e siècle : le fait que l'essentiel de notre documentation pour les deux derniers siècles provienne des trois premiers de ces *minsters* crée un effet d'optique contre lequel il faut se prémunir⁶⁴. L'étude des variations dans les processions de rogations, menée par John Blair en lien avec l'étude du paysage, est particulièrement pertinente dans la démonstration du dernier point : le territoire pris en charge se resserre autour des nouveaux lieux de culte⁶⁵.
- 25 Le repli des élites sur des établissements plus modestes et au rayonnement plus local est contemporain d'un plus grand investissement royal dans le contrôle des grands monastères. La présence de femmes de sang royal (princesses, mais aussi et surtout reines douairières) au sein de ces établissements réformés est conforme au modèle en vigueur dans la Germanie ottonienne, même si peu d'entre elles deviennent abbesses⁶⁶. Au contraire, les familles aristocratiques ont tendance à voir leur horizon se réduire, et leurs intérêts se régionaliser. Andrew Wareham a admirablement illustré ce double mouvement dans un ouvrage sur les élites est-angliennes entre la fin du X^e et la fin du XI^e siècle. Dans les années 1020, Cnut a ainsi établi une alliance étroite avec l'abbaye de Ramsey, dans les Fens, pourtant fondée deux générations auparavant par un grand aristocrate régional, l'*ealdorman* Æthelwine. Or les bénéfices de cette alliance ne s'étendent pas aux Danois que le roi installe dans la région pour y exercer l'autorité royale déléguée, en général avec le titre d'*earl*. En effet, tous les *earls* qui tentent d'interagir avec Ramsey se retrouvent en conflit avec l'abbaye qui, forte de la protection royale, tient la dragée haute aux agents de ce même roi. Ces grands aristocrates curiaux ont alors beaucoup moins de succès que ceux de leurs compatriotes qui, à l'instar des élites indigènes, dotent des églises nouvelles à proximité (voire à l'intérieur) de leurs centres manoriaux⁶⁷. La pratique s'étend donc peu à peu aux détenteurs des grands commandements régionaux eux-mêmes, qui voient bien où se situe leur intérêt : la famille de Godwine, d'où est issue le roi Harold II en 1066, dote richement de nouvelles fondations canoniales à Waltham et à Bosham – dans les deux cas, ces fondations sont riches, tournées vers l'encadrement pastoral et pourvues d'un clergé masculin, ordonné et peu nombreux. Quant à l'autre famille dominante du règne d'Édouard le Confesseur, celle de l'*earl* Leofric et de son épouse Lady Godiva, elle a récemment fait l'objet d'une étude exhaustive qui montre l'importance de ses liens avec les *minsters* de la région qu'elle contrôle, à savoir la Mercie : à Coventry, Evesham ou St Mary's Stow, le couple comtal a favorisé la (re)constitution de plusieurs communautés, avec le développement de nouvelles dédicaces à la Vierge⁶⁸.

26 Le livre de John Blair est donc une enquête de grande ampleur sur un sujet complexe et controversé, qui ouvre de nouvelles perspectives de recherche : la synthèse qu'il propose est puissamment argumentée, rarement hésitante, toujours engagée ; comme il se doit, elle ne fait pas l'unanimité. De nombreux autres aspects auraient pu être évoqués dans les lignes qui précèdent, pour avoir reçu un traitement nouveau ou plus approfondi : la culture des évêques, ou encore leur richesse, ont été étudiées avec soin par Mary Frances Giandrea pour la fin de la période⁶⁹ ; Sarah Foot ou Barbara Yorke, s'inscrivant pour l'occasion dans le courant des *gender studies*, ont proposé des pages très stimulantes sur le monachisme féminin⁷⁰. Les impasses ou les limites, quand elles existent, sont autant d'invitations à la recherche : ainsi John Blair remarque l'absence à ce jour d'un véritable catalogue des établissements religieux anglo-saxons du VIII^e siècle (à savoir l'époque de Bède), à tel point que la carte dressée par James Campbell en 1982 reste la référence la plus utile en la matière⁷¹. John Blair lui-même en a commencé la révision en recensant et en cartographiant, à partir de divers calendriers, listes ou litanies, l'ensemble des cultes de saints locaux attestés dans le monde anglo-saxon⁷² ; Sarah Foot a pour sa part proposé un catalogue commenté des établissements féminins, sur l'ensemble de la période⁷³. Ce souci du local et du spécifique témoigne paradoxalement d'une compréhension plus globale et plus raisonnée du christianisme des Anglo-Saxons.

NOTES

- 1.J. BLAIR, *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford, 2005. Une recension de cet ouvrage a été proposée par Élisabeth Lorans dans *Médiévales*, 51, 2006, p. 173-178. On trouvera dans un volume précédent un aperçu en français des travaux de cet auteur : J. BLAIR, « Les recherches récentes sur la formation des paroisses en Angleterre : similitudes et différences avec la France », *Médiévales*, 49, 2005, p. 33-44.
- 2..S. FOOT, *Monastic Life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, Cambridge, 2006.
- 3.M. F. GIANDREA, *Episcopal Culture in Late Anglo-Saxon England*, Woodbridge, 2007 (*Anglo-Saxon Studies*, 7).
- 4.B. YORKE, *The Conversion of Britain. Religion, Politics and Society in Britain, c. 600-800*, Harlow, 2007.
- 5.P. WORMALD, *The Making of English Law : King Alfred to the Twelfth Century*, vol. I : *Legislation and its Limits*, Oxford, 2001.
- 6.J. BLAIR, « Palaces or Minsters ? Northampton and Cheddar Reconsidered », *Anglo-Saxon England*, 25, 1996, p. 97-121.
- 7..C. P. LOVELUCK *et al.*, *Rural Settlement, Lifestyles and Social Change in the Later First Millenium AD : Anglo-Saxon Flixborough in its Wider Context*, Oxford, 2007 (*Excavations at Flixborough*, 4).
- 8..P. HILL *et al.*, *Whithorn & St Ninian : The Excavation of a Monastic Town, 1984-91*, Stroud, 1997.
- 9..A. THACKER *et R. SHARPE* éd., *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford, 2002.
- 10..B. YORKE, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, Londres et New York, 2003.
- 11.J. BLAIR, *The Church...*, *op. cit.*, p. 149.
- 12..A. WAREHAM, *Lords and Communities in Early Medieval East Anglia*, Woodbridge, 2005.
- 13..H. MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, Londres, 1972, rééd. 1991.
- 14.B. YORKE, *The Conversion...*, *op. cit.*, p. 99. Les sources sont GRÉGOIRE LE GRAND, *Registre*, II, 30, éd. D. NORBERG, *Gregorius Magnus : Registrum epistularum libri I-VII*, Turnhout, 1982 (*Corpus Christianorum Series*

Latina, 140) ; et BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique*, III, 30, éd. B. COLGRAVE et R. A. B. MYNORS, *Ecclesiastical History of the English People*, Oxford, 1969, trad. O. SZERWINIACK et al., *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 2 vol., Paris, 1999.

15.I. N. WOOD, « Augustine and Aidan : Bureaucrat or Charismatic ? », dans C. DE DREUILLE éd., *L'Église et la mission au VI^e siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand*, Paris, 2000, p. 148-179.

16.J. BLAIR, *The Church...*, *op. cit.*, p. 25.

17..R. MEENS, « A Background to Augustine's Mission to Anglo-Saxon England », *Anglo-Saxon England*, 23, 1994, p. 5-17 ; I. N. WOOD, « The Mission of Augustine of Canterbury to the English », *Speculum*, 69, 1994, p. 1-17 ; I. N. WOOD, « Some Historical Re-identifications and the Christianization of Kent », dans G. ARMSTRONG et I. N. WOOD édés., *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, 2000, 27-35.

18.M. HENIG et P. LINDLEY édés., *Alban and St Albans. Roman and Medieval Architecture, Art and Archaeology*, Leeds, 2001 (BAA Conference Transactions, 24) : en particulier l'article de R. Sharpe sur la *vita prima* et la diffusion du culte en Bretagne et en Gaule.

19..S. D. CHURCH, « Paganism in Conversion-Age Anglo-Saxon England : The Evidence of Bede's *Ecclesiastical History Reconsidered* », *History*, 93 (2008), p. 162-180.

20.F. SPIEGEL, « The *tabernacula* of Gregory the Great and the Conversion of Anglo-Saxon England », *Anglo-Saxon England*, 36, 2007, p. 1-13. Les analyses de S. D. Church et F. Spiegel confirment et poursuivent donc celles de B. JUDIC, « Le corbeau et la sauterelle : l'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises, études de cas », dans L. MARY et M. SOT édés., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 97-125.

21.A. ANGENENDT, « The Conversion of the Anglo-Saxons Considered against the Background of the Early Medieval Mission », *Settimane di Studio*, 33, Spolète, 1985, p. 747-781 : cette analyse a été reconsidérée par B. DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, Paris, 2005, p. 219 sq.

22..D. TYLER, « Reluctant Kings and Christian Conversion in Seventh-Century England », *History*, 92, 2007, p. 144-161.

23.J. BLAIR, *The Church...*, *op. cit.*, p. 474-483.

24.L'une des présentations les plus claires de cette position est due à G. HALSALL, *Early Medieval Cemeteries. An Introduction to Burial Archaeology in the Post-Roman West*, Glasgow, 1995.

25..B. YORKE, *The Conversion...*, *op. cit.*, p. 215-219.

26.Un élément rappelé par S. FOOT, *Monastic Life...*, *op. cit.*, p. 313.

27.S. LEBECQ, « Vulfran, Willibrord et la mission de Frise : pour une relecture de la *Vita Vulframni* », dans M. POLFER éd., *L'évangélisation des régions entre Meuse et Moselle et la fondation de l'abbaye d'Echternach (V^e-IX^e siècle)*, Luxembourg, 2000, p. 429-451.

28.J. CROOK, « The Enshrinement of Local Saints in Francia and England », dans A. THACKER et R. SHARPE édés., *Local Saints...*, *op. cit.*, p. 189-224.

29..R. SHARPE, « Martyrs and Local Saints in Late Antique Britain », dans A. THACKER et R. SHARPE édés., *Local Saints...*, *op. cit.*, p. 75-154, ici p. 92 ; S. PEARCE, *South-Western Britain in the Early Middle Ages*, Londres et New York, 2004, p. 168, 187, 268-269.

30.Deux étapes essentielles dans la remise en cause de cette construction historiographique : W. DAVIES, « The Myth of the Celtic Church », dans N. EDWARDS et A. LANE édés., *The Early Church in Wales and the West*, Oxford, 1992, p. 12-21, a montré la diversité des structures ecclésiastiques de part et d'autre de la mer d'Irlande, ainsi que l'importance des liens entre ces Églises et leurs homologues continentales ; R. SHARPE, « Martyrs and Local Saints... », a mis en lumière les racines britto-romaines et tardo-antiques des Églises

galloise, bretonne et irlandaise, insistant par là même sur ce qui les unit aux Églises gallo-franque et anglo-saxonne.

- 31..S. PEARCE, *South-Western Britain...*, *op. cit.*
- 32.J. BLAIR, « A Saint for Every Minster ? Local Cults in Anglo-Saxon England », dans A. THACKER et R. SHARPE édés., *Local Saints...*, p. 455-494, ici p. 455 et 469 ; S. PEARCE, *South-Western Britain...*, p. 145.
- 33..B. YORKE, *The Conversion...*, *op. cit.*
- 34.J. BLAIR, *The Church...*, *op. cit.*, p. 35.
- 35.J. BLAIR et R. SHARPE édés., *Pastoral Care before the Parish*, Leicester et Londres, 1992.
- 36..E. CAMBRIDGE et D. ROLLASON, « The Pastoral Organization of the Anglo-Saxon Church : A Review of the "Minster Hypothesis" », *Early Medieval Europe*, 4/1, 1995, p. 87-104 ; et J. BLAIR, « Ecclesiastical Organization and Pastoral Care in Anglo-Saxon England », *Early Medieval Europe*, 4/2, 1995, p. 193-212.
- 37..S. FOOT, *Monastic Life...*, *op. cit.*, p. 266-267.
- 38.On trouvera un résumé fort clair de ces débats dans S. FOOT, *Monastic Life...*, p. 287 sq. Voir aussi J. BLAIR, *The Church...*, *op. cit.*, p. 6.
- 39..B. YORKE, *The Conversion...*, *op. cit.*, p. 160.
- 40..C. CUBITT, « Pastoral Care and Conciliar Canons : The Provisions of the 747 Council of Clofesho », dans J. BLAIR et R. SHARPE édés., *Pastoral Care before the Parish*, p. 45-57.
- 41.J. BLAIR, *The Church...*, *op. cit.*, ch. 6 et 7.
- 42..S. FOOT, *Monastic Life...*, *op. cit.*, p. 4-11.
- 43..S. FOOT, *Veiled Women*, Aldershot, 2000, vol. 1, p. 179-188.
- 44..B. YORKE, *Nunneries...*, *op. cit.*, p. 127-128.
- 45..S. FOOT, *Monastic Life...*, *op. cit.*, p. 75-76.
- 46.É. LORANS, note de lecture sur l'ouvrage de J. Blair, dans *Médiévales*, 51, 2006, p. 174.
- 47..S. WOOD, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford, 2006.
- 48..A. GAUTIER, « Hospitality in Pre-Viking Anglo-Saxon England », *Early Medieval Europe*, 17/1, 2009, *op. cit.*, p. 23-44.
- 49..S. WOOD, *The Proprietary Church...*, *op. cit.*, p. 240-243.
- 50..B. YORKE, *Nunneries...*, *op. cit.*, p. 17.
- 51.M. F. GIANDREA, *Episcopal Culture...*, *op. cit.*, p. 62-66.
52. J. BLAIR, *The Church...*, *op. cit.*, p. 108-117.
- 53.S. FOOT, *Monastic Life...*, *op. cit.*, p. 79-87.
- 54..B. YORKE, *The Conversion...*, *op. cit.*, p. 219.
- 55..C. CUBITT, « Universal and Local Saints in Anglo-Saxon England », dans A. THACKER et R. SHARPE édés., *Local Saints...*, *op. cit.*, p. 423-453, ici p. 426.
- 56..C. CUBITT, « Universal and Local Saints... », *op. cit.*, p. 425 et 429.
- 57.J. BLAIR, « A Saint for Every Minster ?... », *op. cit.*, p. 456-457.
- 58..Voir surtout D. ROLLASON, *Saints and Relics in Anglo-Saxon England*, Oxford, 1989.
- 59.J. BLAIR, « A Saint for Every Minster ?... », *op. cit.*, p. 463, 476, 486.
- 60.J. BLAIR, *The Church...*, *op. cit.*, p. 280-290.
- 61.Pour un aperçu en français, cf. É. LORANS, « La christianisation de l'espace urbain en Angleterre du VII^e au XI^e siècle : approche archéologique », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations (XXXVII^e Congrès de la SHMESP, Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, 2007, p. 243-261.
- 62..S. FOOT, *Monastic Life...*, *op. cit.*, p. 340.
- 63..B. YORKE, *Nunneries...*, *op. cit.*, p. 72.
- 64.M. F. GIANDREA, *Episcopal Culture...*, *op. cit.*, p. 3.
- 65.J. BLAIR, *The Church...*, *op. cit.*, p. 486-489.

- 66.**B. YORKE, *Nunneries...*, *op. cit.*, p. 81-84.
- 67.**A. WAREHAM, *Lords and Communities...*, *op. cit.*, p. 80-81.
- 68.**S. BAXTER, *The Earls of Mercia. Lordship and Power in Late Anglo-Saxon England*, Oxford, 2007 : voir en particulier le chapitre 5, intitulé « The Earls and the Monasteries of Mercia », p. 152-203.
- 69.**M. F. GIANDREA, *Episcopal Culture...*, *op. cit.*, ch. 3 et 5.
- 70.**B. YORKE, *Nunneries...*, *op. cit.* ; S. FOOT, *Veiled Women*.
- 71.**J. CAMPBELL *et al.*, *The Anglo-Saxons*, Londres, 1982, p. 71.
- 72.**J. BLAIR, « A Saint for Every Minster ?... », et dans le même volume « A Handlist of Anglo-Saxon Saints », p. 495-565, recense près de deux cent cinquante saints.
- 73.**S. FOOT, *Veiled Women*, vol. 2.
-

AUTEUR

ALBAN GAUTIER

Université du Littoral-Côte d'Opale, Département d'Histoire, 34, Grande Rue, BP 751,
F-62321 Boulogne-sur-Mer cedex