

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

2 | 2009
Varia

Urszula Szulakowska, *The Sacrificial Body and the Day of Doom. Alchemy and Apocalyptic Discourse in the Protestant Reformation*

Brill, Leiden, 2006 ("Anes Book Séries", I), xii-180 p., 56 pl., 25 cm, 120 €

Irena Backus



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7244>

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2009

Pagination : 274-277

ISBN : 978-2200-92590-1

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Irena Backus, « Urszula Szulakowska, *The Sacrificial Body and the Day of Doom. Alchemy and Apocalyptic Discourse in the Protestant Reformation* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2009, mis en ligne le 12 janvier 2010, consulté le 24 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7244>

Tous droits réservés

Urszula SZULAKOWSKA, *The Sacrificial Body and the Day of Doom. Alchemy and Apocalyptic Discourse in the Protestant Reformation*, Brill, Leiden, 2006 ("Aries Book Series", I), xii-180 p., 56 pl., 25 cm, € 120.

L'auteur se donne pour but de situer l'alchimie, la médecine et la physiologie dans le cadre du discours apocalyptique à l'époque de la Réforme. Cette démarche donne lieu à quelques comparaisons assez frappantes, comme la confrontation de la doctrine alchimique sur la perfectibilité de la matière première à la doctrine chrétienne du salut par le sacrifice du Christ symbolisé par la messe. De telles comparaisons sont convaincantes mais ne comportent aucun élément apocalyptique. En effet, on note d'emblée que l'ouvrage repose sur une compréhension erronée de la notion de discours apocalyptique judéo-chrétien en ceci que l'A. considère comme apocalyptique tout discours qui se rapporte au jugement dernier, sans se soucier de distinguer entre l'apocalypse (révélation prophétique du jugement dernier et de la fin du monde), l'eschatologie (étude pas nécessairement prophétique du destin final de l'homme et de la création) et le millénarisme (croyance que la deuxième venue du Christ sera précédée du — ou succèdera au — « millénium », période bénie, dans le ciel ou sur la terre, pour tous les croyants). Il va de soi que ces trois concepts sont souvent très étroitement liés chez certains écrivains chrétiens, p. ex. Irénée de Lyon et les autres pères anté-nicéens. Toujours est-il qu'il est inexact de considérer l'eschatologie et le millénarisme comme « l'apocalyptique ». En l'occurrence le véritable sujet auquel l'A. s'attaque est le lien entre *l'eschatologie chrétienne*, notamment la résurrection du corps, et la transformation de la matière en alchimie. L'eucharistie, l'iconoclasme et l'apocalyptique ne jouent presque aucun rôle dans cette problématique et constituent autant de distractions susceptibles d'induire le lecteur en erreur.

Quant à l'alchimie, il s'agit d'une science ésotérique non-chrétienne portant sur la connaissance des lois de la vie dans l'homme et dans la nature et la reconstitution du processus par lequel cette vie, adultérée ici-bas par la chute adamique, a perdu et retrouvé sa pureté, sa splendeur, sa plénitude et ses prérogatives primordiales. Son succès dans le monde chrétien est dû au fait qu'elle renouvelle le rapport indissoluble de l'histoire de la chute et de la rédemption de la nature. Toujours est-il qu'il s'agit d'une science qui n'est ni apocalyptique, ni eschatologique ni millénariste en tant que telle, bien qu'elle puisse bien sûr coexister avec l'une ou l'autre de ces perspectives, surtout avec l'eschatologie, ce qui est le cas au XVII^e siècle.

L'ouvrage se divise en sept chapitres, le huitième comportant la conclusion. Dans le premier, l'A. offre un survol de la notion du corps cosmique du Christ-homme (« The cosmic body of Christ-Anthropos ») en tant que l'âme de l'univers et de l'humanité, et de la manière dont Paracelse d'une part et Robert Fludd de l'autre reçoivent cette idée en l'appliquant à leur version de la doctrine de l'homme-microcosme et de l'univers-macrocosme. Ainsi, selon Paracelse, l'homme est composé de deux corps dont l'un est physique et l'autre astral. Fludd hérite de ce schéma en insis-

tant sur le fait que l'alchimiste, grâce au contact qu'il établit matériellement entre le céleste et le terrestre, peut transformer le terrestre en céleste. Le deuxième chapitre est consacré au thème de l'eucharistie alchimique (« The Alchemical Eucharist »). L'A. y établit, entre autres, le parallèle entre la doctrine de la transsubstantiation et la doctrine paracelsienne de la transformation alchimique du matériel. Elle note aussi que les auteurs mystiques du XVII^e siècle, tel Boehme ou Fludd, considèrent que l'eucharistie constitue le prototype métaphysique d'un processus physique. Il est étonnant de lire aux p. 54 et suivantes que l'A. traite (à l'instar de S. Michalski, dont l'ouvrage ne figure pas dans la bibliographie) l'iconoclasme à l'époque de la Réforme comme faisant partie intégrante de la querelle eucharistique de cette période. Elle dit à la p. 54 : « the battles over the eucharist were an integral part of the history of Protestant iconoclasm and of their general attitude to religious art forms ». Cette position est impossible à défendre à moins de trouver des textes de réformateurs qui la soutiendraient. Or, on sait bien qu'il n'existe pas de tels textes pour la simple et bonne raison que le rejet du culte des images se situe dans le contexte de la doctrine du refus de tout intermédiaire humain qui s'interposerait entre le croyant et le vrai Dieu. Il s'agit d'établir l'objet légitime de la prière et non de déterminer la non-présence du divin dans l'image, moins encore de nier la présence réelle du corps divin dans l'eucharistie. Il est bel et bien vrai (comme l'affirme l'A. aux p. 57-58) qu'on voit se développer à la même époque, à travers l'œuvre de Khunrath et d'autres, l'idée du Christ comme principe créateur de l'alchimie. Il s'agit toutefois d'une doctrine syncrétiste qui vise à christianiser les sciences ésotériques et qui est sans rapport avec l'iconoclasme et l'eucharistie. Elle touche à l'eschatologie mais n'a rien d'apocalyptique, à moins de considérer à tort que toute science ésotérique est forcément apocalyptique.

Dans le chapitre III, l'A. aborde enfin la problématique de l'alchimie par rapport au jugement dernier. Ce chapitre est beaucoup plus convaincant, l'A. s'attachant à démontrer la coexistence des deux éléments chez les auteurs du XVII^e siècle, tels que Mylius, Lambsprinck, etc., à travers le thème du corps glorifié (donc nécessairement purifié) après la résurrection. C'est là aussi qu'on peut invoquer de manière légitime (comme le fait l'A.) le lien entre apocalyptique, eschatologie et alchimie en ceci que des prophéties des derniers temps, telles qu'on les pratique notamment dans les milieux luthériens ou philippistes, donnent souvent lieu à des investigations dans le domaine de l'astrologie et d'autres sciences occultes. Il est à regretter toutefois que l'A. n'explicite pas le lien et se contente de confondre des procédés de magie ou d'astrologie avec des procédés purement alchimiques. Ainsi le Luthérien Michael Stifel, qui n'est pas évoqué dans le présent ouvrage, est connu pour ses œuvres de magie et de prophétie apocalyptique tout aussi bien que pour ses innovations scientifiques (au sens moderne du terme) dans le domaine de l'arithmétique, mais il ne s'est jamais occupé d'alchimie. Par ailleurs, Paracelse (qui – notons-le – n'a jamais quitté l'Église catholique), souvent évoqué dans ces pages, était médecin, auteur de plusieurs innovations dans son domaine tout en étant

alchimiste. Toutefois, l'essentiel de sa pensée est dépourvu d'éléments prophétiques ou apocalyptiques.

Le chapitre IV s'occupe du lien entre le corps sacrifié, y compris celui du Christ, et le processus de transformation alchimique de la matière. En l'occurrence, selon l'auteur, qui s'appuie surtout sur le *Splendor solis*, texte du début du XVI^e siècle, paru en 1598, la violence accompagne le sacrifice du corps humain aussi bien que la transformation de la matière pratiquée par les alchimistes. Malheureusement, l'A. n'évoque même pas le lien éventuel entre cette notion de violence et l'apocalyptique. Elle ne dit pas non plus si Paracelse et ses disciples partagent cette conception de la violence. Le chapitre V (« Spiritual dissenters and religious toleration ») n'ajoute rien à la clarté de l'argument. L'A. y discute de la question de la tolérance religieuse en postulant que les alchimistes et les écrivains spirituels de l'époque étaient souvent persécutés pour leurs croyances et que des traités tel que la *Cabala* de Michelspacher constituent un plaidoyer en faveur des alchimistes-dissidents persécutés. Les chapitres VI et VII sont consacrés respectivement à la médecine sacramentaire de Robert Fludd, ainsi qu'à Jakob Boehme et Abraham von Franckenberg. Dans sa « Conclusion », l'A. affirme que les Paracelsiens ont développé leur propre théologie fondée sur l'idée de pierre philosophale comme corps du Christ, glorifié et glorifiant à son tour le corps humain. Il est significatif que la conclusion n'intègre pas l'élément apocalyptique si souvent évoqué dans le corps de l'ouvrage. En somme, la contribution la plus probante de l'A. consiste à démontrer le lien entre le procédé alchimique de la transformation de la matière et la résurrection salvifique du Christ. En se concentrant sur ce parallèle sans introduire l'apocalyptique, l'eucharistie, le millénarisme, l'iconoclasme, la doctrine de la tolérance et d'autres éléments étrangers à son sujet, Mme Szulakowska aurait produit un ouvrage plus instructif et plus cohérent, dont le contenu correspondrait à celui des riches illustrations données en appendice.

Notons encore que l'ouvrage comporte diverses erreurs et des lacunes importantes dans la bibliographie. En voici un échantillon. Le « livre d'Enoch » est cité, sans autre précision (p. 25) comme s'il s'agissait d'un livre biblique et canonique à part entière, et non d'un des textes apocryphes de ce nom, perdus jusqu'au XVIII^e siècle. Le mot latin *corpus* est considéré comme masculin (cf. « supercoelestis corpus » au lieu de « supercoeleste corpus » à la p. 35 etc.), tandis que le mot *panis* se transforme en un mot neutre (cf. « panis angelicum » à la p. 47). Par ailleurs les erreurs sur le latin fourmillent. La note 57 à la p. 133 en contient pas moins de cinq, ce qui n'en facilite pas la compréhension. Contrairement à ce qu'affirme l'A. à la p. 64, Luther était loin d'être « le premier à considérer la papauté comme l'Antéchrist ». Cette doctrine remonte au XIV^e siècle. Elle est par ailleurs fondée sur la deuxième Épître de Paul aux Thessaloniens et non sur l'Apocalypse de Jean. Parmi les nombreuses lacunes bibliographiques, il suffit de mentionner l'ouvrage classique de George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, (1^{ère} éd., 1962, 3^e éd. corrigée et mise à jour, St. Louis, MO, 2000) qui aurait aidé l'A. à démêler les différentes catégories

de dissidents religieux qu'elle évoque à travers son ouvrage et à mieux cerner le lien entre la dissidence religieuse et l'alchimie.

Irena BACKUS,
Université de Genève.

Clive GRIFFIN, *Journeyman-printers and the Inquisition in sixteenth century Spain*, Oxford, Oxford University Press, 2005, XI-318 p., 24 cm, 69 €.

La forte émigration de Français en Espagne au xvi^e siècle, notamment depuis les années 1540, était déjà connue des contemporains (les écrits de Bodin en témoignent). De même, on savait que ces étrangers étaient persécutés par les tribunaux d'Inquisition de la péninsule Ibérique et ce dès les premières années du règne de Philippe II, marquées par la volonté d'empêcher l'infiltration de ce que les agents du Saint-Office appelaient *luteranismo* — sans beaucoup se soucier de quel protestantisme il s'agissait réellement.

L'originalité de l'étude de Clive Griffin, qui puise essentiellement dans les archives inquisitoriales, réside dans le fait de centrer l'analyse sur un groupe socio-professionnel distinct et particulièrement exposé : les compagnons-imprimeurs étrangers. Ceux d'origine française, mais aussi des Flamands par exemple, qui étaient attirés en grand nombre par les excellentes perspectives d'emploi, notamment des salaires nettement supérieurs que leur offrait le marché espagnol toujours en quête de main d'œuvre qualifiée. Aussi, les étrangers constituaient-ils dans certaines régions de l'Espagne jusqu'à 50 % du personnel typographe ou compositeur. Mais le métier même de ces hommes, si lié aux succès de la Réforme dans les pays germaniques puis francophones, les rendait suspects, d'où leur part très importante parmi les étrangers persécutés par le Saint-Office. C'est ainsi que les procès d'une trentaine d'inculpés à Tolède, à la fin des années 1560 et au début de la décennie suivante, constituent le noyau dur de la présente étude. L'enjeu de celle-ci n'est pas simplement de mieux connaître le sort de ces hommes en tant que cible de la répression religieuse, plusieurs d'entre eux ayant subi la peine de mort ou la condamnation aux galères. Il s'agit aussi de lire « à rebours » les mêmes sources afin de mieux connaître leur existence et notamment la vie professionnelle dans ce monde de l'imprimerie auquel l'auteur a déjà consacré une première étude (*The Crombergers of Seville. The history of a printing and merchant dynasty*, London, Clarendon Press, 1988).

Les documents consultés dans les archives inquisitoriales mentionnent environ 200 cas liés au monde de l'imprimerie – ce qui est beaucoup pour un laps de temps relativement court. Bien des dossiers permettent de dresser, à partir des *discursos de la vida* établis pour chaque procédure, de véritables portraits individuels. Cependant, l'auteur ne perd pas de vue les failles de la source, discutées dès l'introduction (chapitre 1) et encore