

Les affrontements religieux en Europe (1500-1650)

PDF complet – 979-10-231-2192-6





Préface de **Lucien Bély**

Approches historiographiques

Les réformés français au cœur des conflits religieux
(vers 1550-1659)

Hugues Daussy

Les affrontements religieux en Angleterre et dans les îles
Britanniques dans la première moitié du XVII^e siècle

François-Joseph Ruggiu

Faire la guerre, faire la paix

« Reconcilier les cœurs des subjects cy-devant divisez » :
les commissaires des édits de pacification au temps des premières
guerres de religion

Jérémie Foa

Affrontements religieux, révoltes et guerres civiles.
Formes et moyens d'une société divisée (XVI^e-XVII^e siècles)

Pierre-Jean Souriac

Affrontements religieux, fractures politiques dans les provinces
méridionales des Pays-Bas espagnols (1521-1579)

Alain Lottin

Clercs de cour et clercs d'État dans les affrontements religieux
européens (1500-1650)

Benoist Pierre

Les affrontements dans le Saint-Empire

Les conflits confessionnels autour des espaces urbains
dans l'Empire au XVI^e siècle

Naïma Ghermani

École, université et affrontements religieux dans le Saint-Empire

Jean-Luc Le Cam

L'invention de la coexistence confessionnelle
dans le Saint-Empire (1555-1648)

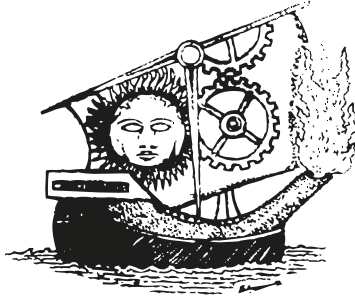
Christophe Duhamelle

Couverture :

L'Assassinat d'Henri III (détail), estampe, 1589, BnF, Département des estampes
et de la photographie, fonds Hennin © BnF



LES AFFRONTEMENTS RELIGIEUX EN EUROPE
(1500-1650)



Bulletin de l'Association des historiens modernistes
des universités françaises
dirigé par Lucien Bély

Les Affrontements religieux en Europe (1500-1650)

Préface de Lucien Bély



Les PUPS, désormais SUP, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2009
© Sorbonne Université Presses, 2022

ISBN papier : 978-2-84050-626-3
PDF complet – 979-10-231-2192-6

TIRÉS À PART EN PDF :

Préface – 979-10-231-2193-3
I Hugues Daussey – 979-10-231-2194-0
I François-Joseph Ruggiu – 979-10-231-2195-7
II Jérémie Foa – 979-10-231-2196-4
II Pierre-Jean Souriac – 979-10-231-2197-1
II Alain Lottin – 979-10-231-2198-8
II Benoist Pierre – 979-10-231-2199-5
III Naïma Ghermani – 979-10-231-2200-8
III Jean-Luc Le Cam – 979-10-231-2201-5
III Christophe Duhamelle – 979-10-231-2202-2

Mise en page (2009) : Lettres d'Or
Version numérique (2022) : Emmanuel Marc Dubois/3d2s

SUP

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris
tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

sup.sorbonne-universite.fr

PRÉFACE

Lucien Bély
Université Paris-Sorbonne
Président de l'AHMUF

Le xvi^e siècle voit naître de nouvelles idées religieuses qui ébranlent l'édifice de l'Église et créent un fossé entre des confessions différentes, bien vite ennemies irréconciliables. Une partie de la chrétienté prend ses distances avec Rome. Des princes, des villes, des peuples construisent une nouvelle façon de concevoir le salut, d'organiser aussi les relations humaines, sociales et politiques. Au même moment, une autre partie de la chrétienté tombe sous l'autorité du sultan ottoman, et le christianisme se sent menacé par le monde musulman. Nous n'aborderons pas ici les affrontements entre chrétiens et Turcs, évoqués dans le volume *Turcs et turqueries* de cette même collection.

Comme elle le fait tous les deux ans, l'Association des historiens modernistes des Universités françaises a consacré sa réunion annuelle à la question proposée aux concours de l'Agrégation et du CAPES. Cet ouvrage tente donc de donner quelques réponses à une question fondamentale : pourquoi et comment la discussion religieuse conduit-elle à la violence ?

Au moment où une réforme des concours s'engage, le sujet proposé cette année en Histoire moderne montre l'intérêt majeur et l'importance cruciale d'une question à la fois précise et large, en bonne adéquation avec les programmes scolaires, pour pouvoir évaluer avec rigueur et justice les talents des futurs professeurs. Il rappelle aussi que nombre d'interrogations qui se posent dans le monde d'aujourd'hui ont des racines anciennes et que l'histoire ne se comprend que sur la longue durée.

La naissance d'une confession chrétienne nouvelle au début des Temps modernes, sa structuration et son enracinement débouchent sur des tensions, puis sur des conflits, enfin sur des guerres. Cette violence se révèle d'autant plus terrible que les ennemis sont des frères séparés. Ces guerres de religion ont marqué la France, mais aussi une bonne partie de l'Europe. En raison des solidarités et des réseaux religieux, les conflits ne respectent

guère les frontières politiques et, pour comprendre ces phénomènes, il faut les étudier dans un cadre large.

Ces affrontements constituent un terrain fertile pour les investigations des historiens et ils ont suscité des travaux fondateurs qui ont bouleversé notre vision des sociétés anciennes. Notre réunion a permis en particulier de faire le point sur la recherche dans deux domaines essentiels : le monde des réformés français, étudié ici par Hugues Daussy, tandis que François-Joseph Ruggiu se penche sur le cas des îles Britanniques.

8 L'affrontement, le conflit, la guerre : autant de manifestations de la violence collective dont ce livre essaie de discerner les causes et les métamorphoses. En même temps, la tentation de la guerre suscite son contrepoison, une volonté tenace de rétablir l'harmonie et la concorde. Jérémie Foa suit les commissaires des édits sous le règne de Charles IX et examine la volonté de faire la paix au début des guerres de Religion. L'affrontement religieux se nourrit bien sûr des questions de dogme, de liturgie ou de morale, mais il révèle aussi des tensions politiques ou sociales qui, à leur tour, viennent les instrumentaliser. Pierre-Jean Souriac montre que les révoltes et les guerres civiles s'entremêlent avec les conflits religieux et dévoilent ainsi une société divisée. Alain Lottin analyse aussi les fractures culturelles et politiques, plus spécifiquement dans les Pays-Bas espagnols. Parmi les acteurs de ces drames, les hommes d'Église conduisent souvent les affaires, et Benoist Pierre nous invite à mieux connaître la situation du clergé de cour dans ces grands déchirements.

Le Saint-Empire focalise ces affrontements. Le présent livre lui porte une attention toute particulière, avec le souci de rendre plus familières des réalités historiques moins connues dans la communauté scientifique française. Naïma Ghermani examine les espaces urbains dans l'Allemagne du XVI^e siècle. Jean-Luc Le Cam approfondit pour sa part le cas de l'école et de l'université, lieux stratégiques de la discussion en matière confessionnelle. Enfin, Christophe Duhamelle s'interroge sur l'invention de la coexistence confessionnelle dans le Saint-Empire, une lente élaboration qui va du milieu du XVI^e siècle au temps de la paix de Westphalie, en 1648.

Notre association remercie tous ceux qui ont permis le succès du colloque de Lyon, des 17 et 18 octobre 2008, en particulier le Président Hugues Fulchiron et nos collègues de l'Université Jean Moulin Lyon 3, qui nous ont accueillis. Notre collègue moderniste, Olivier Christin, Président de l'Université Lumière Lyon 2, nous a également honorés d'une visite, nous rappelant la place de Lyon dans la tourmente des guerres de religion.

Cette réunion scientifique de Lyon a été organisée à la perfection par notre Secrétaire général, Nicolas Le Roux, qui a également préparé très rapidement la publication des actes, avec notre Secrétaire générale adjointe, Françoise Dartois-Lapeyre. J'exprime à tous deux, au nom de tous, notre très vive gratitude.

PREMIÈRE PARTIE

Approches historiographiques

LES RÉFORMÉS FRANÇAIS AU CŒUR
DES CONFLITS RELIGIEUX (VERS 1550-1659) :
BILAN HISTORIOGRAPHIQUE

Hugues Daussy
Université du Maine
Institut universitaire de France

Le royaume de France n'a pas attendu la grande poussée calviniste des années 1550 pour ressentir les effets de la fracture religieuse. Dès le début des années 1520, la circulation des écrits luthériens a stimulé l'écllosion d'un courant hétérodoxe dont l'ampleur et les contours restent encore difficiles à appréhender dans leur réalité. Les atermoiements d'une répression trop sporadique pour être efficace conjugués à la présence, dans l'entourage même du roi, d'un courant évangélique non schismatique promoteur d'une véritable réforme de l'Église ont largement contribué au développement souterrain d'une tendance attentive au discours hérétique. C'est en semant, depuis Genève, dans un terrain intellectuel et spirituel déjà profondément labouré que Jean Calvin a fait surgir et éclater au grand jour, avec une apparente soudaineté, l'ampleur insoupçonnée de ce courant favorable aux idées nouvelles. La décennie 1550 marque ainsi l'irruption puis la croissance visible du calvinisme en France. Le mouvement réformé français, qui se structure avec une rapidité qui ne manque pas de surprendre l'Église et les autorités civiles, s'inscrit dès lors au cœur d'un conflit religieux dont les différents épisodes s'égrènent jusqu'en 1685. S'il faut trouver un terme provisoire à ces affrontements, afin de rester dans les limites chronologiques du programme, il semble opportun de clore cet exposé en 1659, date du dernier synode national des Églises réformées de France. Afin de dresser le bilan des recherches susceptibles d'éclairer la place et le rôle des réformés français dans ces conflits, il a paru judicieux d'évoquer leur intervention dans quatre domaines d'expression de l'affrontement religieux : leur insertion dans les débats théologiques, leur participation aux violences religieuses, leur affrontement ou leur

difficile coexistence quotidienne avec les catholiques et enfin l'expression politique de leur engagement spirituel¹.

LE COMBAT THÉOLOGIQUE

Il n'est pas question d'évoquer ici l'œuvre théologique de Calvin et son contenu, par ailleurs bien connus et abondamment étudiés. On se reportera avec profit au bel exposé synthétique présenté par Olivier Millet dans le tome VIII de *l'Histoire du christianisme*² puis, pour une approche plus approfondie, aux ouvrages classiques d'Alexandre Ganoczy et de François Wendel³.

14

La théologie calvinienne est naturellement au cœur du combat mené par les controversistes réformés français, mais leur engagement dans l'affrontement doctrinal avec leurs homologues catholiques n'a été que fort peu étudié pour la période antérieure à 1598. S'il n'existe aucune analyse d'ensemble de leur production écrite, il est toutefois possible de puiser à diverses sources afin d'en appréhender la thématique et les acteurs. Le récent ouvrage de Jean-François Gilmont sur le livre réformé au XVI^e siècle, même s'il ne concerne pas exclusivement la France, permet une première approche révélatrice des directions prises par la recherche lors des dernières décennies⁴. Les historiens ont en effet privilégié

- 1 Les pages qui suivent ne renvoient pas aux grandes synthèses et autres manuels souvent fort utiles cités ci-après. Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed : A Social History of Calvinism*, New Haven-London, Yale University Press, 2002 ; Didier Boisson et Hugues Daussy, *Les Protestants dans la France moderne*, Paris Belin, 2006. Denis Crouzet, *La Genèse de la Réforme française (1520-1560)*, Paris, SEDES, 1996, rééd. Paris, Belin, 2008 ; Émile-Guillaume Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF, 1961-1964, rééd. coll. « Quadrige », 1988, 3 vol. ; Daniel Ligou, *Le Protestantisme en France de 1598 à 1715*, Paris, SEDES, 1968 ; Samuel Mours, *Le Protestantisme en France au XVI^e siècle*, Paris, Librairie protestante, 1959 ; *Le Protestantisme en France au XVII^e siècle (1598-1685)*, Paris, Librairie protestante, 1967. Cette liste n'est pas exhaustive. Sur bien des thèmes évoqués dans cet article, et à propos d'autres encore, un bilan historiographique récent est accessible dans un volume coordonné par Philip Benedict, Silvana Seidel Menchi et Alain Tallon, *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Rome, École française de Rome, 2007.
- 2 Olivier Millet, « Les Églises réformées », dans *Histoire du christianisme*, dir. Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez et Marc Venard, t. VIII, *Le Temps des confessions (1530-1620)*, Paris, Desclée, 1992, p. 55-117.
- 3 Alexandre Ganoczy, *Calvin théologien de l'Église et du Ministère*, Paris, Éditions du Cerf, 1964 ; *Le Jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, F. Steiner, 1966 ; François Wendel, *Calvin. Sources et développement de sa pensée religieuse*, 2^e éd. revue et complétée, Genève, Labor et Fides, 1985. Nous nous limitons ici volontairement à une partie de la bibliographie accessible en langue française.
- 4 Jean-François Gilmont, *Le Livre réformé au XVI^e siècle*, Paris, BnF, 2005.

l'étude des imprimeurs et de leur activité éditoriale à celle des auteurs et du contenu de leurs traités. C'est donc notamment par le truchement d'ouvrages et articles sur l'imprimerie qu'il est possible de saisir par bribes l'expression de la controverse réformée. Les études de Louis Desgraves sur Éloi Gibier, imprimeur à Orléans jusqu'en 1588, et sur la famille d'imprimeurs rochelais Haultin sont à cet égard exemplaires, au même titre que les travaux d'Eugénie Droz sur Barthélemy Berton et Jean Portau, qui officient également à La Rochelle de 1563 à 1589⁵. Plus récemment, Andrew Pettegree s'est appuyé sur les fruits de l'enquête conduite sous sa direction à l'Université de Saint Andrews, consacrée à l'inventaire des livres imprimés en français au XVI^e siècle⁶, pour étudier les ouvrages réformés sortis des presses lyonnaises de Jean Saugrain⁷. Mais avant de pouvoir être imprimés à l'intérieur même du royaume, les livres réformés ont d'abord été fabriqués à Genève. Il ne faut donc pas négliger ce centre majeur de la propagande religieuse si l'on veut apercevoir l'ampleur réelle de la controverse calviniste en France. L'ouvrage, fondateur à plus d'un titre, de Robert Kingdon sur le rôle moteur de Genève dans le déclenchement des conflits religieux en France, qui s'appuie également beaucoup sur l'activité éditoriale et sur les mécanismes de la propagande réformée, permet d'envisager les contours du combat théologique jusqu'en 1563⁸.

À côté de cette bibliographie centrée sur le livre, d'autres études permettent d'approcher le contenu de la controverse calviniste dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Sous un angle purement thématique, la question centrale de l'Eucharistie est abordée par le récent ouvrage de

- 5 Louis Desgraves, *Éloi Gibier, imprimeur à Orléans (1536-1588)*, Genève, Droz, 1966 ; *L'Imprimerie à La Rochelle. Les Haultin (1571-1623)*, Genève, Droz, 1960 ; Eugénie Droz, *L'Imprimerie à La Rochelle. Barthélemy Berton (1563-1573)*, Genève, Droz, 1960 ; *L'Imprimerie à La Rochelle. La veuve Berton et Jean Portau (1573-1589)*, Genève, Droz, 1960. Cette liste n'est pas limitative. Sur Éloi Gibier, voir également Jean-François Gilmont, « Éloi Gibier, éditeur de théologie réformée : nouveau complément à la bibliographie de ses éditions », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, t. 47 (1985), p. 395-403.
- 6 *French vernacular books (FB) / Livres vernaculaires français. Books published in French Language before 1601 / Livres imprimés en français avant 1601*, éd. Andrew Pettegree, Malcolm Walsby et Alexander Wilkinson, Leiden, Brill, 2007, 2 vol.
- 7 Andrew Pettegree, « Protestant Printing during the French Wars of Religion : The Lyon Press of Jean Saugrain », dans *The Work of Heiko Oberman: Papers from the Symposium on his Seventieth Birthday*, dir. Thomas A. Brady Jr. et alii, Leiden, Brill, 2003, p. 109-129, et du même auteur, « Protestantism, Publication and the French wars of Religion : the case of Caen », dans *Continuity and Change: The Harvest of Late-Medieval and Reformation History. Essays presented to Heiko Oberman on his Seventieth Birthday*, dir. Robert J. Bast et Andrew C. Gow, Leiden, Brill, 2000, p. 163-179.
- 8 Robert M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France (1555-1563)*, Genève, Droz, 1956.

Christopher Elwood⁹. L'auteur examine attentivement les origines de la conception calvinienne de la Cène et décrit les débats engagés autour du problème de la présence réelle. Il montre notamment que c'est entre 1561 et 1565 que l'affrontement s'est avéré le plus vif. La réaction des réformés français au concile de Trente, teintée de conciliarisme, a également été étudiée¹⁰. Le combat théologique apparaît aussi à travers quelques travaux consacrés à certains de ses protagonistes les plus éminents. Philippe Duplessis-Mornay, dont l'activité de controversiste a surtout été considérée pour la période postérieure à 1598, est notamment l'auteur d'un *Traité de l'Église*, publié en 1578, que Marie-Madeleine Fragonard a su replacer dans son contexte polémique¹¹. Antoine de Chandieu, l'un des pasteurs qui a le plus activement contribué à l'établissement des premières Églises réformées dans le royaume, a laissé une importante œuvre de controversiste. Ses nombreux ouvrages ont été tout récemment analysés par Sara Barker, dans une thèse à paraître chez Ashgate¹². Enfin, pour clore cette série d'exemples qui ne prétend pas à l'exhaustivité, il convient d'évoquer le livre d'Olivier Fatio sur la théologie de Lambert Daneau¹³ ainsi que l'étude approfondie de la pensée religieuse d'Agrippa d'Aubigné donnée par Marie-Madeleine Fragonard, bien que l'œuvre de ce huguenot convaincu déborde largement sur le siècle suivant¹⁴.

Si l'étude de la controverse religieuse réformée française de la seconde moitié du XVI^e siècle se présente donc comme un vaste puzzle dont toutes les pièces ne nous sont pas encore parvenues, l'engagement des protestants du royaume dans les débats théologiques postérieurs à l'édit de Nantes est

- 9 Christopher Elwood, *The Body Broken : The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- 10 Voir notamment Alain Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome, École française de Rome, 1997, p. 455-490 et Hugues Daussy, « La réception du concile de Trente par les protestants français », dans *Autour du concile de Trente (XVI^e-XVII^e siècles)*, études réunies et présentées par Marie Viallon, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006, p. 117-131.
- 11 Marie-Madeleine Fragonard, « Le *Traité de l'Église* et ses contextes polémiques », dans *Servir Dieu, le roi et l'État. Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623)*, Actes du colloque de Saumur, organisé par l'Association des amis d'Agrippa d'Aubigné (13-15 mai 2004), réunis par Hugues Daussy et Véronique Ferrer, *Albineana* 18, Paris, Champion, 2006, p. 25-53.
- 12 Sara K. Barker, *Developing French Protestant Identity : the political and religious writings of Antoine de Chandieu (1534-1591)*, Ph. D., University of St. Andrews, 2006. À paraître chez Ashgate dans la collection « St. Andrews Studies in Reformation History ».
- 13 Olivier Fatio, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève, Droz, 1976.
- 14 Marie-Madeleine Fragonard, *La Pensée religieuse d'Agrippa d'Aubigné et son expression*, Paris, Champion, 2004.

en revanche bien connu. Deux outils de premier ordre permettent d'en appréhender la réalité avec précision. Il s'agit tout d'abord du précieux répertoire élaboré par Louis Desgraves qui recense tous les écrits de controverse entre catholiques et protestants publiés en France entre 1598 et 1685¹⁵. Particulièrement intense jusqu'en 1628, avec une moyenne de 110 publications par an, le débat théologique reste dense jusqu'en 1659. En tout, en soixante et un ans, ce ne sont pas moins de 5 406 ouvrages qui sont édités ou réédités. La part des livres réformés au sein de cette production d'ampleur océanique n'est pas clairement établie par Louis Desgraves, mais la simple consultation de l'inventaire permet d'affirmer qu'elle n'a rien à envier à son adversaire catholique sur le plan quantitatif. C'est donc un véritable duel, un combat acharné que se livrent les controversistes des deux bords. Grâce à la vaste étude de Jacques Solé consacrée au débat entre protestants et catholiques français entre 1598 et 1685, le second des deux outils évoqués plus haut, il est aisé d'embrasser dans le détail l'ensemble de ces affrontements desquels émergent les figures de quelques ténors réformés¹⁶. Pierre du Moulin, dont la liste imposante et analytique des œuvres a été dressée par Brian Armstrong, tient l'un des tout premiers rôles¹⁷ aux côtés des non moins fameux Daniel Chamier, André Rivet, Jean Daillé ou encore Charles Drelincourt, tous pasteurs de leur état. Une nouvelle fois grâce à Louis Desgraves, les particularités des affrontements dans le Sud-Ouest du royaume sont bien connues¹⁸, tout comme le cas particulier des récits de conversion qui se distinguent au sein de cet ensemble touffu¹⁹. Parmi les adhésions au catholicisme les plus spectaculaires, celle du duc de Lesdiguières, en 1622, donne lieu à la publication d'une vingtaine d'ouvrages contradictoires²⁰. Dans le sens

15 Louis Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1685)*, Genève, Droz, 1984, 2 vol.

16 Jacques Solé, *Au Temps de l'édit de Nantes. Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1985, 4 vol. Publié dans une version revue sous le titre : *Les Origines intellectuelles de la révocation de l'édit de Nantes*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1997.

17 Brian G. Armstrong, *Bibliographia Molinaei: An Alphabetical, Chronological and Descriptive Bibliography of the Works of Pierre du Moulin (1568-1658)*, Genève, Droz, 1997.

18 Louis Desgraves, « Aspects des controverses entre catholiques et protestants dans le Sud-Ouest, entre 1580 et 1630 », *Annales du Midi*, n° 76 (1984), p. 153-187.

19 Louis Desgraves, « Un aspect des controverses entre catholiques et protestants, les récits de conversion (1598-1628) », dans *La Conversion au XVII^e siècle*, dir. Louise Godard de Donville, Marseille, CMR 17, 1983, p. 89-106.

20 Michel Reulos, « Controverses entre catholiques et réformés à l'occasion de conversions (Lesdiguières, Mademoiselle de Duras) », dans *La Controverse religieuse (XVI^e-XIX^e siècles)*, dir. Michel Péronnet, Montpellier, Presses de l'Université Paul-Valéry, 1980, t. I, p. 179-186.

inverse, des récits de conversion d'ecclésiastiques au protestantisme, très récemment étudiés par Didier Boisson, viennent nourrir la propagande réformée, à l'image de ceux publiés par Pierre Jarrige en 1647 et Jean de Labadie en 1650²¹.

Les thèmes abordés au fil de cette abondante production sont des plus classiques dans la perspective de l'affrontement confessionnel entre catholiques et réformés. La question de l'Eucharistie est une nouvelle fois au centre de la polémique avec notamment la publication par Duplessis-Mornay, en 1598, de son *Institution, usage et doctrine du Saint Sacrement de l'Eucharistie en l'Église ancienne* qui déclenche un affrontement violent²², nourri et étalé sur plusieurs années, auquel participe également Nicolas Vignier, avec son *Traité de la vraie participation du corps et du sang de J.-C., avec une homélie de la disposition que le chrétien doit avoir pour se préparer à la Sainte Cène*, publié en 1607, et Pierre du Moulin, avec son *Apologie pour la S. Cene du Seigneur, contre la présence corporelle et transsubstantiation* éditée en 1608. L'un des autres thèmes majeurs de la controverse protestante de la première moitié du XVII^e siècle est la lutte contre la papauté, assimilée à l'Antéchrist²³. Les protagonistes sont toujours les mêmes, avec Vignier, auteur d'un *Theatre de l'Antechrist* en 1610 et Duplessis-Mornay, dont le dernier grand traité paraît en 1611 sous le titre évocateur de *Mystère d'Iniquité*²⁴. Ces deux orientations prioritaires du combat théologique réformé n'excluent naturellement pas le traitement d'autres thèmes classiques de l'affrontement avec les catholiques : l'opposition entre Écritures et Tradition, le culte des saints et des images, la liturgie ou encore les conceptions ecclésiologiques.

Autant d'objets de débat qui ne sont pas seulement traités par écrit. Car sur le terrain théologique, les réformés livrent également combat lors de joutes oratoires. Ces conférences sont bien connues grâce à plusieurs études relativement difficiles d'accès car inédites. Il s'agit avant tout de la thèse qu'Émile Kappler a consacrée en 1980 aux conférences théologiques

21 Didier Boisson, *Consciences en liberté ? Itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*, mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Paris-Sorbonne, 2007, à paraître aux éditions Champion en 2009.

22 Voir notamment Bernard Roussel, « Duplessis-Mornay et l'exégèse des écrits bibliques : les lieux bibliques controversés dans *De l'Institution, usage et doctrine du saint Sacrement* », dans *Servir Dieu...*, *op. cit.*, p. 81-99, et Mack P. Holt, « Duplessis-Mornay et le sacrement de la Cène », *Servir Dieu...*, *op. cit.*, p. 101-111.

23 Sur le sujet, voir Jean-Robert Armogathe, *L'Antéchrist à l'Âge classique. Exégèse et politique*, Paris, Mille et une nuits, 2005.

24 Marie-Madeleine Fragonard, « Érudition et polémique : le *Mystère d'Iniquité* de Duplessis-Mornay », dans *Avènement d'Henri IV. Quatrième centenaire. Colloque IV : Les Lettres au temps d'Henri IV*, Pau, J. & D. éditions, 1991, p. 167-188.

entre catholiques et protestants au XVII^e siècle²⁵. Pour la période 1593-1685, il ne recense pas moins de 166 affrontements de ce genre dans les limites du royaume de France, dont 90 % se sont tenus avant 1659. Le premier tiers du siècle est sans conteste l'apogée de la conférence dont il décrit les règles, souvent très précises. L'étude montre que les réformés n'ont que très rarement été à l'origine de leur organisation et qu'ils se déclarent volontiers contraints et forcés de livrer bataille, même s'ils restent persuadés que leurs arguments ne peuvent que faire triompher la vérité. Sans surprise, c'est en Île-de-France et dans les provinces du Sud du royaume, où les réformés sont les plus nombreux, que se déroulent l'immense majorité de ces affrontements verbaux. Le Dauphiné accueille à lui seul 42 conférences, soit plus d'un quart du total. Daniel Chamier, Charles Drelincourt ou encore Philippe Duplessis-Mornay figurent parmi les ténors de ces joutes verbales. Ce dernier affronte en effet Jacques Davy du Perron, évêque d'Évreux, lors de la plus célèbre de ces conférences. Organisée à Fontainebleau le 4 mai 1600 en présence du roi Henri IV et des personnages les plus éminents de la cour, elle s'achève sur la défaite retentissante de Mornay, personnage emblématique du calvinisme français. Cet événement majeur a fait l'objet de nombreuses études dont la plus récente est la thèse encore inédite de Natacha Salliot²⁶. Dans une autre thèse soutenue en 1999, également restée inédite²⁷, Isabelle Hentz-Dubail a aussi abordé cette célèbre passe d'armes, qu'elle appelle opportunément le « Sacrifice de Fontainebleau »²⁸. Elle y a également évoqué, sous l'angle d'une analyse rhétorique, les autres conférences tenues dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Beaucoup moins nombreuses qu'au siècle suivant, elles ont, pour certaines, fait l'objet d'un examen approfondi. Marguerite Soulié s'est ainsi plus particulièrement penchée sur la conférence qui a opposé à Paris, à l'initiative du duc de Montpensier, en juillet et août 1566, les pasteurs Jean de l'Espine (Paris) et Hugues Sureau du Rosier

25 Émile Kappler, *Conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVI^e siècle*, thèse de littérature française, Université de Clermont-Ferrand, 1980.

26 Natacha Salliot, *La Rhétorique dans la théologie. Les controverses religieuses en France sous le règne d'Henri IV. Autour du « Livre de la Sainte Eucharistie » de Philippe Duplessis-Mornay*, thèse de littérature française, Université Paris-Sorbonne, 2007.

27 Isabelle Hentz-Dubail, *De la logique à la civilité. Disputes et conférences des guerres de religion (1560-1610)*, thèse de littérature française, Université Grenoble-III, 1999.

28 Isabelle Hentz-Dubail, « Le sacrifice de Fontainebleau (1600) », dans *Paix des armes, paix des âmes*, Colloque organisé pour le quatrième centenaire de l'édit de Nantes (Pau, octobre 1998), Paris, Imprimerie nationale, 2000, p. 395-403.

(Orléans), à deux docteurs en théologie, Claude de Saintes, futur évêque d'Évreux, et Simon Vigor, futur archevêque de Narbonne²⁹.

20

Afin de clore ce rapide survol de l'engagement des réformés français dans les affrontements théologiques, il convient d'évoquer la controverse interne au calvinisme. Car l'unanimité n'est pas toujours de mise lorsqu'il s'agit de doctrine. Deux conflits méritent l'attention. Il s'agit tout d'abord de l'affaire déclenchée par la publication par Jean Morély d'un *Traité de la discipline et police ecclésiastique*, en 1562. L'auteur y conteste le bien fondé du système presbytéro-synodal et propose sa conception du meilleur gouvernement de l'Église. Il plaide pour la mise en place d'une constitution mixte, système d'inspiration aristotélicienne. Le Christ, auquel appartient la force et puissance suprêmes, en est le roi, mais il parle par la voix de son Église à qui il a confié la force et puissance principales. Les ministres (pasteurs et anciens), membres du consistoire, sont l'élément aristocratique et se voient attribuer l'administration ordinaire de l'Église (le pouvoir exécutif) sous l'autorité de l'assemblée des fidèles, élément démocratique, qui détient le pouvoir souverain. Dans l'absolu, les conceptions de Morély ne diffèrent pas fondamentalement des principes énoncés par d'autres théologiens, comme Viret par exemple, qui reconnaissent *in abstracto* le principe de la puissance de l'Église. Ce qui est nouveau, c'est d'imaginer concrètement l'exercice du pouvoir souverain par l'assemblée des fidèles. En faisant connaître publiquement ses idées, Morély déclenche le conflit interne le plus grave de l'histoire de la Réforme protestante française. Il est condamné par plusieurs synodes nationaux et Antoine de Chandieu rédige un traité en réponse au sien. Ce n'est qu'avec la Saint-Barthélemy que se clôt cette affaire retentissante dont le meilleur exposé est l'ouvrage de Philippe Denis et Jean Rott qui analysent notamment, de manière très détaillée, la pensée théologique de Morély³⁰.

Le second grand affrontement interne au monde réformé n'est pas proprement français, mais il connaît d'importantes répercussions chez les théologiens calvinistes du royaume. Il s'agit de la querelle engagée entre gomaristes et arminiens sur la question de la prédestination. D'une manière très schématique, il est possible de résumer la polémique interne aux Églises réformées de France à une lutte entre les professeurs des Académies protestantes de Saumur, où l'Écossais John Cameron puis son disciple et

29 Marguerite Soulié, « La conférence de Paris (juillet-août 1566) (Controverse sur la Cène et la Messe) », dans *La Controverse religieuse...*, *op. cit.*, p. 83-92.

30 Philippe Denis et Jean Rott, *Jean Morély et l'utopie d'une démocratie dans l'Église*, Genève, Droz, 1993. Voir également Robert M. Kingdon, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement (1564-1572)*, Genève, Droz, 1967.

successeur Moïse Amyraut ont plaidé en faveur d'un arminianisme modéré en dépit des canons définis par le synode de Dordrecht en 1619, et de Sedan où Pierre du Moulin incarne la doctrine calvinienne et gomariste de la prédestination. La mort de ce dernier, en 1658, permet à l'amyraldisme de l'emporter. Les ouvrages de François Laplanche offrent la meilleure approche en langue française de cette querelle³¹.

Enfin, il convient de signaler qu'en dehors de ces grands débats publics, des querelles théologiques de moindre ampleur secouent en permanence les Églises réformées de France. Elles sont notamment connues par les débats qui se déroulent lors des synodes nationaux, chargés de confirmer ou d'infléchir la confession de foi et de condamner les thèses jugées hérétiques énoncées dans les limites du royaume³².

Si le royaume de France s'affirme ainsi comme le lieu privilégié de la controverse théologique, qu'elle soit écrite ou orale, c'est qu'il présente une particularité fort peu partagée dans l'Europe de cette époque. Il est l'un des rares espaces où s'instaure d'abord ponctuellement, puis durablement, un régime de coexistence confessionnelle pacifique qui autorise l'épanouissement de débats doctrinaux contradictoires. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, les conférences théologiques se tiennent toujours, sauf exception, lorsqu'un édit de pacification impose le silence des armes.

LA VIOLENCE RELIGIEUSE « PHYSIQUE »

Si le combat théologique suppose l'exercice d'une violence écrite ou verbale, qui peut se traduire par des souffrances morales, il épargne toutefois les corps et les objets. Tel n'est pas le cas d'autres affrontements induits par la confrontation confessionnelle. On distinguera la violence physique subie par les réformés français de celle qu'ils exercent sur leurs adversaires catholiques.

Les violences physiques exercées par les catholiques sur les membres de la minorité réformée s'articulent en deux phases bien distinctes. Il s'agit d'abord, jusqu'en 1560, de persécutions ordonnées par le pouvoir

31 François Laplanche, *Orthodoxie et prédication : l'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*, Paris, PUF, 1965 ; *L'Écriture, le sacré et l'Histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible au XVII^e siècle*, Amsterdam, Academic Publisher Associated, 1986. Voir également Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.

32 Sur ces débats internes, voir notamment Brian G. Armstrong, « Semper Reformanda : The Case of the French Reformed Church (1559-1620) », dans *Later Calvinism. International Perspectives*, dir. W. Fred Graham, Kirksville, Sixteenth Century Essays and Studies, 1994, p. 119-140.

royal contre les hérétiques qui sont assimilés, depuis l'ordonnance de Fontainebleau du 1^{er} juin 1540, à des sujets naturellement séditeux. William Monter a étudié la politique répressive à partir de l'activité des Parlements, en particulier celui de Paris. Il constate que les peines infligées aux condamnés sont variées et que seuls 10 à 16 % sont finalement exécutés. La décennie 1540 est incontestablement la plus terrible avec pour point d'orgue la création, en octobre 1547, de la « chambre ardente », chambre spéciale du Parlement chargée des questions religieuses. Monter démontre qu'après une accalmie au début de la décennie 1550, l'activité répressive connaît deux nouveaux pics en 1553-1554 et 1557-1560. Une ultime vague de persécutions s'étale entre mars 1559 et février 1560, avec notamment l'exécution du conseiller au Parlement Anne du Bourg³³. Ces données sont comparables, toutes proportions gardées, avec les phénomènes observés par Raymond Mentzer pour le ressort du parlement de Toulouse³⁴. La forme et les effets concrets de ces persécutions sur la minorité réformée sont surtout connus par les travaux de David El Kenz qui a étudié ce qu'il appelle la « culture protestante des martyrs ». Il expose avec précision la hiérarchisation des supplices et leur signification symbolique et démontre que, loin de décourager les calvinistes du royaume, la politique répressive a contribué à les stimuler. Il décrit l'éveil, dans les milieux réformés, d'une véritable conscience martyrologique qui s'enracine dans la théologie de Calvin qui a fait du martyr l'un des thèmes privilégiés de sa pastorale³⁵. Et pour mieux exalter les vertus fécondantes du sang de ceux qui ont souffert pour la vraie religion, Jean Crespin publie en 1554 son *Livre des martyrs*.

Le 8 mars 1560, un édit amnistiant tous les « crimes » d'hérésie met un terme à la politique répressive en vigueur depuis la fin du règne de François I^{er}, sans pour autant instaurer une quelconque « tolérance ». Il est complété quelques semaines plus tard par l'édit de Romorantin (mai 1560, enregistré le 5 août), qui sépare les questions politiques des problèmes religieux, transférant le jugement de l'hérésie aux seuls tribunaux ecclésiastiques. Cette distinction entre la sédition et l'hérésie décriminalise cette dernière qui ne peut plus être punie de la peine capitale, puisque seuls les tribunaux civils sont habilités à la prononcer. Dès lors, la violence physique subie par les huguenots est celle des exactions militaires et des

33 William Monter, *Judging the French Reformation: heresy trials by sixteenth-century parlements*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1999 ; « Les exécutés pour hérésie par arrêt du parlement de Paris (1523-1560) », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. 142 (1996), p. 191-224.

34 Raymond A. Mentzer, « Heresy Proceedings in Languedoc, 1500-1560 », *Transactions of the American Philosophical Society*, t. 74 (1984), n° 5.

35 David El Kenz, *Les Bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997.

massacres dont le plus célèbre et le mieux étudié est incontestablement celui du 24 août 1572. La Saint-Barthélemy nourrit depuis plusieurs décennies un débat historiographique qui n'a pas lieu d'être évoqué ici, car il repose avant tout sur des interprétations concurrentes où se mêlent inextricablement calculs politiques et motivations religieuses. On renverra donc aux ouvrages de Jean-Louis Bourgeon, Denis Crouzet et Arlette Jouanna pour l'exposition de ces diverses hypothèses³⁶. Ce qui est en revanche plus intéressant dans l'optique de l'affrontement religieux violent est le déchaînement sans précédent de cruauté qui est venu se greffer sur le massacre politique des chefs huguenots. Cette violence populaire qui cause la mort d'une dizaine de milliers de réformés à l'échelle du royaume traduit sans aucun doute l'exacerbation d'une haine de l'hérétique que Denis Crouzet explique, dans *Les Guerriers de Dieu*, par une angoisse eschatologique arrivée à son paroxysme³⁷.

Mais les réformés français ne font pas que subir la violence. Il leur arrive aussi de l'exercer. Les exactions perpétrées contre les catholiques sont une norme presque inévitable des opérations militaires qui visent à s'emparer des villes au début de la décennie 1560 et les massacres ne sont pas exceptionnels, comme par exemple celui qui survient à Nîmes en septembre 1567 lors de la *Michelade* (ainsi appelée parce qu'elle se déroule juste après la Saint-Michel) qui fait au moins une vingtaine de morts parmi les catholiques. Mais la manifestation la plus spectaculaire des violences religieuses perpétrées par les huguenots ne s'attaque pas aux individus. Il s'agit de l'iconoclasme qui s'enracine dans le refus calviniste des images et de leur culte. Il est à l'origine des destructions qui affectent de manière sporadique, depuis le milieu des années 1550, les statues ou les images ornant les églises catholiques. À partir du printemps 1560, le mouvement prend une ampleur de plus en plus considérable pour atteindre son paroxysme entre avril et octobre 1562. Olivier Christin a produit l'analyse la plus complète de ce phénomène qui concerne des dizaines de villes, au nord comme au sud du royaume. Les réformés y investissent les lieux de culte catholiques et se livrent à des actes iconoclastes dont la signification théologique surpasse, dans la plupart des cas, la joie de détruire et de piller. La destruction ou la mutilation des images s'accompagne presque toujours de manifestations bruyantes, joyeuses et violentes. Les objets visés, reliques,

36 Jean-Louis Bourgeon, *L'Assassinat de Coligny*, Genève, Droz, 1992 ; Charles IX devant la Saint-Barthélemy, Genève, Droz, 1995 ; Denis Crouzet, *La Nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994 ; Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État*, Paris, Gallimard, 2007.

37 Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol.

hosties, images et statues, sont insultés et ridiculisés avant d'être anéantis. Des statues sont décapitées, des images sont brûlées ou lacérées, des hosties sont jetées aux chiens, des crucifix sont rôtis à la broche, on utilise l'huile sainte pour graisser les bottes, des porcs sont lâchés dans les églises et on dépose des excréments sur les autels ou dans les bénitiers. Le but est de ramener les objets et les lieux consacrés à un statut exclusivement profane et de démontrer qu'aucune puissance divine n'habite l'image, les reliques, le bois, la pierre, le pain ni le vin. De même, les iconoclastes s'emparent des vêtements ecclésiastiques et les utilisent pour se livrer à des parodies de la messe. Parmi les actes d'iconoclasme les mieux connus du printemps 1562, on peut retenir la mise à sac de la cathédrale du Mans, le pillage de l'abbaye Saint-Florent de Saumur et celui des églises de Rouen³⁸.

24

L'AFFRONTMENT VÉCU AU QUOTIDIEN

La confrontation entre catholiques et réformés ne se limite toutefois pas à ces événements exceptionnels. Dans un royaume où, en 1562, près de deux millions de sujets sont probablement calvinistes (soit environ 10 % de la population), les risques d'affrontement sont quotidiens. C'est en milieu urbain et dans les régions fortement peuplées de réformés, telles que le Languedoc, la Guyenne, le Dauphiné, le Vivarais, le Poitou, l'Aunis, la Saintonge et la Normandie, que le choc frontal des fidèles des deux confessions est souvent le plus brutal, en temps de guerre comme lors des périodes de coexistence. Les Églises réformées s'inscrivent en effet en totale rupture avec les pratiques catholiques, tant sur le plan des rituels qu'au niveau des comportements sociaux et moraux.

Dans les villes qui n'ont pas été conquises par les huguenots, la pratique du culte réformé, qu'elle soit publique ou clandestine, est vécue comme une agression par les catholiques qui restent en général majoritaires. Le rituel de la Cène réformée, décrit avec précision par Bernard Roussel³⁹, stimule d'autant plus les haines civiques qu'il se pratique le plus souvent dans des églises dont les réformés se sont emparés et qu'ils ont transformées en temples. L'organisation très structurée de la communauté réformée,

38 Olivier Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Éditions de Minuit, 1991. Voir également, pour le Nord de la France dans ses limites actuelles, qui correspond alors aux Pays-Bas espagnols : Solange Deyon et Alain Lottin, *Les « Casseurs » de l'été 1566 : l'iconoclasme dans le Nord*, Paris, Hachette, 1979 ; rééd. Lille, Presses universitaires de Lille, 1986.

39 Bernard Roussel, « "Faire la Cène" dans les Églises réformées du royaume de France au XVI^e siècle (ca 1555-ca 1575) », *Archives de sciences sociales des religions*, 1994, janvier-mars, p. 99-119.

qui l'individualise de manière visible dans l'espace urbain, contribue également à attiser dans les esprits catholiques la conscience de la présence d'une altérité religieuse. Cette organisation, fondée sur la mise en place du système presbytéro-synodal, a été abondamment décrite et étudiée par Bernard Roussel et Glenn Sunshine⁴⁰. Les règles morales très strictes imposées aux membres de ces communautés réformées par le respect de la Discipline ecclésiastique, bien connues grâce aux travaux de Raymond Mentzer et Philippe Chareyre⁴¹, imposent l'adoption de comportements précis à l'égard des voisins catholiques. Tout contact avec les pratiques religieuses papistes est ainsi passible de l'excommunication, alors que les rapports quotidiens avec son voisin catholique ne sont pas prohibés. La mise en place de ce système répond à la nécessité de se ranger, dans tous les domaines de l'existence, à un ordre voulu par Dieu dont les principes sont puisés dans les écrits bibliques. La discipline sociale ainsi établie contribue à définir une identité confessionnelle qui trouve notamment sa raison d'être dans la nécessité de résister à l'autre en se distinguant clairement de lui. Ce processus de « confessionnalisation » (j'emploie ce terme avec toutes les réserves qui s'imposent dans le cadre du royaume de France) favorise l'affrontement entre des communautés aux identités désormais nettement dessinées⁴².

Concrètement, pour la période antérieure à 1598, les conséquences de cette affirmation identitaire peuvent être observées grâce à des études de cas. Janine Garrisson a ainsi évoqué celui des protestants des cités du Midi, suivie plus récemment par Philip Conner, alors que Barbara Diefendorf a travaillé sur Paris et Philip Benedict sur Rouen⁴³. Mais c'est au XVII^e siècle,

40 Bernard Roussel, « La discipline des Églises réformées de France en 1559 : un royaume sans clergé ? », dans *De l'humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme*, Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996, p. 169-191 ; Glenn S. Sunshine, *Reforming French Protestantism : The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*, Kirksville, Truman State University press, 2003.

41 Raymond A. Mentzer, *La Construction de l'identité réformée aux XVI^e et XVII^e siècles : le rôle des consistoires*, Paris, Champion, 2006. Philippe Chareyre, *Le Consistoire de Nîmes 1561-1685*, thèse de doctorat, Université Montpellier-III, 1987, 4 vol.

42 Voir notamment Bernard Roussel, « Être protestant dans le royaume de France au XVI^e siècle », dans *Être catholique, être orthodoxe, être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne*, dir. Marek Derwich et Mickaël V. Dmitriev, Wrocław, Silesia s. c. et Institut d'Histoire de l'Université de Wrocław, 2003, p. 331-354.

43 Janine Garrisson, *Protestants du Midi*, Toulouse, Privat, 1980 ; Philip Conner, *Huguenot Heartland. Montauban and Southern French Calvinism during the Wars of Religion*, Aldershot, Ashgate, 2002 ; Barbara Diefendorf, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, Oxford, Oxford University Press, 1991 ; Philip Benedict, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Cette liste n'est pas limitative.

lorsque l'édit de Nantes impose à tous la mise en œuvre d'une coexistence pacifique, qu'il est le plus aisé d'observer les limites de celle-ci et de cerner les motifs aussi bien que les manifestations d'un affrontement qui ne prend pas fin avec les guerres civiles.

Les difficultés avec lesquelles l'édit de Nantes a été appliqué, bien connues grâce aux travaux de Stéphane Capot, Francis Garrisson et Élisabeth Rabut⁴⁴, témoignent en effet de la persistance des conflits religieux dans la première moitié du XVII^e siècle. Dans bien des villes où la population demeure passionnément catholique, comme à Lyon et Bordeaux, étudiées par Tristan Boffard et Bruno Coulon de Labrousse dans une thèse restée inédite⁴⁵, les mesures en faveur du rétablissement du culte réformé sont extrêmement difficiles à mettre en œuvre. Les enterrements des membres de la communauté réformée sont l'un des moments privilégiés de l'affrontement, puisqu'ils ne peuvent avoir lieu qu'une fois la nuit tombée, malgré les injonctions royales maintes fois réitérées, et que les convois funèbres protestants sont insultés et parfois même agressés. Dans le cimetière protestant de Bordeaux, des actes de vandalisme sont commis. Aux portes de Paris, explique Jacques Pannier, les huguenots qui doivent parcourir un long chemin pour rejoindre le temple réformé rejeté en dehors des murs de la capitale reçoivent des quolibets et subissent souvent des vexations⁴⁶. L'assemblée réformée de Sainte-Foy, réunie en 1601, affirme que l'édit n'est toujours pas appliqué en Auvergne. Les réformés « y reçoivent mille indignités. Toutes les assemblées pour prier Dieu leur sont étroitement défendues [...], ils n'ont aucun lieu pour enterrer leurs morts et leurs enfants leur sont enlevés pour les faire baptiser en l'Église catholique »⁴⁷. L'établissement théorique de la coexistence pacifique ne signifie donc pas, dans bien des cas, la fin de l'affrontement religieux. Un autre cas désormais bien documenté, utile à l'appréhension des affrontements en période de coexistence, mérite d'être mentionné : il s'agit de celui de Loudun, auquel Edwin Bezzina a consacré

44 Stéphane Capot, « La paix vécue à Castres au temps de l'édit de Nantes (1595-1670) », dans *Paix des armes, paix des âmes, op. cit.*, p. 303-312 ; Francis Garrisson, *Essai sur les commissions d'application de l'édit de Nantes*, Montpellier, P. Dehan, 1950 ; Élisabeth Rabut, *Le Roi, l'Église et le temple. L'exécution de l'édit de Nantes en Dauphiné*, Grenoble, La Pensée sauvage, 1987.

45 Tristan Boffard, « L'application de l'édit de Nantes à Lyon (1598-1685) », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. 145 (1999), n° 2, p. 285-321, et Bruno Coulon de Labrousse, *Le Statut juridique du protestantisme à Bordeaux (1598-1787)*, thèse de doctorat en droit, Université de Bordeaux, 1974, 2 vol.

46 Jacques Pannier, *L'Église réformée de Paris sous Henri IV*, Paris, Champion, 1911.

47 Françoise Chevalier, « Les difficultés d'application de l'édit de Nantes d'après les cahiers des plaintes (1599-1660) », dans *Coexister dans l'intolérance : l'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 303-320.

une thèse encore inédite⁴⁸. Naturellement, ce ne sont pas seulement les catholiques qui font obstacle à l'application de l'édit. Les réformés se montrent tout aussi réticents dans les villes qu'ils contrôlent absolument. Dans le sud-ouest du royaume, comme à Pamiers par exemple, ils refusent souvent de restituer les biens ecclésiastiques. Pour une vue d'ensemble des réalités de cette cohabitation souvent conflictuelle, l'étude récente de Keith Luria s'impose comme la synthèse la mieux informée⁴⁹.

L'EXPRESSION POLITIQUE DE L'AFFRONTLEMENT RELIGIEUX

À une époque où la confusion des sphères politique et religieuse reste bien souvent la règle, il est impossible d'ignorer leur interaction dans le cadre des affrontements confessionnels. Pour se défendre contre les efforts militaires déployés par les catholiques afin de les réduire à néant, les réformés mettent sur pied une organisation politique efficace et structurée. Dans sa version initiale, qui voit le jour à partir de 1562, elle n'est autre qu'une version confessionnalisée des institutions représentatives qui préexistent dans certaines provinces du royaume⁵⁰. Les premières assemblées politiques n'apparaissent donc pas comme des institutions nouvelles, entièrement créées pour l'occasion, mais comme une émanation confessionnalisée des États provinciaux de Languedoc. La fracture religieuse, particulièrement profonde au sein d'une province très fortement touchée par le calvinisme comme le Languedoc, se matérialise donc en quelque sorte par une scission institutionnelle. La réalité de ce dédoublement est attestée par la tenue parallèle, à de multiples reprises à partir de l'assemblée fondatrice de novembre 1562, d'États « légitimes » catholiques et d'États « dissidents » protestants alors que l'on assiste, pendant les périodes de paix, au retour à la réunion d'assemblées d'États classiques et non confessionnelles. On observe le même phénomène en Vivarais. Bien qu'inclus dans la province de Languedoc et représenté aux États, ce petit pays présente une particularité institutionnelle qu'il partage avec le Velay et le Gévaudan. Depuis le xiv^e siècle, il tient ses propres États particuliers, théoriquement réduits à l'équivalent d'une assemblée d'assiette, mais qui subsistent en réalité en marge des États de la province et en étroite coordination avec eux. À l'image des États de Languedoc, les États particuliers du Vivarais connaissent une scission confessionnelle. Dès

48 Edwin Bezzina, *After the Wars of Religion: Protestant-Catholic Accommodation in the French Town of Loudun, 1598-1665*, Ph. D., University of Toronto, 2004.

49 Keith Luria, *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2005.

50 Je fais ici état de mes propres recherches en cours.

la décennie 1560, on assiste à la tenue simultanée d'assemblées protestantes, généralement réunies à Privas ou à Aubenas, et d'assemblées catholiques, tenues le plus souvent à Largentière ou à Tournon. Cette séparation prend fin avec le retour de la paix ; catholiques et réformés reviennent siéger au sein d'une assemblée commune. Il convient de signaler que la structure même de ces États particuliers, singulière par rapport à celle des États de Languedoc, facilite encore la scission, puisque seuls deux ordres, noblesse et tiers état, y sont représentés. Il n'y a donc aucun effort d'adaptation institutionnel à consentir.

Ce ne sont pas seulement les structures politiques qui sont confessionnalisées par les réformés dans le cadre de leur affrontement avec les catholiques du royaume. Le conflit religieux a également un réel impact sur les théories politiques. Cette influence, longtemps mal ou peu connue, suscite désormais davantage l'intérêt d'historiens comme Quentin Skinner, Arlette Jouanna et Hugues Daussy⁵¹. Très tôt, face aux persécutions ordonnées par la monarchie, les réformés sont confrontés à un dilemme : doivent-ils demeurer obéissants à un prince qui se dresse contre leur religion, c'est-à-dire contre la volonté de Dieu ? Pour répondre à cette question, ils se réfèrent à l'attitude préconisée par Calvin dans le dernier chapitre de son *Institution de la religion chrétienne* intitulé *Du gouvernement civil*. En s'appuyant sur l'Épître de Paul aux Romains, le réformateur affirme tout d'abord le devoir d'obéissance absolue du sujet à son prince qui est ordonné de Dieu. « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu », écrit Paul (Romains, 13 1-2). Mais plus loin, Calvin nuance son propos en se fondant sur un autre célèbre passage de la Bible, où il est prescrit qu'« il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Actes 5, 29). L'obéissance due au prince se trouve alors limitée par l'obéissance que tout chrétien doit prioritairement à Dieu. Ainsi, on doit refuser de suivre le prince idolâtre et continuer à pratiquer la religion voulue par Dieu, même si cela requiert de désobéir au roi. Sur la forme que peut prendre cette désobéissance, la position de Calvin est beaucoup moins claire et laisse la porte ouverte à

51 Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001. Arlette Jouanna, « L'institution divine des magistrats inférieurs selon Théodore de Bèze », dans *Tout pouvoir vient de Dieu*, Actes du 7^e colloque Jean Boisset, sous la direction de Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet, Montpellier, Sauramps, 1993, p. 208-209 ; Hugues Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », dans *Métaphysique et politique de l'obéissance dans la France du XVI^e siècle*, numéro spécial de la *Nouvelle revue du XVI^e siècle*, n° 1/2004, p. 49-69.

diverses interprétations. La possibilité d'une révolte contre le prince impie, conduite par les « magistrats inférieurs », c'est-à-dire tous ceux qui sont investis d'une parcelle de puissance publique, est notamment évoquée.

Cette ouverture vers une possible révolte contre le tyran spirituel se traduit dans un premier temps par des manifestations d'une volonté de désacralisation de la personne royale. Des bustes de Louis XI et Louis XII, qui décoraient la façade de l'hôtel de ville d'Orléans, sont ainsi détruits et le corps de Jeanne de France est profané à Bourges. Surtout, certaines sources affirment que les entrailles de François II, conservées à Orléans, sont alors jetées aux chiens et que les plus enragés n'hésitent pas à faire rôtir à la poêle le cœur du roi défunt⁵². Mais c'est surtout après la Saint-Barthélemy que sont ouvertement formulées les théories les plus radicales du devoir de résistance au tyran spirituel qui contraint ses sujets à idolâtrer. Elles sont l'œuvre des monarchomaques auxquels plusieurs études récentes ont été entièrement ou partiellement consacrées. Parmi elles, celle de Paul-Alexis Mellet se distingue par son ampleur et sa nouveauté⁵³. Qu'il s'agisse de la *Francogallia* de François Hotman, *Du droit des magistrats sur leurs sujets* de Théodore de Bèze, du *Réveille-Matin des François et de leurs voisins* attribué à Nicolas Barnaud et Hugues Doneau ou encore des *Vindiciae contra tyrannos* probablement rédigées par Philippe Duplessis-Mornay, ces traités redéfinissent la relation d'obéissance au prince qui tyrannise ses sujets et accordent une place essentielle à la nécessaire résistance au tyran spirituel.

Mais ces textes ne sont pas ouvertement assumés par les réformés français qui en rejettent souvent la paternité (ils sont en général d'abord publiés sous couvert de l'anonymat). Car la plus grande contribution des calvinistes du royaume à l'évolution de la pensée politique dans la seconde moitié du xvi^e siècle, si elle est aussi étroitement liée aux nécessités de l'affrontement religieux, est absolument contraire aux théories monarchomaques. Elle s'appuie en effet sur une déconfessionnalisation délibérée du conflit qui les oppose aux catholiques les plus intransigeants. En démontrant que leur qualité les oblige à un devoir de révolte fondé sur des motivations exclusivement politiques, révélé par les travaux d'Arlette Jouanna, les membres de la noblesse réformée française réussissent à justifier leurs prises d'armes qui ne visent plus officiellement à défendre

52 Denis Crouzet, « Calvinism and the Uses of the Political and the Religious (France, ca. 1560 - ca. 1572) », dans Philip Benedict, Guido Marnef, Henk van Nierop and Marc Venard (dir.), *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1999, p. 111.

53 Paul-Alexis Mellet, *Les Traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007.

la position fragile d'une minorité religieuse, mais à se porter au secours du roi⁵⁴. Les polémistes huguenots font ici notamment appel à la théorie bicorporelle de la monarchie énoncée par Ernst Kantorowicz⁵⁵. Ainsi s'amorce un processus de politisation de l'affrontement confessionnel qui aboutit à ce que certains historiens tel Olivier Christin ont pu appeler l'autonomisation de la raison politique⁵⁶.

30

Ce rapide survol des recherches les plus récentes susceptibles d'éclairer les différentes manifestations de l'engagement des réformés français dans les affrontements religieux pendant un peu plus d'un siècle montre à quel point les formes prises par ces luttes sont diverses. Il serait naturellement excessif d'affirmer que tout est conflit confessionnel, mais il est incontestable que dans un État religieusement partagé, d'abord malgré la volonté royale puis avec son assentiment, comme l'est alors le royaume de France, il est bien difficile de faire abstraction d'une donnée qui s'impose à l'esprit de chacun : celle de la foi. À cet égard, la France est un observatoire exceptionnel des relations interconfessionnelles et le lieu privilégié de l'épanouissement des conflits.

54 Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989.

55 Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, Gallimard, 1989, rééd. dans Ernst Kantorowicz, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2000.

56 Olivier Christin, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

LES AFFRONTEMENTS RELIGIEUX EN ANGLETERRE
ET DANS LES ÎLES BRITANNIQUES
DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVII^e SIÈCLE :
UN ESSAI HISTORIOGRAPHIQUE¹

François-Joseph Ruggiu

Université Paris-Sorbonne – Centre Roland-Mousnier (UMR 8596)

La place des îles Britanniques dans un volume consacré aux affrontements religieux en Europe de 1517 au milieu du xvii^e siècle, n'est pas forcément facile à définir pour au moins deux raisons². La région n'est pas, jusque dans la seconde moitié du xvii^e siècle, au cœur de l'espace européen, ni sur plan géopolitique, ni sur le plan économique, même s'il est vrai que les îles Britanniques entretiennent des relations commerciales étroites avec les Pays-Bas espagnols et avec les pays riverains de la mer du Nord et de la Baltique. Sur le plan culturel, l'Angleterre apparaît surtout comme un prolongement de l'axe rhénan et ses théologiens, comme ses artistes, d'ailleurs, sont soumis à l'influence de leurs confrères allemands et, surtout, néerlandais³. Ensuite, les conflits religieux ouverts, violents, sont bien présents dans cette partie du monde

- 1 Nous avons bénéficié durant la rédaction de cet article des conseils et des remarques critiques d'Étienne Broglin, Denis Crouzet, Stéphane Jettot, Nicolas Le Roux et Jean-Pierre Poussou. Nous souhaitons leur exprimer ici toute notre amicale reconnaissance.
- 2 Nous nous sommes particulièrement appuyés sur les analyses historiographiques de Ronald Hutton, *Debates in Stuart History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, ainsi que sur celles de David Cressy, *England on Edge: Crisis and Revolution 1640-1642*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 3-24. On se reportera également au brillant essai de Ian M. Green, « 'England's Wars of Religion'? Religious conflict and the English Civil War », dans Johannes Van den Berg et Paul Gerardus Hofstijzer (dir.), *Church, Change and Revolution*, Leiden, Brill, 1991, p. 100-121. Nous n'avons malheureusement pas pu consulter deux livres importants : Christopher Durston et Judith Maltby (dir.), *Religion in Revolutionary England*, Manchester, Manchester University Press, 2007, et la récente somme de Michael Braddick, *God's Fury. England's Fire: A New History of the English Civil War*, London, Allen Lane, 2008.
- 3 Il existe de nombreux tableaux généraux de l'histoire des Églises et des croyances en Angleterre et dans les îles Britanniques. Pour l'Angleterre, qui nous retiendra essentiellement, on pourra partir de Kenneth Hylson-Smith, *The Churches in England from Elizabeth I to Elizabeth II*, London, SCM Press LTD, 1996-1997, 2 vol. ; Tom

mais ils ont été, en Angleterre du moins, relativement localisés dans le temps et dans l'espace. Dans le temps, d'abord, puisque trois périodes seulement ont été réellement conflictuelles : les années 1530 au plus fort de la Réformation henricienne, au moment, par exemple, de la révolte catholique du Pèlerinage de Grâce en 1536 ; la période *mi-Tudor*, ensuite, dans le sillage de la Réforme strictement calviniste d'Édouard VI puis, surtout, du retour au catholicisme sous Marie Tudor, dont le règne a marqué une période intense de persécutions religieuses⁴ ; et, bien sûr, la période dite des guerres civiles, ou de la Révolution anglaise, ou encore de la guerre des Trois Royaumes, et qui s'étend à partir de la fin des années 1630 pour aller jusqu'en 1660 et la Restauration du roi Charles II Stuart⁵. Dans l'espace ensuite. Les premiers troubles ont surtout concerné le Nord de l'Angleterre, longtemps resté fidèle à la foi catholique, et qui a été le cadre de la révolte de 1536, puis, en 1569, du *Northern Rising*. Les conflits, de basse intensité, du règne d'Édouard et de Marie, ont plutôt concerné le sud-est et l'est de l'Angleterre qui ont été marqués par des actes d'iconoclasme et par la répression gouvernementale. En revanche, les guerres des années 1640 ont plus ou moins touché l'ensemble du pays, y compris le Pays de Galles.

Dans les autres royaumes des îles Britanniques, l'Écosse a été violemment divisée par des conflits politiques et religieux dans les années 1560 puis, à nouveau, à partir de la fin des années 1630⁶. À cette période, la défense du presbytérianisme a, en effet, été à la fois le ferment et le déclencheur de la

Webster, « Religion in Early Stuart Britain, 1603-1642 » et Ann Hughes, « Religion, 1640-1660 », dans Barry Coward (dir.), *A Companion to Stuart Britain*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 253-270 et p. 350-373.

- 4 Le nombre de victimes de la répression sous Marie Tudor (1553-1558) est resté sans commune mesure avec ce qu'a connu le continent à cette période : environ 280 personnes sont mortes sur le bûcher (dont cinq évêques) et 800 autres ont dû s'exiler sur le continent. Christopher Haigh, *English Reformations: Religion, Politics, and the Society under the Tudors*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 228 et 230. L'impact de cette période sur la constitution de l'identité protestante anglaise a cependant été majeur comme en témoigne le succès durable du livre de John Fox, *Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days, Touching Matters of the Church...*, paru en 1563 et plus connu sous le nom de *Book of Martyrs*.
- 5 Il est difficile de trouver dans l'historiographie un bilan détaillé de ces conflits. Charles Carlton a avancé les chiffres, issus d'approximations plausibles, de 84 830 morts dans les combats en Angleterre, auxquels s'ajoutent 127 000 morts d'épidémie ou de causes diverses, pour une population d'environ 5 millions d'habitants, de 42 865 morts en Écosse, pour une population qui tournait autour d'1 million d'habitants, et de 200 000 morts, peut-être, en Irlande, pour une population dont le nombre reste mal connu. Charles Carlton, « Civilians » dans John Kenyon et Jane Ohlmeyer (dir.), *The Civil Wars: A Military History of England, Scotland and Ireland, 1638-1660*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 272-305 (p. 273-278).
- 6 Le lecteur français pourra partir de Stéphane Lebecq et alii, *Histoire des îles Britanniques*, Paris, PUF, 2007, p. 407-420.

rébellion des Covenantaires écossais contre Charles I^{er}, alors que la majeure partie des soutiens du roi en Écosse venaient des milieux épiscopaliens et catholiques. L'Irlande a été, quant à elle, le foyer d'une agitation continue à partir des années 1580-1590, endémique ou violente, et largement, mais pas uniquement, appuyée sur un substrat religieux. Par ailleurs, même si les historiens tendent aujourd'hui à réévaluer l'impact des guerres des années 1640 et 1650 sur la population, les conflits politiques et religieux n'ont jamais eu, en Angleterre, ou même en Écosse, l'intensité et la barbarie de ceux qui sont survenus sur le continent, par exemple, durant les guerres de religion en France ou durant la guerre de Trente Ans. L'Irlande, où les tensions ethniques et religieuses sont étroitement imbriquées, est, sous cet angle, une malheureuse exception⁷. Les massacres des protestants de l'Ulster, à l'automne 1641, même s'ils ont été grossis par la propagande du Parlement⁸, n'ont été que les premiers d'une longue série qui s'est achevée par ceux perpétrés par la *New Model Army* de Cromwell. Les symboles en demeurent, à l'automne 1649, la mise à sac des villes de Wexford et de Drogheda⁹. Le fait que les Irlandais catholiques, en particulier ceux d'origine gaélique, aient été considérés comme des « barbares » par leurs adversaires, semble avoir légitimé des atrocités de la part des protestants qui ne trouvent pas, ou guère, leur équivalent sur l'île de Grande-Bretagne.

Si les conflits ouverts ont été rares, les trois Églises d'État, ou établies, d'Angleterre, d'Irlande ou d'Écosse, ont eu davantage de mal à se définir que les Églises protestantes des royaumes du Danemark ou de Suède, ou que celles, catholiques, des États du sud de l'Europe. Cela explique la permanence de querelles théologiques et ecclésiastiques très vives et de vagues régulières de persécutions contre les individus qui ne se conformaient pas ou mal à leur enseignement. En Angleterre, la *Church of England* créée par Élisabeth I^{re}, en 1559 et 1563, s'est révélée être la juxtaposition entre, d'une part, une théologie calviniste et, d'autre part, une liturgie et une ecclésiologie largement demeurée catholiques. La réussite de son implantation n'a empêché ni le maintien d'une importante minorité catholique¹⁰ ni le développement en son sein et, de plus en plus,

7 Voir l'article de Micheal Ó Siochrú, « Atrocity, codes of conduct and the Irish in the British Civil War, 1641-1653 », *Past and Present*, n° 195, May 2007, p. 55-86.

8 Voir, par exemple, Robert Armstrong, *Protestant War: The 'British' of Ireland and the Wars of the Three Kingdoms*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2005.

9 Voir Micheal Ó Siochrú, *God's Executioner: Oliver Cromwell and the Conquest of Ireland*, London, Faber & Faber, 2008.

10 Nous ne pourrions malheureusement aborder la question du catholicisme en Angleterre à cette période. Parmi les ouvrages récents les plus importants sur ce sujet, voir Michael Questier, *Catholicism and Community in Early Modern England: Politics, Aristocratic Patronage and Religion, c. 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

à ses marges, d'un groupe important de radicaux désireux de la purger de ses éléments « papistes ». En Irlande, la Couronne a installé une *Church of Ireland* modelée sur la *Church of England* mais qui n'a rallié qu'une toute petite partie de la population : la communauté *New English*, composée des propriétaires fonciers récemment installés ainsi que des administrateurs et des soldats envoyés en Irlande depuis le règne d'Élisabeth. Les *Old Irish* gaéliques et les *Old English*, descendants des colons Anglais arrivés au Moyen Âge, sont demeurés attachés à un catholicisme qui pouvait d'ailleurs prendre des formes différentes car plus ou moins influencées par la Réforme catholique. À partir du début des années 1600, le tableau se complique par l'installation croissante en Ulster d'Écossais des Lowlands presbytériens. Enfin, en Écosse, la *Kirk* presbytérienne, au dogme calviniste strict et à l'organisation synodale, coexistait avec les poches catholiques du Nord et des Highlands. À la fin du xvi^e siècle, Jacques VI avait, de surcroît, réussi à imposer à sa tête des évêques afin de l'amener progressivement à ressembler à la *Church of England*. Les divisions confessionnelles étaient donc importantes entre les trois royaumes des îles Britanniques et au sein de ces royaumes.

Parmi les multiples dossiers que nous aurions pu ouvrir, nous avons choisi de nous concentrer sur les interprétations historiennes de la place du religieux dans le déclenchement en Angleterre des événements des années 1640. Ils nous ont, en effet, semblé donner accès à un nombre important de problèmes à propos des îles Britanniques et ils nous permettent d'aborder, sous un angle particulier, une bibliographie immense, presque exclusivement anglophone, en croissance perpétuelle et qui, selon le mot d'un historien, a fini par constituer un « *blood-stained historiographical terrain* »¹¹. Ces événements des années 1640 prennent place dans une séquence en quatre temps qui sont fortement liés, mais qui ont chacun leurs propres logiques : une première phase militaire, qui fait suite à la rébellion, en 1637-1638, d'une partie des élites écossaises contre la politique religieuse de Charles I^{er} et marquée, en 1639-1640, par deux conflits anglo-écossais, appelés les guerres des Évêques, qui ont fini par la déroute des Anglais ; une deuxième période politique durant laquelle les membres du Long Parlement, ouvert en novembre 1640, ont démantelé le régime mis en place par Charles I^{er} dans les années 1630 (la *personal rule*) et, au-delà, certains aspects du système de gouvernement hérité de Jacques I^{er} et des souverains Tudors ; une troisième période militaire durant laquelle le parti parlementaire et le parti royaliste ont mené, de 1642 à

¹¹ David Cressy, *England on Edge...*, op. cit., p. 7.

1646, une guerre civile en Angleterre qui s'est profondément entremêlée avec d'autres conflits en Irlande et en Écosse ; une dernière phase politique et militaire qui a conduit, de l'été 1646 à l'hiver 1648-1649, à cet acte inouï qu'a été, le 30 janvier 1649, l'exécution de Charles I^{er} au nom de Dieu et du peuple¹².

Un des premiers problèmes que nous rencontrons alors est que la manière dont nous pouvons apprécier ces événements est sujette à débats depuis... les années 1650 (avec les œuvres, par exemple, de James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, 1656, ou, bien sûr, de Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651) jusqu'à nos jours. Les notions de « Révolution anglaise » ou de « guerre civile anglaise », autrefois incontestées, subissent, depuis le début des années 1970, des remises en cause qui tendent à en minorer l'intensité ou, au contraire, à en dramatiser certains aspects. Certains historiens ont pu, par exemple, avancer qu'il n'y a jamais eu de révolution dans l'Angleterre des années 1640 et 1650¹³ alors que d'autres la situent alternativement au début des années 1640, à la fin des années 1640, voire à la fin des années 1650.

Au fil de ces réinterprétations successives, la question demeure de savoir pourquoi et comment l'Angleterre en est venue à se diviser à un tel point que le recours aux armes et à la violence est devenu la seule solution et que les individus ont accepté de se ranger dans l'un ou dans l'autre camp au prix, parfois, de ruptures douloureuses au sein de leur famille, au sens de leur entourage social, ou au sein de leur communauté¹⁴. Même s'il n'y a pas un consensus des historiens à ce sujet, le religieux a été indiscutablement

12 On trouvera une présentation dynamique de ces séquences dans Martyn Bennett, *The Civil Wars in Britain and Ireland, 1638-1651*, Oxford, Basil Blackwell, 1997, et David Scott, *Politics and War in the Three Stuart Kingdoms, 1637-1649*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004. On pourra partir, en français, de Jean-Pierre Poussou, *Les îles Britanniques, les Provinces-Unies, la guerre et la paix au xvii^e siècle*, Paris, Economica, 1991 ; Jean-Pierre Poussou, *Cromwell, la révolution d'Angleterre et la guerre civile*, Paris, PUF, 1993. Deux ensembles d'articles majeurs ont été réunis par Margot Todd (*Reformation to Revolution: Politics and Religion in Early Modern England*, London-New York, Routledge, 1995) et par Peter Gaunt (*The English Civil War: The Essential Readings*, Oxford, Blackwell Publishing, 2000).

13 C'est le cas, par exemple, de Peter Laslett qui évoque la continuité des comportements démographiques et l'absence de remise en cause profonde des structures sociales. Peter Laslett, *The World We Have Lost – Further Explored*, London, Methuen, 1983. Le titre du chapitre 8 est : « Social change and revolution in the traditional world. With an attempt to expunge the phrase "the English Revolution" », p. 182-209.

14 Les travaux actuels tendent d'ailleurs à minorer le poids du « neutralisme » dans la guerre civile qui avait été mis en avant dans les années 1970 par les études sur le mouvement des *Clubmen*, ces villageois, surtout de l'Ouest du royaume, qui s'étaient armés pour résister aux dégradations commises par les armées en campagne.

été une variable importante dans ce processus. Tout en ayant conscience de ne pouvoir donner, dans cet essai historiographique, qu'un pâle reflet des débats intenses qui agitent la communauté académique anglophone sur ces questions, nous procéderons en trois temps. Nous reviendrons d'abord sur les différentes interprétations qui ont été données des querelles religieuses dans l'Angleterre des deux premiers Stuarts pour essayer de comprendre qu'elles ont été leur rôle dans l'émergence des conflits politiques à l'œuvre à partir de 1640, puis dans le déchaînement de la violence militaire à partir de 1642. Nous essaierons ensuite d'apprécier la part directe des engagements religieux des différents acteurs dans les affrontements et dans les guerres des années 1640. Enfin, nous examinerons la dimension religieuse de l'événement peut-être le plus symbolique de cette période : l'exécution de Charles I^{er}.

CONTROVERSES ET CONFLITS RELIGIEUX DES ANNÉES 1600 AUX ANNÉES 1630

L'historiographie traditionnelle dite « whig », ou libérale, s'est cristallisée dans la seconde moitié du XIX^e siècle autour des travaux, entre autres, de Samuel R. Gardiner. Elle faisait des premières décennies du XVII^e siècle, surtout à partir de l'accession au trône de Charles I^{er} (1625) et de la nomination de William Laud à l'archevêché de Canterbury (1633), un temps de persécution des tenants de la vraie foi protestante – les puritains – et le moment d'une inacceptable marche de l'Église d'Angleterre vers Rome¹⁵. Le but général de l'historiographie whig était de décrire l'histoire de l'Angleterre comme celle de la lente mais brillante victoire des élites politiques, représentées par le Parlement, et qui défendaient les libertés anglaises, contre le roi et la prérogative royale. Dans cette perspective, William Laud était accusé d'avoir cherché à imiter les cérémonies de l'Église catholique, de prêcher l'obéissance passive au souverain, lui-même accusé de gouverner de manière arbitraire, et, donc, de se servir de la religion pour attaquer les droits des « *free born English* »¹⁶. Les historiens whigs dépeignaient alors un pays souffrant unanimement sous les attaques du clergé laudien. Les puritains qui ne choisissaient pas la voie de l'exil, vers les Provinces-Unies ou la Nouvelle-Angleterre, risquaient, comme, en 1637, les pamphlétaires William Prynne, John Bastwick, et Henry Burton, d'être condamnés par la *Court of High Commission* ou par la

15 Le rôle de François Guizot dans l'élaboration de l'interprétation libérale de la Révolution anglaise ne doit pas être oublié. Voir François Guizot, *Histoire de la Révolution d'Angleterre : 1625-1660*, éd. Laurent Theis, Paris, Robert Laffont, 1997.

16 Andrew Foster, « Church Policies of the 1630s », dans Richard Cust et Ann Hughes, *Conflict in Early Stuart England*, *op. cit.*, p. 193-223, ici p. 194-195.

Star Chamber, les deux tribunaux de la prérogative royale qui servaient de bras armé à la répression. Au cours de cette période sombre, les puritains auraient cependant conservé l'espoir d'être un jour libérés par la Providence de la tyrannie crypto-papiste. Les persécutions subies par les catholiques, y compris l'exécution de prêtres, en particulier de jésuites, capturés sur le sol anglais en violation des lois contre les *recusants*¹⁷, embarrassaient beaucoup moins les historiens whigs.

Dans les années 1950 et 1960, l'historiographie marxiste, incarnée par Christopher Hill, s'est présentée comme une rupture (d'ailleurs violente dans les mots) avec l'historiographie libérale. Elle n'est pourtant pas réellement sortie du schéma dressé par cette dernière, car elle n'a pas cherché à remettre en cause l'idée d'une prégnance du puritanisme dans la société anglaise et d'une inéluctabilité des conflits qui devaient naître de la confrontation avec la politique de William Laud. Les historiens marxistes ont simplement inscrit cette évolution dans une perspective différente en mettant en évidence le caractère social de la contestation puritaine. Dans *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (1964)¹⁸ et *Intellectual Origins of the English Revolution* (1965)¹⁹, Christopher Hill a ainsi donné l'expression la plus achevée de l'idée selon laquelle les valeurs puritaines étaient celles d'une bourgeoisie émergente, et modernisatrice, composée (selon les auteurs et, parfois, de manière contradictoire) de petits *gentlemen*, à l'image d'Olivier Cromwell, de fermiers capitalistes ou encore de marchands, voire de petits artisans urbains²⁰. La floraison des travaux sur les sectes religieuses, qui ont commencé à émerger dans les années 1640, ainsi que sur les *Levellers* et surtout sur les *Diggers*, qui étaient des mouvements minoritaires, voire ultra-minoritaires, qui mêlaient la contestation politique au millénarisme religieux, est allée dans le même sens, en soulignant le caractère socialement radical, proto-démocratiques parfois proto-communistes, de certaines sectes et, en tous cas, des *Diggers*²¹.

17 Le terme désigne les gens, essentiellement catholiques, qui refusaient de se conformer à l'Église d'Angleterre et n'assistaient pas, par exemple, au service dominical dans leur paroisse, malgré les amendes que cela entraînait.

18 London, Secker and Warburg.

19 Oxford, Clarendon Press.

20 Voir l'analyse de Nicholas Tyacke, *Aspects of English Protestantism: c. 1530-1700*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2001, chap. 5.

21 Christopher Hill, *The World Turned Upside Down. Radical ideas during the English revolution*, London, Temple Smith, 1972, ou encore Brian Manning, *Aristocrats, plebeians and revolution in England, 1640-1660*, London, East Haven (Conn.), Pluto Press, 1996. En français, voir Olivier Lutaud, *Winstanley. Socialisme et christianisme sous Cromwell*, Paris, Didier, 1976, qui est très représentatif de cette approche. Le

À partir des années 1970 et 1980, l'historiographie whig et son prolongement marxiste ont cédé le pas progressivement, en partie parce que les études qui se sont multipliées en particulier sur les communautés locales (les *county studies*) mettaient en évidence des comportements qui ne rentraient pas dans l'un ou l'autre modèle. Le coup le plus rude est venu des historiens dit « révisionnistes » dont les positions, même si elles étaient assez hétérogènes, tournaient autour d'une idée commune²². Ils rejetaient en bloc l'idée selon laquelle il y aurait eu des causes à long terme, qu'elles soient socio-économiques, constitutionnelles, ou bien religieuses, aux événements des années 1640²³. Un de leurs exposants les plus connus est Conrad Russell²⁴. À travers ses articles²⁵ et son livre majeur, *Fall of the British Monarchies, 1637-1642*²⁶, il a cherché à démontrer que l'Angleterre, n'était pas en situation de conflit, qu'il soit politique ou religieux, avant la rébellion écossaise de la fin des années 1630. L'entrée dans la guerre, à partir de 1642, aurait alors été le fruit d'un enchaînement de circonstances, essentiellement politiques, et elle aurait pu être évitée si les capacités des leaders, en particulier de Charles I^{er}, à gérer les événements avaient été plus affirmées. Sur le plan religieux, un des angles d'attaque du révisionnisme a été de contester l'idée des historiens marxistes selon laquelle le puritanisme aurait été un mouvement lié à la modernité et que les puritains étaient partisans d'un développement économique capitaliste et donc d'une contestation d'un ordre social encore largement favorable à la noblesse. Les puritains apparaissent donc sous leur plume comme des conservateurs profondément hostiles aux innovations modernisatrices proposées par les courtisans et les théologiens de l'entourage de Charles I^{er}.

dossier des *Diggers* a été repris récemment par John Gurney, *Brave community. The Digger movement in the English Revolution*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2007.

- 22 Il ne nous est malheureusement pas possible de rappeler ici les prises de positions des différents historiens des années 1980 et 1990 vis-à-vis du « révisionnisme ». On se reportera à l'ouvrage de Ronald Hutton (*Debats in Stuart History*, *op. cit.*) ou encore à la présentation qui en est faite dans Richard Cust et Ann Hughes, « Introduction : After Revisionism », dans Richard Cust et Ann Hughes (dir.), *Conflict in Early Stuart England. Studies in Religion and Politics, 1603-1642*, *op. cit.*, p. 1-46.
- 23 Un des ouvrages fondamentaux visés par les révisionnistes est l'essai de Lawrence Stone, *Les Causes de la Révolution anglaise : 1529-1642*, Paris, Flammarion, 1974 [1^{re} édition anglaise, 1972].
- 24 Conrad Russell (1937-2004), 5^e comte Russell, était le fils du philosophe Bertrand Russell et l'arrière-petit-fils du premier ministre Lord John Russel. Il a lui-même été un homme politique reconnu.
- 25 Conrad Russell (dir.), *The Origins of the English Civil War*, London, Macmillan, 1973 et Conrad Russell, *Unrevolutionary England, 1603-1642*, London, The Hambledon Press, 1990 (il s'agit d'un recueil de ses articles).
- 26 Oxford, Clarendon Press, 1991.

Le « révisionnisme » a été rapidement attaqué à son tour et il en résulte actuellement une très grande dispersion des interprétations globales des années 1640 et 1650 qui, soit obèrent soit, au contraire, facilitent notre perception de la place du religieux. Un courant important a ainsi appelé à resituer les événements anglais dans un contexte britannique c'est-à-dire à prendre en compte l'interaction incessante des dynamiques survenues dans les trois royaumes²⁷. Ainsi, il est évident que la dynamique guerrière en Angleterre a été sans cesse impulsée de l'extérieur, par la révolte presbytérienne des Covenantaires en Écosse en 1637-1638 ou par la révolte des catholiques irlandais contre les protestants à l'automne 1641²⁸. Jonathan Scott a, par ailleurs, récemment rappelé l'insertion de l'histoire de l'Angleterre dans son contexte européen, en particulier dans celui de la guerre de Trente Ans, dont les enjeux religieux étaient forts et étaient ressentis comme tels en Angleterre²⁹. Enfin, l'idée de l'émergence d'une sphère politique publique, informée par la masse des publications qui se sont répandues sur l'Angleterre à partir du début des années 1640, dont la majeure partie était plutôt favorable aux puritains, est également apparue comme une clef essentielle pour comprendre les événements de cette période³⁰.

Plusieurs mouvements de fond ont modifié, depuis les années 1980, notre approche de l'Église d'Angleterre et du peuple des fidèles dans les premières décennies du XVII^e siècle³¹. La nature du puritanisme a, d'abord,

- 27 Il est aisé de relier ce phénomène historiographique aux interrogations contemporaines survenues autour du processus politique de déconstruction du Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord marqué, récemment, par l'octroi d'un Parlement autonome à l'Écosse (*Scotland Act*, 1998) et au Pays de Galles (*Government of Wales Act*, 1998).
- 28 Les historiens écossais et irlandais ont, d'ailleurs, repris à leur compte cette approche et ont fourni de nouvelles synthèses sur la période. Voir, par exemple, Nicholas Canny, *Making Ireland British, 1580-1650*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; Allan I. Macinnes, *The British Revolution, 1629-1660*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005.
- 29 Jonathan Scott, *England's Troubles: Seventeenth-century English Political Instability in European Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- 30 Un point souligné en particulier par Clive Holmes (*Why Was Charles I Executed ?*, London, Hambledon Continuum, 2006, p. 198), qui rappelle que, dans les années 1630, une moyenne de 624 titres était publiée chaque année. Le nombre des titres publiés passe à 2 042 en 1641 et à un sommet de 4 038 en 1642. Le libraire londonien George Thomason a pu ainsi constituer une collection de plus de 20 000 pamphlets, canards, feuilles volantes et autres imprimés. Voir, par exemple, Marcus Nevitt, *Women and the Pamphlet Culture of Revolutionary England, 1640-1660*, Aldershot, Ashgate, 2006.
- 31 Kenneth Fincham (dir.), *The Early Stuart Church, 1603-1642*, Basingstoke, Macmillan, 1993 contient une série d'essais sur l'Église d'Angleterre qui reflètent bien les grandes tendances historiographiques des années 1990.

été revisitée. Il n'apparaît plus maintenant comme un « parti », qui aurait attendu la première occasion pour rejeter le joug du crypto-papisme laudien, ni même comme un bloc cohérent de doctrines religieuses, qui aurait été soutenu par un groupe de théologiens et de gentlemen soucieux d'assurer leur influence sur leur communauté, voire de jouer un rôle sur la scène nationale. Il est maintenant interprété comme une culture, c'est-à-dire, selon les mots de Peter Burke, « un système de sens, d'attitudes et de valeurs partagées [...] et les formes symboliques [...] dans lesquelles ils sont exprimés ou incarnés »³². Les historiens demeurent bien sûr d'accord pour reconnaître que le puritanisme était une force réelle dans la société anglaise de la première moitié du XVII^e siècle. Les travaux de Tessa Watts sur les *cheap books* ou encore les études récentes sur les milieux de la boutique et de l'artisanat londoniens dévoilent ainsi les réseaux complexes d'assemblées pieuses où les clercs et laïcs « *godly* » se réunissaient, à la limite de l'illégalité, pour commenter la Bible et pour discuter, à l'infini, des signes du salut³³. Mais il apparaît que le puritanisme était beaucoup moins organisé et beaucoup plus mal défini que les historiens libéraux ou marxistes ne le pensaient. Il existait, en réalité, bien des manières différentes d'être puritain dans l'Angleterre de Jacques I^{er} et de Charles I^{er}, selon l'intensité avec laquelle les individus éprouvaient la certitude de leur salut, voulaient vivre de manière « *godly* » ou souhaitaient se tenir à l'écart des survivances papistes de l'Église d'Angleterre. Les polarisations tranchées qui étaient à l'honneur chez les historiens avant les années 1980, tendent, donc, à s'effacer maintenant au profit de tableaux beaucoup plus nuancés³⁴.

En fait, la grande majorité des puritains ne se pensaient pas en opposition avec l'Église établie. L'image d'une Église d'Angleterre comme *via media*, comme juste milieu, entre le catholicisme et le calvinisme, qui est pourtant souvent évoquée par les contemporains et les historiens, est, en ce sens, trompeuse. La *Church* n'est pas un compromis entre Rome et Genève, car elle est fermement ancrée, sur le plan dogmatique, dans

32 Cité par Christopher Durston et Jacqueline Eales (dir.), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, London, Longman, 1996, p. 9.

33 Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 ; Paul S. Seaver, *Wallington's World : A Puritan Artisan in Seventeenth-century London*, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 1985 ; Peter Lake, *The Boxmaker's Revenge : "Orthodoxy", "Herodoxy" and the Politics of the Parish in Early Stuart London*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2001.

34 Kenneth Fincham distingue ainsi, au sein de l'Église d'Angleterre, entre les « *radical puritans, moderate puritans, conformist Calvinists and anti-calvinists* » (« Introduction », dans Kenneth Fincham (dir.), *The Early Stuart Church, op. cit.*, p. 6).

le camp de Genève. Et les travaux de Nicholas Tyacke, de Kenneth Fincham ou de Peter Lake ont bien mis en valeur l'existence d'un large consensus calviniste au sein de l'Église, en particulier en ce qui concerne la doctrine de la prédestination, qui explique que la très grande majorité des puritains soient demeurés en son sein malgré leur méfiance ou leur haine envers les « oripeaux » papistes qu'elle avait conservés³⁵. Elle était naturellement parcourue de controverses mais les tensions internes demeuraient contenues par la hiérarchie et la Couronne. Ce consensus n'aurait commencé à être remis en cause qu'au début des années 1620, lorsque les prédicateurs « anti-calvinistes »³⁶ ont commencé à croître en influence auprès de Jacques I^{er} et, surtout, à la fin des années 1620, lorsque Charles I^{er} leur a confié les principales responsabilités au sein de la *Church*³⁷.

Une telle vision des choses n'a jamais fait l'unanimité, que ce soit dans les années 1980, comme l'ont montré les attaques lancées par Peter White³⁸, ou dans les années 1990, lorsque George Bernard ou Sheila Lambert ont rappelé que Jacques I^{er} avait tout de même nommé un certain nombre d'évêques qui étaient des anti-calvinistes. Pour Nicholas Tyacke, cependant, ces derniers n'ont jamais obtenu, sous Jacques I^{er}, les sièges les plus importants, en particulier ceux d'York et de Canterbury, et, dans les faits, les calvinistes ont détenu la réalité du pouvoir, c'est-à-dire le contrôle de la publication des livres religieux et la régulation des controverses universitaires, jusqu'à la fin des années 1620³⁹. L'état de l'historiographie amène à conclure avec lui que l'équilibre de la *Church of England* ne s'est déplacé qu'à partir de cette période lorsque les éléments qui, en son sein, étaient hostiles au puritanisme, se sont réunis autour de la politique incarnée par William Laud et par Charles I^{er}. C'est alors que les polarisations, dont nous avons vu qu'elles sont restées très fluides jusqu'aux années 1630, ont tendu à devenir plus nettes en réaction à la politique menée par William Laud auquel est associé le terme d'arminianisme.

35 Outre les travaux déjà cités, voir Peter Lake, « Calvinism and the English Church, 1570-1635 », *Past and Present*, n° 114, 1987, p. 32-76.

36 Voir l'analyse de Tom Webster (« Religion in Early Stuart Britain, 1603-1642 », art. cit., p. 259) sur la difficulté à trouver un terme propre à les désigner. Les expressions « anti-calvinistes », « arminiens », « laudiens » ont toutes leurs désavantages.

37 Nicholas Tyacke, « Puritanism, Arminianism and Counter-Revolution », dans C. Russell (dir.), *The Origins*, op. cit., p. 119-143 ; Kenneth Fincham, *Prelate as Pastor : the Episcopate of James I*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

38 Peter White, « The Rise of Arminianism Reconsidered », *Past and Present*, n° 101, 1983, p. 34-54.

39 Voir cette controverse dans N. Tyacke, *Aspects of Protestantism*, op. cit., p. 176-180.

Le deuxième grand mouvement historiographique des trente dernières années a justement été une réévaluation de l'arminianisme que l'historiographie antérieure aux années 1980 appelait souvent et, improprement, l'anglo-catholicisme⁴⁰. Or, Nicholas Tyacke, qui a étudié ce mouvement, depuis les premières controverses, survenues dans les années 1590 dans les universités d'Oxford et de Cambridge, a bien montré que William Laud n'avait jamais envisagé un retour au sein de l'Église de Rome, et il a complètement renouvelé notre compréhension de l'arminianisme⁴¹. L'arminianisme est, à l'origine, une école théologique qui s'est cristallisée autour des travaux théologiques du Néerlandais Jacobus Arminius (1560-1609). Élève dans les années 1580 de Théodore de Bèze, il était devenu pasteur à Amsterdam en 1588, puis professeur à l'Université de Leyde en 1603. Arminius a remis en cause un certain nombre de principes calvinistes, en particulier l'idée que les élus auraient été choisis inconditionnellement par Dieu, quelle que soit la foi qu'ils éprouvent. Il estimait, au contraire, que l'élection était conditionnelle à la foi. Dans les Provinces-Unies, son enseignement a déclenché une controverse avec les partisans d'un autre théologien, d'origine allemande, mais lui aussi professeur de théologie à l'Université de Leyde, depuis 1594, Franciscus Gomarus (1563-1641). Nous ne décrivons pas ici les conséquences de la querelle entre arminiens et gomaristes dans les Provinces-Unies, mais nous rappellerons juste que, lors de synode de Dordrecht, en 1618 et 1619, auquel ont assisté des représentants anglais, les cinq principaux points de la doctrine arminienne ont été condamnés⁴².

L'arminianisme anglais a eu des aspects qui se retrouvent peu dans les Provinces-Unies. L'importance du rôle des deux sacrements du baptême et de la Cène dans le salut a ainsi entraîné chez le clergé arminien une obsession

40 Perez Zagorin, *The Court and the Country: the Beginning of the English Revolution*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969 ; Wilbur K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, London, George Allen and Unwin, 1936, t. 2.

41 Nicholas Tyacke, *Aspects of English Protestantism*, op. cit., et *Anti-calvinists : the Rise of English Arminianism c. 1590-1640*, Oxford, Clarendon Press, 1987 ; Nicholas Tyacke (dir.), *England's Long Reformation, 1500-1800*, London, Routledge, 1998 ; voir aussi Robert E. Picirilli, *Grace, Faith, Free Will : Contrasting Views of Salvation: Calvinism and Arminianism*, Randall House Publications, 2002.

42 Les points essentiels de la doctrine d'Arminius qui nous concernent sont : la dépravation de l'homme est totale (conformément à l'enseignement de Luther et Calvin) ; le pardon est accessible à tous (et non à un nombre limité de personnes) ; la grâce est résistible (Dieu a l'initiative du processus de salut et il offre sa grâce à tous, mais elle peut être librement acceptée ou rejetée par le croyant) ; l'homme peut donc exercer son libre-arbitre vis-à-vis de la grâce divine, ce qui limite donc la toute-puissance de Dieu (ce qui est contraire à l'enseignement de Luther et Calvin). L'élection est conditionnelle : Dieu ne considère une personne que si elle est liée à lui par la foi.

des rites et des cérémonies⁴³. En ce sens, comme l'a montré Nicholas Tyacke, les arminiens sont indiscutablement apparus à la nation politique anglaise, et à la majeure partie de la population, comme des innovateurs. L'insistance sur le statut particulier du clergé au sein de la société ainsi que celui des évêques *de jure divino* au sein du clergé a également semblé nier le principe protestant du sacerdoce universel. L'arminianisme s'est également rapidement mis en porte à faux avec les intérêts socioéconomiques des élites anglaises. Une fois parvenu à l'archevêché de Canterbury, William Laud a, en effet, entrepris de restaurer l'honneur et la décence du clergé. Pour cela, il a cherché à augmenter ses revenus en contestant la dévolution d'une bonne partie des dîmes aux grands propriétaires fonciers, nobles et gentlemen, et en cherchant à renégocier les baux des terres ecclésiastiques qui leur avaient été souvent concédés à des conditions extrêmement avantageuses. Les affirmations, indiscutablement sincères, des arminiens selon lesquelles ils ne cherchaient qu'à revenir à la lettre du règlement élisabéthain de 1559 et 1563, n'ont pu empêcher le déclenchement d'une réaction puritaine, qui a profité des troubles politiques du début des années 1640 pour prendre toute sa force.

Le rôle même de l'archevêque William Laud dans le dispositif politique de la monarchie anglaise a été brossé à nouveaux traits. Kevin Sharpe, un des principaux historiens « révisionnistes » a ainsi avancé que Laud n'était au fond qu'un bureaucrate qui n'avaient guère d'idées théologiques. La politique d'ordre et d'uniformité qu'il a menée serait en fait issue de la volonté de Charles I^{er} lui-même⁴⁴. Or, elle a amené les autorités ecclésiastiques à interdire les accommodements que les ministres pouvaient prendre avec les aspects « papistes » de la liturgie qu'ils, ou que leurs fidèles, désapprouvaient. Elles ont cherché à imposer, à tout prix, et partout, des pratiques qui, dans certaines communautés marquées par le puritanisme, ont pu paraître idolâtres comme, par exemple, la place de l'autel au centre de la nef, le port du surplis pour le curé ou encore la génuflexion lorsqu'il prononçait le nom de Jésus. Même si elles ont pu être, ailleurs, bien acceptées, ou tolérées, elles ont pu être le déclencheur de violents conflits locaux, allant jusqu'à des actes d'iconoclasme. Les conséquences sur la Couronne du rejet de l'arminianisme dans la société

43 Nicholas Tyacke note, en effet, que les arminiens ayant rejeté la grâce arbitraire de la prédestination, ils estiment que les sacrements sont une source essentielle de la grâce.

44 Kevin Sharpe, *The Personal Rule of Charles I*, New Haven-London, Yale University Press, 1992, p. 275-402. L'auteur livre de Charles I^{er} une image opposée à celle de l'historiographie traditionnelle, qui réhabilite son sens politique et qui n'est pas toujours convaincante.

et dans les élites se trouvent, de toute façon, renforcées par l'accent que met Kevin Sharpe sur le rôle direct de Charles I^{er}.

44

Les avancées les plus spectaculaires, dans les années 1990, concernent les relations entre l'Église d'Angleterre et ses fidèles. Elles ne peuvent, de fait, que minorer la dimension conflictuelle des questions religieuses dans l'Angleterre des premiers Stuarts. Judith Maltby a d'abord mis en évidence l'existence d'un peuple de fidèles pour lesquels l'adhésion à l'Église d'Angleterre était un acte de foi et pas seulement une manière d'être en conformité avec les volontés de l'État. Le *Common Prayer Book* de 1559, malgré ou à cause des compromis dénoncés par les Puritains, a joui d'une réelle popularité dans l'Angleterre du début du xvii^e siècle. Il a d'ailleurs continué à être réclamé par une partie des fidèles, et même à être utilisé dans certaines paroisses, au plus fort des troubles des années 1640 et 1650⁴⁵. Les « *parish anglicans* », qui se trouvent dans tous les groupes sociaux, n'apparaissent donc plus aux historiens comme des conservateurs ou de tièdes protestants, flirtant plus ou moins avec le catholicisme, mais bien comme les tenants sincères d'une forme originale de protestantisme très largement teintée de nationalisme⁴⁶. Il est donc naturel qu'ils aient appuyé la politique hostile aux puritains menée par les archevêques de Canterbury John Whitgift (ca 1530-1604) puis par Richard Bancroft (1554-1610) ou encore le *Book of Sports*, promulgué en 1617 par Jacques I^{er} pour définir les divertissements licites le dimanche, que les puritains voulaient supprimer malgré les résistances des communautés locales⁴⁷.

Les politiques de persécutions, définies au centre par la Couronne, qui ont été éminemment variables, les comportements des autorités locales et de la population et, enfin, la réponse des minorités religieuses ont été, depuis quelques années, analysés avec soin aussi bien en ce qui concerne les catholiques que les puritains. La tension fondamentale qui existe entre les formes de persécutions et les accommodements quotidiens est un des principaux axes de réflexion du remarquable livre d'Alexandra Walsham,

45 Judith Maltby, *Prayer Book and People in Elizabethan and Early Stuart England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Judith Maltby est *chaplain* et *fellow* de *Corpus Christi* (Oxford) et *Canon Theologian* of *Leicester Cathedral*.

46 Voir à ce sujet les travaux de David Cressy, *Bonfires and Bells: National Memory and the Protestant Calendar in Elizabethan and Stuart England*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1989.

47 Ronald Hutton, *The Rise and Fall of Merry England: the Ritual Year: 1400-1700*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994, p. 153-199. Voir également les analyses de Ian Green sur la littérature religieuse : *The Christian's ABC: Catechisms and Catechizing in England c. 1530-1740*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

*Charitable Hatred*⁴⁸. Elle y montre avec force que l'histoire religieuse de l'Angleterre des XVI^e et XVII^e siècles n'est pas, comme le pensait encore John Coffey⁴⁹, celle d'une évolution linéaire de l'intolérance, fondée sur les controverses de saint Augustin contre les Donatistes⁵⁰, vers la tolérance religieuse. Elle rappelle notamment la diversité des formes de persécutions religieuses, des plus molles – l'exigence de serments, qui se multiplient dans l'Angleterre de la Réformation ; l'imposition de l'assistance aux offices religieux de l'Église établie ; les amendes (qui peuvent être très lourdes par exemple contre les catholiques) ; les pénitences et les humiliations publiques – aux plus radicales : l'expulsion des membres déviants du clergé (comme les 90 ministres qui ont été éjectés de leurs bénéfices à la suite de la présentation, en 1603, au roi Jacques I^{er} d'une pétition puritaine appelée la Pétition millénaire) ; l'emprisonnement ; la torture ; l'exécution.

Alexandra Walsham insiste sur le fait que la gamme complète des pressions ne s'applique jamais en même temps et en tous lieux et contre tous les courants minoritaires, qu'il s'agisse des puritains ou des très rares et ultra-minoritaires mouvements religieux, qui, comme les brownistes, s'affirmaient ouvertement en dehors de l'Église établie. La marge d'appréciation des autorités politiques et religieuses locales était grande car s'il y avait bien un consensus chez les magistrats pour imposer l'uniformité religieuse, ils étaient souvent réticents à persécuter les voisins en raison de l'importance du concept de *neighbourliness* dans la société anglaise. Alexandra Walsham explore également les manières dont les dissidents religieux ont réagi à la violence qui était exercée contre eux. Là encore, les options étaient multiples : le martyre était l'une d'entre elles, qui n'a pas été la plus fréquente en Angleterre ; l'insurrection est demeurée rare ; la dissimulation – en particulier par la pratique de la conformité partielle ou occasionnelle – a été fréquemment mise en œuvre. Elle était, en réalité, à la fois une réponse à l'intolérance mais aussi un de ses aiguillons puisqu'elle impliquait l'existence au sein de la communauté de ferment cachés de disharmonie qu'il était du devoir du magistrat de débusquer.

48 Alexandra Walsham, *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006.

49 John Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*, Harlow, Longman, 2000.

50 Il a, à l'occasion de cette querelle, affirmé avec force : « Mais quelle mort est pire pour l'âme que la liberté d'errer ? ».

Les analyses qui précèdent ont, cependant, le défaut de laisser l'historien désarmé face au surgissement de la question religieuse dès les premiers mois du Long Parlement, convoqué par Charles I^{er} pour faire face aux conséquences désastreuses de la seconde guerre des Évêques, et qui s'est ouvert en novembre 1640. Si le puritanisme n'était pas la force majeure imaginée par les historiens whigs, pourquoi l'Église laudienne a-t-elle été presque immédiatement emportée par le mouvement qui, en 1641 et 1642, a mis à bas le gouvernement personnel de Charles I^{er}⁵¹ ? Nous aborderons ici successivement deux thèmes. L'étude de la dynamique religieuse des événements de 1640, 1641 et 1642 nous amènera à nous interroger sur l'idée selon laquelle les guerres des années 1640 auraient constitué la « dernière guerre de religion européenne ». Nous nous intéresserons ensuite à l'ampleur, aux raisons et aux conséquences du surgissement des sectes millénaristes dans le courant des années 1640.

Au début du Long Parlement, un consensus existait parmi les élites politiques pour purger l'Église établie de son aile arminienne et pour revenir sur l'ensemble des « innovations » qu'avait porté l'archevêque Laud. Elles étaient contenues dans les *Constitutions and Canons Ecclesiastical*, dont la promulgation en mai 1640 avait encore davantage radicalisé les puritains. À ce moment là, la noblesse, la gentry et les oligarchies urbaines, qui étaient, en principe, les principaux soutiens de la Couronne, exprimaient presque unanimement, qu'ils soient ou non de sensibilité puritaine, leur rejet des conséquences, politiques et économiques, de l'étroite alliance entre la monarchie et l'Église qu'avaient dessinée Charles I^{er} et Laud. Les premières mesures – le châtement des mauvais conseillers, à commencer par William Laud, qui fut frappé d'*impeachment* dès novembre 1640, emprisonné à la Tour de Londres, jugé en mars 1644 et, finalement, exécuté en janvier 1645 ; la suppression des « innovations » liturgiques qui venaient juste d'être officialisées dans les nouveaux canons de 1640 ; la disparition des deux tribunaux de la prérogative royale qui avaient servi de fer de lance à l'imposition de l'uniformité religieuse – furent donc prises dans une relative unanimité. La population a d'ailleurs manifesté un réel soutien à ces mesures. Il a pris la forme d'un déluge de pétitions adressées au parlement (plus de 900 reçues à l'été 1641) pour dénoncer les abus de *clergymen* arminiens ou non d'ailleurs. Dans certaines régions est également apparu un iconoclasme populaire qui s'est attaqué aux autels

51 En revanche, elles rendent mieux compte d'un autre phénomène souterrain qui a eu une importance majeure sur la Restauration de 1660 : la persistance d'un anglicanisme non-laudien dans l'Angleterre des années 1640 et 1650.

placés au centre de la nef et séparés des fidèles par une barrière, ou encore aux images pieuses, qui avaient été disposées dans les églises pour exalter la « *beauty of holiness* » chère à William Laud⁵².

Mais, rapidement, le débat alla au-delà et les députés se divisèrent entre ceux qui souhaitaient le maintien d'une Église débarrassée des innovations laidiennes et fermement dirigée par ses évêques et ceux qui voulait construire une Église sur le modèle écossais. Cette minorité de presbytériens, autour de John Pym ou de John Hampden, entre autres, encouragée par ce qui leur apparaissait comme la sortie de l'Église de sa « captivité babylonienne », était active et très décidée⁵³. L'influence en ce sens de la délégation écossaise présente à Londres pour négocier un traité de paix, a été forte. Une partie des Covenantaires écossais, appelés ainsi car ils avaient conclu un pacte sous le regard de Dieu, pour mettre un terme à la tyrannie royale, étaient, en effet, particulièrement sensibles au fait qu'une Écosse et une Angleterre unies dans le presbytérianisme pourraient combattre ensemble en Europe contre les forces catholiques. Car une peur presque panique envers les progrès supposés du papisme à l'intérieur des îles Britanniques, qu'il s'agisse des *Old Irish* ou des *recusants* anglais, ou sur le continent, dans le cadre d'une guerre de Trente Ans dont ils avaient une lecture essentiellement religieuse, unissait puissamment les membres de ce groupe.

En réaction, les conseillers de Charles I^{er}, en particulier Edward Hyde ou encore Lucius Cary, comte de Falkland, réussirent alors à rallier au roi, à Londres mais surtout dans les provinces, les partisans du règlement religieux élisabéthain. La réaction venue des comtés à la pétition puritaine, présentée le 11 décembre 1640 et qui réclamait l'abolition du gouvernement de l'Église tel qu'il était, « *with all its dependencies, roots and branches* », et qui prévoyait donc la disparition pure et simple des évêques, a été très hostile et elle souligne l'attachement d'une grande partie des élites locales à l'ordre religieux, et social, traditionnel. Il est donc indiscutable que la division des parlementaires, et au-delà, de la nation politique, au cours de l'année 1641, qui a conduit à l'apparition d'un parti royaliste, capable de mobiliser des troupes, et d'entrer dans la guerre civile en 1642, est largement d'origine religieuse mais concerne sans doute davantage l'organisation de l'Église, et son lien avec la constitution politique du royaume, que ses fondements théologiques.

52 John Walter, « 'Abolishing superstition with sedition'? The politics of popular iconoclasm in England, 1640-1642 », *Past and Present*, n° 183, 2004, p. 79-123.

53 Voir les travaux récents de John Adamson (en particulier *The Noble Revolt: the Overthrow of Charles I*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2007) qui insiste sur l'action en 1640 et en 1641 de ces activistes puritains.

L'idée selon laquelle la guerre civile anglaise aurait été la « dernière guerre de religion européenne », clairement exprimée dans une série de textes publié par l'historien John Morrill dans les années 1980⁵⁴, est-elle alors pertinente ? John Morrill entendait rompre par là avec la certitude ancienne qu'elle aurait été, au contraire, la première des révolutions « modernes » c'est-à-dire sociales, dans le prolongement de laquelle se seraient situées les révolutions françaises et russes. L'argument essentiel de John Morrill était que les orientations religieuses des individus auraient commandé leur engagement politique d'un côté ou de l'autre durant la guerre civile. Il a donc avancé que, dans la plupart des localités, les partisans de l'Église d'Angleterre et surtout du gouvernement des évêques auraient basculé vers le royalisme alors que les puritains auraient majoritairement rejoint le camp du Parlement. Il s'agissait, pour lui, d'un motif parmi d'autres mais sans doute de celui qui, seul, par rapport, par exemple, à la défense de la *common law*, était suffisamment puissant pour inciter les individus à prendre les armes et à se battre. Il est indiscutable que la dimension religieuse de l'engagement des partisans du Parlement est évidente, comme l'ont montré, entre autres, les travaux de William Lamont⁵⁵. Mais un des points faibles de l'argumentation de John Morrill est que la plupart des Royalistes n'ont pas semblé concernés, au premier chef, par la défense de l'anglicanisme alors qu'ils paraissent nettement plus motivés par la protection de l'ordre social et par la fidélité envers le roi. Cependant, le soutien que les *gentlemen* royalistes, que l'on appelait les Cavaliers, ont apporté aux pasteurs modérés chassés de leurs bénéfices paroissiaux durant les années 1650 et, surtout, la force de leur anglicanisme au moment de la Restauration, laissent supposer un réel attachement à l'Église établie.

Un autre argument pourrait être cependant avancé à l'appui de l'idée de John Morrill. Il est, en effet, évident que, comme lors de l'épisode de la Ligue en France, la résistance au roi pouvait être légitimée, entre autres, par des arguments de nature théologique, en particulier par des références à des passages de l'Ancien Testament, comme, par exemple,

54 Sa célèbre phrase : « *The English civil war was not the first European Revolution : it was the last of the Wars of Religion* », est la conclusion de son article, « The Religious Context of the English Civil War », *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th ser., vol. 34, 1984, p. 155-178. Nous sommes ici partis de la présentation de ce débat donnée par John Morrill lui-même dans « Introduction: England's Wars of Religion », dans John Morrill (dir.), *The Nature of the English Revolution: Essays*, London, New York, Longman, 1993, p. 33-44 et par Ronald Hutton dans *Debates*, *op. cit.*, p. 50-52.

55 William Lamont, *Puritanism and Historical Controversy*, London, UCL Press Limited, 1996. Il rappelle cependant que tous les puritains ne se sont pas battus pour le Parlement (p. 55-56).

l'histoire d'Athalie⁵⁶. Un certain nombre de textes de toute nature ou d'images diffusées dans le public vont dans ce sens. Mais Glenn Burgess a pu démontrer que la plupart des théologiens qui étaient favorables au Parlement avaient finalement peu employé d'arguments religieux et qu'ils préféraient, de loin, les arguments politiques ou légaux qui n'impliquaient pas de référence à la guerre sainte⁵⁷. Il tire la conclusion d'une fine analyse d'un ensemble de sermons, que le respect de la *common law* était devenu tel dans l'Angleterre des premiers Stuart que même le souci des théologiens puritains modérés de défendre la vraie foi pouvait y être inscrit. Cela rendait, à leurs yeux, incongru la nécessité de se livrer à une justification d'une guerre de religion. En fin de compte, John Morrill n'a jamais écrit le grand livre qu'il avait annoncé sur la « guerre de religion » anglaise et il est vraisemblable, que, à l'exception d'une minorité d'Anglais, bien plus radicale que les théologiens lus par Glenn Burgess, et que nous allons à présent aborder, la religion n'a été qu'un des facteurs qui ont expliqué leur engagement d'un côté ou de l'autre au cours des guerres civiles, au moins dans leurs premiers développements⁵⁸.

La décennie 1640 a, en effet, vu la conjonction de trois événements qui ont bouleversé le spectre religieux de l'Angleterre. Le premier est la disparition de l'Église d'Angleterre que le travail du Long Parlement en 1640 et 1641 avait pourtant laissé à peu près intacte. Après le déclenchement de la guerre civile, une série d'ordonnances ôtèrent les éléments de la liturgie catholique qui avaient subsisté, puis firent disparaître, en janvier 1645, le *Common Prayer Book* de 1559 lui-même et, enfin abolirent, en octobre 1646, l'épiscopat qui était simplement suspendu depuis 1642. À cette date, l'Église d'Angleterre telle qu'elle avait été mise en place par Élisabeth n'existait donc plus, même si une partie de ses cadres se sont réfugiés sous

56 2 Kings 11: 17 : « *And Jehoiada made a covenant between the LORD and the king and the people that they should be the LORD's people; between the king also and the people* » (King James Bible).

57 G. Burgess estime que tous les éléments pour développer une théorie de la guerre de religion étaient présents dans les sermons des *puritan divines*, mais que la plupart d'entre eux, au moins au début des années 1640, ne sont pas allés au bout de cette logique, à la différence des théologiens écossais et, bien sûr, dans la seconde partie des années 1640, des prédicateurs millénaristes (« Was the English Civil War a War of Religion? The Evidence of Political Propaganda », *Huntington Library Quarterly*, vol. 61, n° 2, 1998, p. 173-201, ici p. 190).

58 Ian Green avance, de surcroît, que « *the longer the war went on, the less clear-cut became the role of religious rivalry, due partly to political development at home and abroad, and partly to the brutalizing effect of the fighting itself* ». (« 'England's Wars of Religion?' », art. cit., p. 110).

la protection de la gentry et même si l'anglicanisme restait une croyance importante dans le pays.

50 Parallèlement, le presbytérianisme soutenu par les Écossais, et par une minorité agissante de députés radicaux a peiné à s'imposer. La tenue d'une assemblée de théologiens à Westminster, à partir de juin 1643, la publication, en janvier 1645, du « *Directory for the Publick Worship of God in the Three Kingdoms* » rédigé par cette assemblée, puis une série d'ordonnances établissant une *Presbyterian Church of England* sous le contrôle du Parlement, n'ont pas réussi à l'imposer dans le paysage religieux anglais. Car l'éclatement du puritanisme a été le troisième mouvement spirituel de fond de la première partie des années 1640⁵⁹. Loin de rejoindre unanimement les rangs des presbytériens, même si beaucoup l'ont fait, les puritains se sont rapidement dispersés sur un vaste éventail de positions. Il a été rendu encore plus complexe par le retour d'exilés de Nouvelle-Angleterre ou des Provinces-Unies où ils avaient appartenu à des communautés religieuses ayant rompu tout lien avec la *Church of England*. Certains puritains sont devenus des Indépendants, c'est-à-dire des calvinistes stricts refusant la soumission de l'Église à l'État et privilégiant les communautés (ou congrégations) autonomes placées sous le regard de Dieu et vaguement reliées entre elles. Une poignée a grossi les rangs de sectes dirigées par des leaders charismatiques et dont la théologie mouvante empruntait aux hérésies antiques, au calvinisme le plus radical et aux courants millénaristes du XVI^e siècle⁶⁰. En France, les soubresauts de la Ligue et de l'assassinat d'Henri IV avaient pratiquement éradiqué, au moins dans les élites, les tensions apocalyptiques, alors que la pénétration des idéaux néo-stoïciens resserrait leur adhésion autour de la monarchie. L'Angleterre du milieu du XVII^e siècle n'avait pas connu cet

59 Les travaux de Peter Lake (*The Boxmaker's Revenge, op. cit.*) et de David R. Como (Peter Lake and David R. Como, « 'Orthodoxy' and Its Discontents: Dispute Settlement and the Production of 'Consensus' in the London (Puritan) 'Underground' », *Journal of British Studies*, vol. 39, 2000, p. 34-70) ont montré la propension du puritanisme londonien à se fragmenter sous l'effet de controverses internes qui impliquaient souvent des laïcs séduits par les possibilités d'interprétation directe des Écritures. L'érosion du « *calvinist consensus* » dans les années 1630 aurait donc été le fait aussi bien des attaques des arminiens que des tendances à la division inhérentes au puritanisme. Elles auraient ouvertes la voie aux évolutions spirituelles très rapides de certains leaders séduits par les possibilités d'interprétation directe des Écritures. L'érosion du « *calvinist consensus* » dans les années 1630 aurait donc été le fait aussi bien des attaques des arminiens que des tendances à la division inhérentes au puritanisme. Elles auraient ouvertes la voie aux évolutions spirituelles très rapides de certains leaders séduits par les possibilités d'interprétation directe des Écritures. L'érosion du « *calvinist consensus* » dans les années 1630 aurait donc été le fait aussi bien des attaques des arminiens que des tendances à la division inhérentes au puritanisme. Elles auraient ouvertes la voie aux évolutions spirituelles très rapides de certains leaders séduits par les possibilités d'interprétation directe des Écritures.

60 Sur les sectes, on pourra partir de la belle synthèse de Frances D. Dow, *Radicalism in the English Revolution, 1640-1660*, London, Basil Blackwell, 1985, ou, en français, de John Miller, « Millénaristes et radicaux : la fragmentation du protestantisme anglais, 1640-1660 », dans John Miller (dir.), *L'Europe protestante aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Belin-De Boek, 1997.

épisode et la disparition de la censure ecclésiastique, au début des années 1640 a favorisé une floraison d'écrits de toute nature, promettant le Second Retour du Christ, dont la France de la Fronde n'a pas fait l'expérience. En ce sens, les événements de la seconde partie des années 1640 – c'est-à-dire la montée en puissance de la *New Model Army*⁶¹, son intervention dans la sphère politique à partir de 1647, sa victoire lors de la seconde guerre civile de 1648, et, enfin, sa prise du pouvoir en décembre 1648 contre la majorité des membres du Parlement – pourraient, à leur tour, et dans un sens différent de John Morrill, être considérés comme une « guerre de religion ».

La question fondamentale est alors de savoir quel a été l'impact réel du millénarisme sur les soldats et surtout sur les officiers de l'Armée Nouveau Modèle, qui a fini par vaincre les troupes royales puis qui a porté les événements des années 1648 et 1649. Les royalistes ou les parlementaires et les théologiens presbytériens⁶² n'avaient aucun doute sur le fait que *New Model Army* ait été, dès sa création, en 1645, marquée par un fort radicalisme religieux et que ce dernier ait été au fondement de ses victoires militaires et de ses actions politiques. Ce radicalisme leur semblait attesté par l'observance de pratiques qu'ils jugeaient inhabituelles pour les armées de l'époque, comme le chant de psaumes, et par la présence, parmi les troupes, de prédicateurs millénaristes dont les sermons enflammés semblaient être bien reçus par les simples soldats mais aussi par une partie des officiers. Les historiens whigs, puis les historiens marxistes, qui s'appuyaient, en fait, sur un même corpus de textes, ont été de cet avis jusqu'à ce que les travaux de M. Kishlansky viennent rompre cette unanimité⁶³. En étudiant, de manière serrée, le choix des officiers supérieurs, il a, en effet, nuancé l'idée que la *New Model Army* ait été,

61 Le *New Model Army* est une troupe professionnelle composée, au début de l'année 1645 (sur la base de deux lois, la *Self-Denying Ordinance* et la *New Model Army Ordinance*) à partir des différentes armées disparates qui, jusque là, avaient servi séparément le Parlement. Elle était formée, en théorie, de 22 000 soldats, bien équipés, bien entraînés, et correctement payés, ainsi que de 2 300 officiers qui, là encore en théorie, ont été choisis pour leurs mérites militaires et non pour leur rang social.

62 Les écrits des presbytériens Richard Baxter et Thomas Edward, dont l'ouvrage *Gangreana: or a Catalogue and Discovery of many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectaries of this time, vented and acted in England in these four last years*, a été publié en 1646, ont joué un rôle majeur dans la construction de cette image. Voir, à ce sujet, la somme d'Ann Hugues, *Gangreana and the Struggle for the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

63 Mark Kishlansky, « The Case of the army truly stated: the creation of the New Model Army », *Past and Present*, n° 81, 1978, p. 51-74 et *The Rise of the New Model Army*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Barbara Donagan, « Did Ministers

dès sa création, en 1645, influencée par le radicalisme religieux des sectes ou politico-religieuses des *Levellers*. Ian Gentles est cependant revenu, au début des années 1990, sur le dossier, et a réaffirmé la dimension « *godly* » de la *New Model Army*⁶⁴, et la force de ses principales conséquences : un égalitarisme social ; une conduite différente des soldats au feu ; et, également, une brutalité renforcée envers leurs adversaires, civils et militaires, qui, de leur point de vue, ne bénéficiaient pas de l'aide de la Providence. Il est, cependant, évident que les revendications exprimées par l'armée en 1647 et 1648, qu'elles aient été ou non influencées par les *Levellers*, mêlaient de façon indissoluble un réel désir que soient réglées des questions purement matérielles (comme le paiement des arriérés de solde) et une profonde anxiété face aux perspectives de règlement politique et religieux de la crise ouverte en 1642.

Comme dans le cas de la dynamique des années 1641 et 1642, la part du religieux est un élément important mais pas suffisant pour expliquer le comportement de la *New Model Army*, dans son ensemble, en 1647 et en 1648. Il ne faut cependant pas sous-estimer la puissance de l'espace apocalyptique, avec son cortège de croyances, de fantasmes, de peurs, véhiculé par des textes et des images puissants, qui s'est ouvert alors en Angleterre. Bien des officiers et des soldats de la *New Model Army*, aussi bien que des boutiquiers ou des artisans londoniens s'y sont engouffrés et se sont bientôt forgés les convictions qui ont servi d'aiguillon à des actions toujours plus radicales⁶⁵.

GOD'S JUDGEMENT ? L'EXÉCUTION DE CHARLES I^{er}

L'élément le plus directement religieux dans la guerre est sans doute l'exécution du roi⁶⁶. Elle a littéralement frappé de stupeur la très grande

Matter? War and Religion in England, 1642-1649 », *Journal of British Studies*, 33 (1994), p. 119-156, estime également que l'influence des ministres qui suivaient l'armée a été moins importante que l'historiographie ne l'a longtemps pensé.

64 Ian Gentles, *The New Model Army in England, Ireland, and Scotland, 1645-1653*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell, 1992, p. 87-119.

65 Parmi les nombreux titres disponibles sur les différentes sectes radicales et leurs membres, voir Mark R. Bell, *Apocalypse how? Baptist Movements during the English Revolution*, Macon (Ga.), Mercer University Press, 2000.

66 Nous avons développé ces idées dans « Un roi sur l'échafaud. Le procès de Charles I^{er} d'Angleterre », *L'Histoire*, n° 229, février 1999, p. 68-74 et « Un événement de la Fronde. La mort de Charles I^{er} au miroir des écrits du for privé français », dans Jean-Pierre Bardet, Élisabeth Arnoul et François-Joseph Ruggiu (dir.), *Les Écrits du for privé en Europe (du Moyen Âge à l'époque contemporaine). Enquêtes, analyses, publications*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux (à paraître en 2009) dont certains passages sont repris ici. Voir également la présentation des événements faite par C. Holmes, *Why Charles I Executed ?*, op. cit., p. 93-120.

majorité des Anglais, des Écossais ou des Irlandais et, au-delà, les princes et les habitants de l'Europe⁶⁷. Pour la première fois, une rébellion avait entraîné la mise à mort légale d'un souverain « au nom de la chambre des Communes et de tout le peuple d'Angleterre ». L'enchaînement des faits qui ont amené à cette journée du mardi 30 janvier 1649⁶⁸ a été interprété de bien des manières différentes et les positionnements politiques des différentes parties en présence ou encore la personnalité des principaux acteurs, en particulier de Charles I^{er} lui-même et d'Olivier Cromwell, ont été scrutés avec attention par l'historiographie⁶⁹. Il semble, cependant, essentiel de la resituer dans un temps relativement court qui est celui de la seconde guerre civile et dans sa dimension religieuse qui nous semble particulièrement marquée. L'incapacité des vainqueurs de la première guerre civile – les Écossais covenantaires ; les députés presbytériens ; les officiers supérieurs de la *New Model Army*, que l'on appelait les *Grandees* – à trouver un équilibre constitutionnel pour l'Angleterre au cours de l'année 1647 avait, en effet, ouvert une période de confusion au cours de laquelle Charles I^{er} a pu reprendre partiellement l'initiative. Il s'est alors allié avec une partie des officiers de l'armée écossaise, effrayés par la radicalisation des soldats de la *New Model Army*, sous l'effet du mouvement *Leveller* et des sectes millénaristes. Il échappa à la surveillance du Parlement et couvrit de son autorité une série de soulèvements locaux, en particulier dans le Kent et dans le Nord. La défaite des Écossais du marquis de Hamilton, en août 1648, à Preston, mit un terme à cette seconde guerre civile.

C'est à ce moment là que l'idée d'un procès du roi s'imposa dans l'esprit des *Grandees* et des derniers députés du *Long Parliament* qui les soutenaient et qui formèrent, après une purge opérée par l'armée le 6 décembre 1648, le *Rump Parliament*. Entre le 3 et le 6 janvier, la chambre des Communes élabora et promulgua, sans l'accord de la chambre des Lords, une loi qui mit en place une Haute cour de justice de 135 membres, chargée de juger Charles I^{er}. L'acte d'accusation indiqua que le roi était poursuivi pour tyrannie, trahison et meurtre. Dans l'esprit de ses juges, il était devenu un tyran et un traître vis-à-vis du peuple anglais lorsqu'il avait entrepris

67 On pourra partir de l'étude récente de Richard Bonney, « The European Reaction to the Trial and Execution of Charles I », dans J. Peacey (dir.), *The Regicides and the Execution of Charles I*, Basingstoke, Palgrave, 2001, p. 247-279.

68 La Grande-Bretagne n'a adopté le calendrier grégorien qu'en 1752. Il y a donc dix jours de décalage entre les dates anglaises et les dates continentales et, par ailleurs, l'année commençait en Angleterre le 25 mars et non le 1^{er} janvier. Charles I^{er} est donc mort pour les Anglais le 30 janvier 1649, c'est-à-dire le 9 février 1650, pour les continentaux.

69 La bibliographie est immense sur ce point. Sur Cromwell, on pourra partir, en français, de Bernard Cottret, *Cromwell*, Paris, Fayard, 1992.

de gouverner selon sa volonté et non selon les lois du pays. Charles I^{er} refusa de reconnaître la légitimité de la cour et, donc, de répondre aux questions qui lui étaient posées⁷⁰. La sentence fut lue le 27 janvier et le président de la cour demanda aux soixante-sept membres présents s'ils acceptaient qu'elle devienne le jugement de la cour, ce qu'ils firent tous. L'acte d'exécution fut finalement paraphé par cinquante-neuf personnes, au premier rang desquels venaient Cromwell, Ireton et les principaux officiers de la *New Model Army*⁷¹.

Les raisons qui poussèrent ces hommes à décider du procès, puis de la condamnation et, enfin, de l'exécution du roi, trois étapes bien sûr reliées mais néanmoins distinctes, ont été intensément étudiées et, récemment encore, par Sean Kelsey dans une série d'articles brillants⁷². Il rappelle, en effet, que les prédicateurs sectaires avaient commencé, à partir de l'automne 1648, contre Charles I^{er} une violente campagne car, en déclenchant la seconde guerre civile, il aurait refusé d'accepter le dessein de Dieu qu'avait signifié la victoire parlementaire dans la première guerre civile. Il serait alors devenu un « Homme de Sang » qui avait fait couler, par orgueil, le sang des Justes⁷³ ainsi que l'Antéchrist dont la chute annoncerait la Seconde Venue du Christ et l'avènement d'un millenium de paix et de bonheur sur la terre, et dont les Écritures réclamaient l'exécution. Sean Kelsey estime, cependant, que le langage de la vengeance divine n'a servi aux régicides qu'à « faire le saut imaginaire nécessaire pour trouver une solution à leurs problèmes qui ne défère pas aux vœux de leurs souverains »⁷⁴. Il insiste, surtout, sur le fait que la mort du roi n'était absolument pas le dénouement inéluctable de ce procès et il voit dans la surenchère politique du roi, qui aurait cherché à exploiter l'incapacité de

70 Gérard Walter, *La Révolution anglaise, 1641-1660*, Paris, Albin Michel, 1963, p. 185.

71 Par un jeu de recouplement entre les différentes étapes de la procédure, les régicides sont en réalité au nombre de soixante-neuf. Voir A. W. McIntosh, « The Numbers of the English Regicides », *History*, vol. 67, n° 220, 1982, p. 195-216.

72 Parmi lesquels « Staging the Trial of Charles I », dans Jason Peacey (dir.), *The Regicides and the Execution of Charles I*, op. cit., 2001, p. 71-93 ; « The Trial of Charles I », *English Historical Review*, vol. 118, n° 477, 2003, p. 583-616 ; « Politics and Procedure in the Trial of Charles I », *Law and History Review*, vol. 22, n° 1, 2004.

73 2 Samuel 16, 8 : « *The Lord hath returned upon thee all the blood of the house of Saul, in whose stead thou hast reigned; and the Lord hath delivered the kingdom into the hand of Absalom thy son: and, behold, thou art taken in thy mischief, because thou art a bloody man* » ; Psalms 5, 6 : « *Thou shalt destroy them that speak leasing: the Lord will abhor the bloody and deceitful man* » (King James Bible).

74 Sean Kelsey, « The Death of Charles I », *Historical Journal*, vol. 45, n° 4, 2002, p. 727-754, p. 730. Dans « Politics and Procedure », art. cit., il insiste, en conclusion, sur le fait que la divine providence a été invoquée après l'exécution du roi par des juges « *depicting themselves as instruments of God's judgement* ».

ses juges à prononcer sa condamnation à mort et à réclamer un règlement de la crise qui lui soit favorable, les véritables causes de son exécution qui, à chaque étape de la procédure, aurait pu être évitée. Selon lui, les *Grandees* n'auraient finalement pas pu assumer, face aux soldats de la *New Model Army* et aux radicaux londoniens, le coût politique d'un accommodement vers lequel ils auraient pu, quant à eux, tendre.

Une telle interprétation des événements procède de l'idée, parfois défendue par les historiens, qu'il puisse y avoir une séparation rigoureuse entre le langage dans lequel les faits sont inscrits et les actions commentées et une réalité objective, les « vraies motivations », qu'il serait possible de dégager en passant de l'autre côté du voile des discours par une simple observation des causes et des conséquences. Or, les travaux menés dans le sillage du tournant linguistique ou encore ceux de Denis Crouzet, dans le cas précis des conflits religieux, ont montré l'inanité de ce postulat⁷⁵. Et le langage dans lequel est inscrit l'action, et dont les pièces du procès, les œuvres contemporaines, et les témoignages, immédiats ou *a posteriori*, des acteurs rendent compte à l'envi, est indiscutablement religieux⁷⁶. La dimension sacrée de la majesté royale ne pouvait, de toute façon, être contestée, et détruite, que par le recours à l'autorité divine elle-même. C'est en ce sens que les recours à l'Apocalyptique effectués, en particulier par le président de la Haute Cour, John Bradshaw⁷⁷, mais aussi autour du procès par les partisans du *Rump Parliament* et de la *New Model Army*, justifient et préparent la mort du roi. Les meurtres dont le roi était accusé, étaient ceux des Anglais tombés durant les guerres civiles et la plupart des témoins qui déposèrent se contentèrent d'affirmer qu'ils avaient vu le roi à la tête de ses troupes. L'utilité de ces témoignages est souvent mise en

75 Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu*, *op. cit.* et, surtout, son dernier livre *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*, Seyssel, Champ Vallon, 2008. Nous remercions très vivement Denis Crouzet d'avoir bien voulu nous donner accès au manuscrit de ce livre.

76 Voir les études sur le langage religieux du procès, et sur son inscription dans une perspective apocalyptique, menées par Patricia Crawford, « Charles Stuart, That Man of Blood », *Journal of British Studies*, vol. 16, n° 2, 1977, p. 41-61 ; Daniel P. Klein, « The Trial of Charles I », *Journal of Legal History*, vol. 18, n° 1, 1997, p. 1-25 ; ou encore Sarah Barber, *Regicide and Republicanism. Politics and Ethics in the English Revolution, 1646-1659*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, p. 121-146, ainsi que la prise de position de C. Holmes, *Why Charles I Executed?*, *op. cit.*, p. 116-119 et 228. David Scott (« Motives for King-Killing », dans J. Peacey (dir.), *The Regicides...*, *op. cit.*, p. 138-160) étudie les motivations possibles de huit régicides et conclut que « *most of their career profiles suggest that a powerful source of motivation was consternation at Charles wickedness in defying providence and in defiling the land with innocent blood* » (p. 147), mais il laisse la porte ouverte à d'autres motivations.

77 Voir les textes publiés dans *Procès de Charles I^{er}*, collection des Mémoires relatifs à la Révolution d'Angleterre, t. IX, Paris, Pichon-Béchet, 1827.

doute par les historiens. Or, ces témoins confirmaient ainsi que le roi avait fait couler le sang et qu'il devait en subir les conséquences. Même si les régicides étaient conscients des enjeux politiques immédiats de la mort du roi, il est possible d'affirmer que la plupart d'entre eux étaient convaincus d'agir au nom de Dieu et pensaient sincèrement que le bien de la nation anglaise réclamait la mort d'un souverain traître à ses engagements.

Un autre indice de la dimension religieuse de la mort du roi est que les royalistes cherchèrent immédiatement, eux aussi, à y inscrire leur interprétation de l'événement. Daniel P. Klein a d'ailleurs montré, de façon convaincante, que Charles I^{er} lui-même s'était placé, au cours de ces journées, dans la posture du martyr. Le jour de son enterrement a été publié un texte intitulé *Eikon Basilike*, qui analysait les événements survenus depuis le début des guerres civiles et les entremêlait de méditations et de prières. Sans doute rédigé par un ecclésiastique, John Gauden, à partir de papiers de Charles I^{er}, ce livre fut jusqu'à la fin du XVII^e siècle attribué au roi lui-même. Il rencontra un réel succès malgré la censure et les réponses adressées par les *Commonwealthmen* comme l'Eikonoklastes du poète John Milton. En Angleterre même, une trentaine d'éditions clandestines furent mises en vente et des traductions parurent dans divers pays d'Europe. Charles I^{er} s'y peint comme un souverain juste et bienveillant qui n'a jamais outrepassé les droits que Dieu lui avait donnés et qui a été la victime d'hommes qui ont systématiquement détourné et dénaturé ses intentions et ses actes. Il s'y présente surtout en martyr de la royauté et de l'Église d'Angleterre. Sur l'échafaud, il est attesté qu'il répondit à l'évêque qui le fortifiait : « Je quitte une couronne corruptible pour une couronne incorruptible, où il ne pourra y avoir aucun trouble, aucune sorte de trouble dans le monde »⁷⁸. L'iconographie royaliste put broder sur ce thème comme en témoigne d'ailleurs la célèbre illustration qui ornait la première édition de l'œuvre. De fait, l'assimilation de la mort de Charles I^{er} à la Passion du Christ est la pierre angulaire de sa glorification⁷⁹. Sir Philip Warwick, un serviteur du roi qui l'assista lors de sa fuite sur l'île de Wight à l'automne 1648, écrivit ainsi dans ses *Mémoires* : « S'il est permis de faire une telle comparaison, je dirai que sa mort et celle de son divin maître eurent quelques points de ressemblance. Ainsi que Jésus, il était roi, et fut mis à mort par son peuple »⁸⁰.

78 *King Charles His Speech Made upon the Scaffold at Whitehall-Gate*, London, Peter Cole, 1649, cité par Howard Tomlinson et David Gregg, *Politics, Religion and Society in Revolutionary England, 1640-1660*, London, Macmillan, 1989, p. 161.

79 Voir, à ce sujet, Andrew Lacey, *The Cult of King Charles the Martyr*, Woodbridge, Boydell Press, 2003.

80 *Mémoires de Sir Philip Warwick sur le règne de Charles I^{er}*, Paris, Pichon-Béchet, 1827, p. 297. La première édition anglaise date de 1701.

CONCLUSION

Un des principaux acquis des développements historiographiques des vingt dernières années est donc l'effacement des raisonnements monolithiques qui cherchaient à attribuer au déclenchement de ce qui était encore simplement perçu comme « la guerre civile anglaise » ou « la Révolution anglaise » une cause unique, qu'elle soit politique, socio-économique ou, dans le cas qui nous préoccupe, religieuse, si tant est qu'il est possible de distinguer entre ces catégories. Car, nous nous heurtons, de manière inévitable, au problème du sens même du terme « religieux » pour un Anglais, ou une Anglaise, des années 1640⁸¹. L'historien peut-il, et doit-il, séparer ce qui relève de la foi, c'est-à-dire de la croyance en l'existence d'un seul chemin pour gagner le Paradis et la certitude que les autres chemins condamnent ceux qui le suivent, mais aussi potentiellement, par le risque de la corruption, l'humanité entière, aux souffrances de l'Enfer, de la volonté de défendre de l'Église comme une institution sociale, ou de la fidélité à un idéal constitutionnel, ou encore du désir de préserver (ou d'attaquer) un ordre social établi. Ces questions, posées au début du XXI^e siècle, sont-elles mêmes pertinentes pour le XVII^e siècle ?

Il s'agit là d'une réflexion qui dépasse de loin le cadre de cet article et nos propres capacités d'analyse et nous nous contenterons, en conclusion, d'évoquer les positions qui reviennent fréquemment dans la bibliographie produite par nos collègues anglophones. La première se trouve exprimée, entre autres, par l'historien Conrad Russell qui, en 1990, a affirmé nettement que « *to say that the parties were divided by religion is not the same thing as to say that religion caused the Civil War* »⁸². Un consensus assez large semble se faire sur ce point même s'il est important de se rappeler que nous n'avons pas traité ici seulement ce que Conrad Russell appelle la « guerre civile » (c'est-à-dire les conflits anglais des années 1642-1646 et 1648) mais aussi d'événements hautement traumatiques comme les massacres en Irlande ou l'exécution du roi. Nicholas Tyacke va dans le même sens en écrivant : « [...] *the present writer has argued that 'religion was a major contributory cause' of the armed conflict which broke out in 1642. But to say this does not [...] preclude other causes. [...]. Nevertheless, it was the fusion of religious and secular discontents that was always*

81 Ian M. Green est particulièrement attentif à cette question (« 'England's Wars of Religion?' », art. cit, p. 112 sq.) et il rappelle les interrogations de John Bossy à ce sujet.

82 Conrad Russell, « The Church, Religion, and Politics. The Problem of the Definite Article », dans Conrad Russell (dir.), *The Causes of the English Civil War*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 58-82, ici p. 59. Beaucoup d'historiens se retrouvent finalement sur cette ligne.

potentially the most dangerous », ce qui postule, comme chez Conrad Russell, la séparation de deux ordres d'idées, le religieux et le politique⁸³. Une autre position est de dire que la religion n'est pas une catégorie autonome, ramenée à une croyance privée, à une sphère intérieure, dans les sociétés de l'époque moderne⁸⁴. Elle apparaît, au contraire, pour beaucoup d'historiens, profondément entremêlée, dans l'esprit des individus et, donc, dans leur rapport aux événements, à des questions politiques, socio-économiques ou culturelles. David Cressy nous le rappelle avec force dans son beau livre, *England on the Edge*, qui laisse de côté les grands schémas explicatifs des historiens pour se replonger dans les propos tenus par les Anglais en 1640, 1641 et 1642. Prenant alors littéralement le pouls du royaume, à travers les correspondances, les diaires ou les journaux intimes, il perçoit une anxiété considérable dans laquelle les incertitudes politiques et les inquiétudes religieuses sont indissolublement liées. Ian M. Green représente, enfin, une troisième option. Il fait, en effet, soigneusement la différence entre les individus qui prenaient au pied de la lettre les appels à l'action pour combattre au nom de Dieu et édifier, sur la belle terre verte de l'Angleterre, une nouvelle Jérusalem et ceux, « *very close in doctrine and ecclesiology* » qui pensaient que ces questions appartenaient au magistrat et non au simple citoyen⁸⁵. Faut-il alors que l'historien se place uniquement du côté des déterminations individuelles et qu'il cherche, au travers de multiples biographies, à cerner le champ des trajectoires possibles pour les Anglais et les Anglaises des années 1640 ? Nous ne le pensons pas tant une telle position entraînerait une atomisation de la recherche et une très grande difficulté à reconstituer les grands mouvements qui doivent demeurer les objets principaux des historiens.

83 Nicholas Tyacke, *Aspects of English Protestantism*, *op. cit.*, p. 196. Glenn Burgess a également avancé que le fait de dire que Dieu était au cœur de toutes choses pour les Anglais du XVII^e siècle ne signifie pas que les affaires de l'Église et de la foi étaient forcément impliquées pour eux dans toutes choses. Glenn Burgess, « Was the English Civil War a War of Religion? », *art. cit.*, p. 199.

84 Patrick Collinson avance ainsi que la religion était alors un devoir public et non une opinion privée : P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (1967), Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 25.

85 Ian M. Green, « 'England's Wars of Religion'? », *art. cit.*, p. 113.

DEUXIÈME PARTIE

Faire la guerre, faire la paix

« RECONCILIER LES CŒURS DES SUBJECTS
CY-DEVANT DIVISEZ » :
LES COMMISSAIRES DES ÉDITS DE PACIFICATION
AU TEMPS DES PREMIÈRES GUERRES DE RELIGION

Jérémie Foa

Université Blaise-Pascal – Clermont-Ferrand 2 (CHEC)
Université Lumière – Lyon 2 (LARHRA-RESEA)

Contrairement à ce qu'une lecture rétrospective pourrait laisser entendre, les guerres de religion qui déchirent la société française des années 1560 aux années 1600 n'ont pas constitué un bloc insécable de violences, pas plus qu'un inexorable défilé de batailles. Au contraire, dès le règne de Charles IX (1560-1574), la Couronne se pense comme une monarchie d'amour et de paix¹. Elle s'attache, par tous les moyens, à endiguer les affrontements religieux en inventant, souvent de toutes pièces, des dispositifs ambitieux visant tout à la fois l'apaisement des conflits et la coexistence en une même ville, en une même rue et parfois en une même demeure, de ses sujets catholiques et protestants². La tâche ne va pas de soi, tant les mémoires sont amères et crient vengeance, tant est forte la répugnance envers l'idée de devoir vivre avec des hérétiques, ennemis d'hier et menaces futures pour le salut de tous.

Pour la Couronne, faire la paix exige désormais de distinguer le fidèle du citoyen, c'est-à-dire de désacraliser la communauté politique, de désemboîter, au moins partiellement, sphère terrestre et sphère céleste. Bien que dans l'erreur religieuse, les protestants se voient donc reconnaître par des édits de pacification (édit d'Amboise en mars 1563, paix de

- 1 Denis Crouzet, *Le Haut Cœur de Catherine de Médicis, une raison politique aux temps de la Saint-Barthélemy*, Paris, Albin Michel, 2005.
- 2 Olivier Christin, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1997 ; *id.*, « Citoyenneté ou parité ? Deux modèles de coexistence confessionnelle au XVI^e siècle », dans Guy Saupin (dir.), *La Tolérance*, Colloque international de Nantes, Rennes, PUR, 1999, p. 133-140

Longjumeau en mars 1568 et édit de Saint-Germain en août 1570)³, les droits inaliénables dont bénéficient tous les sujets du roi, indépendamment de leur religion : garantie de leurs personnes et de leurs biens, ouverture des fonctions publiques, liberté de conscience ainsi qu'un droit limité au culte public. Contraint par la « nécessité du temps » d'autoriser la religion réformée dans son royaume pour y maintenir la paix et en préserver l'unité, le jeune Charles IX voit s'élever contre sa politique conciliatrice d'innombrables résistances, venues notamment des relais traditionnels de l'autorité royale (parlements, bailliages, gouverneurs, municipalités etc.). Le monarque dépêche alors, en vue d'exécuter sa politique bafouée, et quitte à contourner une administration récalcitrante, des « commissaires d'application des édits de pacification », choisis par lui seul parmi les plus fidèles, révocables à merci et n'ayant de comptes à rendre qu'à lui-même : une vingtaine d'hommes lors de l'édit d'Amboise et une quinzaine pour l'édit de Saint-Germain⁴. En ces heures singulières, c'est jouer l'extraordinaire contre l'ordinaire. La nécessité des temps autorise le roi à contourner les lois et accroît ce faisant son interventionnisme. Dotés de très larges pouvoirs exécutifs et judiciaires, ces duos d'hommes qu'on envoie sillonner les routes, chacun en leur « département », sont chargés d'appliquer la législation pacificatrice et de trancher les différends entre protestants et catholiques⁵.

Les commissaires sont à cet égard des témoins mais aussi des acteurs de premier rang pour étudier le processus mis en œuvre afin de faire la paix au lendemain des affrontements religieux. Quels sont les déséquilibres générés par la guerre qui nécessitent d'urgence réparation ? Comment réconcilier, en dehors de références religieuses communes, les belligérants d'hier ? Quel équilibre trouver entre droit à la justice et devoir d'oubli ? Autant de questions qui harcèlent les commissaires aussitôt qu'ils ont quitté la capitale, auxquelles ils tentent de répondre, un pas après l'autre, par une politique de l'accommodement local davantage que par l'application d'une norme toute faite, pensée dans les arcanes du pouvoir.

3 La meilleure édition des édits de pacification, conduite sous la direction de Bernard Barbiche, est en ligne, « L'édit de Nantes et ses antécédents » [<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>].

4 Sur ce point, je me permets de renvoyer à ma thèse de doctorat : *Le Tour de la Paix. Missions et commissions d'application des édits de pacification sous le règne de Charles IX (1560-1574)*, sous la direction d'Olivier Christin, Université Lumière-Lyon 2, 2008 ; j'ai publié une synthèse sur ce point sous le titre « Making Peace: The Commissions for Enforcing the Pacification Edicts in the Reign of Charles IX (1560-1574) », *French History*, 18 (2004), p. 256-274.

5 *Commission expédiée par le Roy pour envoyer par les provinces de ce royaume certains commissaires pour faire entretenir l'edict et traité sur la pacification des troubles advenuz en iceluy*, Paris, R. Estienne, 1563.

LES MALADIES CHRONIQUES DU RETOUR AU PAYS NATAL

L'exil est le fruit dramatique des affrontements religieux. Sous le règne de Charles IX, à chaque nouvelle guerre, les minorités religieuses sont presque partout exclues et entament la ronde des exils, l'appropriation des uns passant par l'expropriation des autres. En juillet 1562, au cœur de la première guerre de religion, les échevins de Clermont ordonnent « à tous seditieux et toutes personnes qui sont de la nouvelle secte et religion » de « vuidier » la ville dans les trois jours⁶. Symétriquement en 1563, les clergés de Lyon, Montauban ou Montpellier, villes alors aux mains des réformés, doivent emprunter les chemins de l'exil. Ailleurs, dans un chassé-croisé de la proscription, les catholiques bannis de la ville de Blaye occupent à Bordeaux les maisons des protestants expulsés⁷. Or, s'il est aisé de partir, il est beaucoup plus rare d'être accueilli à bras ouverts au retour. À Langres par exemple, les catholiques de la ville, épaulés par le chapitre, déploient une inentamable énergie pour entraver le retour des huguenots dans la ville entre 1562 et 1566⁸.

Portes closes à Mâcon

Le retour d'exil des protestants de Mâcon, sur lequel on dispose de précieux témoignages, se révèle à cet égard particulièrement révélateur des enjeux de la paix. Le 8 juin 1563, les gardes des portes de Mâcon voient se détacher au loin, là où le royaume de France bascule vers la Bresse, la silhouette de trois hommes, parmi lesquels ils reconnaissent vite Philibert Barjot, l'un des plus influents notables réformés de la ville. Les marcheurs rentrent d'un long exil, onze mois depuis le déclenchement de la première guerre civile (février 1562-mars 1563), durant lequel ils ont erré par les « terres étrangères » avec leurs compagnons d'infortune. Derrière eux, on aperçoit la foule anonyme des protestants mâconnais qui, en vertu de l'édit d'Amboise, aspirent à franchir les portes, ce « grand nombre de gens, tant à cheval que à pied, venans de la part de Bauge en Bresse, que l'on estimoit estre au nombre de trois cens hommes ». Ils font halte « au bout du pond de Saone » dans la prairie qui marque la frontière avec le royaume de France⁹. Les gardes qui persistent, sur ordre du gouverneur,

6 Archives municipales (AM) de Clermont(-Ferrand), BB 33, séance du 8 juillet 1562.

7 Archives historiques du département de la Gironde, XII, 1870, p. 62.

8 Archives départementales (AD) de la Haute-Marne, 2 G 136, quatre pièces (1562-1566).

9 La figure d'Ulysse n'est pas que métaphorique. Elle est utilisée par Jean de Coras pour penser le retour des absents, dans son ouvrage sur Martin Guerre, *Arrest memorable du parlement de Tholose contenant une Histoire prodigieuse d'un supposé mary, advenue de nostre temps : enrichie de cent & onze belles & doctes annotations*

Tavannes, à tenir les portes closes malgré la paix peuvent les apercevoir et presque les compter. Les forissites ont, fichée au cœur, la certitude qu'ils ne craignent plus rien désormais. Ils ont toujours vécu là et n'ont pas d'avenir ailleurs¹⁰.

« Qui [sont] ces troupes de gens que l'on void à la prairie ? » lancent les hommes du guet aux trois hommes qui se sont avancés et font d'emblée figure de délégués, « [l]esquels ont dict que s'estoient partie des absens de Mascon, qui vouloient rentrer en ladicte ville ». Philibert Barjot prend alors la parole et harangue les échevins, accourus avec la rumeur d'un retour des absents : « [...] dict qu'il a pleu au Roy ordonner par son edict de paciffication que tous absens des villes rentreront en leurs maisons librement. Demande que lesdicts eschevins les laissent entrer en ladicte ville et y resider en leurs maisons ». Les portiers, pas plus que les échevins, ne sont toutefois décidés à se laisser fléchir. Les ordres de Tavannes sont stricts. Après avoir proposé en vain de laisser passer les trois délégués seuls, les gardes verrouillent les portes et veillent au loin sur la troupe des exilés, qui se résout à camper pour lors dans la « prayerie »¹¹. Les bannis, et parmi eux de grands noms de la ville, font ainsi l'expérience de la dramatique réversibilité de l'ordre social¹².

Au lendemain d'affrontements fratricides, la possibilité du retour des exilés repose sur l'interconnaissance, c'est-à-dire la bonne foi de ceux qui sont restés, seuls capables de reconnaître les leurs. Les gardes des portes savent en réalité très bien qui sont les prétendants à l'entrée de Mâcon mais font mine de ne les pas reconnaître : la cité s'est faite catholique à la faveur de la guerre et requiert désormais « ung roolle des noms de ceux qui veullent rentrer pour s'enquerir sy tous sont de ladicte ville ». Les protestants eux refusent de décliner leur identité, alléguant que « de donner les noms des absens, il n'en n'est besoing, par ce que ceux de ladicte ville les connoissent bien »¹³. Si les réformés refusent d'objectiver leur identité tant elle repose traditionnellement sur la reconnaissance implicite

(1560), Paris, Galliot du Pré, 1572, p. 2, 16 et 75. Au risque de l'anachronisme, ce travail a beaucoup tiré de la lecture d'Abdelmalek Sayad, et en particulier « la notion de retour dans la perspective d'une anthropologie totale de l'acte d'émigrer », dans Abdelmalek Sayad, *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, t. 1, *L'illusion du provisoire*, Paris, Raisons d'Agir, 2006, p. 151.

10 BnF, Ms. fr. 4048, fol. 147 v^o-148 (8 juin 1563).

11 *Ibid.*, fol. 147. Sur Mâcon, pendant les guerres de religion, Ami Bost, *Histoire de l'église protestante de Mâcon*, Mâcon, Librairie André Ruel, 1977.

12 Sur la question de la « réversibilité de l'ordre social », Cyril Lemieux, « De la théorie de l'habitus à la sociologie des épreuves : relire *L'Expérience concentrationnaire* », dans Liora Israël et Danièle Voldman (dir.), *Michael Pollak, De l'identité blessée à une sociologie des possibles*, Paris-Bruxelles, Complexe, 2008, p. 179-205.

13 BnF, Ms. fr. 4048, fol. 147 v^o-148 (8 juin 1563).

des voisins, les affrontements religieux exigent l'invention de nouveaux modes d'identification des personnes¹⁴. Ce qui caractérise en effet les sociétés en guerre civile, c'est bien la chute dramatique de la confiance et de la cohésion communautaires – les protestants sont d'ailleurs volontiers qualifiés de « suspectz ». En chiens de faïence donc, des gardes qui feignent de ne pas reconnaître les impétrants et des usurpateurs, dont le cas le plus connu est celui de Martin Guerre¹⁵. Les affrontements religieux ont modifié les rapports de force, les hiérarchies politiques et économiques, suscitant des ascensions sociales spectaculaires mais aussi des déchéances inattendues. Il revient en partie à la Couronne de légitimer ou, à l'inverse, de récuser ces identités acquises, ces positions nouvelles nées de la dernière guerre.

C'est pourquoi les commissaires, médiateurs par définition, ont un rôle essentiel dans la réintégration des forissites. Si le retour des ecclésiastiques dans les villes huguenotes pose rarement de problèmes, celui des réformés dans les cités catholiques ne va en revanche jamais de soi. Sur ce point, l'édit d'Amboise manque de clarté en ce qu'il déclare que désormais « chacun pourra vivre et demourer partout en sa maison »¹⁶. Les villes catholiques profitent de cette formulation paroissiale pour affirmer que seuls les habitants originaires de la ville, anciennement enracinés, pourront rentrer en leurs demeures personnelles mais en aucun cas les étrangers ne pourront s'installer à loisir. Dans une requête adressée aux commissaires, les échevins de Mâcon, inquiets, demandent « si, en ensuyvant ledict edict de paciffication [...], il sera permys aux estrangiers indifferemment venir resider en cestedicte ville »¹⁷. Répondant par la négative et restreignant l'entrée aux seuls natifs, les villes s'arrogent du même coup un droit de regard sur les entrants, dans la mesure où seuls les autochtones sont capables, en l'absence de registres d'état civil, de certifier qui sont les locaux. Ce contrôle aux frontières suscite à son tour de nombreux conflits aux portes des villes, qui freinent le retour au calme. C'est pourquoi Charles IX tente dès février 1564 de corriger le tir, précisant que « les villes du Roy sont libres à ses subjectz »¹⁸. Avec sa pacification, Charles IX laisse

14 Vincent Denis, *Une histoire de l'identité. France, 1715-1815*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

15 Natalie Zemon Davis, « Le retour de Martin Guerre. Étude historique », dans Natalie Z. Davis, Jean-Claude Carrière et Daniel Vigne, *Le Retour de Martin Guerre*, Paris, Robert Laffont, 1982, p. 121-287. Voir enfin, la postface de Carlo Ginzburg à la traduction italienne de l'ouvrage, « Prove e Possibilità. In margine a *Il ritorno di Martin Guerre* di Natalie Zemon Davis », dans Natalie Z. Davis, *Il Ritorno di Martin Guerre*, Torino, Einaudi, 1984, p. 131-154.

16 Édit d'Amboise, article 2.

17 AM Mâcon, EE 49, pièce n° 12 (fin janvier 1571).

18 BnF, Ms. fr. 15879, fol. 58 v° (février 1564).

donc à l'entière volonté de ses sujets l'élection d'un domicile et ôte les obstacles (la garde des portes tout comme les barrières confessionnelles) à la circulation des hommes dans l'espace : le seul fait d'être sujet du roi confère un droit d'accès à toutes les cités du royaume, sans considération de religion. Le critère d'appartenance nationale suffit : essentiel à l'apaisement, il permet en outre d'espérer réconcilier les Français autour de leur roi et d'exporter le conflit à l'extérieur des frontières du royaume¹⁹. De manière très explicite, Charles IX répond aux huguenots de Languedoc que les « subjectz du Roy » peuvent résider « par toutes les provinses de son royaume comme bon leur semblera »²⁰. Les réformés de Montpellier invoquent cette clause en 1565 en rappelant « l'accez libre qu'il a pleu à Sa Magesté donner à tous ses subjectz par toutes le villes de ce royaulme »²¹.

66

La question nationale au cœur des affrontements religieux

Mais cette clarification de Charles IX suscite à son tour une lutte de définition autour des concepts mêmes d'« étranger » et de « sujet ». Dans la plupart des cas, les villes considèrent comme « étrangers » ceux qui ne sont pas natifs de la cité. Pour le roi au contraire, l'étranger est de plus en plus conçu comme celui qui n'est pas du royaume : c'est un Allemand, un Espagnol ou un Italien²². Or, si ce dernier critère permet une déterritorialisation de sa mise en œuvre en ce qu'il définit des « ayant-droit » (tout Français peut vivre dans les villes du roi de France), celui retenu par les villes nécessite en revanche un savoir-faire, ou plutôt un « savoir voir » l'indigène qui ne s'acquiert que par une longue fréquentation, une socialisation partagée : qui sinon les voisins pourrait tester (ou contester) l'appartenance ? L'on passe ainsi de modes divergents d'appréhension du monde social et des individus y agissant (bourgeois/sujet) à deux modes opposés de gestion de ces personnes : le premier peut se conduire depuis

19 La poésie pacifiste en particulier utilise le sentiment national, l'unité des Français pour tenter de combattre la déchirure religieuse. Cf. les vers de Jacques Grévin pendant la seconde guerre civile, « L'avare Italien, l'Espagnol fin et caut / Le paresseus Angloys et la troupe estourdie / Des mutins Allemans que la France mandie / Regardant ce théâtre, et bien peu leur en chaut » (Jacques Grévin, sonnet XVI [automne 1567] des *Sonnets d'Angleterre et de Flandre*, publiés par Léon Dorez, Paris, H. Leclerc, 1898, p. 17). Voir aussi, une anonyme *Exhortation à la paix*, s.l., s.n., 1568 : « Vous estes deux grandes et puissantes armées, levées dedans un mesme royaume, composéee d'hommes de mesme nation, de mesmes provinces, de mesmes citez, de mesme sang, de mesme famille, tous sujets d'un mesme Prince, portans un mesme nom de François, et tous ayans mesme titre de Chrestiens. Vous avez dans vos enseignes une mesme Fleur de lis ».

20 BnF, Ms. fr. 15879, fol. 106 (s.d. [1564-1565]).

21 Louise Guiraud, *La Réforme à Montpellier, Mémoires de la société archéologique de Montpellier*, 1919, vol. VII, p. 397.

22 Jean-François Dubost, *La France italienne, XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Aubier, 1997.

Paris ou être mis en œuvre par un agent royal apte à distinguer un Français d'un Allemand. Le second à l'inverse est l'affaire exclusive des locaux parce qu'il ne peut s'apprendre ni même être codifié²³. En « nationalisant » le droit à l'entrée comme la notion d'étranger, la Couronne tente donc de réconcilier les adversaires religieux en rappelant leurs qualités communes de Français et en vantant les vertus nationales²⁴. À l'inverse, en 1564, les protestants accusent le gouverneur de Languedoc, Henry de Montmorency-Damville, d'avoir ordonné « que tous estrangiers eussent à vuidier ledict pays » et défini comme « estrangiers non seulement ceulx qui sont d'aulture nation mais aussi les circonvoisins, estans sujetz de Sa Majesté ». Aussi supplient-ils le roi de désigner « especiallement ceulx que soubz ce nom d'estrangiers Sa dite Majesté entend estre comprins »²⁵.

On voit ainsi combien la « question nationale » est ravivée au cours du processus de pacification. À ceux qui prônent l'oubli, qu'ils désirent opportunément se faire petits ou légitimement fuir les persécutions, la qualité de Français, de sujet, sera la plus chère, parce qu'elle permet de commencer une nouvelle vie ailleurs, en étant accepté dans toutes les villes du royaume. À l'inverse, pour ceux qui attendent leur revanche et qui espèrent punir les coupables, l'échelle communale reste la meilleure et l'étranger naît aux faubourgs de la ville. C'est particulièrement évident à travers les plaintes qu'adressent les réformés aux commissaires pour pouvoir entrer en ville : ils ne s'y présentent jamais comme huguenots ni comme bourgeois d'un lieu mais comme « subjectz du roy ». À Albi, par exemple en 1571, Hugues d'Hory, tailleur réformé explique aux commissaires qu'en vertu de ses droits de sujet et « par l'edict du roy, il luy est loisible de demeurer en toutes villes du royaume ». Il s'appuie de la sorte sur un code juridique, qui s'applique à tous indépendamment de leur religion, de leur passé et de leur corps personnel, délimitant une sorte d'identité critérielle ou désincarnée. À l'inverse, les consuls d'Albi s'opposent à son entrée en soulignant que ce droit abstrait (« sujet ») ne dit rien des personnes concrètes et de leurs fautes (passées comme à venir) : eux disent connaître d'Hory, savoir que c'est un séditieux et rattachent son identité à un corps bien précis. Ainsi, pour les villes qui redoutent la trahison des

23 Cette problématisation est née de la lecture des travaux d'Alain Desrosières, « L'opposition entre deux formes d'enquête : monographie et statistique », dans Luc Boltanski et Laurent Thévenot (dir.), *Justice et justesse dans le travail*, Cahiers du Centre d'études de l'emploi, 33, Paris, PUF, 1989, p. 1-9.

24 Myriam Yardeni, *La Conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559-1598)*, Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1971 ; Alain Tallon (dir.), *Le Sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI^e et XVII^e siècles (France, Italie, Espagne)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007.

25 BnF, Ms. fr. 15879, fol. 106.

uns ou des autres, un Normand ne sera jamais un Picard, moins encore s'il est protestant. Pour d'autres en revanche, notamment ceux qui cherchent une nouvelle ville et réclament l'amnistie, il est indispensable que le sol national soit dépourvu d'engobes : la mobilité des hommes est la condition de l'oubli. C'est ce lien essentiel entre oubli et déménagement que promeuvent les commissaires en permettant aux sujets, entre autres aux réformés, de s'installer dans la ville de leur choix. On pourrait donc dire, en reprenant le mot de Marx, que l'édit de pacification « universalise » les sujets du roi, catholiques ou huguenots, en faisant d'eux, à l'instar de la monnaie, des êtres libres dont les compétences de sujets, de travailleurs ou de fidèles ainsi que tous les droits corrélatifs, sont garantis sur tous les marchés du royaume. Ceci à la différence du huguenot d'Albi qui, fatalement enchaîné à un lieu, incapable au sens propre de « tenir la distance » parce que toutes ses qualités lui viennent de son lieu d'origine, est inéluctablement soumis au bon vouloir des voisins qui le connaissent, le reconnaissent et souvent le méconnaissent²⁶.

Une fois les exilés réintégrés par les commissaires s'ouvre le temps des plaintes. Celles-ci constituent un témoignage essentiel pour étudier non seulement la réalité mais surtout le souvenir des affrontements religieux, la façon dont, par la doléance, on reconstruit *a posteriori* les affrontements comme légitimes (donc amnistiés) ou illégitimes (donc poursuivis).

LE TEMPS DES PLAINTES

À chaque arrivée dans une ville ou dans un village, les commissaires réunissent des assemblées générales, composées d'habitants des deux confessions qu'ils incitent à venir à leur audience pour présenter leurs doléances²⁷. Si nombre d'entre elles ont disparu, on sait par nombre de témoignages que les habitants se sont littéralement rués sur les commissaires pour porter plainte²⁸. À Valence par exemple, en février 1572, un habitant s'alarme de la foule « d'affères qui se presentent tous les jours par devant messieurs les commissaires » et décrit la soif des plaignants de trouver l'oreille du Prince²⁹. Les commissaires s'inscrivent ainsi dans

26 Cette problématique s'inspire de l'article de Luc Boltanski et Pierre Bourdieu, « Le titre et le poste : rapports entre le système de production et le système de reproduction », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1975, n° 1, p. 95-107.

27 Florence Alazard (dir.), *La Plainte à la Renaissance*, Paris, Champion, 2008 ; Olivier Christin et Jérémie Foa (éd.), dossier *Suppliques et pétitions de l'époque moderne à nos jours*, *Annales de l'Est*, avril 2008.

28 Pour une présentation et une analyse détaillée du corpus des plaintes, je renvoie à ma thèse de doctorat : *Le Tour de la Paix*, op. cit., t. 1, chap. 6, p. 279-366 : « La prise de la parole ».

29 AM Montélimar, BB 53, fol. 41 (23 février 1572).

un mouvement plus large, qu'on a baptisé « conversion judiciaire » des conflits religieux.

La grammaire de la plainte

La conflictualité religieuse ne faiblit donc pas avec la paix, mais elle change de stratégies, elle se poursuit par d'autres moyens, notamment juridiques. En d'autres termes, les adversaires ne renoncent en rien à « réduire » leurs ennemis mais l'arme par excellence, désormais, celle qui permet d'obtenir les meilleurs résultats, est la justice. Les affrontements religieux sont ainsi l'occasion d'une plus grande appropriation par les sujets de l'instance judiciaire, favorisant les atouts de nouveaux acteurs, non plus théologiens ni militaires, mais bien juristes. On voit les habitants des deux confessions engager des avocats, prendre conseil auprès de spécialistes du droit pour formuler adéquatement leurs doléances et tenter de faire condamner leurs adversaires. Le maire et les échevins de Tours sollicitent par exemple cinq avocats du présidial pour assister « aux assemblées faictes pour deliberer et adviser à ce qui estoit necessaire remonstrer et requerir par devant messieurs les commissaires deputez par le Roy pour l'entretenement de l'eedict de paciffication »³⁰. Les consuls de Romans s'en remettent ainsi à un certain Marcel, « advocat de Grenoble, estant presentement à la suyte desdicts sieurs commissaires »³¹. Ce faisant, comme Olivier Christin l'a montré, la pacification constitue « une chance pour les hommes de loi »³².

Mais la conflictualité religieuse n'est pas seulement canalisée par la plainte. Elle change en partie de nature, tant les sujets doivent se soumettre à une grammaire très précise, formulée avec minutie par les commissaires. Les conditions établies par ces derniers pour recevoir les remontrances sont l'absence d'injures mais aussi l'intention proclamée par la plainte de rechercher le Bien Commun et non pas seulement l'avancement d'un parti confessionnel. À Amiens par exemple, le 14 août 1563, les commissaires Le Cirier et Lamoignon interdisent de « s'oultraiger de faict ny de parolle »³³. À Aurillac, les commissaires prohibent de « s'ataquer, injurier ou provoquer l'un l'aultre de faict ou de parolle »³⁴. Il s'ensuit que le corpus des plaintes adressées aux agents de la Couronne est exempt de toute appellation injurieuse : les huguenots n'y sont jamais qualifiés d'« hérétiques », mais toujours de tenants de la « prétendue

30 AM Tours, CC 79, fol. 66 v^o (2 décembre 1563).

31 AM Romans, BB 10, fol. 225 (10 février 1572).

32 Olivier Christin, *La Paix de religion*, op. cit., p. 104.

33 AM Amiens, AA 14, fol. 208 v^o.

34 Bibliothèque de l'Institut, Ms. 96, fol. 80 sq.

religion », ce qui tranche singulièrement avec la production pamphlétaire contemporaine. Les catholiques n'y sont pas plus taxés de papistes. De la même manière, les arguments des plaignants revêtent des atours strictement sécularisés : on ne peut plus espérer l'emporter en justice parce qu'on est meilleur chrétien, mais parce que l'argument avancé est plus convaincant, plus conforme au droit.

La lutte pour les temples

70 C'est l'évidence avec le premier motif de plainte (1/5^e des affaires), à savoir les questions de culte. Les commissaires de Charles IX ont en effet à pourvoir les huguenots de temples : en plus de deux temples à l'intérieur des villes tenues par les huguenots à la conclusion de la paix (respectivement le 7 mars 1563 pour l'édit d'Amboise et le 1^{er} août 1570 pour l'édit de Saint-Germain), les protestants ont droit à un temple aux faubourgs d'une ville par bailliage lors de l'édit d'Amboise, et à deux par gouvernement pour l'édit de Saint-Germain. Mais où établir ce lieu de culte ? Sera-t-il implanté dans la ville principale du pays ou au contraire, dans quelque bourgade éloignée ? Ressemblera-t-il à un vrai lieu de culte ? Jouira-t-il d'une véritable dignité, d'une manifeste visibilité, ou devra-t-il, à l'inverse, rester discret, se contenter d'une façade insondable de demeure privée ? Si l'enjeu pour les huguenots est d'obtenir un lieu proche, il s'agit à l'inverse pour les catholiques d'écarter au maximum le prêche. Or dans toutes les plaintes qu'ils adressent aux commissaires à cet effet, les huguenots requièrent des temples de proximité non pour leur salut mais toujours en vertu de l'ordre public : un site éloigné les contraindra à la clandestinité et, partant, suscitera de nouveaux troubles. Semblablement, les arguments des catholiques pour tenir le temple à distance ne mettent jamais en avant la menace qu'une telle présence ferait planer sur le salut, ni même la peur de la « pollution » hérétique. Si ces motifs confessionnels restent sous-jacents, un jeu de bascule d'arguments contraint les catholiques à souligner les risques économiques ou militaires liés à l'édification d'un prêche.

Pour ce faire, l'usage d'une rhétorique de type « effet pervers », c'est-à-dire l'« avertissement » sur les risques inattendus d'un temple trop proche, deviennent les armes privilégiées des pétitionnaires anti-prêche. À Nantes par exemple, on avertit les commissaires des conséquences fâcheuses sur le commerce de l'octroi d'un temple aux faubourgs (« par ledict exercice, ledict traficq leur seroict presque entierement rompu »³⁵). L'argument à l'intérêt de maintenir le débat hors du champ religieux, c'est-à-dire

35 AM Nantes, GG 643, pièce 3 (avant le 25 mai 1564).

de le politiser, tout en lui donnant une tournure technique³⁶. Il permet aux opposants, tout en prétendant adhérer voire applaudir aux projets développés – la coexistence pacifique –, de s'en prendre aux moyens mis en œuvre pour y parvenir. Cette forme technique de sécularisation des argumentaires saute aux yeux à Nantes où les échevins, aidés du clergé, déploient toute la richesse de leurs connaissances empiriques sur la ville pour éviter l'installation d'un culte réformé : dans leur exposé, le faubourg de Beauregard n'est pas un lieu de haute sacralité et donc incompatible avec la célébration du culte huguenot³⁷ ; il n'est pas plus souillé par le prêche mais c'est « une petite isle sur les pontz » ce qui indique d'emblée toute « l'incommodité qui seroict au Roy et à la ville [que les réformés] tinsent le passage de leurs pontz »³⁸. Le critère impartial de la sécurité du royaume fournit ainsi un équivalent acceptable de l'inavouable critère religieux.

Mais l'« avertissement » présente d'autres avantages aux yeux des catholiques. Il ne fait pas intervenir leur propre volonté, à la différence de la « menace », qui laisserait entendre, chose impensable, que les plaignants espèrent négocier avec le roi ou s'opposer à ses décisions. Un apaisement relatif naît alors d'une telle obligation de convertir les désirs religieux en fatalités naturelles. Pour ce faire, les plaignants s'appuient sur des événements probables mais qui échappent à leur propre contrôle (la proximité de la frontière, les crues de la rivière, la malice des étrangers), à la différence des « menaces » qui laissent entendre l'irruption d'événements sur lesquels les plaignants ont prise (leurs prises d'armes, leur exil, leur désobéissance)³⁹. Seuls des éléments naturels, des phénomènes économiques, des résolutions étrangères, jamais les inavouables attributs du vouloir, sont donc opposés aux demandes huguenotes en matière de culte. D'où l'omniprésence de ces trois « avertissements » dans les plaintes – la nature, la prospérité et l'étranger – véritables opérateurs d'une conversion des volontés humaines en fatalités naturelles.

36 Sur l'argument de type « effet pervers », Albert Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, 1991, p. 27 sq.

37 Will Coster et Andrew Spicer (dir.), *Circles of Holiness: Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; voir aussi Andrew Spicer, « (Re)building the sacred landscape, Orléans 1560-1610 », *French History*, 21-3 (2007), p. 247-268.

38 AM Nantes, GG 643, pièce 3 (avant le 25 mai 1564).

39 Jon Elster, « Argumenter et négocier dans deux Assemblées constituantes », *Revue française de science politique*, 44 (1994), p. 186-256. Sur les menaces de prendre les armes, Paul-Alexis Mellet, *Les Traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007.

Peu importe donc que les sujets ne disent jamais ce qui au fond les préoccupe, ce qui en leur âme et conscience les blesse ou les pousse à agir ainsi, souvent dans l'angoisse – leur salut ou la damnation de leurs adversaires. Importe beaucoup en revanche qu'ils soient obligés de faire de leurs oppositions un montage technique et juridique capable seul de convaincre le commissaire et, avec lui, la Couronne. Importe que les sujets se sentent tenus de taire les motivations confessionnelles de leurs affrontements pour adosser leurs justifications à des formes sécularisées du Bien Commun, jeu de bascule d'arguments que Jon Elster a baptisé « force civilisatrice de l'hypocrisie »⁴⁰. Comme lieu par excellence d'une conflictualité religieuse à traduire d'urgence en arguments politiques, la question des prêches favorise la conversion juridique, ou plutôt technique, des affrontements religieux. Là, plus qu'ailleurs, il devient essentiel aux fidèles de se montrer convaincants et de collecter l'information technique essentielle, le détail oublié qui interdira ou, à l'inverse, légitimera l'installation du temple : celui qui l'emportera n'aura pas prouvé combien le salut de tous était mis en péril mais combien l'intérêt bien terrestre de la plupart des habitants pâtissait ou, au contraire, bénéficiait de telle implantation⁴¹. D'où le détour obligatoire par l'économie, par la stratégie militaire (« les pays voisins ne sont pas sans suspicion de troubles et l'advis nagueres apporté des surprises attemptées en Lorraine proche et voisine de ceste province »⁴²), le comportement des foules (« la varieté de personnes contraires de religion estans pressez et contrainctz en cy petit lieu, seroict occasion de esmouvoir plusieurs seditions ») ou des jeunes (« les estudians de l'une et l'autre religion, pourroint avoir tousjours quelques dissensions »), l'analyse sociologisante (la place est « habitée de mariniers et pescheurs »⁴³), etc.

Les commissaires doivent donc, dans leurs sentences, tenir compte de tous ces « avertissements », mais aussi des rapports de force entre protestants et catholiques et, selon les circonstances, implanter le temple plus ou moins loin de la ville principale. Là où les protestants sont nombreux, sont riches, ont des appuis ou tiennent un consulat, ils peuvent rapprocher leur lieu de culte. À l'inverse, là où ils sont faiblement dotés, leur préche est éloigné et implanté dans des espaces stigmatisés où se concentrent les propriétés négatives. À Troyes par exemple, les huguenots doivent se contenter du lieu de Séant-en-Othe, « meschante petite ville »

40 Jon Elster, « Argumenter et négocier... », art. cit., p. 191.

41 Michel Lussault, « L'espace pris aux mots », *Le Débat*, 92 (1996), p. 99-110.

42 BM Troyes, Fds Boutiot, A 17, fol. 140 (mars 1571).

43 AM Nantes, GG 643, pièce 3 (Nantes, avant le 25 mai 1564).

selon le protestant Nicolas Pithou⁴⁴. Les commissaires instrumentent ce faisant une justice de conciliation, plus proche des traditions médiévales que des conceptions de type modernes, plus prompte à rapprocher les parties qu'à appliquer la loi coûte que coûte.

Les affaires mobilières entre oubli et accommodement

Le deuxième motif de plaintes chez les catholiques concerne les meubles. Derrière ces doléances, on lit le souvenir des pillages d'églises advenus au cours des guerres civiles. Sont pourtant exceptés de la restitution les « meubles et fructs d'immeubles, qui auroyent esté prins durant la guerre ès courses et entreprinses, prinses et assaux de villes, chasteaux, et autres lieux, passages d'armées et autres actes de guerre faicts en forme d'hostilité. Desquels, ne de la vailleur d'iceux, ne sera faicte aucune restitution ou restablissement »⁴⁵. Malgré cette injonction à l'oubli, les ecclésiastiques se résignent rarement à la perte de leur trésor et encore moins de leurs reliques, tant ces dernières jouent un rôle essentiel dans l'économie du salut. Aussi se lancent-ils dans d'inlassables poursuites judiciaires à l'encontre de ceux qu'ils estiment responsables des vols. En 1571, les jacobins de Lyon poursuivent toujours devant le commissaire Michel Larcher la récupération de leurs reliques, dispersées tandis que la cité était occupée par le Baron des Adrets en 1562⁴⁶. Au printemps 1571, le cas des reliques de Saint-Martin d'Harfleur illustre tout à la fois la difficulté des ecclésiastiques à accepter la perte de leurs reliques et la possibilité pour les commissaires de les considérer bon an mal an comme des objets ordinaires, relevant par conséquent du régime d'amnistie. Au cours des premiers troubles et afin de mettre à l'abri leurs richesses, les ecclésiastiques d'Harfleur s'étaient résolus à confier partie du trésor et des reliques au lieutenant du capitaine, Robert de La Masure⁴⁷. Presque dix ans plus tard, poursuivis sans relâche par les chanoines qui veulent récupérer leurs biens, La Masure demande aux commissaires une relaxe. Il expose comment, ayant dû fuir sa maison lors des premiers troubles, il s'était réfugié au Havre en emportant avec lui, dans un souci de protection, les plus précieuses et les moins encombrantes de ces reliques. En chemin, le lieutenant aurait été assailli par des « gens de guerre » et se serait vu contraint de jeter l'essentiel du trésor par les champs, espérant de la sorte

44 Nicolas Pithou, *Chronique de la ville de Troyes et de la Champagne durant les guerres de religion (1524-1594)*, Reims, Presses universitaires de Reims, 2000, vol. II, p. 539.

45 *Commission expédiée par Roy...*, op. cit., p. B i.

46 AD Rhône, 3 H 53, 10 pièces.

47 AM Le Havre, FF 101, pièce 17.

en préserver une partie du pillage. En vain. Parvenu au Havre, La Masure voit les maigres richesses restées en sa possession saisies par les huguenots, alors aux commandes « à Grace ». Bien qu'il s'agisse de reliques, leur nature de meubles pillés durant les troubles aurait dû contraindre le clergé à abandonner la poursuite. Charles IX avait d'ailleurs déjà signifié sa volonté d'oubliance, le 17 février 1564, en déclarant que les reliques saisies dans la ville du Havre par l'autorité du prince de Condé étaient « bien prises ». Il imposait en conséquence « silence » aux religieux⁴⁸. Mais il faudra attendre l'arrivée des commissaires, le 12 mai 1571, pour que cesse enfin ce procès fleuve, parvenu, d'appel en appel, de la cour des Aides au parlement de Normandie et jusqu'au Conseil du roi. L'oubliance se présente alors comme la solution pour ne pas voir la machine judiciaire pervertie en substitut vindicatif.

Que les commissaires préfèrent toujours l'accommodement à la norme juridique se perçoit semblablement dans le cas des offices. Durant les troubles en effet, les huguenots ont souvent vus leurs offices confisqués. Au lendemain des guerres, les commissaires s'attellent donc à les réintégrer en leurs fonctions, comme ils le font par exemple pour les parlements d'Aix ou de Toulouse, comme au présidial de Tours⁴⁹. Ils montrent ce faisant que la confusion du fidèle et du citoyen, la contamination du « métier » par le religieux, sont à la source d'éternels conflits : l'apaisement nécessite au contraire une autonomisation relative de la sphère professionnelle, qui réhabilite les compétences des réformés et affirme « que leurs “errements” religieux n'impliquent pas leur inaptitude à s'occuper de la chose publique, que leur “défaillance” personnelle ne contamine pas leur activité professionnelle »⁵⁰.

Toutefois, un problème d'envergure se pose aux commissaires lorsque les offices ont été rachetés, en toute légalité, par des catholiques : faut-il dès lors réhabiliter les premiers propriétaires à tout prix, quitte à mécontenter les catholiques et ainsi dresser ces derniers contre la paix, donc offrir de nouveaux prétextes au conflit ? Ne pas créer d'injustice oblige alors les commissaires à *exceder* les clauses de l'édit, qui ne disent rien des *nouveaux occupants* d'office. Seront-ils chassés, avec ou sans remboursement ? Et surtout, qui les remboursera ? Dans la plupart des cas, les commissaires

48 AM Le Havre, FF 101, pièce 5 (17 février 1564).

49 Respectivement AD Bouches-du-Rhône (Annexe d'Aix), fol. 1215 v° (6 septembre 1563) ; AM Toulouse, AA 15, fol. 137 v° sq. (février 1571) ; AM Tours, EE 4, pièce non numérotée (février 1564).

50 Arlette Jouanna, « L'édit de Nantes et le processus de sécularisation de l'État », dans Paul Mironneau et Isabelle Pebay-Clottes (dir.), *Paix des armes, paix des âmes*, Actes du colloque du château de Pau, 8-11 octobre 1988, Paris, Imprimerie nationale, 2000, p. 481-489 (ici p. 482).

préfèrent à la solution préconisée par la loi des techniques d'arbitrage qui permettent de contenter les deux parties. À Angers par exemple, le réformé Jehan Malboise s'est vu privé de son office au cours de la première guerre civile. Cité catholique, Angers préfère confier la charge à un bon catholique, René Guérin, qui l'achète un bon prix. Aussi les commissaires déterminent-ils de ne pas replacer Malboise en sa charge mais de lui accorder cinquante écus en échange de sa résignation, la somme correspondant à cinq fois la valeur nominale de l'office. De la sorte, les commissaires s'acquittent du prix de la paix locale. En achetant la résignation d'un protestant, les catholiques d'Angers obtiennent donc par l'argent ce qu'ils avaient imposé par la force en temps de guerre. Jehan Malboise s'estime désormais rétabli en ses droits et le calme urbain peut temporairement renaître.

Dans la plupart des autres cas toutefois, les commissaires utilisent une technique d'arbitrage différente, en faisant marcher « la planche à offices ». À Castelnaudary par exemple, l'office du protestant Jehan Lacger – lieutenant particulier en la sénéchaussée de Lauragais – confisqué au cours de la troisième guerre de Religion, par l'édit de Saint-Maur (23 septembre 1568), a été racheté par un catholique, Jehan Gay. Ici, les commissaires décident de réintégrer Lacger en sa fonction mais également de créer un nouvel office pour Jehan Gay, qui sera gratifié du titre d'« *assesseur et premier conseiller audict siege* », fonction de toutes pièces à son intention⁵¹. On ne saurait mieux dire combien, à défaut d'argent, la Couronne peut encore se servir de son pouvoir de nomination, puissance de manipulation des signes destinés à manœuvrer les hommes qui les interprètent. À cet effet, son monopole sur l'octroi et surtout sur l'onomastique des titulaires s'avère essentiel à la réconciliation. Ici encore, on met un terme aux affrontements moins par le droit que par l'accommodement.

QUI SONT LES COMMISSAIRES ?

Il est donc essentiel que les lettres de commission des agents de la paix demeurent vagues et incertaines pour que ceux-ci puissent disposer sur le terrain des marges de manœuvre nécessaires à l'ajustement local. Contraints par un cahier des charges incontournable en effet, ils auraient été inaptes à prendre en compte la complexité des circonstances⁵². Du coup, la Couronne ne peut se permettre d'envoyer au petit bonheur des

51 AD Aude, 4 E 76, BB 6 (janvier 1571).

52 Ces problématiques ont été développées dans Ronan de Calan et Jérémie Foa, « Paradoxes sur le commissaire. L'exécution de la politique religieuse de Charles IX (1560-1574) », *Histoire, économie et société*, 2 (2008), p. 3-20.

agents avec ce pouvoir tout à la fois exorbitant (supérieur à celui d'un parlement) et imprécis.

Tableau 1 – Le département des commissaires de l'édit d'Amboise (mars 1563)

Bourgogne et Nivernais	Estienne Charlet et Jehan de Monceaux.
Bretagne	Estienne Lallemand de Voulzay et Pierre de Chantecler.
Champagne et Brie	Absence de commissaires.
Guyenne	Anthoine Fumée, Jerosme Angenoust, puis Jacques Viart.
Île-de-France	Mathieu Chartier et Pierre de Longueil.
Languedoc	Jean-Jacques de Mesmes et Jacques de Bauquemare.
Lyonnais, Auvergne Bourbonnais (etc.)	Michel Quelain et Gabriel Myron.
Normandie	Jacques Viole et Jehan de la Guesle.
Orléanais et Berry	Baptiste de Machault.
Picardie	Charles de Lamoignon et François le Cirier.
Poitou, Saintonge, La Rochelle et Aunis	René de Bourgneuf et Pierre de Masparraulte.
Provence et Dauphiné	Jacques Phellypeaux et Jessé de Bauquemare.
Touraine, Anjou et Maine	François Briçonnet, Arnoul Boucher et Jehan de Lavau.

76

Tableau 2 – Le département des commissaires de l'édit de Saint-Germain (août 1570)

Champagne, Bourgogne, Auvergne, Bourbonnais	Nicolas Potier et Charles de Lamoignon.
Guyenne	Robert de Montdoulcet et René Crespin.
Paris et Île-de-France	Estienne Lallemand et Jessé de Bauquemare.
Normandie et Picardie	Anthoine Fumée et Simon Roger.
Lyonnais, Dauphiné, Provence, Languedoc	Édouard Molé, Jehan de Belot, puis Claude Faulcon.
Orléanais, Anjou, Bretagne, Poitou	Philippe Gourreau de la Proustière et François Pain.

La faveur de la paix

Catherine de Médicis veille donc avec un soin tout particulier à disposer des garde-fous qui, d'une part, garantiront l'obéissance des agents à la Couronne, d'autre part, assureront à ces derniers le crédit nécessaire auprès des habitants. Le statut de commissaire, d'abord, accroît la soumission des intéressés à la monarchie : révocables à l'envi, ils sont la manifestation la plus éclatante du pouvoir du souverain. Agents de l'extraordinaire destinés à court-circuiter les instances ordinaires trop partisans, ils montrent que les affrontements religieux – et surtout la nécessité d'en sortir – précipitent le tournant le tournant exécutif de la monarchie des derniers Valois et incitent le Prince à sortir de plus en plus fréquemment des cadres trop étriqués de la loi en se prévalant de l'état d'exception⁵³. Michel de l'Hospital n'hésite pas, par exemple, à se séparer du trop partisan Gabriel Myron, alors en mission à Tours⁵⁴. Mais la plupart du temps, les commissaires restent dans le droit chemin et savent que la mission leur offre une occasion unique de se faire remarquer du roi, avec lequel ils sont en contact épistolaire quotidien. Du reste, les agents de la paix sont généreusement récompensés au sortir d'une commission réussie par une charge prestigieuse, telle que la présidence d'une cour de province. Plusieurs de ces commissaires sont d'ailleurs des hommes neufs, qui doivent tout à la grâce royale, tel Jehan de Belot, commissaire de l'édit de Saint-Germain, issu d'une famille de Rouergats enrichis dans le négoce et fait maître des requêtes en 1567⁵⁵. La paix se profile comme le lieu par excellence où exercent les créatures du Prince, où se diffuse sa faveur⁵⁶.

Le détachement des commissaires

Toutefois, si les commissaires doivent tout à la faveur royale, celle-ci n'est pas distribuée au hasard : elle s'adresse au contraire à des hommes dotés de vertus spécifiques qui font d'eux des êtres tout désignés pour faire la paix. En effet, il importe sur le terrain que les commissaires ne semblent pas se décider aux yeux des habitants en vertu de considérations personnelles ou confessionnelles mais bien en vue du bien commun. Première exigence donc, être étranger aux lieux à pacifier, afin que ne pèse pas sur les

53 Giorgio Agamben, *États d'exception, Homo Sacer II*, 1, trad. fr., Paris, Éditions du Seuil, 2003.

54 AM Tours, EE 5, pièce 15 (novembre 1564).

55 Jean R. Marboutin, « Un ami de Ronsard : Jean Dutreuilh de Belot », *Revue de l'Agenais*, 39 (1912), p. 93-110.

56 Sur l'usage politique de la faveur, Nicolas Le Roux, *La Faveur du roi. Mignons et courtisans au temps des derniers Valois (vers 1547-vers 1589)*, Seyssel, Champ Vallon, 2001.

commissaires le poids des réseaux d'alliance et des clientèles⁵⁷. Mercenaires de la paix, ils résisteront d'autant mieux aux conseils intéressés prodigués par les habitants. Ils ne peuvent pas, en outre, être des militants engagés d'une cause religieuse, des clients manifestes des Guise ou des Châtillon, et encore moins des ecclésiastiques. Aussi appartiennent-ils le plus souvent au milieu des « robins politiques », ceux qui, sans être réformés, sont opposés à la répression envers les huguenots. Nombreux sont ceux parmi eux qui ont eu, un temps, des sympathies protestantes mais sont revenus dans le camp catholique, tels Charles de Lamoignon. Plus nombreux encore sont les commissaires à avoir des amis, des parents ou des alliés du côté protestant. C'est le cas par exemple de René Crespin, commissaire de l'édit de Saint-Germain en Bretagne, et dont le fils, huguenot, est citoyen de Genève. C'est aussi le cas de Jacques Viole, dont la femme a « hanté les presches » et « n'a fait les pasques dernières »⁵⁸. Les hommes de la paix sont donc choisis en vertu de leur modération religieuse ou, pour reprendre un terme de l'époque, de leur impartialité. En 1564, les commissaires dépêchés en Poitou brossent ainsi en négatif un autoportrait des pacificateurs, lorsqu'ils dénoncent auprès du roi les « trop et excessives affections que portent aucuns de [ses] officiers de justice à leur religion, tant de l'une que de l'autre, tellement que sans regarder ce qui concerne [son] service et le renoz de [son] estat, ilz veullent executer ce que le zelle de leur religion leur commande »⁵⁹. La Couronne tente ainsi de sortir des guerres civiles, comme l'a bien vu Carl Schmitt, en se présentant et en se percevant comme une instance neutre au-dessus des partis. La figure de l'État arbitre, tout à la fois impartial et absolu, acquiert sa pleine nécessité à la faveur des affrontements religieux⁶⁰.

57 Le commissaire Myron est ainsi mis en accusation à Tours parce que, en plus d'être un « devotieux papiste » selon les huguenots, il « est de la ville, y a ses pere, mere, frere et parens » (AM Tours, EE 15, pièce 5).

58 BnF, Ms. fr. 4047, fol. 49 sq.

59 BnF, Ms. fr. 15878, fol. 141-142. (17 septembre 1564).

60 Carl Schmitt écrit ainsi qu'« un nouvel ordre politique, issu de la neutralisation des guerres civiles confessionnelles, s'est développé sur le continent européen : l'État souverain, un *imperium rationis* comme l'appelle Hobbes, un empire de la raison objective comme dit Hegel, désormais soustrait à la théologie et dont la *ratio* met fin à l'époque des héros, au droit des héros et à la tragédie des héros », dans Carl Schmitt, *Hamlet ou Hécube* [1956], trad. fr., Paris, L'Arche, 1992, p. 104-105, cité par O. Christin dans *La Paix de religion*, *op. cit.*, p. 12. Voir aussi sur ce point, Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique* [1959], trad. fr., Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Mission impossible ?

Hommes-orchestres de la paix, les commissaires ont à s'occuper de tout : la réintégration des exilés, la restitution des églises, des immeubles et des meubles, le désarmement des habitants, la distribution des temples et des cimetières, la réconciliation des habitants mais aussi le partage des charges municipales. C'est d'autant plus ambitieux que Charles IX a privé ses parlements de la connaissance des édits de pacification et des affaires liées à la coexistence religieuse⁶¹. La paix étant affaire extraordinaire, les décisions des commissaires sont déclarées aussi efficaces que celles émanées d'une cour souveraine. Ces derniers ne disposent pourtant pas du même personnel et sont très rapidement débordés par la tâche. Quarante plus tard, Henri IV retiendra la leçon de Charles IX en faisant épauler les agents de la paix par des « chambres de l'édit », qui évacueront pour eux l'intendance de l'apaisement⁶². Mais en 1563-1564 et 1570-1572, l'audience des commissaires est littéralement engorgée de petits plaignants qui affluent pour réclamer des bahuts, des vaisseliers mais aussi des maisons, des postes ou réparation des injures. Omnipotents, les commissaires sont impuissants. Les heures qu'ils consacrent aux stigmates de la guerre sont décomptées sur le temps dévolu à la paix. Ils dépensent ainsi une énergie aussi considérable que vaine à rechercher les armes des habitants, qui les cachent jalousement. Si les commissaires appellent, inlassables, à la centralisation des arquebuses à l'hôtel de ville, ils parviennent à peine à entamer le véritable arsenal qu'ont accumulé les habitants à la faveur des guerres de Religion. À Millau par exemple, en octobre 1563, le commissaire observe, impuissant, les habitants déposer à ses pieds qui « une alebarde de peu de valeur, l'autre un baston, les autres arbalestes sans cordes [...] les autres de vieus petars »⁶³. Témoins fossilisés d'un autre âge, ce sont les stocks de la guerre de Cent Ans qu'on écoule.

Pire, le zèle des commissaires à solder la guerre hypothèque souvent les chances de la paix. À Lyon par exemple, un témoin catholique pense

61 Sylvie Daubresse, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Genève, Droz, 2005.

62 Francis Garrisson, *Essai sur les commissions d'application de l'édit de Nantes*, 1^{re} partie : *Le Règne d'Henri IV*, thèse de droit (1950), Montpellier, P. Déhan, 1964. Sur les chambres de l'édit, Stéphane Capot, *Justice et religion en Languedoc au temps de l'édit de Nantes, la chambre de l'édit de Castres, 1579-1679*, Paris, École des chartes, 1998.

63 *Mémoires d'un calviniste de Millau [1560-1582]*, éd. J.-L. Rigal, Rodez, s.n., 1911, p. 110-111.

que la recherche d'une restitution exhaustive des biens saisis pendant les guerres a davantage dressé les habitants les uns contre les autres – et notamment les catholiques contre les protestants – que n'avaient pu le faire les affrontements militaires. Claude de Rubys affirme ainsi que les catholiques étaient journallement assignés auprès du commissaire Jean-Jacques de Mesmes « pour choses frivoles et de peu de valeur, comme pour la restitution d'un perocquet, d'un enclume, d'un pot de graisse, d'une livre de chandelles, et infinies aultres choses de mesmes qualité »⁶⁴. Il conclut tragiquement que l'action du commissaire « anima plus les habitans de la ville les uns contre les aultres, que n'avoient fait tous les troubles et guerres civiles passées : & saigna despuis ceste playe jusques à la nouvelle qui arriva de l'execution qui fut fait contre les protestants le dimanche de S. Barthelemy 24. jour d'aoust audict an 1572 »⁶⁵. S'il n'est pas question de reprendre les accusations de Claude de Rubys sur la responsabilité du commissaire dans les massacres, retenons seulement qu'apaisement et justice font rarement bon ménage.

Il est toutefois deux points remarquables, par lesquels les commissaires s'attachent à construire une paix future : la création d'espaces politiques mixtes et les serments de réconciliation.

Une politique mi-partie

Pendant les guerres en effet, les conseils politiques de villes et surtout les consulats se sont homogénéisés d'un point de vue religieux, la confession dominante ayant exclu des rangs du pouvoir les membres de la confession minoritaire. C'est le cas à Troyes, à Lyon ou à Montauban par exemple. Il s'ensuit que la conflictualité ne trouve alors plus d'endroits où s'énoncer pacifiquement. C'est d'autant plus regrettable que la coexistence sur un même territoire de deux confessions adverses génère d'innombrables conflits qu'il est crucial de médiatiser. À défaut, ils s'exprimeront dans la rue, par le sang. Sortir de la guerre implique en effet de ne pas nier la conflictualité religieuse mais de lui offrir un cadre d'expression balisé, des espaces symboliques régulés par des normes de débat et de prise de décision à l'écart des violences mais aussi des modalités religieuses de validation du politique. À Grenoble par exemple, ville déchirée et violemment disputée par les deux partis, les consuls décrètent en décembre 1563, à la demande des commissaires, que « desormais ceulx qui voldront prier Dieu ausdits conseilz particuliers feront leurs prieres basses et secretes »⁶⁶.

64 Claude de Rubys, *Histoire veritable de la ville de Lyon*, Lyon, B. Nugo, 1604, p. 409.

65 *Ibid.*, p. 421.

66 AM Grenoble, BB 18, fol. 466 (mardi 28 décembre 1563).

Cette nécessité de désacraliser l'espace de la prise de décision découle de la mixité confessionnelle mise en œuvre par les commissaires.

Ceux-ci en effet ordonnent de manière systématique que les sujets des deux religions seront admis « aux conseils » indépendamment de leur importance numérique. En septembre 1563, le commissaire La Madeleine permet aux protestants de Briançon de fréquenter *continûment* les assemblées générales « avec voix délibérative », ce qui constitue une chance inespérée pour eux de politiser leur opposition – c'est-à-dire tout à la fois de la démilitariser et de la déconfessionnaliser⁶⁷. À la même date, Pot de Chemault décrète à Blois que lorsqu'il « se fera des assemblées pour les affaires de la ville, il y soyt appelé de ceulx de ladicté religion »⁶⁸. Les commissaires vont même jusqu'à fixer des quotas, comme ils le font à Aix au mois d'octobre 1564, en ordonnant « que l'on y mete le nombre de la quatriesme partie [1/4] de ceulx de la nouvelle religion »⁶⁹. La mesure est doublement extraordinaire et témoigne d'un interventionnisme accru de la Couronne dans la gestion politique municipale : non seulement le commissaire place au cœur du pouvoir des huguenots dans une ville à majorité catholique, mais il annule de la sorte l'élection faite « conformément à la forme ancienne » à peine un mois plus tôt, soit le 24 septembre 1564⁷⁰. Les agents de la paix vont encore plus loin à Lyon, à Gap, à Millau, Nîmes, Béziers, Montpellier ou Vienne – villes huguenotes – en imposant l'élection d'un nombre égal de consuls catholiques et protestants. Parfois, lorsqu'une telle ingérence dans les « libertés locales » leur semble impossible, les commissaires tentent de court-circuiter le consulat en lui ôtant la gestion des différends confessionnels par l'instauration d'une instance mi-partie, parallèle, chargée d'apaiser ces conflits. C'est ce qu'ils entreprennent à Romans en négociant la création d'une assemblée, composée de trente hommes, quinze catholiques, quinze protestants, chargée de traiter au quotidien des problèmes entraînés par la coexistence confessionnelle⁷¹. Le recours traditionnel au religieux pour restaurer la paix s'avérant impuissant, les commissaires font ainsi du politique le lieu privilégié de recréation du consensus social : dans la mesure où il est impossible de recourir, comme naguère, aux processions ou aux messes réconciliatrices, la délégation du maintien de la paix aux Dieux et aux choses sacrées se trouve comme révoquée et c'est, ailleurs,

67 Charles Charonnet, *Les Guerres de religion et la société protestante dans les Hautes-Alpes (1560-1789)*, Gap, Jouglard, 1861, p. 42-43 (17 septembre 1563, cf. AM Briançon, II 9, « Livre du roi », à la date).

68 BnF, Ms. fr. 15878, fol. 159 (8 octobre 1563).

69 AM Aix-en-Provence, BB 60, fol. 74 (26 octobre 1564).

70 *Ibid.*, fol. 64 (24 septembre 1564).

71 AM Romans, BB 10, fol. 109 (octobre 1563).

dans ces espaces bâtis de main d'homme que la communauté est invitée à se retrouver et à se ressouder. En distinguant le corps des citoyens du corps des fidèles, la Couronne désagrège l'unité du corps mystique de la cité⁷². Il s'ensuit bon an mal an une désacralisation de la communauté publique « qui n'est pas rupture du lien avec Dieu, bien sûr, mais qui est la reconnaissance de la part de l'humain, donc du contingent dans la construction politique »⁷³. Dans cet espace autonomisé, on ne devra plus décider des affaires touchant au salut des fidèles – désormais abandonnées aux seules Églises. L'unique lendemain autorisé en cogestion est dorénavant sécularisé : il concerne la répartition des impôts, la conservation des armes, la rénovation des murailles, l'assainissement de la voirie, l'organisation des fêtes, etc.

82

Vivre ensemble en « frères, amis et concitoyens »

Plus que les habitants encore, les commissaires ont une conscience aiguë de l'irréversibilité du temps des troubles. Par leur action quotidienne, ils savent que tout n'est pas réparable, ni les morts, ni les blessures. Plus que la justice, ils promeuvent la concorde. De manière récurrente, les commissaires font alors jurer aux habitants une « reconciliation generale par criées publicz, signées par tous les chefs de maison »⁷⁴. On ne ramènera pas à sa veuve inconsolable Gilbert Douxsaintz, huguenot Clermontois, tué en marge de la procession de la Fête-Dieu 1568. Malgré la demande de réparation qu'elle présente aux commissaires, ces derniers refusent de poursuivre les coupables⁷⁵. À Lisieux, quelques années plus tôt, en août 1563, les commissaires Viole et la Guesle avaient imposé semblable « silence » à Christine Hébert, catholique, au sujet du meurtre de son mari, tué lors d'un affrontement avec des huguenots advenu durant les troubles de la première guerre civile⁷⁶. L'oubli sert alors à consolider la paix et évite la renaissance de nouveaux conflits, ce que ne manquerait de faire une curiosité trop aiguisée. À Saint-Maixent, les commissaires décrivent au roi l'apaisement né d'une telle sélectivité, les habitants

72 Comme l'a montré Reinhart Koselleck, la structure politique de l'absolutisme se dessine comme la solution rationnelle aux affrontements religieux, ces derniers se nourrissant des conceptions unitaires des *corps mystiques*, aussi bien celui de la cité que celui du Royaume. Outre R. Koselleck, déjà cité, voir sur ce point, Hélène Merlin, *L'Absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps. Passions et politique*, Paris, Champion, 2000.

73 Arlette Jouanna, « L'édit de Nantes et le processus de sécularisation de l'État... », art. cit., p. 484.

74 AM Romans, BB 6, fol. 220.

75 AM Clermont, BB 38 (20 novembre 1570).

76 BnF, Ms. fr. 16221, fol. 122 v^o (27 août 1563).

« remettans une partie de leurs vengeances et l'espoir d'y parvenir par le moyen de [la] commission »⁷⁷.

Mais déclarer aux habitants que « ce dont ilz se plaignoient [est] pardonné et aboli », est-ce favoriser la paix ou offrir des prétextes à ceux qui, frustrés de justice, chercheront par les armes la vengeance qu'on leur refuse au prétoire⁷⁸ ? Certes, ce à quoi chacun doit renoncer, c'est à la réouverture d'un cycle de vengeance, non à ses propres souvenirs. Mais les commissaires doivent toujours tenir compte des rapports de force – et beaucoup moins des normes légales – lorsqu'ils se font de la sorte censeurs et réécrivent au gré de leurs poursuites l'histoire des troubles, la moralisent en faisant le tri entre conflits légitimes et conflits illégitimes. On a évidemment plus de chances de conserver les biens acquis durant les troubles, d'échapper aux poursuites si l'on est plus puissant que misérable. La politique d'oubli participe ainsi à la concentration entre les mains du souverain d'un pouvoir précieux – celui de transformer les affrontements en glorieux faits d'armes ou à l'inverse en faits divers. Le monarque comme ses commissaires se constituent de la sorte un capital de fidélités chez ceux qui ont profité de leurs largesses, qui mettront, c'est à espérer, tout leur cœur à préserver une paix qui leur est favorable et qui sont d'autant plus courtisés qu'ils sont nombreux. Les pourtours indécis de l'oubli sont alors réinvestis et servent tout à la fois à la concorde (profits de pacification), aux commissaires (profits de notabilisation) mais aussi aux plus forts (profits de domination). Faire la paix exige de privilégier le politique sur le juridique.

À la réparation systématique, les agents du roi préfèrent donc l'oubli, suivant en cela l'édit d'Amboise qui décrète que « toutes injures et offenses que l'iniquité du temps et les occasions qui en sont survenues ont peu faire naistre entre nosdictz subjectz, et toutes autres choses passées et causées de ces presens tumultes, demoureront estainctes, comme mortes, ensevelies et non advenues »⁷⁹. L'expression « non advenue » célèbre la magie de l'opération – remonter le temps, réécrire l'histoire –, c'est-à-dire le miracle accompli par la politique de réconciliation⁸⁰. S'ils refusent l'oubliance, les hommes sont condamnés à se reprocher sans cesse les gestes du passé et à voir sans cesse renaître les conflits. À Amiens comme partout ailleurs, les

77 BnF, Ms. fr. 15878, fol. 110 v°.

78 *Ibid.* (18 août 1563).

79 Édit d'Amboise, art. 9.

80 Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 587 sq.

commissaires commandent donc aux habitants de cesser de « s'injurier, provoquer l'ung l'autre *par reproche de ce qui est passé* »⁸¹.

Du reste, l'oubli encouragé par Charles IX n'est pas seulement symbolique. Il revêt une dimension matérielle, qui se décline dans les choses tout autant que dans l'espace – dimension réifiée et topique de l'oubliance⁸². Ces incarnations de la mémoire, qu'il s'agit d'effacer, sont négligées par l'édit d'Amboise, ce qui n'empêche pas les commissaires de tenter de les raser. En revanche, tirant comme de coutume la leçon du passé, l'édit de Saint-Germain consacre un article entier à la dimension matérielle de l'oubli, révoquant les arrêts donnés durant les troubles à l'occasion de la religion,

84

lesquelz à ceste cause nous voulons estre rayés et ostés des registres de noz courtz tant souveraines que inferieures, comme aussi toutes marques, vestiges et monumentz desd. executions, livres et actes diffamatoires contre leurs personnes, memoire et posterité ordonnons le tout estre osté et effacé, et les places esquelles ont esté faictes pour ceste occasion demolitions ou razemens rendues aux proprietaires d'icelles pour en user et disposer à leurs volontez.

L'épisode de la croix de Gastines en 1571 constitue sans doute la manifestation la plus célèbre du conflit entre mémoire et oubli dans sa dimension spatiale⁸³. Partout, l'espace instrumentalisé par la lutte confessionnelle résonne de l'écho des batailles perdues et des rêves échoués, livre d'histoire à ciel ouvert que prétend corriger la Couronne. Rien ne montre sans doute mieux cet entrelacement constant de l'oubli et de la réécriture de l'histoire que le geste par lequel le commissaire Jehan de Villeneuve condamne au bûcher l'*Histoire de la délivrance de la ville de Toulouse* de Georges Bosquet, dont le récit proposait une lecture exclusivement catholique des événements de mai 1562⁸⁴. Villeneuve interdit toute nouvelle publication de l'ouvrage et ordonne à ses détenteurs de les amener à lui « pour aussi estre bruslés »⁸⁵. Si, d'un côté, les auteurs

81 AM Amiens, AA 14, fol. 208 v^o.

82 Sur les « topiques » de l'oubli, Harald Weinrich, *Léthé. Art et critique de l'oubli* (1997), trad. fr., Paris, Fayard, 1999. p. 65-85.

83 Barbara Diefendorf, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991, notamment p. 84-88 et 151-155.

84 Georges Bosquet, *Histoire de la délivrance de la ville de Toulouse (1562)*, rééd. dans *Pièces historiques relatives aux guerres de religion de Toulouse*, Paris, Auguste, Abadie, 1872, p. 120 sq. Sur Toulouse pendant les guerres de religion, outre l'article de Pierre-Jean Souriac dans ce volume, voir Pierre-Jean Souriac, *Une guerre civile. Affrontements religieux et militaires en Midi toulousain*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

85 AM Toulouse, AA 14, fol. 93 (15 septembre 1564).

stipendiés s'attachent à construire une histoire idéale de la monarchie⁸⁶, de l'autre, les commissaires travaillent à détruire les preuves – et les sources – d'une histoire bien réelle, mais trop conflictuelle, du règne. La bonne histoire, apaisée, fût-elle fictive, est ainsi substituée à la mauvaise, polémique, fût-elle véridique. À nouveau en octobre 1565, Charles IX écrit au sénéchal de Toulouse afin qu'il jette au feu « toutes choses qui peuvent remectre en memoyre les injures passées »⁸⁷.

Esquisser une possible coexistence exige non seulement le pardon des offenses d'antan mais aussi la confiance en l'avenir. Aussi bien, si les commissaires espèrent annuler le passé par l'*oubli*, ils s'attachent à circonscrire l'avenir par le *serment*⁸⁸. À l'heure du départ, ils rassemblent les habitants pour leur faire jurer de vivre dorénavant en « frères, amis et concitoyens ». Ils espèrent de la sorte lier le comportement futur des habitants à une parole donnée et irrévocable. En août 1563 par exemple, les commissaires font jurer les Grenoblois de respecter les édits de paix et d'oublier les inimitiés passées⁸⁹. Désormais, les sanctions ne tombent plus du ciel et l'excommunication n'attend plus le parjure. Tandis que l'Église était toujours liée à la promesse au Moyen Âge et se considérait dès lors « comme légitime pour intervenir dans toute cause où l'on soupçonne la rupture », c'est désormais l'honneur du jureur qui est violé en cas de reniement, mais aussi celui au nom duquel a été prêté le serment, celui à qui l'on a juré, c'est-à-dire le roi⁹⁰. Il revient alors à ce dernier de garantir

86 Myriam Yardeni, « La conception de l'histoire dans l'œuvre de La Popelinière », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 11 (1964), p. 109-126.

87 AM Toulouse, AA 14, pièce 70 (22 octobre 1565) : « De par le roi, adressé au sénéchal de Toulouse ou son lieutenant. Nostre amé et feal, d'autant que pour mieulx entretenir le repos de nostre royaume, il est besoingt d'obvier à toutes choses qui peuvent remectre en memoyre les injures passées, tant d'une part que d'aulture, lesquelles aulcuns malings esperitz veullent aujourduy faire revivre et représenter devant les yeulx d'ung chacun, par certains petitz livres diffamatoires imprimez à ceste fin [...], nous vous mandons et très expressément enjoignons que, incontinent la presente reçuee, vous faictes faire une diligente reserche desdicts livres ès maisons et bouthiques des libraires imprimeurs et contreporteurs des villes et lieux de vostre ressort et jurydiction. Et par tout ce que vous en pourrés trouver et asssembler, vous les faictes tout aussi tost bruller, mettre, et jeter dedans ung feu que vous faires faire en lieu public, à ceste fin mesmement de ceulx qui sont plains d'invectives à l'ancontre d'aulcuns Princes et seigneurs de nostre royaume et généralement de tous aultres que ne tendent que à nourrir inimitiez et partialités... ».

88 Sur le serment, Paolo Prodi, « De l'analogie à l'histoire : le sacrement du pouvoir », dans Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Paris, Gallimard-Éditions du Seuil, 2006, p. 217-246.

89 AM Grenoble, BB 18, fol. 432 v^o.

90 Sur les personnages du serment, cf. François Billacois, « Rituels du serment : des personnages en quête d'une "voix off" », dans Raymond Verdier (dir.), *Le Serment*, t. I, *Signes et fonctions*, Paris, CNRS, 1991, p. 23-33.

la promesse en punissant rigoureusement sa violation. La floraison des serments prêtés au monarque de respecter les édits implique donc un accroissement corrélatif du champ d'intervention royale. Les gouverneurs, les magistrats et officiers royaux sont toujours désormais les garants du respect de la promesse.

La possibilité d'une paix repose ainsi sur une négation politique des limites inhérentes au temps des hommes (l'avant et l'après), négation qui refuse avec entêtement que le passé soit déjà joué et que l'avenir soit imprévisible. Le politique permet en effet aux commissaires de nier l'irréversibilité du passé en encourageant le pardon, ainsi que d'amoinrir l'incertitude des lendemains par la promesse. Vivre ensemble au cœur des affrontements religieux requiert donc de jouer les facultés politiques de l'homme contre ses limites anthropologiques. Ce qui ne peut que favoriser l'état, manipulateur par excellence de cette transgression symbolique des bornes temporelles. Il s'ensuit que si, comme le remarque Hannah Arendt, vivre avec l'Autre est la condition du pardon tout comme celle de la promesse (puisque rien ne contraint à s'auto-pardonner et qu'une promesse faite à soi-même est fort peu contraignante), les affrontements religieux, en tant qu'ils naissent de la présence quotidienne de l'ennemi, précipitent le processus de politisation des sociétés⁹¹. En rendant plus pressante la nécessité de pardonner et plus impérieuse l'obligation de s'engager, les guerres civiles précipitent la formation de l'État politique moderne.

Au moment de conclure, la question de l'échec des commissaires à rétablir la paix hante toute étude qui prétend jauger leur action. La renaissance des affrontements en 1567, 1568-1570 puis de nouveau après la Saint-Barthélemy, vient dire la fin du rêve de paix promu par la Couronne mais aussi la faillite des commissaires⁹². L'isolement de ces derniers est la raison première de leur échec. Il est sans doute illusoire de faire reposer la paix sur si peu d'hommes, même sélectionnés avec soin. Le choix de l'extraordinaire, avec ses qualités, renforce encore la marginalisation des instances ordinaires de la justice et contraint les hommes de paix à la solitude. En agissant de la sorte, le monarque se prive de collaborateurs

91 Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne* [1961], rééd. Paris, Gallimard, 1983, p. 301-314.

92 Denis Crouzet, *La Nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994.

qui, bien que réservés, restaient indispensables⁹³. Il organise du même coup l'épuisement des commissaires et la saturation de son conseil, dont témoigne Jules Gassot lorsqu'il regrette que la connaissance des affaires concernant l'édit ait été retenue au « conseil privé du roy avec interdiction aux autres juges, ce qui apporta multitude de procez au Conseil »⁹⁴. À la différence de l'Empire, la pacification française est plus monarchique que judiciaire et nulle chambre de justice ne vient épauler la Couronne dans l'entreprise de paix. La solitude du Prince en dit long sur la nouveauté mais aussi l'inexorable impopularité d'une politique prétendant dépasser les antagonismes religieux. Le rythme des confessions finit par écraser le *tempo* trop délicat de la paix.

Dans ce contexte, le refus de Charles IX de confessionnaliser ses agents – c'est-à-dire de dépêcher, comme le fera Henri IV, un commissaire catholique aux côtés d'un commissaire protestant – expose ses hommes au feu des critiques des deux parties. En un sens, il eût mieux valu envoyer par les provinces des commissaires clairement identifiés d'un point de vue religieux. Ce refus d'en faire les hommes d'un parti, cette obstination à les considérer avant tout comme les agents du roi, handicapent les commissaires, accusés par les huguenots d'être des catholiques et par ces derniers d'être des réformés. La pacification française, à la différence de l'Empire, est avant tout universaliste : elle s'adresse à des sujets, non à des fidèles⁹⁵.

Pacification mort-née, dès lors, à remiser avec tant d'innovations sans lendemain et d'inventeurs sans talent ? La réponse demande nuance. Les commissaires du roi ont contribué sans conteste à l'invention de procédures aptes à permettre le vivre ensemble quotidien de sujets de confessions diverses : techniques de paix, qui pour une large part n'étaient nullement inscrites dans le texte des édits mais furent le fruit d'une concertation patiente entre commissaires et sujets du roi. À leur crédit, on ne peut négliger, au creux du règne de Charles IX, l'apaisement relatif des années 1563-1567 et 1570-1572, dont témoignent de nombreuses chroniques

93 *Ordonnance du roy attributive de jurisdiction aux baillifz, seneschaux, prevost des mareschaux à l'encontre des infracteurs de son édit de la paix, 1563* (BnF F 46823 (19)). Il faut attendre 1566 pour voir la situation se normaliser, *Lettres patentes du roy par lesquelles il renvoye et attribue à la chambre du conseil du Parlement de Paris la cognoissance et jugement par de tous et chascuns les procès et differends concernants l'execution et entretenement de l'edict de pacification*, Moulins, 10 février 1566 (BnF F 27573 (17)).

94 Jules Gassot, *Sommaire mémorial (souvenirs) de Jules Gassot secrétaire du roi (1555-1623)*, éd. Pierre Champion, Paris, Champion, 1934, p. 58.

95 Olivier Christin, « L'Europe des paix de religion : semblants et faux-semblants », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 144-1 (1998), p. 489-505.

et dont les commissaires furent un élément moteur. Pacification certes temporaire, mais que l'on aurait tort de considérer uniquement comme un entre-deux guerres.

À bien des égards en effet, la pacification du règne de Charles IX constitue un modèle pour celle que mit en œuvre, quarante ans plus tard, Henri IV⁹⁶. À de nombreuses reprises, loin d'opérer *ex nihilo*, les commissaires de l'édit de Nantes n'ont fait que reprendre les dispositions mises en place par les commissaires de Charles IX : partage des cimetières, des consulats, restitution des biens, jugements de conflits, interdiction ou rétablissement de processions etc. Mais le contexte politique, la lassitude de la guerre, la leçon tirée des échecs précédents allaient jouer en faveur du premier Bourbon. Antichambre de l'édit de Nantes, la pacification de Charles IX acquiert alors un statut de laboratoire et une valeur fondatrice indiscutable.

88

96 Francis Garrisson, *Essai sur les commissions, op. cit., passim*.

AFFRONTEMENTS RELIGIEUX, RÉVOLTES
ET GUERRES CIVILES
FORMES ET MOYENS D'UNE SOCIÉTÉ DIVISÉE
(XVI^e-XVII^e SIÈCLES)

Pierre-Jean Souriac
Université Jean-Moulin-Lyon 3 / LARHRA-RESEA

L'historiographie des trente dernières années permet aujourd'hui de mieux cerner ce que furent ces « guerriers de Dieu », que Denis Crouzet a étudié pour le cas français, mais que l'on serait tenté d'étendre à d'autres théâtres européens¹. Imaginaire collectif et rituels de violence trouvèrent alors à s'articuler dans une expression singulière de piété passant par le combat contre l'altérité religieuse. Demeure entier le problème du processus militaire qui permit de prolonger dans des actes très concrets ces élans guerriers, d'abord initialement limités au spasme de violence. Les massacres aussi bien que les émeutes à motif religieux se développent originellement dans des espaces limités et dans des temps courts. Or le processus militaire prolonge cet élan initial pour pérenniser un front confessionnel et transformer le théâtre émeutier en territoire de la guerre. C'est ainsi qu'au printemps 1562, le royaume de France bascula d'une situation conflictuelle entre communauté réformée et communauté catholique dans les différentes villes du royaume en un véritable état de guerre. Le *guerrier de Dieu*, au départ simple civil mobilisé dans une rixe urbaine, se muait en soldat des guerres de religion. Il ne perdait rien à la détermination confessionnelle de son combat, et il gagnait un cadre lui permettant d'intégrer une armée sainte.

Pour cela, notre propos sera articulé autour de la notion de guerre civile, au sens d'un conflit engendré par une société elle-même. Naturellement, tous les affrontements religieux ne se réduisent pas à la guerre civile, mais il me semble que les expériences françaises, anglaises et germaniques font état de territoires traversés de frontières confessionnelles qui furent autant

1 Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.

de lignes de front militaire au sein d'une même communauté de vie. Émotion, révolte, guerre civile, la prise d'armes revêt des caractéristiques variables, et il s'agit ici de comprendre les formes du combat pour sa foi. Les réflexions qui vont suivre proviennent pour l'essentiel des observations établies à partir de la société méridionale du royaume de France aux prises avec les guerres de religion². À la lecture de cas similaires ailleurs en Europe, il semble possible d'esquisser des permanences d'un théâtre de conflit à l'autre, autour de points de comparaisons que nous savons nécessairement impressionnistes.

ENGAGEMENT ARMÉ ET LÉGITIMITÉ DE LA PRISE D'ARMES

90

Choix confessionnel et aspiration à la prise d'armes

Pour commencer cette réflexion autour de la notion de guerre civile, arrêtons-nous sur son aspect immédiatement perceptible, à savoir, la déchirure sociale. L'ordre et la concorde étaient des référentiels politiques fondamentaux, particulièrement au niveau local où les cités comme les bourgs se pensaient comme une communauté civique dont le Magistrat était l'expression. Prendre les armes pour sa foi, tout autant d'ailleurs que pour des motifs économiques ou politiques, revenait à risquer la discorde, rompre l'unité du royaume et surtout celle de la ville. L'acte n'était pas anodin, d'autant que si l'émeute à motif religieux pouvait être soudaine, sa préparation, la montée en tension entre les communautés, était bien plus lente, l'affrontement perceptible avant même que la violence n'apparaisse. C'est dans ce temps d'une conflictualité interreligieuse, qui n'était pas encore une guerre mais qui y conduisait inéluctablement, que s'inventa un discours de légitimité propre à l'affrontement religieux.

En amont de la guerre, les rapports interconfessionnels trouvaient à se développer dans un contexte de conflictualité quotidienne qui voyait catholiques ou protestants saisir la moindre opportunité pour s'en prendre à l'adversaire. Dans le cadre français, l'affirmation publique de la minorité réformée, les oppositions violentes que leurs opposèrent certains catholiques, ainsi que les efforts initiaux de mise en coexistence de ces nouveaux ennemis, s'accompagnèrent le plus souvent de violences circonscrites certes, mais régulières et toujours plus intenses. Sur ce plan, les années 1560-1562 s'inscrivent dans une conjoncture quasiment unique par rapport aux suites des guerres de religion tant les espoirs de

2 Pierre-Jean Souriac, *Une guerre civile. Affrontements religieux et militaires en Midi toulousain (1562-1596)*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

conquête de l'espace public par les protestants furent sincères et portés par l'ambition de faire éclater leur vérité. Cet espace public, celui de la ville, et plus particulièrement de la rue où se tenaient processions, enterrements et autres rites catholiques, était à comprendre comme un lieu d'affirmation d'une vérité religieuse qui par principe ne pouvait que souffrir difficilement le voisinage d'une confession honnie³. Pour les catholiques, il s'agissait de défendre leur monopole, celui d'un espace sacralisé par la présence matérielle des lieux de culte aussi bien que des principales manifestations de piété. Pour les réformés, il s'agissait de sortir des maisons où la clandestinité imposée par la répression d'État les avait confinés, afin de prouver au monde la force de leur message. Or c'est au moment où les réformés voulurent sortir de cette clandestinité que la couronne commença à légiférer sur une existence légale de la nouvelle confession. À partir de l'édit de janvier 1562, et au fil des différentes pacifications, l'État chercha à limiter cette expression publique du culte réformé : il le libéra pour ce qui relevait de l'espace privé – maison, château – et le contraignit fortement pour les espaces communautaires, limitant les nouvelles créations ou imposant les faubourgs comme seul lieu de culte. Cette contrainte réduisit considérablement les aspirations réformées à transformer le monde car elle continuait d'inscrire cette minorité confessionnelle dans la clandestinité ou le repli domestique, et ce, sans que ce processus soit accepté. Ce fut au contraire un échec, une situation intolérable pour une Église conquérante qui perdit rapidement ses illusions, passés les premiers feux de la guerre. L'enjeu d'un éventuel monopole confessionnel entre catholiques et protestants était tel qu'à de rares exceptions près, il ne put accepter les tentatives de concordes proposées par la cour car il imposait le maintien des protestants dans une situation de minorité, ce qui leur était intolérable, tout autant intolérable qu'était leur présence pour les catholiques.

Cette question du contrôle de l'espace public fit le lit de la guerre civile par les pratiques récurrentes de violence qu'il engendra. Perturbation de processions catholiques, interruption des prêches dans une Église, prise d'assaut d'une maison d'où sortait un chant de psaume par une fenêtre laissée volontairement ouverte... Il n'est pas une monographie régionale sur le temps des troubles en France qui n'évoque telle ou telle émotion religieuse faisant suite à la perturbation d'un rite catholique ou protestant.

3 Jérémie Foa, « *Ils mirent Jesus Christ au fauxbourg* : remarques sur la contribution des guerres de religion à la naissance d'un *espace privé* », *Histoire urbaine*, n° 19, 2007, p. 129-143.

Les années 1560-1562 furent pour cela des années particulièrement cruelles, celles d'une marche vers la guerre quasiment inéluctable⁴.

À l'aune des expériences confessionnelles européennes cette question du voisinage religieux au sein d'une même communauté sociale n'épuise évidemment pas le sujet des terrains propices à l'explosion de violence et susceptibles de faire naître une guerre civile. Le cas anglais présente un autre visage tout en connaissant dès 1536 plusieurs prises d'armes hostiles aux réformes d'Henri VIII. Il ne s'agissait pas à proprement parler de guerres civiles, mais d'une prise d'armes contre les représentants du roi présentant le risque potentiel de devoir se battre contre l'armée du souverain. À la différence du cas français, les innovations religieuses anglaises furent littéralement importées dans les provinces du royaume à partir du centre rayonnant londonien qui fit d'abord le choix de la rupture avec Rome.

92

Le renouvellement des études sur la vie religieuse dans les provinces anglaises du XVI^e siècle souligne, depuis les années 1980, combien ce processus d'acculturation fut lent et non achevé avant le règne d'Élisabeth⁵. Tout au long du règne d'Henri VIII, donc au temps des premières prises d'armes, notamment le Pèlerinage de Grâce de l'automne 1536, les nouveautés henriciennes furent imposées de manière très superficielle. La vie paroissiale dessine alors les figures d'une résistance silencieuse, presque passive, face à des réformes religieuses décidées en haut lieu mais de fait faiblement appliquées à la base. Les fabriques paroissiales notamment mirent du temps à intégrer les nouveautés demandées par Henri VIII aussi bien qu'Édouard VI, et la restauration catholique lancée par Marie Tudor dès 1553 fut l'occasion pour ces mêmes fabriques de revenir à leurs pratiques ancestrales. Des études sur le Kent, l'East Anglia ou le Lancashire fournissent alors toutes des éléments concordants tendant à montrer les limites de réformes importées et les solutions de résistance choisies par les sujets anglais⁶. Si toutes ces régions ne versèrent pas dans la révolte, loin s'en faut, la logique politico-religieuse de la couronne alimenta des mécontentements et des motifs de prise d'armes dont les protagonistes

4 Michel Cassan, *Le Temps des guerres de religion. Le cas du Limousin (vers 1530-vers 1630)*, Paris, Publisud, 1996, notamment p. 123-140 : chap. VI : « Le refus du protestantisme (1555-1564) » ; Wolfgang Kaiser, *Marseille au temps des troubles. Morphologie sociale et luttes de factions. 1559-1596*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1992, p. 201 *sq.*, où il examine les logiques de l'émeute qui étirent la ville et son plat pays à partir de 1560.

5 Christopher Haigh, *English Reformations: Religion, Politics and Society under the Tudors*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

6 Christopher Haigh, *The Last Days of the Lancashire Monasteries and the Pilgrimage of Grace*, Manchester, Chetham Society, 1969 ; Peter Clark, *English Provincial Society from the Reformation to the Revolution: Religion, Politics and Society in*

locaux purent se saisir. La révolte fut conjoncturelle, mais le refus des innovations religieuses beaucoup plus profond. À la différence du cas français, la prise d'armes, quand elle eut lieu, renforça les solidarités des communautés au lieu de les diviser, tout en acceptant un éventuel conflit entre représentants et sujets d'un même roi.

Dans l'émergence des nouvelles Églises, un autre paramètre pourrait être interprété comme un ferment de guerre civile, celui de l'imaginaire d'une prise d'armes juste et radicale. On peut considérer cela comme un messianisme violent, des imaginaires propres aux communautés de foi dans lesquels la victoire finale de leur vérité passerait par un triomphe armé naturellement légitime. On peut penser aux taboristes aussi bien qu'à certains membres de l'Unité des Frères en Bohême dans le cadre des héritiers de Jean Hus, on peut également trouver ce genre d'imaginaire dans des communautés relativement pacifiées quant à leur engagement dans le siècle.

Prenons le cas des hussites de Bohême. L'histoire de leur communauté est émaillée de violences et de prises d'armes : insurrection dans les années 1410 et surtout révolte de l'Église ultraquiste à Prague en septembre 1483. La prise d'armes fut un moyen d'expression usité et toujours en puissance d'être utilisé. La branche séparatiste de l'Église ultraquiste de Bohême, l'Église de l'Unité des Frères, apparue vers 1457, radicalisa encore ce lien légitime avec la révolte. Notamment la génération des Frères du début du XVI^e siècle soutenait un engagement concret dans les affaires du siècle y compris par l'usage de la force si le gouvernement en place ou les autorités locales s'avéraient néfastes à la propagation de la vraie foi. Leurs actions violentes furent essentiellement marginales, mais leur discours témoigne de la théorisation d'un recours légitime aux armes, d'une guerre de Religion qui serait juste même si elle risquait la guerre civile⁷.

Prenons l'exemple des Vaudois⁸. Cette communauté du Lubéron vécut dans l'attente d'un roi libérateur venu de Bohême, suivi par une armée puissante et nombreuse. Ces élus auraient alors participé à ses côtés à la destruction des Églises et à la soumission des États. Ils auraient passé au fil de leurs épées aussi bien ecclésiastiques que seigneurs temporels réfractaires, ils auraient aboli les corvées et les impôts et auraient imposé la mise en

Kent 1500-1640, Hassocks, The Harvester Press, 1972, réed. 1977 ; Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400-1580*, New Haven-London, Yale University Press, 1993.

7 Jean Bêrenger, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792)*, Paris, Champion, 2000 ; David Zdenek, *Finding the Middle Way: The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.

8 Gabriel Audisio, *Les Vaudois du Lubéron. Une minorité en Provence, 1460-1560*, Mérindol, Association d'études vaudoises et historiques du Lubéron, 1984.

commun des biens de chacun. Le comportement des Vaudois n'a jamais donné une quelconque réalité à cet imaginaire triomphal, mais ce recours aux armes était pourtant au cœur de leur identité communautaire.

La cité divisée : discours et pratiques

94

L'intrusion de ces violences au cœur des lieux de vie posa rapidement la guerre civile comme une menace sérieuse sur laquelle les autorités en place, religieuses ou politiques, ne purent manquer de statuer. Cette menace de guerre civile posa la question de la cité divisée, c'est-à-dire de la communauté politique et le plus souvent de la communauté citadine, dont l'unité était quasiment sacralisée par les privilèges, les coutumes, les droits qui s'attachaient à définir son identité. Pour le cas français, l'apparition de la nouvelle confession en tant que facteur d'éclatement du corps social fut dans bien des endroits très rapidement théorisée de manière à tenter de préserver une paix et une concorde très précaires. Il n'est pas utile de revenir sur les aspects généraux du refus de la guerre. Sous la plume des réformateurs tels Luther ou Calvin, l'obéissance au Magistrat et le refus de la guerre furent posés comme des préalables à toute réforme de l'Église. Pour autant, l'un comme l'autre furent conduits à moduler leurs refus de la violence en fonction des conjonctures locales, dans un pragmatisme nécessaire autour du droit de résistance propre à une minorité opprimée. De même, au niveau du royaume de France, la politique de Catherine de Médicis à partir de 1561 s'inscrit dans cette stratégie d'évitement de la guerre civile, stratégie qui fut tenue en échec, avant de trouver son point d'aboutissement avec l'édit de Nantes⁹.

Les expériences locales de cette crainte de la société divisée sont un peu moins connues, et l'exposé va s'arrêter sur la façon dont les élites toulousaines ont su théoriser ce danger. Dans un contexte d'installation d'une communauté calviniste autour de 1558, la peur de la frontière intérieure fut théorisée au début des années 1560 par les milieux au pouvoir, clergé, capitoulat, c'est-à-dire corps de ville, et Parlement, qui se saisirent de l'occasion pour s'affronter ou prolonger les vieilles querelles qui animaient la capitale languedocienne¹⁰. Ces lieux de décision politique se présentèrent alors comme le relais institutionnel de l'affrontement

9 Howard P. Louthan et Randall C. Zachman (dir.), *Conciliation and Confession: The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415-1648*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004 ; Luc Racaut et Alec Ryrie (dir.), *Moderate Voices in the European Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2005.

10 Pierre-Jean Souriac, « Les chemins de l'intransigeance. Radicalité catholique et engagement politique à Toulouse durant les guerres de religion (1562-1596) », *Moreana*, vol. 43, n° 166-167, 2006, p. 83-114.

religieux, avec comme questionnement central, celui de l'ordre public. Cette question devint cruciale de l'été à l'automne 1561, véritablement annonciatrice de guerres civiles alors en germe. Au cours de l'été 1561, les capitouls avaient eu écho de dénonciations à la cour venant de milieux toulousains hostiles à leur politique religieuse jugée trop favorable aux protestants, et écrivirent plusieurs lettres à la reine mère pour se justifier. Leur position était claire : avec plus ou moins d'honnêteté, ils affirmaient que la question religieuse n'était pas le véritable problème, mais que celui de l'unité de la ville dans la sujétion au roi était en jeu. La vraie question selon eux n'était pas de savoir si l'on pouvait ou non tolérer deux confessions dans la ville, mais la menace que faisaient peser sur l'unité civique ceux qui ne respectaient pas le choix du Magistrat. Ils pratiquaient alors une forme de dissimulation des divisions confessionnelles qui agitaient Toulouse en n'abordant pas la question de la pluralité religieuse, et déplaçaient le problème vers un domaine strictement politique, celui de l'obéissance qui leur était légitimement due et qui garantissait l'ordre dans la cité, et plus largement dans le royaume.

Les meneurs catholiques répondirent aux magistrats municipaux en adressant eux aussi quelques lettres à Catherine de Médicis et à son fils. Dans leur présentation des faits, le vocabulaire était rigoureusement identique à celui des capitouls. En faisant très attention de ne pas accuser ouvertement les magistrats urbains de protestantisme, les membres du clergé posaient cependant la question de la responsabilité des magistrats alors accusés de « diversité » et de « partialité ». L'argument central restait celui de l'unité de la cité dans la sujétion au roi de France, dans une symétrie quasi-parfaite avec les propos du corps de ville. Or pour eux, cette menace de sédition provenait de la présence dans une même enceinte de deux confessions rivales, dont l'une était nécessairement dans le faux. Tolérer des protestants à côté de l'Église romaine revenait à rendre le maintien de l'ordre impossible tant la division religieuse brisait les fondements de l'unité civique. Ainsi, d'un côté les magistrats municipaux semblaient dire que l'intransigeance religieuse allait conduire au schisme parce qu'elle ne respectait pas l'autorité du pouvoir local. De l'autre, le clergé construisait son argumentaire sur une même finalité, mais par le moyen de la restauration d'une unité religieuse autour de ce qu'il jugeait être la vraie foi. Coexistence ou intransigeance renvoyaient à deux positions antagonistes sur l'organisation confessionnelle de la ville, et plus largement du royaume, mais l'une et l'autre étaient mobilisés pour produire un discours sur la menace de la guerre civile.

Or de tels discours sur l'ordre public n'empêchaient pas des pratiques militaires, les parangons de l'unité citadine jouant le plus souvent avec le

feu de la guerre civile. Pour rester à Toulouse et pour souligner toute cette ambiguïté des pouvoirs locaux, examinons le rôle du parlement de la ville¹¹. Une faction catholique intransigeante avait pris le dessus dans le collège des conseillers et la cour souveraine faisait figure d'outil de répression particulièrement vigilant contre toute forme de conventicule ressemblant de près ou de loin à du protestantisme. À ce titre, la position du parlement de Toulouse fut une position militante, et il ne se départit jamais de cette option confessionnelle. Or, le Parlement était un organe judiciaire au service du roi, ce qui veut dire qu'après 1561 et la réorientation politique de la couronne vers un assouplissement de la répression protestante, il dut suivre ce relatif relâchement. Il le fit laborieusement, retardant l'enregistrement de l'édit de Janvier et dans la ville de Toulouse, surveillant de très près le comportement des assistants aux prêches réformés. Il réussit cependant à détourner une partie de la législation royale au profit de sa cause. En exploitant les édits contre les ports d'armes ou contre les assemblées jugées clandestines et séditeuses, il continua de disposer d'armes juridiques pour poursuivre ceux qu'ils considéraient comme ses adversaires. Il fut pour cela un véritable animateur de guerre civile, en usant et abusant de son pouvoir règlementaire par le biais de plusieurs arrêts de règlements dont voici l'inventaire :

11 Thierry Mailles, « Les relations politiques entre le Parlement de Toulouse et les capitouls, de 1540 environ à 1572 », dans Jacques Poumarède et Jack Thomas (dir.), *Les Parlements de Province. Pouvoirs, justice et société du xv^e au xviii^e siècle*, Toulouse, Framespa, 1996, p. 511 ; André Viala, *Le Parlement de Toulouse et l'administration royale laïque, 1420-1525 environ*, Albi, impr. des Orphelins apprentis, 1953, 2 vol., p. 15 ; Robert A. Schneider, *Public Life in Toulouse, 1463-1789: From municipal republic to cosmopolitan city*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1989.

Tableau 1 - Arrêts généraux du Parlement de Toulouse contre les prises d'armes

Date	Motifs de l'arrêt	Requérant	Côte (fonds)
10 mai 1561	Contre les assemblées et conventicules hérétiques ; règlement général	procureur général	Arch. mun. Toulouse AA18/71, p.105-106
20 août 1562	Contre les séditieux et protestants en armes	Procureur général	<i>Ibid.</i> , AA 18/97, p.135-136
20 septembre 1562	Contre les séditieux en armes	Procureur général	<i>Ibid.</i> , AA 18/101, p. 139
27 mai 1565	Contre les contrevenants à la paix Limitation du culte réformé	Procureur général	<i>Ibid.</i> , AA 18/116, p. 148-150
1 ^{er} octobre 1567	Contre les protestants en armes*	Procureur général	Arch. dép. Haute-Garonne, C3494/35 (Comminges)
11 octobre 1567	Contre les séditieux en armes	Procureur général	<i>Ibid.</i> , C3494/36 (Comminges)
27 juillet 1568	Contre les séditieux en armes	Procureur général syndic des capitouls	Arch. mun. Toulouse, AA 18/205, p. 226
2 août 1568	Contre les protestants en armes*	Procureur général syndic des capitouls	Arch. mun. Toulouse, AA 18/206, p. 226-227 Arch. dép. Haute-Garonne, C3498/49 (Comminges)
10 octobre 1572	Contre les séditieux en armes	Procureur général	Arch. mun. Toulouse, AA 18/296, p. 300-301
14 août 1573	Contre les malfaiteurs et pillards	Procureur général	Arch. dép. Haute-Garonne, C3540/29 (Comminges)
19 janvier 1580	Contre les contrevenants à l'édit de paix*	Procureur général	Arch. dép. Tarn, EE 50 (Albi)
14 septembre 1583	Contre les perturbateurs du repos public*	Procureur général	<i>Ibid.</i> , Edt43, EE 10 (Cordes)
1587	Contre les courses des voleurs	Procureur général	Arch. dép. Haute-Garonne, C3632/1-8 (Comminges)

* : Documents trouvés sous forme de placard imprimé [tous chez Arnaud ou/et Jacques Colomiez, imprimeurs toulousains].

Les adversaires de la cour étaient pour l'essentiel des séditieux, plus que des protestants, même si la désignation religieuse n'était pas absente de ce corps réglementaire, sous le vocable de « religion prétendue réformée ». Ainsi, le Parlement désignait l'adversaire à combattre et utilisait son

autorité de cour souveraine pour définir l'ennemi. Dans le corps du texte, il appelait également les bons sujets du roi à prendre les armes, au son du tocsin ou suite à des assemblées décidées par les autorités locales, ce qui revenait tout simplement à légitimer un acte de guerre civile. C'est là que l'action du Parlement était la plus grave en termes de perturbation de la vie locale. Il était la caution d'une prise d'armes, il autorisait l'engagement individuel en dehors de toute armée officielle et réglée. Il lançait la vindicte catholique contre le séditieux protestant hors de toute contrainte réglementaire. Et ce, évidemment, de sa pleine autorité, sans ordre ni d'un lieutenant du roi ou du roi lui-même. Il fut en ce sens chef de guerre et animateur de guerre civile, tout en se prétendant obéir fidèlement à la cour et défendre l'ordre public.

98

Un « bon soldat »

Dernier argument dans ces tentatives de légitimation de la guerre civile, il convient à présent de s'arrêter sur la figure du soldat en posant la question de son éventuelle singularité dans le contexte d'un affrontement religieux.

Aspect déjà relativement bien connu, la première caractéristique du soldat des guerres de religion est qu'il se doit toujours d'inscrire sa prise d'armes dans une logique collective dûment justifiée par ses chefs. Toute guerre comporte sa part de justification, la guerre de religion en assimilant l'action individuelle à un acte de piété personnelle peut-être encore davantage cette nécessité rhétorique. En octobre 1536 au cours des soulèvements du nord de l'Angleterre, dans ce qui va finir par s'appeler le Pèlerinage de Grâce, les meneurs eurent bien soin de rédiger des manifestes et des lettres à l'intention du roi Henri VIII, le tout finissant par être synthétisé dans des articles qu'ils furent autorisés à présenter au roi¹². Dans le cadre de la France, les manifestes nobiliaires comme ceux des conjurés d'Amboise de 1560 ou des malcontents de 1574 témoignent à eux seuls des tentatives d'association entre prises d'armes, religion et Bien Public¹³. On pourrait y ajouter les lettres et autres députations que les municipalités firent partir vers Paris pour se justifier devant le roi à la suite de tout coup de force militaire. Risquer la guerre civile revenait ainsi d'abord à justifier son acte.

12 Anthony Fletcher et Diarmaid McCulloch, *Tudor Rebellions*, London, Longman, 2004, p. 32.

13 Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989, chap. V et VI.

Une autre facette du « bon soldat » des guerres de religion a été mise en valeur par l'historiographie des vingt dernières années grâce à l'interprétation des cibles et des victimes des violences religieuses. Les approches sur les rituels de violence et sur l'iconoclasme ont fait émerger un imaginaire religieux fondé aussi bien sur les peurs relatives au salut de l'âme que sur l'application raisonnée de modèles de violences¹⁴. Ici, le soldat des guerres civiles s'inscrit dans une logique d'action collective qui le détermine selon son appartenance confessionnelle, protestants et catholiques ne se comportant pas de manière similaire dans le châtimeut infligé à l'adversaire. Au-delà de l'adhésion à tel ou tel parti, ces guerriers se distinguaient par un type de violence qui leur était propre. Aux yeux de leurs coreligionnaires, ils avaient à s'inscrire dans le modèle présupposé pour toute prise d'armes, sous peine de risquer de faire naître une suspicion sur l'ardeur de leur foi.

En analysant d'un peu plus près ces armées mobilisées derrière une cause religieuse, se distingue un dernier trait de ces bons soldats des guerres civiles, trait lié à leur comportement et à la façon dont ils se concevaient eux-mêmes.

Michael Bush qui a étudié en détail les bandes armées du Lincolnshire et du Yorkshire lors du Pèlerinage de Grâce a relevé un certain nombre de points communs qui selon lui les distinguaient des autres types de révoltés¹⁵. Il souligne d'abord l'aspect massif de la prise d'armes, les bandes alors rassemblées comptant des effectifs qui ne seront pas atteints avant les armées des guerres civiles au milieu du xvii^e siècle. Aspect d'autant plus remarquable que l'assise sociale de ces bandes était relativement large, mêlant petits artisans et laboureurs, personnels ecclésiastiques et noblesse locale, le tout réuni dans un élan communautaire pleinement assumé. La bannière marquée de la défense du Christ et de l'Église était une autre caractéristique de ces combattants, culte des saints patrons et culte des reliques figurant bien souvent sur leurs drapeaux de ralliement. Selon Michael Bush cependant, ce qui rendit ces mouvements séditieux uniques fut l'usage du serment. S'engageant à défendre Dieu, le roi et la communauté, ils portaient, selon les propos d'un de leur chef, Robert Aske, en pèlerinage, non pour obtenir une grâce de Dieu, mais une grâce du roi, celle de pouvoir pratiquer leur religion selon l'ancienne mode. Le

14 Nathalie Zemon Davis, « Les rites de violence », dans *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistance au xvi^e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 251-301 ; Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu*, op. cit. ; Olivier Christin, *Une révolution symbolique, l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.

15 Michael Bush, *The Pilgrimage of Grace: A Study of the Rebel Armies of October 1536*, Manchester, Manchester University Press, 1996. p. 12.

serment sacralisait leur engagement et moralisait leur comportement en tant que soldat.

On pourrait comparer ce comportement militaire à d'autres situations européennes de l'époque, je pense notamment aux bandes paysannes d'Allemagne en 1525 et à la teneur de divers manifestes qu'elles rédigeaient¹⁶. Le rapprochement peut être opéré avec la France où les troupes mobilisées sur la base du volontariat religieux au cours des guerres civiles eurent ce même genre de profil. À côté de l'armée royale, les armées protestantes bénéficièrent de règlements disciplinaires beaucoup plus stricts, particulièrement à partir de 1580, au temps d'un parti plus structuré et contrôlé par Henri de Navarre¹⁷. Il en fut de même pour les catholiques. À l'automne 1568 par exemple, bon nombre de régions françaises connurent un phénomène d'appel à la croisade¹⁸. L'épicentre se situait en Bourgogne, mais l'ensemble de la vallée du Rhône et quelques places du Languedoc et de Guyenne furent touchées par cet élan catholique. À Toulouse, un évêque du plat pays qui venait de se faire mettre hors de son palais épiscopal par une petite troupe réformée vint prêcher la prise d'armes pour partir combattre l'hérétique¹⁹. Déjà sensibilisée à ce type de comportement associatif et ligueur, la société toulousaine s'enthousiasma pour ce projet et dressa une véritable petite armée de la croisade. Tous se réunirent à la cathédrale au jour fixé, une cérémonie religieuse fut célébrée au cours de laquelle ces nouveaux soldats du Christ furent bénis. Ils durent se coudre une croix blanche sur leur vêtement et prêtèrent un serment de combattre pour Dieu, le roi et l'Église. Un règlement militaire complétait cet acte fondateur, règlement insistant sur les devoirs moraux des combattants, la prière quotidienne et la fréquentation des sacrements. Ils avaient conscience d'exposer leur vie pour le Christ, et ils donnaient à leur bande la forme d'une armée catholique idéale. Il y eut une petite

100

16 Voir naturellement les célèbres *Douze articles des paysans de Souabe*, mais aussi la *Pétition des paysans de la Forêt Noire* ou les divers projets de réforme d'Empire [Marianne Schaub, *Müntzer contre Luther*, Thomery, À l'enseigne de l'arbre verdoyant, 1984, p. 263, 270, 273].

17 Léonce Anquez, *Histoire des assemblées politiques des réformés de France* (1859), Genève, Slatkine, 1970.

18 Joseph Leclerc, « Aux origines de la Ligue, premiers projets et premiers essais (1561-1570) », *Études*, 73^e année, t. 227, 1936, p. 203 ; Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu*, *op. cit.*, t. I, p. 386-389.

19 Devic et Vaissette, *Histoire générale du Languedoc*, Toulouse, Privat, 1889, t. XI, p. 509, et pour le contenu de l'acte de la croisade : t. XII, col. 888 ; Jean de Cardonne, *Remontrance aux catholiques de prendre les armes en l'armée de la Croisade instituée en la ville de Tholose contre les calvinistes huguenots, traîtres et rebelles*, Toulouse, Colomies, 1568.

troupe, à la vie éphémère car exclusivement fondée sur le volontariat, mais exprimant le désir militaire d'un milieu catholique prêt à se battre.

Une fois que l'ordre social est considéré comme pouvant légitimement être brisé, l'étape suivante revient rassembler les moyens de ses ambitions. D'une tension de violence, il faut passer à la prise d'armes proprement dite.

LE DÉCLENCHEMENT D'UNE PRISE D'ARMES

Le facteur nobiliaire

Pour transformer une émotion, une émeute, voire une révolte en situation de guerre avec deux pôles militaires antagonistes, un des principaux facteurs discriminant relevait généralement de l'implication de la noblesse. Second ordre dévolu au métier des armes, sa mobilisation garantissait un encadrement militaire effectif ainsi qu'une alliance entre bandes révoltées et cadres sociaux traditionnels.

Anthony Fletcher, dans son étude sur les rébellions au temps des Tudor, accorde une grande place au rôle de la gentry dans la mobilisation des bandes du Pèlerinage de Grâce²⁰. L'émotion proprement dite débuta dans une petite ville du Lincolnshire, Louth, le 1^{er} octobre 1536, journée au cours de laquelle les ecclésiastiques de la ville chassèrent les commissaires royaux venus évaluer le patrimoine du clergé et préparer les prochaines dissolutions monastiques. Le lendemain, la ville toute entière prenait les armes pour soutenir ses prêtres, et le 3 octobre, le mouvement s'étendait à l'ensemble du plat pays. Anthony Fletcher souligne la réactivité très précoce de la gentry locale, qui assumait dès le 4 octobre l'embryon d'organisation militaire que se donnèrent les révoltés. Selon lui, elle apportait à la fois l'encadrement technique dont les révoltés avaient besoin, ainsi qu'une forme de caution morale à la prise d'armes. Dans le nord du Lincolnshire, il recense les assemblées de noblesses qui se tinrent dès l'annonce du soulèvement et la venue de gentilshommes avec leurs gens²¹. Cette implication nobiliaire permit la levée de ces 10 000 hommes que comptèrent ces premières bandes du nord. Concernant la haute noblesse, il donne l'exemple de Lord Hussey qui eut d'abord l'ambition de jouer le rôle de médiateur entre les révoltés et la cour, mais qui, dès le 7 octobre, fut contraint à la fuite pour ne pas avoir à prendre les armes

²⁰ A. Fletcher, *Tudor Rebellions*, *op. cit.*, p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 31.

contre les insurgés. D'autres l'imitèrent, en ce sens que la haute noblesse du Lincolnshire laissa la révolte se propager dans une position évidente de complicité.

102

Cette logique paraît en tout point comparable à ce que l'on peut observer dans le Midi français au temps des guerres de religion. Il n'est qu'à prendre les *Commentaires* de Blaise de Monluc²². Lui-même originaire du petit village d'Estillac au cœur de la Guyenne, il ne cessa de sillonner son gouvernement suivi par ses gens, ses amis et l'ensemble de la noblesse catholique en quête d'aventures militaires. Dans ses mémoires, il est très intéressant de constater que Monluc insiste beaucoup sur les « conseils » qu'il tint avec cette noblesse, c'est-à-dire des réunions informelles organisées avant une opération, à l'issue d'une action de maintien de l'ordre ou tout acte se rapportant à la guerre. Les *Commentaires* sont très régulièrement ponctués de ces assemblées réunies selon la conjoncture : c'était un moyen pour Monluc de justifier le bien fondé de son action par le conseil des plus sages du pays, mais c'était aussi une preuve de l'investissement de cette gentilhommerie dans la direction des affaires locales. Sur ce plan, ce capitaine gascon décrit des situations particulièrement cocasses. Ce fervent catholique passé à la postérité pour son endurance à *brancher* des protestants fut l'objet de tentatives d'approches de la part des réformés méridionaux. En janvier 1562, un pasteur toulousain vint trouver Monluc à côté d'Agen pour lui proposer de prendre les Églises réformées sous sa protection en cas de conflit, lui assurant le soutien de 4 000 hommes et un trésor de guerre dont le courageux pasteur avait amené une avance²³. Le texte de Monluc est sans ambiguïté quant à la furie que cela déclencha chez lui et la retraite rapide de l'émissaire huguenot. Il n'en demeure pas moins que l'épisode souligne d'une part la recherche de protection nobiliaire par un parti protestant en gestation, ce qui n'avait rien d'original à cette époque, et le recours à la gentilhommerie locale dans la préparation de la prise d'armes.

L'acte déclencheur

Le glissement dans la guerre est aussi le fait d'un moment clef, d'une conjoncture précise qui crée l'événement et conditionne la physionomie du conflit. Pour en revenir aux soulèvements anglais du temps du Pèlerinage de Grâce, les événements de Louth du 1^{er} au 3 octobre 1536 font figure d'éléments déclencheurs mais aussi d'événement référence. Ces quelques

22 Blaise de Monluc, *Commentaires*, 1521-1576, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1964.

23 *Ibid.*, p. 476.

800 prêtres qui empêchèrent les commissaires royaux d'entrer en ville donnèrent le signal aux autres mécontents qu'il était temps de prendre les armes. Va naître alors une véritable solidarité régionale autour des révoltés de Louth. Dans tout le Lincolnshire d'abord, les prises d'armes se firent au nom du soutien des premiers révoltés, pour les protéger d'une éventuelle répression officielle. À Beverley, dans la province voisine, l'appel du tocsin pour prendre les armes ne se fit que le 8 octobre, soit près d'une semaine après les événements initiaux. Or, dès que les cloches commencèrent à jouer suite à l'arrivée d'envoyés de Lincoln, les citoyens se massèrent très rapidement sur la place publique, armés et prêts à suivre les appels à l'insurrection. L'information était déjà arrivée jusqu'à eux, ils n'attendaient que le moment opportun pour s'engager et se déclaraient solidaires des griefs présentés aux autorités monarchiques par ceux de Lincoln²⁴.

Dans le cadre des guerres de religion françaises, les coups de main militaires dont furent témoins les principales villes du royaume à l'initiative des protestants entre le printemps et l'été 1562 figèrent une mémoire de l'entrée en guerre qui fut une référence quasi-systématique. La prise d'Orléans par Louis de Condé, le 2 avril 1562, est une date traditionnellement reconnue comme celle du début des guerres, tout comme celle du massacre de Wassy quelques jours auparavant. À l'échelle des villes et des provinces, si ces dates n'eurent pas toujours beaucoup d'incidence, d'autres relevant de l'histoire locale furent tout aussi déterminantes.

Pour Lyon par exemple, le coup de main protestant sur la ville marqua durablement la mémoire citadine²⁵. Dès le mois de mai 1562, les élites protestantes de la cité s'étaient saisies des endroits névralgiques de la capitale des Gaules puis avaient fait appel au baron des Adrets pour stabiliser ce qui allait devenir une occupation militaire. À cette occasion, la ville connut plusieurs actes d'iconoclasme, dont certains définitifs comme la destruction de l'église Saint-Just, qui ne fut jamais relevée de terre. Dans les registres du consulat ou ceux des principales maisons religieuses, cette période de l'occupation protestante de la cité fut considérée comme une période néfaste à l'origine de bons nombres de malheurs de la ville, point de départ des guerres de religion. On retrouve des considérations analogues pour les villes demeurées catholiques. À Marseille par exemple, la date est moins nette que pour Lyon, mais la période fut clairement

24 M. Bush, *The Pilgrimage of Grace*, op. cit., p. 26.

25 Eulalie Sarles, *L'Occupation protestante de Lyon en 1562 et ses suites*, mémoire de master 1 sous la direction de Pierre-Jean Souriac, Université Jean Moulin-Lyon 3, septembre 2008.

identifiée²⁶. La région était traversée d'un conflit ouvert entre noblesse régionale catholique et lieutenant du roi envoyé pour pacifier la province mais très proche des milieux protestants. La ville elle-même était tenue par des factions demeurées toutes catholiques, et la petite communauté protestante fut soumise à des séries de vexations entre le printemps et l'été 1562. Lors de l'élection consulaire d'octobre 1562, fut amené au pouvoir un milieu plus modéré qui chercha à limiter ces exactions en établissant un régime de semi-tolérance calqué sur ce qui était pratiqué dans le port avec les commerçants d'autres religions. La période qui précédait cette élection fut alors considérée comme une période noire, une période de guerre qu'il fallait éviter de voir renaître. Dans le cadre de Senlis demeurée elle aussi catholique, Thierry Amalou décrit des processus similaires²⁷. Terrifiées à l'idée d'être surprises par une troupe protestante des environs, les élites citadines catholiques menèrent dès le printemps une politique très répressive à l'égard des suspects de déviance religieuse qui furent pour la plupart arrêtés et envoyés au Parlement de Paris pour y être jugés. Ce dernier les renvoya à Senlis sans les condamner et ordonna leur réintégration dans les affaires de la ville. L'élection municipale suivante fut l'occasion de porter au pouvoir un milieu plus modéré qui chercha à renvoyer ce temps de l'intransigeance à celui de la guerre, date initiale d'un temps honni.

À Toulouse, la chose fut plus grave puisque la ville connut une semaine de combat de rue entre catholiques et protestants en mai 1562, combats qui débouchèrent sur une victoire catholique²⁸. Là aussi, cette date fut considérée comme fondatrice de l'état de guerre. Tous les malheurs de la ville, endettement, chute du commerce, insécurité des campagnes et bien d'autres choses furent imputés à ce temps qui plongea la cité dans le combat. On célébra également son heureux dénouement du côté catholique, ainsi que les risques qu'avait encourus la ville en raison de ces citadins qui l'avaient trahie : procession, livre d'histoire, exécutions solennelles et massives des protagonistes firent l'objet d'une mise en mémoire qui perdura jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Et quand Toulouse adressait une supplique au roi pour se plaindre de sa situation, revenait

26 W. Kaiser, *Marseille au temps des troubles*, op. cit., p. 209 sq.

27 Thierry Amalou, *Le Lys et la mitre. Loyalisme monarchique et pouvoir épiscopal pendant les guerres de Religion (1580-1610)*, Paris, Éditions du CTHS, 2007, p. 23-24.

28 Mark Greengrass, « The anatomy of religious riot in Toulouse in may 1562 », *Journal d'histoire ecclésiastique*, n° 34, 1983, p. 372 ; Pierre-Jean Souriac, « Les "urgeans" affaires de la ville. Défendre Toulouse durant la première guerre de religion, 1562-1563 », *Histoire urbaine*, n° 3, 2001, p. 39-65.

toujours cette semaine fatidique de mai 1562 qui avait vu sa ruine toute proche.

La guerre comme facteur de différenciation partisane

Une fois le processus d'affrontement enclenché, il est fascinant de voir comment la guerre civile devint elle-même un moyen de différenciation partisane et conduisit à créer des fronts antagonistes. Les premiers feux de l'affrontement eurent comme corollaire la fixation de camps qu'il fut par la suite presque impossible de faire évoluer. Là aussi, le cas toulousain s'avère exemplaire des mécanismes imposés de choix partisans. Suite à la victoire militaire des catholiques évoquée précédemment, le pouvoir municipal resta sous le contrôle de la faction intransigeante, et ce, jusqu'aux dernières heures de la Ligue. Le risque protestant ne cessa dès lors d'obséder ces dirigeants qui voulurent transformer leur cité en ville sainte. Logiquement, magistrats municipaux et cour parlementaire lancèrent dès le lendemain de la victoire catholique une vaste poursuite contre toute personne qui avait été de près ou de loin mêlée à l'événement, soit pour avoir porté les armes, soit pour avoir été vu à un prêche public avant les émeutes, soit pour avoir été victime de rumeurs ou de malveillances. Monluc lui-même fut impressionné du nombre de têtes qu'il vit voler à Toulouse, qui vécut durant l'été 1562 au rythme des procès et des exécutions²⁹. Par la suite, des purges furent organisées régulièrement, à chaque début de conflit, pour chasser ou emprisonner tout suspect³⁰. Or pour purger la ville, il fallait connaître ses adversaires et sur ce plan, la mémoire des événements de 1562 fut déterminante. Tout individu qui avait été mêlé au processus répressif de l'été 1562, même s'il avait fait amende honorable ou avait été blanchi, se voyait systématiquement inquiété à chaque montée en tension militaire. Or le choix partisan n'avait pas été nécessairement volontaire. Par exemple, quand les protestants tentèrent leur coup de force, ils se saisirent de l'hôtel de ville. Probablement qu'ils disposaient de comparses à l'intérieur, mais tous les officiers municipaux qui s'y trouvaient, y compris les magistrats présents en raison de leur charge, ne faisaient pas nécessairement partie du complot. Or, une fois la maison commune occupée, plus question pour eux de partir et ils furent assimilés par les

29 Monluc, *Commentaires*, éd. cit., p. 506 : « Et des le lendemain commençarent à faire justice et ne vis jamais tant de testes voler que là ».

30 Joan Davies, « Persecution and Protestantism : Toulouse, 1562-1575 », *The Historical Journal*, vol. 22, 1979, p. 33 ; Paul Romane-Musculus, « Les protestants de Toulouse en 1568 », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1961-3, p. 69-94 ; du même auteur, « Les protestants de Toulouse en 1574 », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1964-4, p. 272-283.

catholiques à d'authentiques traîtres, et ainsi poursuivis comme tels après l'émeute et contraints pour la plupart à l'exil. En ce sens, la guerre civile leur avait imposé un camp qu'ils eurent bien du mal à quitter par la suite.

On peut retrouver ici les réflexions de Thierry Wanegffelen sur ces croyants *entre deux chaires*³¹. Attirés par la nouveauté des prêches réformés naissants et légalisés entre 1561 et 1562 sans pour autant rompre avec Rome, inquiets de la radicalisation liée aux conflits, beaucoup d'individus gravitant autour des cénacles réformés au début de la décennie 1560 revinrent dans le droit chemin de l'Église après 1562 en prétendant ne l'avoir jamais quittée. Et sur ce point, les magistrats toulousains enregistrèrent de nombreuses demandes de certificat de bonne catholicité de la part d'administrés qui cherchaient à se faire radier des listes de suspects. Ces Toulousains qui accumulaient des témoignages de bonne pratique religieuse cherchaient à se disculper d'une accusation d'hérésie, mais ils cherchaient surtout à éviter les brimades et autres contraintes dont ils souffraient à chaque alerte militaire. Ils cherchaient à réintégrer le camp catholique dans la bipolarisation qu'avait imposée la guerre civile.

LES PROCESSUS DE MOBILISATION

Dans le cadre de cette réflexion générale sur la guerre civile, demeure encore la question des processus de mobilisation, les moyens concrets qui permirent de faire la guerre. Il s'agissait de pérenniser une prise d'armes réalisée dans la spontanéité d'un mécontentement, de lui donner les moyens de passer d'une situation de révolte à une situation d'affrontement durable, sur l'espace de vie de ses principaux acteurs.

Le comportement provincial

Faire vivre une guerre civile revenait d'abord à trouver localement les moyens d'assurer l'effort de guerre prolongeant le choix partisan des différents acteurs du conflit. Comprendre un processus de mobilisation militaire conduisant à la guerre civile revient alors en premier lieu à identifier les cadres politiques qui permirent cette mobilisation. Les études institutionnelles des villes confrontées aux guerres ne manquent pas, particulièrement dans le cadre français des guerres de religion. Cependant, une mobilisation régionale ne peut se comprendre sans la confrontation des différentes instances locales dont la complémentarité déterminait le

31 Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1997, p. 257.

devenir de la guerre. Sur ce point, l'historiographie se fait plus lacunaire, et nous proposons deux exemples puisés dans les cas anglais et français.

Une des études les plus complètes pour ce qui relève des processus politiques de guerre civile est celle d'Ann Hughes portant sur le Warwickshire, des années 1640 aux années 1650³². Sur le plan partisan, la province suivit le Parlement, mais cernée de régions et de garnisons tenues par les royalistes, elle fut sous une contrainte militaire quasi-permanente. Au cœur de la mobilisation régionale se trouvait l'institution du comité provincial, rassemblant le Warwickshire et la ville de Coventry. En cela, elle ne se différençait pas des autres territoires contrôlés par le Parlement. Ce comité fut établi dès le début du raidissement militaire, le 31 décembre 1642. Des sous-comités étaient en charge d'affaires plus spécifiques comme les finances ou la gestion des biens séquestrés. Le comité avait en charge la levée des troupes, leur surveillance, leur entretien et leur ravitaillement. Pour cette province particulière, la mobilisation militaire s'était d'abord faite autour d'un lord local, Lord Brooke, mais à son décès, ses compétences furent assumées par le comité piloté par quelques membres de la gentry locale. Le grand moment de l'action de ce comité fut la gestion de la crise de l'hiver et printemps 1643. L'armée royale installa plusieurs garnisons à proximité des principales villes de son ressort, provoquant une recrudescence des raids ennemis et des obligations de mises en défense urgentes et coûteuses. Lord Brooke mourut cet hiver là, en mars, alors que le prince Rupert était vainqueur à Birmingham. Pour couronner le tout, le gouverneur de la place de Kenilworth fut corrompu par l'ennemi et rendit sa ville aux royaux. L'argent manquant, les quelques troupes encore mobilisées étaient menacées de désertion, les hommes du comité engageant leur propre revenu en faveur de leur paiement. Pour tout cela, les nuages s'accumulaient au dessus de la tête des insurgés du Warwickshire.

C'est alors que furent prises plusieurs décisions fondamentales qui prouvèrent la capacité d'adaptation dont fit preuve la province dans l'adversité de la guerre. Un trésorier de la guerre fut institué en la personne d'un édile de la ville de Coventry qui prit sa charge très à cœur. C'est lui d'ailleurs qui permet à Ann Hughes de mener l'étude qu'elle nous propose par la richesse documentaire de sa comptabilité. Il réussit à organiser un double financement de la guerre, d'abord par l'organisation de collectes régulières sur les habitants, puis par une gestion cohérente des revenus provenant des biens séquestrés sur les royaux. Une taxe hebdomadaire était

32 Ann Hughes, *Politics, Society and Civil War in Warwickshire, 1620-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

prélevée sur chaque paroisse, dans un niveau qui demeurait acceptable, dans tous les cas très en dessous des exigences fiscales dont avait fait montre le roi avant guerre. Chaque régiment se voyait assigné sur un ensemble de paroisses qui lui payait directement ce que le trésorier lui ordonnait. L'examen des comptes du comité témoigne de l'efficacité de ces levées qui furent honorées quasiment systématiquement à 95 %, résultat tout à fait remarquable pour ces temps troublés. Le comité ne disposant d'autres financements, de la bonne gestion du trésorier dépendaient les moyens militaires. Il permit d'entretenir sur trois ans, de 1643 à 1646 entre 1500 et 1800 hommes en permanence. Ann Hughes va même jusqu'à examiner les taux de désertion et prouve qu'ils étaient moins élevés ici qu'ailleurs, preuve de la qualité de cette administration militaire entre les mains des élites politiques locales.

De tels processus de mobilisation observés en Angleterre dans la première moitié du XVII^e siècle trouvent des échos dans le cadre toulousain des guerres de religion. La région se polarisa entre tenants de partis antagonistes qui surent structurer un espace de domination à l'image du comité que nous venons de voir. Les catholiques contrôlaient une diagonale qui partaient du Piémont pyrénéen vers l'Albigeois en passant par Toulouse, les protestants tenaient de forts bastions autour de Montauban, Castres, le Mas-d'Azil ou l'Isle-Jourdain. Sur ces zones, les partis en présence n'avaient pas créé de nouvelles institutions, ils avaient su prendre à leur profit celles qui existaient déjà. Les villes notamment furent immédiatement mises au service de la cause partisane³³. Leur organisation politique quasiment autonome dans ce Midi français, mais aussi le potentiel militaire qu'elles représentaient par leurs fortifications, leurs arsenaux ou leurs gardes en firent des enjeux militaires dès les premiers feux des guerres. Autre cadre propre à ce Midi français, l'existence d'États provinciaux sur pratiquement tout ce territoire. Côté gascon, un enchevêtrement d'États aux territoires disjoints structurait un espace contrôlé par des assemblées représentatives. Côté languedocien, il existait une circonscription locale des États généraux de Languedoc, les diocèses civils qui étaient des États en miniature placés sous l'autorité des États de la province. Ils jouaient localement le rôle d'assemblée politique de représentants des principaux bourgs³⁴. Ce sont ces deux niveaux provinciaux et municipaux qui permirent à la guerre de s'installer et de se perpétuer dans la région.

33 Pour les villes protestantes, voir notamment : Janine Garrisson, *Protestants du Midi, 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980.

34 Pour le côté languedocien, nous renvoyons aux développements de l'article d'Hugues Daussy qui est revenu en détail sur ces points.

Au départ, ces instances jouèrent d'abord le rôle qui leur était assigné traditionnellement, celui d'auxiliaire des chefs de guerre, devant fournir gîte et couverts aux soldats, ainsi qu'impôts et cotisations à usage des compagnies en opération. Progressivement, leur fonction d'interface entre chef de guerre et mobilisation effective les rendit tellement indispensables à l'entretien de la guerre civile que ces instances surent s'imposer comme des décideurs de guerre. C'est à elles que revinrent l'organisation des mises en garnison, puis progressivement l'encadrement de la levée des armées. De fait, à partir des années 1570, il n'y avait plus d'armée catholique ou protestante du Midi français derrière un gouverneur ou un lieutenant général, il y avait des armées catholiques et protestantes de Gascogne, du diocèse civil de Toulouse, du diocèse civil d'Albi, de Castres, etc. En fournissant les seuls moyens matériels de la mobilisation militaires, ces instances locales en devinrent les cadres, exactement comme nous l'avons vu avec les comités parlementaires au temps de la guerre civile. Et ceci se mesure d'autant plus que ces instances connurent une scission partisane entre catholiques et protestants qui cherchèrent à les contrôler pour assurer leur effort de guerre. Au niveau des villes, ce fut la municipalité qui engagea la ville dans telle ou telle voie, la situation de ville bi-confessionnelle n'existant pas dans ces régions, ou de manière éphémère. Au niveau des États provinciaux, les assemblées se scindèrent en deux. À l'étage de la province de Languedoc, dès 1574, le gouverneur Montmorency-Damville, catholique uni aux protestants, prit soin de convoquer les États où vinrent les représentants de la province qui lui étaient fidèles. Parallèlement, le vicomte de Joyeuse qui demeurait fidèle au roi continua de réunir les autres parties de la province. Les choses furent identiques durant la Ligue, entre États ligueurs et États royaux. À l'échelle des diocèses civils, donc au niveau des petites circonscriptions provinciales, il en allait de même : à Albi, les catholiques siégeaient à Albi même, alors que les protestants se tenaient à Réalmont ; à Castres, la ville demeurait protestante alors que les catholiques tenaient leur assemblée à Lautrec. Ces instances provinciales se scindèrent autour de lignes partisanses et permirent de mobiliser les ressources des pays autant pour un camp que pour l'autre.

Le problème de la guerre importée

Les choses étaient naturellement différentes quand il s'agissait d'une guerre importée. En ce domaine, les études locales accessibles manquent notamment pour la guerre de Trente Ans. Quand on suit les propos d'Olivier Chaline dans la préparation de la bataille de la Montagne Blanche,

il semble que la guerre ait complètement échappé aux instances locales³⁵. Dans la présentation des fronts militaires qui se tissent entre impériaux/catholiques et protestants/roi de Bohême, le rôle de l'entrepreneur de guerre semble avoir été quasiment exclusif et les soldats transplantés dans des régions qui n'étaient pas les leurs. Pourtant, les organisations militaires locales transparaissent quand il devenait localement nécessaire de chasser des soldats amis ou ennemis mais par trop portés sur les rapines. Dans la progression des armées protestantes levées à Clèves en 1620, on voit se lever des milices locales en Bohême du Nord qui aboutirent au massacre de 400 paysans par les soldats furieux. Ici, la cause religieuse était très secondaire, la préservation du lieu de vie comptant bien plus. Olivier Chaline fait référence à plusieurs reprises à ces bandes paysannes, mais sans leur donner le statut d'acteur de guerre. Elles étaient au contraire motivées par l'ambition d'éloigner le conflit ou du moins le soldat de leur lieu de vie, l'engagement religieux ne suscitant manifestement pas de prise d'armes.

La question d'une guerre importée conduisant à la guerre civile concerne aussi le cas français, mais cette fois-ci au temps des campagnes de Louis XIII contre les protestants, dans les années 1620. La situation de la ville de Castres, toujours en Languedoc, et de son engagement dans la guerre s'avère exemplaire d'une ville attendue pour son engagement partisan derrière la cause protestante, mais de fait gênée par le développement d'une guerre qu'elle considérait comme nuisible³⁶. Place militaire de premier ordre au cours des guerres du XVI^e siècle, elle avait reçu comme nombre de ses consœurs le statut de place de sûreté en 1598 et participait de cette structure militaire protestante tant décriée par les catholiques. En ouvrant les archives de la ville pour étudier la vie d'une place de sûreté au temps des guerres de Rohan, on pouvait s'attendre à retrouver des choses similaires aux éléments de mobilisation du temps des guerres de Religion. Or il n'en est rien. La ville avait connu un changement générationnel dans le milieu des élites et la nouvelle génération était bien moins va-t-en-guerre que la précédente. De plus, la cité hébergeait la chambre mi-partie accordée par l'édit de Nantes, ce qui signifiait présence d'officiers catholiques et protestants dans ses murs. Cette chambre de la cour souveraine toulousaine donnait un certain relief à cette petite capitale provinciale. Le calme des années 1600-1620 avait permis à la ville de se

35 Olivier Chaline, *La Bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 1999, chap. 1 : « L'impossible bataille ».

36 Pierre-Jean Souriac, « Choix confessionnel et engagement partisan d'une place de sûreté protestante. Le cas de Castres durant les guerres de Rohan (1620-1629) », *Ville et religion*, actes du colloque de Lyon, décembre 2006, à paraître.

reconstruire sur le plan architectural et politique, et les élites se mirent à redouter les agitations du parti à La Rochelle ou autour du fougueux Henri de Rohan.

Dès 1620, les magistrats municipaux, tous réformés, signèrent des accords de bon traitement avec les catholiques, membres du clergé comme officier de la chambre, et refusèrent d'accueillir Rohan quand celui-ci se présenta. Il lui fallut plusieurs mesures d'intimidation pour se faire ouvrir les portes et il força les consuls à assumer la fonction militaire qui était celle de Castres au sein du parti. Le processus fut identique en 1626 : même hostilité des élites aux hommes de Rohan, coup de main militaire qui força la ville à jouer un rôle militaire qu'elle n'assuma de fait quasiment pas. La question qui se posait aux consuls de Castres était celle de pouvoir se définir comme réformé sans pour autant obéir au parti. Pour eux, la guerre était une affaire qui ne les concernait pas, elle était importée par le biais d'hommes ambitieux et dangereux.

Les seuils d'une guerre civile

L'examen de la conjoncture économique du Midi français dans la deuxième moitié du XVI^e siècle a révélé au fil des lectures que la guerre civile pouvait survivre à ses propres exigences et à ses propres déprédations, n'oublions pas que l'on se battait sur l'espace productif dont les ressources étaient nécessaires à la guerre³⁷. Cependant l'effort de guerre exigé des chefs ne devait pas franchir certains seuils dont le dépassement aurait conduit à des situations intolérables. Le premier de ces seuils concerne l'argent perçu et levé pour le financement du conflit. Les espèces sonnantes et trébuchantes furent plus que jamais le nerf de la guerre et les cotisations locales, la ressource principale des chefs de guerre pour tenter de mener à bien leurs opérations. Or ce type d'impôt n'était pas une manne inépuisable et il fallait composer avec le corps fiscal.

Les guerres civiles furent alors une longue suite de tractations financières pour arriver à faire payer les hommes du Midi, et plus précisément, pour faire accepter aux instances régionales, villes et pays d'États, les exigences financières du conflit. Le roi d'abord chercha à puiser auprès de ses sujets le paiement d'une guerre qui se voulait d'ampleur nationale et définitive. Les échecs des armées royales des années 1560 décrédibilisèrent cette politique et force est de constater qu'à partir de 1575, les finances royales eurent beaucoup de mal à faire payer les sujets méridionaux. Si la fiscalité

37 Pierre-Jean Souriac, *Une guerre civile, op. cit.*, chap. VIII : « Le poids de la guerre ». Voir aussi, dans le même esprit, Myron P. Gutmann, *War and Rural Life in the Early Modern Low Countries*, Assen, Van Gorcum, 1980.

ordinaire arrivait tant bien que mal dans les recettes toulousaines, toute demande extraordinaire se voyait opposer un refus qui nécessitait des années de tractation pour obtenir un paiement nécessairement rabaisé, ou plus généralement une exemption. En revanche, le génie des chefs de guerre locaux, petits nobles régionaux commandant à l'échelle des pays d'États ou des diocèses civils, fut d'arriver à faire payer leurs armées par les instances municipales et provinciales. La fiscalité se régionalisa dans ses ordonnateurs et dans sa finalité. Les cadres institutionnels méridionaux finirent par préférer payer une taxe à un capitaine qu'il pouvait surveiller, plutôt qu'à un agent du roi que l'on suspectait toujours de détournement. Ainsi, la fiscalité royale semble avoir franchi un seuil de l'intolérable à partir du règne d'Henri III, alors que localement, les hommes de guerre s'escriaient à réclamer des sommes qu'ils savaient pouvoir obtenir. Au temps de la Ligue, les armées catholiques comme les armées protestantes furent soldées exclusivement par des trésoriers de l'extraordinaire des guerres nommés, contrôlés et provisionnés par les différents États provinciaux.

Ceci eut alors une incidence directe sur les moyens militaires mobilisables et donc sur la composition et la force des armées. L'examen de l'argent mobilisé tout au long des guerres civiles montre que globalement, les principales unités administratives comme le diocèse civil de Toulouse, celui d'Albi ou de Castres, parvenaient à lever 40 000 livres par an pour les frais de guerre, ce qui revenait à doubler le niveau des impositions ordinaires. Cette somme permettait de faire vivre pendant quatre à cinq mois une armée de 1 000 hommes soutenue par l'artillerie des principales villes. À l'exception des quelques grandes opérations qui eurent lieu à l'échelle provinciale, jamais une troupe méridionale ne dépassa ce niveau quantitatif. Se révèle ici un seuil technique qui semble avoir été infranchissable à quelques exceptions près, et qui fit des conflits religieux une petite guerre aux moyens humains et matériels en fin de compte limités. Ce seuil fut suffisant pour permettre à la guerre de perdurer sur près de quarante ans, tout en empêchant qu'un des partis l'emporte sur l'autre.

Dernier seuil, celui de l'acceptation de l'état de guerre par les sociétés locales. Les travaux d'Yves-Marie Bercé ou de Michel Cassan sur les Croquants et autres révoltés des années 1590 ont montré que la huitième guerre de religion avait conduit à des situations tellement intolérables qu'une partie de la population rurale en était venue à prendre les armes

contre les soldats³⁸. La prolifération des trêves de labourage entre catholiques et protestants méridionaux entre 1586 et 1596 montre de son côté qu'il y eut une volonté partagée entre les membres des deux bords pour éloigner le soldat du lieu de vie des civils, ou du moins éviter ses déprédations³⁹. Phénomènes inconnus jusqu'en 1586, ces deux comportements civils méridionaux traduisirent un état de saturation face à la guerre sans pour autant statuer sur les questions de coexistence, mais ils permirent tout de même la pacification henricienne.

Le sentiment de saturation face à la guerre se lit également dans le rapport des sociétés locales à leur fiscalité, y compris le paiement des armées en opération exigé par les chefs de guerre. Le diocèse civil de Toulouse, majoritairement catholique, fut confronté à un voisinage protestant très actif sur l'ensemble de ses périphéries. À partir de 1588, les collecteurs d'impôts commencèrent à se plaindre que des communautés de plus en plus nombreuses refusaient de payer leur dû, prétextant de leur ruine en raison de la guerre. Les retards fiscaux ne firent que s'accumuler et il fallut attendre la paix de 1596 pour que l'on tente d'y trouver une solution. La cour des comptes de Montpellier diligenta alors une enquête, envoyant des commissaires de village en village pour établir le niveau des impayés, leur raison et un éventuel dégrèvement. Cette enquête de 1596 est alors une remarquable photographie de l'état des campagnes toulousaines au sortir des guerres civiles. 40 % des villages du diocèse furent concernés par cette enquête, signe de l'impact des conflits dans ce territoire uniformément catholique. 10 % des villages du diocèse furent considérés comme désertés par leurs habitants, les terres laissées « hermés » rendant pour cela leurs paysans insolvables. Ce chiffre de 10 % paraît considérable et signifie que les années 1590 furent un temps où les sociétés locales ne purent être préservées et que la guerre dépassa le seuil du tolérable pour la société qui l'avait jusque-là générée.

La prise d'armes relève ainsi d'un processus complexe oscillant entre révolte et guerre civile selon son intensité, mais aussi selon les moyens politiques et matériels qu'elle peut mobiliser. Sur ce plan, les conflits religieux ne présentent probablement pas de grandes différences avec les autres formes de guerre civile ou de soulèvement collectif. Dans le

38 Yves-Marie Bercé, *Histoire des Croquants. Étude des soulèvements populaires au XVII^e siècle dans le Sud-Ouest de la France*, Genève, Droz, 1974, 2 vol., t. I, p. 257-258.

39 Pierre-Jean Souriac, « Éloigner le soldat du civil en temps de guerre. Les expériences de trêve en Midi toulousain dans les dernières années des guerres de religion », *Revue historique*, 306-4, 2004, p. 788-818.

contexte européen des XVI^e et XVII^e siècles, dans le contexte du temps des réformes, il se trouve seulement que la question confessionnelle fut un vecteur de légitimation de la violence qui permit aux sociétés d'accepter leurs divisions internes. Une fois la violence acceptée et justifiée, les soldats des affrontements religieux bénéficièrent du soutien des cadres politiques locaux qui surent mettre à leur disposition finances et matériels pour soutenir leur élan de foi. Les guerres de religion, en France mais probablement ailleurs en Europe, ne furent donc pas génératrices d'un chaos mais inventèrent de nouvelles formes de régulations politiques, religieuses et sociales. Elles nécessitèrent des adaptations nécessaires jusqu'à un certain seuil, la guerre civile reposant de fait sur la capacité des chefs de guerres et des cadres politiques à maintenir un équilibre entre besoins des armées et survie du corps social.

AFFRONTEMENTS RELIGIEUX,
FRACTURES POLITIQUES
DANS LES PROVINCES MÉRIDIONALES
DES PAYS-BAS ESPAGNOLS (1521-1579)

Alain Lottin

Professeur émérite de l'Université d'Artois / CREHS (EA 4027)

En 1556, après l'abdication de Charles Quint, son fils Philippe II, roi d'Espagne, se trouve à la tête des dix-sept provinces belgiques qui constituent les « pays de par decha », encore appelés Pays-Bas espagnols. Vingt ans après, ces mêmes territoires rejettent les Espagnols, et confient le gouvernement à l'archiduc Mathias ; cette unité provisoire éclate quand les provinces méridionales par la paix d'Arras (17 mai 1579) se réconcilient avec le roi d'Espagne en proclamant haut et fort qu'elles le font pour le maintien de la religion catholique alors que celles du Nord affirment leur détermination à lutter jusqu'au bout. Et, lorsqu'en 1598, Philippe II cède ces pays aux archiducs Albert et Isabelle, l'unité n'est plus qu'une fiction ; les Provinces-Unies existent *de facto*.

Quel rôle les antagonismes et les clivages religieux ont-ils tenu dans cette histoire mouvementée et cette désagrégation finale ? Nous allons tenter d'apporter quelques réponses à cette question en scrutant plus spécialement les événements survenus et les positions prises dans ces provinces d'Artois, de Flandre et de Hainaut et en privilégiant trois périodes d'observation : celle de la montée en puissance de la religion réformée (1521-1565), celle de l'iconoclasme et de ses conséquences immédiates, celle enfin de la fracture des dix-sept provinces (1576-1579)¹.

1 Pour l'histoire des provinces méridionales, nous renvoyons à notre synthèse récente : Alain Lottin et Philippe Guignet, *Histoire des provinces françaises du Nord de Charles Quint à la Révolution française*, Arras, Artois Presses Université, 2006, dont 200 pages environ sont consacrées à la période 1500-1668, ainsi qu'à la bibliographie qui y figure. Dans cet article, pour la Flandre, nous avons prioritairement étudié la situation en Flandre dite wallonne et dans le Westquartier, à cheval sur la frontière actuelle. Pour l'histoire générale, Henri Pirenne, *Histoire de Belgique*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1949, t. II, ainsi que les tomes VI et VII de la *Nieuwe Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, Haarlem, Fibula-Van Dishoeck, 1990, sont des bases

Préalablement, il faut rappeler sommairement quelques caractéristiques de ces « pays de par decha » qui avaient vu leur prince, héritier des ducs de Bourgogne, devenir roi d'Espagne en 1516 puis empereur sous le nom de Charles Quint en 1519. La plupart de ces provinces, notamment l'Artois, la Flandre, le Hainaut, viennent de l'héritage bourguignon et sont marquées par cette culture. En revanche, les plus septentrionales (Frise, Utrecht, Groningue, Gueldre) ont été acquises entre 1523 et 1543 lors des guerres de Gueldre. Il s'agit donc d'un ensemble hétérogène qui a en commun le même prince et quelques institutions centrales à Bruxelles (Conseils) ou en province (Conseils de justice, Chambre des comptes). Le gouverneur est le représentant officiel du prince, mais chaque province a ses Coutumes, ses États provinciaux souvent dominés par de puissants Magistrats urbains. Quant aux États généraux, auxquels sont présentées annuellement les demandes de subsides, ils sont composés de délégués des États provinciaux qui conservent le pouvoir de décision. Dans son *Apologie*, publiée en 1581, Guillaume d'Orange se charge de rappeler à Philippe II cette réalité complexe :

On respondra qu'il est Roy ; et je dis au contraire que ce nom de Roy m'est incognu ; qu'il le soit en Castille, en Aragon, à Naples, aux Indes et partout où il commande à plaisir, tant y a que je cognois en ce pays qu'un duc ou un comte, duquel la puissance est limitée selon nos privilèges, lesquels il a juré à la joyeuse entrée².

Les dix-sept provinces forment donc un ensemble riche de diversité dans lequel l'adhésion des nobles, des notables, des bourgeois, de la population à la personne et à la politique du prince est fondamentale. Charles Quint, malgré quelques épisodes difficiles, notamment à Gand (1539-1540), avait globalement su l'obtenir et la conserver. Philippe II, ressenti avant tout comme un Espagnol, parti pour Madrid en 1559 en laissant le gouvernement général à sa demi-sœur Marguerite de Parme entourée « d'étrangers », dont le puissant ministre Granvelle, un Comtois, était beaucoup moins bien accepté.

solides. Voir également Catherine Denis et Isabelle Paresys, *Les Anciens Pays-Bas à l'époque moderne (1404-1815), Belgique, France du Nord, Pays-Bas*, Paris, Ellipses, 2007, ainsi que les livres sur la révolte cités à la note 22.

2 *Apologie de Guillaume de Nassau, prince d'Orange, contre l'édit de proscription publié en 1580 par Philippe II, roi d'Espagne*, éd. P. de Loyseleur, Bruxelles, s.n., 1858.

L'AFFRONTEMENT ENTRE LE POUVOIR ET LES « SECTAIRES » (1521-1565)

Entre 1521, date de l'application de l'édit de Worms (8 mai 1521) aux Pays-Bas et le début des années 1560, l'affrontement est essentiellement d'ordre répressif. Les tenants des idées réformées sont frappés durement et la progression du protestantisme n'est qu'un long martyrologe. Les recueils des édits et ordonnances des Pays-Bas donnent les nombreux textes sur le sujet et Aline Goosens en a fait récemment une étude très documentée à laquelle nous renvoyons³. Soulignons simplement quelques inflexions importantes et citons quelques exemples de la dure réalité de cette répression.

L'édit de 1521 vise essentiellement les écrits luthériens et ceux qui les diffusent ou les impriment. Pour traquer l'hérésie, Charles Quint en 1523-1524 met en place une inquisition mi-politique, mi-religieuse. La gouvernante générale désigne trois inquisiteurs recevant leurs pouvoirs du pape, mais le jugement des hérétiques relève des tribunaux ordinaires. Cette création est l'occasion de conflits de compétences notamment avec les officiaux diocésains. Ainsi à Lille en 1526-1527, le Magistrat s'appuie sur l'inquisiteur Nicolas Coppin et son délégué Jean de Ferlin, prieur des dominicains de la ville, pour mettre en échec l'official de Tournai qui avait cité trois suspects, dont Paul Pollet, à comparaître devant lui⁴.

Une étape décisive est franchie avec le placard du 14 octobre 1529, repris et généralisé le 7 octobre 1531⁵. Désormais la peine de mort est applicable contre les hérétiques dans de nombreux cas. Les Magistrats urbains, notamment ceux de Lille, Arras, Gand et autres défendent leur droit de juger leurs bourgeois et leurs manants. Charles Quint finalement consent à leur laisser juger « ceulx qui seroient infectés de la secte luthérienne et aultres sectes réprouvées de l'église et mesmement d'hérésie comme d'autres » à condition de procéder selon les placards⁶. Documents d'archives et chroniques témoignent de l'application effective de ces peines. Ainsi deux tisserands de toile, convaincus d'hérésie sont exécutés à Valenciennes en 1531. À Lille, en 1533, deux sont brûlés, trois sont décapités. Des victimes tombent à Arras en 1534. À Douai, en 1538, c'est

3 Charles Laurent et Jules Pierre Auguste Lameere (éd.), *Recueil des ordonnances des Pays-Bas*, 2^e série, 1506-1700, Bruxelles, s.n., 1893-1898, 7 vol., et Charles Terlinden et Jacques Bolsée (éd.), *Recueil des ordonnances des Pays-Bas. Règne de Philippe II*, Bruxelles, Ministère de la Justice, 1957-1978, 2 vol. parus (1555-1562). Voir aussi Aline Goosens, *Les Inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux, 1520-1633*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1997-1998, 2 vol.

4 Archives municipales de Lille, n° 16.261 et n° 15.879.

5 Ch. Laurent et J. P. A. Lameere (éd.), *Recueil des ordonnances des Pays-Bas*, op. cit., t. III, p. 262-265.

6 Archives municipales de Lille, Reg. aux titres, n° 15.883, f° 16 (14 janvier 1530).

le curé de Saint-Pierre, Jean Garcette, convaincu d'hérésie qui est dégradé sur le cimetière de son église, puis brûlé et « consumé en cendres »⁷.

Sans entrer dans le détail des différents placards et de leurs modifications, il faut citer celui du 10 juin 1535, impitoyable contre « tous ceux et celles qui se trouvent infectés de la dite réprouvée secte d'anabaptistes ou rebaptisants, ou leurs complices, [lesquels] seront mis au dernier supplice sans aucun déport par le feu pour les obstinés ». Rappelons que ceux-ci sont nombreux parmi les condamnés. Comme le montre A. Goosens, la législation caroline contre les hérétiques se met en place définitivement entre 1540 et 1550 et Philippe II en 1556 la confirme⁸.

Le calvinisme, à son tour, fait irruption dans ces territoires et conquiert de nouveaux adeptes. Pierre Brully, ami de Calvin, « un second saint Paul » pour ses amis, contribue à l'implanter avant de périr brûlé vif à Tournai le 30 janvier 1545. Lors de la vague répressive qui suit ce procès, des marchands lillois, douaisiens, des humanistes arrageois tels Jean Crespin, Henri Lemonnier et François Baudouin émigrent vers Strasbourg, la Suisse et l'Allemagne⁹. Mais ces exécutions n'arrêtent pas les progrès de la foi réformée. En 1555, l'official d'Arras constate qu'Armentières est une ville « fort infectée » et qu'à Valenciennes règne une « grande indévotion »¹⁰.

En quittant les Pays-Bas en 1559, le Roi Catholique avait demandé aux gouverneurs, aux conseils provinciaux de justice d'appliquer les textes sans « déclarer s'ils sont trop ou trop peu modérés ou sévères », et recommandé à Marguerite de Parme une grande vigilance sur le sujet, car « ces sectes sont bien choses autant dangereuses pour la perte d'une république ». En 1560, il interdit toutes les représentations théâtrales, farces et autres traitant de la religion. Il prend d'importantes décisions pour renforcer le catholicisme. Il autorise la Compagnie de Jésus à s'établir aux Pays-Bas. Entre 1559 et 1561, le nombre de diocèses est porté à dix-huit, ce qui, entre autres, entraîne la création de treize officialités supplémentaires. Il établit, en 1562, à Douai une université qui doit « servir d'exemple de vertu à toute la chrétienté » et en juillet 1564, il fait promulguer les décrets du concile de Trente aux Pays-Bas.

C'est à juste titre que Philippe II s'inquiétait du zèle de nombreux officiers de justice et de dirigeants locaux à appliquer les placards. Dans

7 Alain Lottin dans Michel Rouche (dir.), *Histoire de Douai*, Dunkerque, Éd. des Beffrois, 1985, p. 105.

8 A. Goosens, *Les Inquisitions*, op. cit., t. I, p. 58-75.

9 A. Lottin et Ph. Guignet, *Histoire des provinces françaises du Nord*, op. cit., p. 65.

10 Archives générales du royaume de Belgique (désormais AGR Belgique), État et Audience, n° 1777/4, 1555. Paul Beuzart, *Les Hérésies pendant le Moyen Âge et la Réforme dans la région de Douai, d'Arras et aux pays de Lalleu, jusqu'à la mort de Philippe II (1598)*, Paris, Champion, 1912.

tous les secteurs où « l'hérésie » s'est implantée, Flandre, châtellenie de Lille, Tournais, Valenciennois, abondent les exemples de suspects qui s'évanouissent dans la nature, de prisonniers délivrés avec de nombreuses complicités. Donnons-en quelques exemples concrets.

Des autorités locales réticentes pour sévir

À Bailleul, en avril 1561, un « tumulte » organisé a provoqué la libération d'un prisonnier qu'avait fait arrêter l'inquisiteur Titelmans. Les membres du Conseil de Flandre à Gand venus s'informer envoient un rapport bien pessimiste. Ils constatent qu'en ces quartiers de nombreux habitants « sont fort suspectés de plusieurs damnables sectes et ceux de la loi de ces lieux ne font pas leur devoir pour les appréhender et les punir ». Ils suggèrent la constitution d'un tribunal itinérant de quatre conseillers et un procureur général, idée que rejette la gouvernante générale après consultation du Conseil d'État. En effet, « en procédant ainsi il pourrait sembler au commun peuple qu'on veut introduire une inquisition générale par forme de grands jours qui, au pays de par deçà, sont inconnus et inusités [...], chose nouvelle [qui] pourrait causer altération du peuple ou quelque autre grand inconvénient ». Les conseillers qui viennent enquêter ensuite relèvent que le nombre de personnes ayant fréquenté les prêches et les « conventicules » (réunions interdites), « de pauvres gens ne sachant ni lire ni écrire » pour la plupart, est si considérable que si l'on appliquait les textes à la lettre, « il faudrait user d'une terrible effusion de sang qui causerait l'entière dépopulation et destruction du pays ». Ils recommandent donc de poursuivre rigoureusement les « dogmatiseurs, ministres des sectes réprouvées, séducteurs » et ceux qui ont accueilli ces réunions « de leur su et bon gré », et de pardonner à la masse¹¹. Marguerite de Parme, pour sa part, est prête à se ranger à cet avis, mais le roi tient à l'exécution rigoureuse des placards.

Un peu partout les suspects sont introuvables. À Armentières, ville dont le comte d'Egmont est seigneur, « on dit que le quart de la ville est infecté et que un demi an ne suffirait pour s'informer de tout ». Un libraire, Philippe Desbonnets, incarcéré et condamné à mort, n'était toujours pas exécuté. Lorsqu'au début de mars 1562 le lieutenant de la gouvernance de Lille s'y rend sur ordre de Marguerite de Parme pour l'emmener, il constate qu'il vient de s'évader avec la complicité du géolier. L'inquisiteur

11 Edmond de Coussemaker, *Troubles religieux du XVI^e siècle dans la Flandre maritime, 1560-1570. Documents originaux*, Bruges, A. de Zuttere, 1876, 4 vol. Ce recueil de documents dont la majorité est en français est extrêmement précieux. Les textes ici cités sont extraits du t. II, p. 61 sq. et du t. IV, p. 55-64.

Titelmans à la fin de 1563 constate, désabusé : « Passé plusieurs années n'y a été fait à Armentières quelqu'exemplaire justice en matière d'hérésie »¹².

Il en est de même dans d'autres secteurs du Wesquartier. Au début de 1562, le prédicant Guillaume Damman, dominicain apostat, est pris et remis à l'évêque d'Ypres. Quelques jours après son transfert, il est libéré par ses coreligionnaires. À Gravelines, on avait pris un des principaux auteurs de l'attaque de la prison de Messines ; il s'évade. En avril, trois femmes, parmi lesquelles figure l'épouse de Guillaume Damman, enceinte, gardées par dix hommes, s'échappent grâce à des cordes par une fenêtre de la maison de ville, haute de trente pieds. Hondschoote est qualifiée « d'asile sûr et de refuge des hérétiques ». Les conseillers en trouvent « tant et plus. Fugitifs et bannis sont fourrés dans cette ville de 18 000 à 20 000 têtes (chiffre excessif) » protégés par la population. Les autorités locales sont menacées de voir la ville anéantie par le feu si elles coopèrent avec les conseillers. L'inquisiteur Titelmans, découragé, veut être déchargé de sa fonction car « les sectaires ont l'œil sur lui » et les hôteliers ou les aubergistes ne veulent plus l'héberger par peur de représailles.

Même tonalité à Valenciennes. À la suite des « chanteries » des 27-28 septembre 1561 qui avaient vu sept à huit cents personnes défiler « à la brune » en chantant les Psaumes de Marot, une enquête est ouverte. Celle-ci est difficile car « ceux de la Loi ne sont pas nets car ils ont des parents infectés ». Finalement deux comparses sont arrêtés et condamnés au bûcher. Le jour fixé pour leur exécution, ils sont délivrés par la foule et deviennent les Maubrûlés. Philippe II, très fâché, écrit au marquis de Berghes, grand bailli de Hainaut, une lettre en espagnol pour s'étonner de son absence lors de cette exécution importante et de son manque de zèle¹³.

Si, à Lille, Douai, Arras, les Magistrats catholiques procèdent contre les hérétiques, parfois sans zèle excessif, en revanche dans de grands secteurs géographiques où les réformés sont nombreux, les poursuites sont proportionnellement moins importantes et n'aboutissent pas. D'ailleurs, Pontus Payen, bourgeois catholique arrageois ne cache pas le désaccord d'une grande partie de l'opinion avec cette rigueur. Il note que « de grands personnages de ce temps-là, bons catholiques, faisant profession la jurisprudence, ne vouloient assister aux procès criminels des hérétiques,

12 Sur Armentières, voir note précédente et le mémoire de maîtrise de J.-M. Regnault et P. Vermander, *Armentières au temps des troubles religieux du XVI^e siècle, 1545-1574*, Université Lille-III, 1972.

13 Pierre-Joseph Le Boucq, *Histoire des troubles advenus à Valenciennes à cause des hérésies, 1562-1579*, éd. A.P.L. de Robaulx de Soumoy, Bruxelles, C. Muquardt 1864. Charles Paillard, *Histoire des troubles religieux de Valenciennes, 1560-1567*, Bruxelles, Merzbach en Falk, 1874-1876, 4 vol. (nombreux documents).

leur semblant chose cruelle de condamner un homme à la mort, pour une opinion quoique réprouvée »¹⁴.

Au début des années 1560, en de nombreuses zones, se manifestent donc sur le terrain soit une forte réticence, soit une résistance à appliquer les textes contre les hérétiques. Les grands nobles, et en premier le comte d'Egmont, gouverneur de Flandre et d'Artois, le marquis de Berghes, grand bailli de Hainaut sont bien informés de cet état d'esprit et le partagent. Ce grief s'ajoutait à d'autres qu'ils avaient contre la politique du roi, ses méthodes et ses agents. Après le renvoi de Granvelle au début de 1564, la question de la modération desdits placards et de l'inquisition devient centrale, d'autant plus que la « nouvelle religion » ne cesse de faire des adeptes.

Les progrès de la nouvelle religion et le mouvement des gueux

Parmi ceux-ci des nobles ou des seigneurs locaux convertis ont parfois une grande influence sur les populations. Ainsi dans la châtellenie de Lille et au pays de Lalleu, Jean Le Sauvage, seigneur d'Escobecques et de Ligny, « doué d'une éloquence admirable » est un meneur redoutable. Les curés de Richebourg et de Fleurbaix considèrent que « les sectaires étaient bien heureux d'avoir un tel chef ». Le prévôt Morillon, confident de Granvelle, écrit « qu'un patrenotre au col, un *Pantagruel* à la main, il a conduit toutes les menées et prêches tenues aux quartiers de Lille, Lalleu, La Bassée »¹⁵. On peut en citer bien d'autres : les frères de Fiennes, l'un seigneur d'Esquerdes, l'autre de Lumbres dans l'Audomarois. Jean d'Estourmel, seigneur de Vendeville à Estaires, Charles de Houchin, seigneur de Longastre et son beau-frère Adrien de Berghes, seigneur d'Olhain, dans le Béthunois, Henri de Nédonchel, seigneur d'Hannescamps et Philippe, seigneur de Bailleul-aux-cornailles en Artois, Georges Montigny, seigneur de Noyelles-sur-Escout et son frère, seigneur de Villers ainsi que les seigneurs d'Audregnies ou de Famars dans le Valenciennois, etc. L'importance de leur rôle sur le terrain a sans doute été minoré dans l'historiographie¹⁶.

La mission du comte d'Egmont en Espagne, au printemps de 1565, qui avait suscité beaucoup d'espoir, se termine par un échec cinglant lorsqu'arrivent les lettres datées du Bois de Ségovie (13 et 17 octobre)

14 *Mémoires de Pontus Payen* [bourgeois arrageois], éd. A. Henne, Bruxelles, Muquardt, 1861, 2 vol., t. I, p. VII.

15 *Correspondance du cardinal de Granvelle (1565-1586)*, éd. E. Poulet et C. Piot, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1877-1896, 12 vol., t. I, p. 200.

16 Nous avons évoqué ces nobles ainsi que leur patrimoine confisqué dans Alain Lottin, *La Révolte des gueux en Flandre, Artois, Hainaut*, Lillers, Les Échos du Pas-de-Calais, 2007.

prescrivant la rigueur. Pour beaucoup c'est l'incompréhension. « Plusieurs bons catholiques trouvent fort étranges ces commandements du roi [...], semblait chose dure de rechercher la conscience des gens, encore plus grande de les faire mourir », note Pontus Payen. Orange, Egmont sont très mécontents. Quant aux nobles acquis au calvinisme, qui s'étaient déjà concertés à Spa en juillet, ils ne manquent pas cette occasion de se rallier une partie de l'opinion. Ils rédigent un manifeste, le célèbre Compromis des nobles, concluant entre eux « une sainte et légitime confédération et alliance » et se promettent assistance l'un à l'autre. Ils accusent indirectement le roi de vouloir introduire à toute force l'Inquisition de type espagnol, ce dont le monarque s'était toujours défendu. « Celle-ci, inique et surpassant la plus grande barbarie entraînerait la ruine et désolation des Pays-Bas », rendant les habitants « perpétuels et misérables esclaves des inquisiteurs, gens de néant »¹⁷.

Ce compromis, habilement rédigé, marque les esprits. « Des gentilshommes, gens de bien et bons catholiques entrèrent dans cette ligue, en intention seulement de s'opposer à l'inquisition d'Espagne, qu'ils pensaient que le roi voulait établir et pour assujettir ces Pays-Bas en une servitude misérable, sous prétexte d'extirper l'hérésie »¹⁸.

C'est dans ce climat de vif mécontentement et dans une conjoncture de crise économique et sociale que près de quatre cents nobles se rassemblent à Bruxelles le 5 avril 1566 et vont en cortège présenter à la gouvernante générale une requête réclamant l'abolition de l'Inquisition existante, la modération des placards contre les hérétiques et la réunion des États généraux. Traités de « gueux » par un conseiller, ils revendiquent fièrement ce nom. Le soir, lors d'un banquet tenu à l'hôtel de Culembourg, Bréderode salue « le beau et vénérable nom de Gueux [...] ». Puisque nous sommes Gueux, portons besace et buvons en plateaux de bois », et il joint le geste à la parole vidant une écuelle de vin « d'une seule haleine ». Le nom et l'idée font florès. « Vive les Gueux » va devenir le cri de ralliement des opposants¹⁹.

En attendant les ordres du roi, la gouvernante générale prescrit aux inquisiteurs « de se comporter discrètement, de sorte que l'on n'aura cause de s'en plaindre ». Un projet de modération des placards, concernant surtout les peines, issu du Conseil d'État est soumis aux États provinciaux.

17 Le compromis des nobles est notamment publié dans G. Griffiths, *Representative Government in Western Europe in the Sixteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 403-405. Cet ouvrage de 622 pages comprend environ 200 pages de documents, presque tous en français, sur les Pays-Bas, une cinquantaine sur les Assemblées de huguenots en France, etc.

18 *Mémoires de Pontus Payen*, éd. cit., t. I, p. 37.

19 Voir le récit de cette journée dans A. Lottin, *La Révolte des gueux*, op. cit., p. 52-54.

Les États d'Artois sont les premiers à se réunir sous la présidence du comte d'Egmont et la séance est houleuse. « Les seigneurs confédérés que l'on appelait Gueux » qui y sont présents y dépeignent avec horreur l'inquisition d'Espagne et réclament désormais la suppression des placards. Ils s'opposent violemment aux nobles catholiques qui, eux, votent la modération, « ledit concept étant chose très convenable pour le repos, la tranquillité des sujets et bien public de ce pays d'embas ». Un peu partout les poursuites cessent. Le Magistrat de Lille, encore très répressif en mars et menacé par les sectaires, prévient le nouveau gouverneur, le baron de Rassenghien, un catholique convaincu, qu'il cesse de poursuivre les hérétiques. Ce dernier constate : « les justices ont les mains closes »²⁰. Un peu partout de grands prêches rassemblant plusieurs milliers de personnes se tiennent près des villes²¹. À Madrid, le roi paraît se résoudre à abolir l'inquisition en place et à accorder des pardons et le texte arrive le 20 août, une semaine après la grande iconoclastie qui change les données.

L'ICONOCLASME DE 1566 ET LA RÉPRESSION DE L'HÉRÉSIE

L'iconoclastie d'août 1566 s'inscrit dans le cours de la grande agitation qui règne depuis le printemps 1566. L'impatience gagnait de nombreux réformés. Lors d'un prêche tenu à Baisieux, le 30 juin, le ministre Cornille de Lezennes, fils d'un maréchal-ferrant de Roubaix, avait dissuadé des participants « de se ruer sur des églises et maisons [...] leur disant qu'il n'estoit encore temps [...]. Il leur diroit quand ce seroit heure et qu'il espéroit que che seroit assez tost ». Marguerite de Parme ne cache pas son inquiétude à Philippe II. « Le mal croît de toute part. Je ne puis remédier ni empêcher les assemblées et presches publics [...] à fort grande multitude, mesme avec armes ». En Flandre étaient revenus des ministres qui avaient émigré en Angleterre et des groupes étaient habitués à des coups de mains contre des prisons pour délivrer des coreligionnaires. Conscients de leur force et de la faible opposition qu'ils rencontraient sur le terrain, comptant sur la complicité ou à tout le moins sur la neutralité

20 AGR Belgique, État et Audience, n° 282. La correspondance de Rassenghien, que nous avons dépouillée, est inédite dans son intégralité. On en trouve des extraits dans la *Correspondance de Marguerite de Parme*, ou dans des livres que nous avons écrits.

21 Sur les prêches, voir Phyllis Mack Crew, *Calvinist preaching and Iconoclasm in the Netherlands, 1544-1569*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Pour les provinces méridionales, voir notamment Charles Paillard, « Les grands prêches calvinistes de Valenciennes (juillet-août 1566) », *Bulletin de la société historique française du protestantisme*, 1877 (3 articles), et Alain Lottin, « Le prêche de Bondues (1566) », dans *Être et croire à Lille et en Flandre, XVI^e-XVIII^e siècle*, Arras, Artois Presses Université, 2000, p. 285-292.

de grands seigneurs, des réformés vont passer à l'action. Ils sont persuadés qu'il suffit de pousser pour que l'ancienne religion s'effondre et que la nouvelle prenne sa place.

Les « merveilles » de l'été 1566

Nous ne nous étendrons pas sur le déroulement de cette iconoclastie que nous avons étudiée avec Solange Deyon²². Rappelons qu'elle est annoncée par deux bris d'images préliminaires. Le premier intervient à Steenvoorde, le 10 août, où après un prêche de Sébastien Matte, bonnetier-chapelier à Ypres, la chapelle du couvent Saint-Laurent est dévastée. Le second, le 13 août, voit le prieuré Saint-Antoine de Bailleul subir le même sort après un prêche de Jacques de Buyzère, un ancien augustin et d'Antoine De Swarte, un ancien dominicain. Des témoins pensent que le seigneur de Vendeville qui y assistait les a incités à cette action.

124

Dès lors le mouvement se propage le 15 août à de nombreuses églises de Flandre, du pays de Lalleu et d'une partie de la châtellenie de Lille. Des rapports font état de 400 églises dévastées en Flandre. Les cathédrales et églises de grandes villes n'y échappent pas : Anvers le 20 et le 21 août, Gand le 22, Tournai le 23.

Parmi les documents relatant ces événements, retenons quelques éléments intéressants fournis par le curé de Laventie au pays de Lalleu. Ce sont des paroissiens bien connus de lui qui cassent ; il assiste impuissant à ce bris, sans se sentir menacé dans sa vie, du moins jusqu'à l'arrivée « d'étrangers » c'est-à-dire d'habitants des villages environnants. Le pillage est interdit et la destruction est méthodique. « Philippe et Jehan Wattedatte [fils du greffier de la loi] commandoient comme maîtres d'œuvre aux autres [...] ». Jehan du Hem, un tourneur « enseignoit ce qu'il vouloit avoir rompu ». Le but est de transformer l'église en temple. Jean de Morbecque, gouverneur d'Aire-sur-la-Lys, constate qu'après avoir chassé les curés, les sectaires « viennent aux églises y faire leurs prières comme en forme de temple et y doivent prescher de bref, disant qu'ils ont esté assez preschèrent

22 Solange Deyon et Alain Lottin, *Les Casseurs de l'été 1566. L'iconoclasme dans le nord de la France*, Paris, Hachette, 1979 ; rééd., Lille, Presses universitaires de Lille, 1986. Sur la révolte des Pays-Bas en général, voir notamment Geoffrey Parker, *The Dutch Revolt*, nouv. éd., Harmondsworth, Penguin Books, 1985 ; Graham Darby (dir.), *The Origins and Development of the Dutch Revolt*, London, Routledge, 2001 ; Guido Marnef, *Antwerp in the Age of the Reformation, 1550-1577*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996. Voir également le site internet *De Bello belgico* de l'Université de Leiden géré par A. Van Der Lew (dutchrevolt.leidenuniv.nl).

aux camps »²³. En d'autres lieux, il est mentionné qu'ils blanchissent les murs. On ne trouve pas de mention d'exactions très violentes contre les personnes ; il est vrai que, sauf exception rare, ils n'ont guère rencontré de résistance sérieuse.

Les villes ou secteurs qui ont échappé au mouvement (Lille, Douai, Arras, Béthune, Mons) ont un trait commun : la présence de gouverneurs énergiques disposant de soldats soutenus par des Magistrats catholiques engagés à leurs côtés. Le cas de Lille est caractéristique. Dans cette grande ville de 40 000 habitants il y avait de nombreuses communautés calvinistes. Mais le gouverneur de la province, nommé au printemps 1566, Maximilien Vilain de Gand, baron de Rassenghien et seigneur de Lomme, est un catholique convaincu, énergique et lucide. Il ne peut que constater les dégâts faits dans les villages au Nord-Ouest, car « craindrant l'intelligence qu'ils ont en ceste ville, je n'ose sortyr ou me deffaire de si peu de gens que j'ay pour secourir aux champs ». N'étant pas maître de la grosse artillerie de la ville, qui appartient au Magistrat, il n'est pas sûr de pouvoir conserver la ville et le château, auquel cas il envisage de se replier sur Douai. En ville, les chanoines du chapitre Saint-Pierre ordonnent « qu'un chacun auroit à soy faire tondre, afin d'estre déconnu si sédition arriroit à la dite église [...]. Ils estoient menacez des dits Gueux retournans de la prêche ». Mais le gouverneur se montre très dissuasif. Il fait camper ses hommes en armes dans les cimetières des églises ; le Magistrat enrôle et paie des supplétifs pour les renforcer. Et selon le moine-chroniqueur Jean de le Barre qui tenait l'anecdote de témoins oculaires, le baron de Rassenghien « avecque l'épée nue en la main se tenoit devant l'église principale de Saint-Étienne et menaçoit sérieusement ceulx qui auroint l'assurance de comettre quelque désordre [...] de les tuer, exhortant aussi la bourgeoisie de ne rien permettre de semblable »²⁴.

L'absence de mention d'affrontements physiques notoires dans les villes et villages où les églises ont été iconoclastées ne doit pas être interprétée comme un manque de réactions des catholiques. Ceux-ci désapprouvaient ces actes mais n'ont pas les moyens de s'y opposer. Ainsi lors des sacs des abbayes de Marchiennes et de Crespin une foule émue s'était rassemblée sur la place de ce dernier village. Les meneurs des sectaires « firent faire commandement que nul ne se bougèrent et que ils ne leur demandoient riens et ne leur feroit dommaige et qu'ils n'en avoient sinon à l'église.

23 Laventie : France, département du Pas-de-Calais, arrondissement de Béthune. Le rapport de J. de Morbecque figure dans S. Deyon et A. Lottin, *Les Casseurs de l'été 1566, op. cit.*, p. 218-219, de même que celui de Rassenghien sur la châtellenie de Lille.

24 Alain Lottin, *Lille, d'Isla à Lille-métropole*, Lille, La Voix du Nord, 2003, p. 57.

Défendent de dire messe²⁵. D'ailleurs le lendemain un affrontement armé se produit. Les sectaires marchaient vers l'abbaye d'Anchin lorsqu'ils se heurtent à des paysans armés conduits par Fery de Guyon, bailli d'Anchin et de Pecquencourt, un homme de guerre qui avait fait de nombreuses campagnes de Charles Quint (Pavie, Tunis, Alger, Gueldre). D'autres sont aux prises avec des hommes commandés par Robert de Longueval. Au total, environ soixante-dix iconoclastes seraient restés sur le terrain. Marguerite de Parme fait adresser une récompense au bailli²⁶. Quelque temps après, d'autres seront empêchés de franchir les rivières au sud de la châtellenie de Lille à Gondécourt et à Wavrin. Mais ces affrontements restent l'exception.

126

À Bruxelles, la gouvernante générale désemparée n'a d'autres choix que de traiter avec les confédérés par l'entremise d'Egmont et d'Orange pour tenter d'arrêter le mouvement et préserver Bruxelles. Par l'accord négocié les 23 et 24 août, elle s'engage à abolir l'inquisition, à préparer un nouvel édit sur l'hérésie, à pardonner le passé. Elle accepte surtout la tenue de prêches « à lieux champêtres où ils s'étaient faits jusqu'au dit jour ». Les confédérés, pour leur part, promettent de dissoudre leur ligue et de réprimer les troubles et pillages. Le 25 août, un placard met les iconoclastes et les rebelles hors la loi. La nouvelle de cet accord avait entraîné immédiatement le saccage des églises de Valenciennes et des environs, ainsi que celles du Cateau-Cambrésis dans le territoire contrôlé par l'archevêque de Cambrai. Les réformés voulaient ainsi bénéficier du droit aux prêches.

Les incertitudes de l'automne 1566

Sur le terrain, l'application de ces mesures et le retour au calme relatif sont bien difficiles à obtenir. Trois grandes lignes de conduite prévalent. La première est celle suivie par des gouvernants catholiques convaincus, tels Rassenghien ou Noircarmes, grand bailli de Hainaut. Puisqu'on ne peut pour l'instant déraciner ce « chancre » écrit le premier, au moins qu'on l'empêche de « s'espandre plus avant » en attendant d'avoir « meilleur moyen de les ranger à la raison ». La position des sectaires intransigeants est tout aussi dure. On la trouve notamment à Tournai, à Valenciennes et dans des groupes flamands. Elle est synthétisée par Gilles Le Clercq, secrétaire du consistoire de Tournai qui écrit aux Valenciennois, le

25 Archives départementales du Nord, 4 H 82, p. 243 ; reproduit dans S. Deyon et A. Lottin, *Les Casseurs de l'été 1566, op. cit.*, p. 220-221.

26 *Mémoires de Féry de Guyon, écuyer, bailli général d'Anchin et de Pesquencourt*, éd. A.P.L. de Robaulx de Soumoy, Bruxelles, Heussner, 1861 et *Mémoires de Pontus Payen*, éd. cit., t. I.

1^{er} octobre de ne pas se presser de signer d'accord, car on peut espérer mieux.

La troisième voie, la plus originale, est celle suivie en Flandre par le comte d'Egmont et ses conseillers. Ils cherchent à faire appliquer l'accord et tentent d'organiser une coexistence pacifique. Pontus Payen nous dit que « ce pauvre seigneur qui estoit d'un naturel ouvert et sans feintise et n'estoit pas le plus rusé du monde » court d'assemblées en assemblées pour expliquer l'accord du 24 août et essayer de le faire appliquer. Il conclut avec ses interlocuteurs des actes de soumission, protocoles d'accord qu'il demande aux réformés de signer. Le premier est passé à Audenarde, puis vient celui de Gand, le 10 septembre. Les sectaires les plus intransigeants n'acceptent pas ces accords et une deuxième vague iconoclaste intervient à compter du 10 septembre dans les châtelainies de Bergues, de Cassel, de Furnes et à Hondschoote. À Ypres, une manifestation de près de 8 000 personnes se déroule et le comte reçoit des délégués. Il est désemparé devant les revendications « vu la manière de faire de ce peuple ici qui se montre du tout furieux et insensé ». Des conventions de même nature sont ensuite signées à Armentières, à Bailleul prévoyant la construction d'un temple hors les murs. À Bergues, la négociation traîne. Comme le note Pontus Payen de nombreux prédicants et meneurs trouvaient ces actes de mauvais goût. « Néanmoins, tous promirent d'obéir à ses commandements tant étaient grands le respect et l'amitié que lui portaient les Flamands ». Aux délégués de Bailleul qui lui demandaient si l'exercice de leur culte allait de pair avec l'autorisation des prêches, il répond positivement « car de l'un dépend l'autre ; par quoi il faut passer l'exercice par connivence ». Il transmet aussi à Marguerite de Parme un vaste projet de pardon, à soumettre au roi, n'excluant que les meneurs « afin de mettre le commun peuple de Flandre au repos... sinon suivrait la totale ruine de la manufacture »²⁷.

Mais la gouvernante générale est loin de le suivre sur ces derniers points, car elle connaît la réaction du roi. En effet, lorsque la nouvelle de l'accord du 23-24 août parvint à Madrid, il fit l'effet d'une bombe. « Le duc d'Albe est tout estonné depuis l'arrivée d'un courrier de Madame de Parme [...] lequel leur a porté d'étranges nouvelles de Flandres... mais aussi tous les Espagnols en sont esbais » écrit l'ambassadeur de France. Le roi ne veut en

27 Sur les positions et actions du comte d'Egmont en Flandre, documents extraits de AGR Belgique, État et Audience, n° 244², publiés dans *Correspondance française de Marguerite d'Autriche, duchesse de Parme avec Philippe II*, éd. E. Van Gelder, Utrecht, Keminck et fils, 1941, t. II, p. 439-442 ; extraits dans S. Deyon et A. Lottin, *Les Casseurs de l'été 1566, op. cit.*, p. 221-224. Voir aussi A. Goosens, *Le Comte Lamoral d'Egmont, 1522-1568*, Mons, Hannonica, 2003.

aucun cas courir les risque « de tomber en liberté de religion et confusion de la république » et, le 3 octobre, il fait même croire à sa demi-sœur qu'il va gagner Bruxelles dès l'accouchement de la reine. Néanmoins, aux Pays-Bas, des meneurs calvinistes répandent l'idée qu'on pouvait acheter au roi la liberté de conscience et de culte contre trois millions d'or et une vaste collecte est lancée. Elle connaît un grand succès chez les réformés : ainsi 900 florins collectés à Bailleul sont portés à Gand. Mais on peut se demander si elle n'était pas plutôt destinée à acheter des armes et à payer des soldats.

Le drame se noue autour de Tournai et de Valenciennes où, selon Noircarmes, « ils n'ont point d'autre Dieu et roi que leurs ministres ». De surcroît, Marguerite de Parme, pour obéir au roi, fait publier un placard qui crée un grand émoi le 4 décembre 1566. Elle y affirme qu'elle avait été « forcée » de faire des concessions, que celles-ci ont été dépassées et qu'en particulier « sous ce mot de prêche ne peut être entendu autre chose que simple prédication et déclaration de la parole et nul autre exercice ». Le Magistrat de Bergues et d'autres font observer que ceci est en contradiction avec les garanties données par le comte d'Egmont qui proteste vigoureusement²⁸.

L'échec des calvinistes et la répression

Désormais, il n'est plus que bruit d'armes un peu partout. Le 8 octobre 1566, la ville de Furnes (Veurne) avait été attaquée par près de 2 000 sectaires pour délivrer un des leurs. Valenciennes, le 14 décembre, est déclarée ville rebelle. En Flandre, au pays de Lalleu, on se mobilise pour venir à son secours. Un « concile » se tient à Neuf-Église sous la présidence de Pierre Dathenus pour passer à l'action. Mais l'affaire tourne mal. Rassenghien, depuis Lille, envoie des soldats qui interceptent la bande de Jehan Denis à Wattrelos le 27 décembre et tue plus d'un centaine d'hommes. Noircarmes de son côté défait le principal de la troupe à Lannoy le 29 décembre. Tournai est contrainte d'ouvrir ses portes aux troupes royales le 2 janvier 1567. Dans les deux mois qui suivent, les sectaires déposent les armes et les prêches publics cessent dans la châtellenie de Lille et plus difficilement au pays de Lalleu. En Flandre, ils persistent jusqu'à la fin d'avril.

Mars voit l'agonie de Valenciennes et du Cateau-Cambrésis. Egmont et Aerschot tentent vainement une médiation. La défaite et la mort de Jehan Marnix de Sainte-Aldegonde, seigneur de Toulouse, au combat d'Austruweel (13 mars 1567) leur ôtent tout espoir. Le 23 mars, la ville

²⁸ Documents reproduits dans E. de Coussemaker, *Troubles religieux...*, *op. cit.*, t. III (ville et châtellenie de Bergues).

est prise d'assaut par les soldats de Noircarmes alors que les troupes de Mansfeld reprennent le Cateau-Cambrésis le 24 mars²⁹.

Toutefois, la répression reste modérée à Valenciennes puisque dans un premier temps seuls les deux ministres Guy de Bray et Pérégrin de la Grange ainsi que le grand marchand Michel Herlin, son fils et le chef des Cul-Nuds, sont exécutés. Une centaine de prisonniers ont été faits. Cette modération surprend : « quant à ceux qui ont saccagé les églises nous y procédons à pied de plomb » écrit Morillon à Granvelle³⁰. En fait, la gouvernante générale attendait les ordres du roi dont l'armée, commandée par le duc d'Albe, était en marche. Ce répit permet à de nombreux réformés, notamment en Flandre, d'émigrer vers le Nord, l'Angleterre ou l'Allemagne.

Dans le cadre de cet article nous n'évoquons que pour mémoire le gouvernement du duc d'Albe. Celui-ci arrive à Bruxelles à la fin du mois d'août 1567. Marguerite de Parme, mise à l'écart, quitte le pays à la fin de l'année. Le duc avait fait arrêter le 9 septembre les comtes d'Egmont et de Hornes ; il prescrit partout des « besognés » pour rechercher les coupables, institue le 20 septembre le Conseil des Troubles pour superviser la répression, installe des garnisons dans de nombreuses villes, nomme des commissaires aux confiscations³¹.

Traqués, les réformés essaient de résister là où ils sont encore nombreux et d'obtenir l'appui des huguenots français. Ceci se traduit par quelques assassinats d'ecclésiastiques en Flandre (Reninghelst, Rexpoede, Hondshoote, etc.), par le meurtre du prévôt des maréchaux d'Artois et de ses seize hommes au pays de Lalleu (2 avril 1568), mais ce ne sont que des soubresauts. Le 3 mars 1568, jour des Cendres, le duc fait arrêter quelques centaines de coupables. Les exécutions interviennent dès le début d'avril à Lille, et les confiscations de biens s'opèrent. Les comtes d'Egmont et de Hornes sont décapités à Bruxelles le 5 juin 1568. À Valenciennes, où 51 personnes ont été exécutées en 1568, le mois de janvier 1569 est très sanglant puisque 57 personnes sont mises à mort. L'archevêque de Cambrai et l'évêque d'Arras interviennent en faveur d'un pardon en faisant remarquer qu'en une semaine « se sont faits 42 veuves et 264

29 L'ouvrage d'Yves Junot, à paraître prochainement, qui résume sa thèse (*La Société valenciennoise de Charles Quint aux Archiducs (début du XVI^e siècle-années 1620). Bourgeoisie et dynamique sociale dans une « bonne ville » marchande des Pays-Bas méridionaux*, Lille-III, 2002, 4 vol.), permettra de situer la place considérable des réformés dans le milieu valenciennois. Voir aussi Philippe Guignet, *Nouvelle histoire de Valenciennes*, Toulouse, Privat, 2006, p. 58-63.

30 *Correspondance de Granvelle*, éd. cit., t. III, p. 32. Lettre du 5 octobre 1567.

31 Sur le vaste sujet des confiscations, voir le chapitre IX que nous lui avons consacré dans *La Révolte des gueux*, op. cit., p. 147-177.

orphelins ». Au total, selon Paul Beuzart, entre mars 1567 et mars 1569, 128 personnes ont été exécutées à Valenciennes (89 décapitées, 36 pendues et 3 brûlées). Il faut y ajouter 300 bannis ; 563 noms, dont certains de villages environnants, figurent dans les comptes de confiscation des biens. Au Cateau-Cambrésis, l'archevêque de Cambrai, pour sa part, avait fait exécuter 18 personnes dès 1567 et 317 avaient vu leurs biens confisqués³². Au total des milliers d'émigrés ont trouvé refuge dans les provinces du Nord, en France, en Angleterre et en Allemagne.

Sans développer davantage, rappelons que la décision du duc de créer des impôts permanents suscite de vives réactions. Si le centième denier est finalement perçu, les dixièmes et vingtièmes sont remplacés par une aide globale. Le 1^{er} avril 1572, les gueux de mer s'emparent de la Brielle, puis de Flessingue, mais Louis de Nassau qui a pris par surprise Mons et a suscité un soulèvement à Valenciennes est battu et doit se replier vers le nord. Mais le duc d'Albe, conscient de son échec, demande à être rappelé et il est remplacé le 17 novembre 1573 par don Luis de Requesens. Celui-ci fait publier le 8 mars 1574 un pardon général qui exclut « les irréductibles » et supprime le Conseil des Troubles. Mais Orange et les gueux contrôlent toujours la Hollande et la Zélande, la conjoncture économique et sociale est désastreuse et Requesens décède le 5 mars 1576. Le Conseil d'État assure l'intérim en attendant l'arrivée de Don Juan d'Autriche, nommé pour le remplacer³³.

LA FRACTURE POLITIQUE ET RELIGIEUSE (1576-1579)

Le 4 septembre 1576, des membres du Conseil d'État sont arrêtés par des manifestants à Bruxelles et les États de Brabant invitent les autres à se réunir. Des négociations étaient déjà engagées avec le prince d'Orange pour tenter d'aboutir à un accord. La nouvelle du sac d'Anvers par les soldats espagnols (4 novembre) précipite la conclusion de celui-ci.

L'union sacrée contre les Espagnols

Le 8 novembre 1576 est signé « le Traité et confédération entre les États des Pays-Bas d'une part et le prince d'Orange avec les États de Hollande,

32 Paul Beuzart, *La Répression à Valenciennes après les troubles religieux de 1566*, Clamart, Je Sers, 1930 ; Alain Lottin, « La folle aventure des frères de l'Évangile du Cateau-Cambrésis (1565-1568) », *Mélanges de science religieuse*, t. 61, n° 2, 2004.

33 Pour l'histoire de cette période très mouvementée, nous renvoyons aux manuels, aux ouvrages et articles spécialisés. Pour les sources imprimées, les *Actes des États généraux des Pays-Bas, 1576-1585*, éd. L.-P. Gachard, Bruxelles, s.n., 1861-1866, 2 vol., sont particulièrement précieux et s'ajoutent aux nombreuses correspondances publiées.

Zélande, etc. ». La tonalité anti-espagnole apparaît dès les considérants. « Comme les pays de pardeçà ont été exposez les neuf ou dix dernières années à une cruelle Guerre par l'ambition et rigoureux Gouvernement des Espagnols et par leurs injustes violences [...] ». Après avoir proclamé l'oubli du passé, les signataires affirment une ferme et inviolable amitié et assistance entre eux « notamment pour chasser et tenir hors de ces pays les soldats espagnols et autres ». Les divisions religieuses sont mises au second plan ; il est toutefois précisé à l'occasion de la liberté de circuler et de commercer (art. 4), qu'« il n'est pas permis à ceux de Hollande, Zélande ou à autre de quelque pays, qualité ou condition qu'il soit, d'attenter quelque chose par deçà, ou hors desdits Pais de Hollande, Zélande et Places Alliées, contre le repos et la Paix publique, notamment contre la Religion Catholique et Romaine ou exercice d'icelle ». Les placards contre l'hérésie ainsi que les ordonnances criminelles du duc d'Albe et les confiscations sont abolies³⁴. Ce texte est revu le 9 janvier 1577, lors de l'Union de Bruxelles, dans un sens plus favorable au catholicisme puisqu'il affirme le maintien de « nostre sainte foy et religion catholicque et romaine [...] et la deue obéissance à sa Majesté ». Don Juan, enfin arrivé, se résout à le ratifier le 12 février 1577 à Marche-en-Famenne, texte connu sous le nom d'Édit perpétuel. Il s'engage au départ des soldats espagnols, ainsi que des autres soldats étrangers dans les vingt jours. Désormais, la Pacification de Gand, l'Union de Bruxelles et l'Édit perpétuel sont les textes fondateurs auxquels on va se référer dans les discussions et les négociations.

Don Juan fait difficilement son entrée à Bruxelles le 12 mai dans une ville agitée, et en sort le 11 juin pour s'enfermer le 24 juillet dans la citadelle de Namur. Il considère que tous ces textes ne visent qu'à introduire la liberté de religion et il réclame des troupes à Philippe II. À Bruxelles, en août 1577, les patriotes, terme qui désigne tous les opposants à l'Espagne parmi lesquels les calvinistes sont les plus actifs, font nommer un Comité des Dix-Huit, à raison de deux par nation, qui désormais contrôle tout, prend des mesures sociales hardies et pèse sur les États généraux. Le 28 octobre à Gand, le duc d'Aerschot ainsi que Rassenghien, les évêques d'Ypres et de Bruges sont arrêtés ; Ryhove et Hembyse, calvinistes convaincus, arment des milices populaires et le 1^{er} novembre un Comité des Dix-Huit est aussi mis en place. Dès lors, Gand est aux mains des gueux et le

34 Le texte de la Pacification de Gand, en néerlandais et en français, est notamment publié dans G. Griffiths, *Representative Government, op. cit.*, p. 433-447. Voir le très récent article de Monique Weiss, « Deux confessions pour deux États ? La Pacification de Gand de 1576, un tournant dans la révolte des Pays-Bas », dans Véronique Castagnet, Olivier Christin et Naïma Ghermani (dir.), *Les Affrontements religieux en Europe*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 45-56 et les Actes du colloque tenu à Gand en 1976.

ministre Pierre Dathenus, natif de Cassel, que nous avons vu très actif en Flandre en 1566, est un de leurs maîtres à penser. Le 7 décembre 1578, les États généraux déclarent Don Juan ennemi de la patrie et, le 8, confient le gouvernement général au jeune archiduc d'Autriche, Mathias, âgé de 20 ans et catholique. Les patriotes bruxellois, le 22 décembre, obligent à épurer le Conseil d'État et mettent en cause la représentativité des États généraux dans leur forme traditionnelle. Ils souhaitent voir créer une assemblée qui serait recrutée selon le poids proportionnel des populations des territoires, ce qui inquiète beaucoup les provinces méridionales³⁵. Le 23 décembre 1577, le prince d'Orange est accueilli triomphalement à Bruxelles, et le 8 janvier il est nommé lieutenant général de l'archiduc Mathias. Celui-ci fait son entrée et prête serment le 20 janvier 1578 à ses côtés. Mais bientôt l'inquiétude gagne : le 31 janvier 1578, l'armée des États, qui surveillait Don Juan et forte d'environ 20 000 hommes, est surprise par les troupes qu'Alexandre Farnèse vient d'amener en renfort à Don Juan. Mathias et Orange, dès lors, sont contraints de gagner Anvers le 5 février 1578.

La situation dans les provinces méridionales

Les événements bruxellois étaient suivis avec inquiétude par les dirigeants catholiques des provinces et des villes méridionales. Ils se méfiaient du prince d'Orange, voire le détestaient pour certains d'entre eux. L'évolution de la situation à Gand était encore plus préoccupante en raison de la proximité de cette ville d'où rayonnaient des bandes de « gueux » qui aidaient leurs coreligionnaires à prendre le contrôle d'autres villes telles Courtrai, Dunkerque, Bruges. À Douai, au début de 1578, le nouveau gouverneur d'Estimbecque, orangiste notoire, fait arrêter les membres du Magistrat et en nomme un nouveau composé de patriotes³⁶. À Saint-Omer, à l'initiative d'Antoine Sinoguet, un important marchand salinier ancien lieutenant d'Eustache de Fiennes, les patriotes font nommer dans le Magistrat des meneurs protestants. Les nouveaux échevins imposent la prestation d'un serment de fidélité aux États généraux que refusent de prêter les jésuites, les cordeliers et les jacobins. Le Magistrat veut les expulser mais se heurte à la résistance des catholiques et doit annuler son ordonnance. Toutefois la ville reste très agitée et les incidents s'y

35 L.-P. Gachard, *Actes des États généraux*, éd. cit., t. I, p. 304 et 466.

36 A. Lottin, dans M. Rouche, *Histoire de Douai, op. cit.*, p. 109-111.

multiplient³⁷. Mais paradoxalement c'est à Arras que les faits les plus importants interviennent.

Arras, fief des patriotes en 1578 ?

En 1566-1567, Arras était restée relativement à l'écart des grandes turbulences et, par voie de conséquence, d'une sévère répression. Elle était le siège des États provinciaux, dominés par le clergé et la noblesse, et du Conseil d'Artois, ce qui entraînait la présence de juristes, d'avocats, de libraires. Un certain nombre d'entre eux adhéraient pleinement au mouvement en cours, soit parce qu'ils partageaient les théories des monarchomaques soit parce qu'ils étaient calvinistes. Robert et Pierre Bertoul, Jacques Maillot, Jacques Caffart, Guillaume Caulier et surtout Nicolas Gosson, « personnage de grand sçavoir et érudition », et l'avocat calviniste, Alfred Crugeot, sont les plus en vue. Ce dernier, nous dit Pontus Payen, « n'estoit honteux d'entrer dans la maison d'un pauvre pigneur, chavetier ou tisserand, voire du moindre bellistre de la ville et les solliciter de venir à l'assemblée des bourgeois embrasser avec lui la cause commune de la patrie ». Ces meneurs lettrés, dans cette période de marasme économique, rassemblent autour d'eux « la racaille et lie du peuple » selon W. Obert, un autre patricien catholique. Pontus Payen partage ce point de vue : « [...] n'y avoit en la ville sy petit compagnon quy ne s'estimoit digne de gouverner les affaires publiques »³⁸. Déjà en octobre 1577, les patriotes avaient fait circuler une liste noire d'une trentaine de personnes considérées comme trop « johannistes » parmi lesquels figuraient Pontus Payen et W. Obert, ce qui avait entraîné leur mise à l'écart du Magistrat. Les États d'Artois représentaient une force conservatrice importante. Inquiets de l'évolution, ils demandent le 7 février 1578 que les États généraux se séparent. Le 1^{er} mars, ils proposent de faire la paix avec Don Juan. Le 6 mars, les États de Hainaut adoptent la même attitude. La situation est donc préoccupante pour le prince d'Orange, ses conseillers

37 Martine Le Maner, dans Alain Derville (dir.), *Histoire de Saint-Omer*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1981, p. 109-110.

38 Sur les événements d'Arras et d'Artois, les sources plus spécifiques sont les suivantes : *Mémoires de Pontus-Payen*, éd. cit., t. II ; *Mémoires de W. Obert, dans Troubles d'Arras 1577-1578. Relations de Pontus Payen, de Nicolas Ledé et autres documents inédits*, éd. A. d'Héricourt, Paris, Dumoulin, 1850, 2 vol., t. I, p. 1-149 ; *Correspondance secrète de Jean Sarrazin, grand prieur de Saint-Vaast, avec la cour de Namur (1578)*, éd. C. Hirschauer, Arras, s.n., 1911 ; Charles Hirschauer, *Les États d'Artois, de leurs origines à l'occupation française, 1340-1640*, Paris, Édouard Champion, 1923, 2 vol. Voir aussi Alain Lottin, « Une fracture décisive dans l'histoire européenne : la paix d'Arras (17 mai 1579) », *Mémoires de l'Académie des sciences, lettres et arts d'Arras*, 6^e s., t. V, 1991-2006 [2007], p. 137-147.

et les Gantois. Ceux-ci vont donc inciter les patriotes arrageois à agir, ce qui n'était pas difficile puisque le 2 février ils avaient envahi des maisons ecclésiastiques pour vérifier qu'il n'y avait pas d'armes. N. Gosson, en apprenant le projet de réconciliation, avait manifesté sa ferme opposition à cette démarche : « se divisant ces provinces, c'est comme si de leur main droite ils démembraient leur bras gauche ».

Le 17 mars 1578, les patriotes, emmenés par l'avocat Alard Crugeot et le sayetteur Valentin Mordacq, envahissent la maison de ville, saisissent des papiers compromettants, emmènent Jean Sarrazin, grand prieur de l'abbaye Saint-Vaast, qu'ils envoient à Anvers. Celui-ci habilement réussit à se faire libérer quinze jours plus tard et revient à Arras. Quant à l'évêque qui était en visite à l'abbaye d'Anchin, il se réfugie à Amiens.

134

Dès que ces faits sont connus, Eustache de Fiennes, seigneur d'Esquerdes, un gueux historique proche du prince d'Orange, accourt, tandis qu'A. Crugeot part à Anvers rencontrer le prince. Il revient avec un ordre écrit de l'archiduc Mathias de rétablir le tribunal. C'est chose faite le 2 mai ; quinze tribuns sont désignés, à raison d'un par compagnie bourgeoise (14 + 1 pour les canonnières), presque tous patriotes bon teint. Le juriconsulte Nicolas Gosson en est l'âme. Désormais Arras est doté, comme Bruxelles, Gand et d'autres cités, d'un comité révolutionnaire qui contrôle le Magistrat. Pour assurer leur sécurité, le prince d'Orange envoie à Arras une compagnie de cent hommes armés, les « Verts-Vêtus ou Verdelets », commandés par Ambroise Leducq, un calviniste qui s'était distingué à Cambrai une douzaine d'années auparavant. Désormais les réformés se manifestent au grand jour et font preuve d'un grand prosélytisme. Prêches et assemblées se multiplient en ville rassemblant près de 600 à 700 personnes selon des témoins. Les États d'Artois, pris à parti, se réfugient à Béthune.

Au niveau général les antagonismes religieux s'accroissent. Les nobles wallons, qui commandent les restes de l'armée des États au Sud-Est sont catholiques et leur chef, le comte de Lalaing, déteste autant Orange que les Espagnols. Ce dernier et ses conseillers proches désapprouvent l'activisme des sectaires gantois et perçoivent le danger d'implosion de l'Union. Ils proposent donc le 10 juillet un projet dit *De Religionsvrede* ou paix de religion qui va être présenté aux États provinciaux. Sans analyser ce texte important, indiquons qu'il garantit la religion catholique partout mais entraîne automatiquement l'exercice du culte réformé en de nombreux endroits puisqu'il suffit que cent ménages le réclament pour l'obtenir³⁹.

39 Pour cet important texte, se reporter au site internet *De Bello belgico* précédemment cité et à Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955.

À Arras, précisément, des catholiques protestent contre la tenue de prêches publics. Le prince d'Orange leur fait répondre que « le nombre de ceulx de la nouvelle religion n'estoient si petit qu'ils pensoient » et qu'il peut leur fournir une liste de 1 500 personnes qui la réclament. Mais ce projet de paix de religion est rejeté par les deux partis. Au ministre Pierre Dathenus qui, à Gand, prêche que le prince « change de religion comme d'habit, ne se soucie que de l'État et fait de l'utilité son Dieu », répond comme en écho le catholique Pontus Payen qui écrit : « Quant au faict de la Religion, il s'y comportoit si dextremement que les plus clairs voyans n'y scavoient rien recognoistre [...]. Il mettoit l'Estat par-dessus la religion chrestienne comme une invention politicque pour contenir le peuple en office par une crainte de Dieu [...] ainsi que font pour le jourd'huy plusieurs qui couvrent leur athéisme et impiété du nom spécieux de politicq »⁴⁰.

À Arras, la situation est très tendue. Jean Sarrazin écrit le 28 septembre 1568 : « Nous sommes ichy sur la glace d'une nuit et ne voit point que les catholicques puissent ichy durer plus d'un mois ou deux, tant les choses empirent »⁴¹. Les patriotes passent en effet à l'action le 16 octobre. Ils envahissent la maison de ville et arrêtent les échevins. Simultanément des menaces pèsent sur Lille où l'archiduc Mathias a désigné Charles de Houchin, seigneur de Longastre, un autre gueux historique, comme commissaire au renouvellement du Magistrat avec l'intention d'y « fourrer des consistoriaux ».

Les catholiques reprennent le pouvoir à Arras

Deux événements majeurs étaient intervenus le 1^{er} octobre 1578 : la mort de Don Juan atteint de la typhoïde, laissant le gouvernement général par intérim au prince de Parme, Alexandre Farnèse, ce qui va changer la donne. Et le même jour, Montigny et ses soldats wallons, « malcontents » de ne pas être payés et des menées calvinistes, s'installent à Menin, barrant la route de Lille aux bandes gantoises. Celles-ci attaquent le 5 octobre ces « soldats de la Patrenotre » et sont défaites. L'électeur palatin, Jean-Casimir, en profite pour entrer à Gand, ce qui renforce le parti extrémiste.

À Arras, les patriotes sont en fait dans un environnement hostile car les nobles et le clergé sont puissants aux environs. Les tribuns redoutent d'ailleurs les jours de marché car les paysans y sont alors nombreux en

⁴⁰ *Mémoires de Pontus Payen*, éd. cit., t. I, p. 41.

⁴¹ Louis-Prosper Gachard, *La Bibliothèque nationale à Paris. Notices et extraits des manuscrits qui concernent l'histoire de Belgique*, Bruxelles, s.n., 1875-1877, 2 vol., t. I, p. 188.

ville. Le parti catholique s'y est organisé. Ambroise Leducq et ses « Vert-Vêtus » comprennent que la partie est perdue et « estans bien payés », selon Sarrazin, quittent la ville. Le 21 octobre 1578, les ligueurs catholiques conduits par W. Obert et portant un chapeau violet avec un cordon d'or comme signe de ralliement, se rassemblent sur le marché, vont à l'hôtel de ville libérer les échevins prisonniers et arrêter les tribuns. La justice est expéditive : les échevins, avec le concours du Conseil d'Artois, font exécuter le 24 octobre sur un gibet placé devant l'hôtel de ville à la lumière des torches Pierre Bertoul, qui « n'avait son pareil au monde pour semer zizanie, imprimer des dissidences au cerveau d'ung peuple et l'esmouvoir à la sédition » ainsi que le sayetteur Valentin Mordacq et maître Alard Crugeot, avocat, tous deux calvinistes notoires. Le 26 octobre, dans les mêmes conditions, Nicolas Gosson, maître à penser du Tribunal, est décapité. Cinq autres exécutions interviennent dans les jours qui suivent et soixante personnes sont bannies avec confiscation de leurs biens⁴².

À Lille, le gouverneur catholique Willerval a contrecarré l'entreprise catholique de Longastre en publiant la liste confidentielle des membres pressentis pour entrer au Magistrat, ce qui a entraîné une manifestation catholique suscitée par les curés. Le Magistrat créé le 15 novembre au lieu du 1^{er} ne comprend que des « bons catholiques »⁴³. À Saint-Omer, Sinoguet et ses amis calvinistes sont expulsés. À Douai, où des demeures de catholiques, l'abbaye des Près et la résidence de jésuites ont été saccagées, les catholiques contrôlent à nouveau la ville. Ainsi donc, à la mi-novembre 1578, les grandes villes d'Artois, du Hainaut et de la province de Lille-Douai-Orchies, sont dirigées par les catholiques, se sont débarrassées des meneurs calvinistes et se savent protégées par les soldats du baron de Montigny installés à Menin.

La Scission : l'Union (6 janvier) et la Paix d'Arras (17 mai 1579)

Le prince de Parme n'était pas resté inactif et était entré en contact avec les uns et les autres. Il avait envoyé Valentin de Pardieu, seigneur de la Motte et ancien gouverneur de Gravelines, rallié, auprès de Montigny. L'évêque d'Arras, Mathieu Moulart, et Guillaume Le Vasseur, seigneur de Valhuon étaient ses émissaires auprès des États d'Artois lesquels refusaient désormais de verser des subsides à Bruxelles. Mais il fallait surmonter bien des défiances et des rancœurs. Les Hennuyers et le comte de Lainga,

⁴² Sur ces événements, voir les sources citées note 40 ; sur les confiscations à Arras, voir C. Delore et C. Jacquart, « Les troubles religieux à Arras, 1555-1578 », *Mémoire de maîtrise dactylographié*, dir. A. Lottin, Université Lille-III, 1977.

⁴³ A. Lottin, *Lille, d'Isla à Lille-métropole*, *op. cit.*, p. 60-63.

certes, ne veulent plus supporter « la plus que barbare insolence et tyrannie excédant l'espagnolle des sectaires et leurs adhérens [et veulent] obvier à l'extinction et anéantissement qui se prétend de nostre sainte foy et religion, de la noblesse et généralement de tout ordre et estat ». Ils proposent aux États d'Artois de s'allier avec eux, mais leur hostilité aux Espagnols est telle qu'ils préfèrent se tourner vers le duc d'Anjou. Cependant, les populations n'aiment guère les Français et le duc, impatient, tente un coup de main sur Mons qui échoue et il se retire. Dès lors les États de Hainaut se rallient à ceux d'Artois. Le 6 janvier 1579, par l'Union d'Arras, les représentants des États d'Artois, de Hainaut et les députés de la ville de Douai « s'unissent particulièrement en confirmation de l'union générale ». Selon eux, en effet, ce sont les calvinistes du Brabant, de Gand, de Hollande et de Zélande qui ont violé la Pacification de Gand par « leur furie, tyrannie, cruautés [...] [contre] nostre sainte foy, religion catholique, apostolique et romaine et deue obéissance à Sa Majesté ». Ils accusent les États généraux et le Conseil d'État d'avoir « grand part et intelligence à telles factions et menées » et d'avoir encouragé « les édits et mandemens tendant à l'abolissement de la religion catholique », en particulier par le texte « qu'ils appellent *De Religionsvrede* ». Mais, « par une vraye providence divine, monseigneur le baron de Montigny avec ses troupes » s'y est opposé. Ils décident donc de s'unir pour maintenir le catholicisme, « deue obéissance de Sa Majesté et Pacification de Gand » et maintien de leurs privilèges. Ils promettent « de résister et s'opposer à tous ceulx qui voudroient attenter au contraire »⁴⁴. Les provinces du Nord et du centre répliquent par l'Union d'Utrecht le 23 février 1579 en affirmant leur attachement à l'Union générale, à la liberté religieuse ainsi que leur détermination à lutter contre les Espagnols jusqu'au bout.

Nous ne pouvons ici retracer les délicates négociations qui s'engagent alors entre les représentants des signataires de l'Union d'Arras, la ville de Lille, le baron de Montigny et Alexandre Farnèse qui, depuis le 12 mars, assiège Maastricht. Celui-ci, aussi fin diplomate que grand capitaine, essaie de les convaincre ainsi que Philippe II des concessions nécessaires. Il s'impatiente des lenteurs de la Cour espagnole. « Pour l'amour de Dieu [...] qu'à des choses de pareille importance on me donne réponse sans perdre de temps », s'exclame-t-il. Le 6 avril 1579, à l'abbaye du Mont-Saint-Éloi en Artois un accord est signé avec Montigny qui met ses troupes au service du roi en échange de leur payement. Le prince de Parme va ainsi

44 Le texte de l'Union d'Arras a été publié d'après L.-P. Gachard dans Alain Nolibos, *Histoire d'Arras*, Dunkerque, Éditions des Beffrois, 1988, p. 372-373 (nouvelle éd., Le Téméraire, 2000).

disposer d'un minimum de soldats « naturels du pays » pour envisager le retrait des troupes espagnoles de ces provinces réclamé par les États.

La paix d'Arras est signée le 17 mai 1579 à l'abbaye Saint-Vaast entre les protagonistes de l'Union d'Arras auxquels se sont joints les députés de Lille d'une part et les représentants d'Alexandre Farnèse d'autre part. L'article premier de cette paix, qui en comporte 27, spécifie que « le traité de Pacification fait à Gand, l'Union, l'Édit perpétuel et ratification de notre part ensuyvie demeureront en leur plaine force et vigueur ». Les soldats espagnols et autres étrangers s'en iront dans les six semaines qui suivront la publication. Le maintien de la seule religion catholique est mentionné au fil de certains articles. Le dernier stipule que « les provinces et les villes qui le voudront pourront se réconcilier sur les mêmes bases dans les trois mois qui suivront le départ des troupes espagnoles »⁴⁵. C'est le cas de Valenciennes le 25 octobre, après qu'Alexandre Farnèse ait signé la paix à Mons le 12 septembre. Philippe II consent à la ratifier en novembre 1579. À Lille, des centaines de protestants et opposants sont bannis collectivement par simple ordonnance qui leur intime de déguerpir dans la journée. Une contre-réforme efficace commence. Le roi d'Espagne a fait mettre à prix la tête du prince d'Orange le 15 juin 1580. Le 26 juillet 1581, les États généraux des Provinces Unies des Pays-Bas, après un long réquisitoire contre Philippe II, proclament sa déchéance. « Toutes lesquelles choses nous ont donné plus que suffisante occasion pour abandonner le roy d'Espagne et rechercher un autre débonnaire Prince [...]. Sçavoir faisons [...] déclarons le roy d'Espagne décheu, *ipso facto*, de sa Souveraineté, droit et héritage de ces pays »⁴⁶ et se tournent alors vers le duc d'Anjou. Quant à Alexandre Farnèse, nommé gouverneur le 13 décembre 1581, il entreprend une reconquête méthodique de la Flandre et du Brabant jalonnée par la prise de Tournai (1581), d'Ypres, Bruges et Gand (1584), de Bruxelles et d'Anvers après un siège fameux (1585).

45 Le texte de la paix d'Arras, publié en 1579 chez J. Bogard à Douai est notamment reproduit dans Denis Clauzel, Charles Giry-Deloison et Christophe Leduc (dir.), *Arras et la diplomatie européenne, xv^e-xvi^e siècles*, Arras, Artois Presses Université, 1999. D'importants extraits figurent dans A. Lottin et Ph. Guignet, *Histoire des provinces françaises du Nord*, op. cit., p. 406-408.

46 Les actes des deux colloques *Alexandre Farnèse and the Low Countries*, tenus à Bruxelles (2005) et à Rome (2006) sous la responsabilité d'Hans Cools devraient paraître au début de 2009. Se reporter, évidemment, à Léon Van der Essen, *Alexandre Farnèse, prince de Parme, gouverneur général des Pays-Bas, 1545-1592*, Bruxelles, Nouvelle Société d'éditions, 1933-1937, 5 vol.

CONCLUSION

De 1521 à 1565, les convertis à la nouvelle religion, qui assistent aux prêches et veulent obtenir la liberté de croire et de vivre selon leur foi en rejetant l'Église établie, obéissent essentiellement à des motivations religieuses. Ils recherchent et reçoivent l'appui de nobles et seigneurs plus ou moins puissants, hostiles à la politique de Philippe II et parfois acquis à leur cause. La révolte des gueux est le moment fort de cette unité. L'échec du mouvement iconoclaste, la répression sanglante du duc d'Albe et l'émigration portent un coup fatal à la religion réformée dans les provinces méridionales des Pays-Bas. Désormais la résistance religieuse et politique s'est déplacée vers le Brabant, la Hollande et la Zélande essentiellement. Le prince Guillaume d'Orange incarne cette insoumission.

Toutefois, la répression, les exactions des troupes espagnoles, les nouveaux impôts mécontentent les habitants des provinces méridionales. Le sac d'Anvers (4 novembre 1576) les rapproche temporairement des patriotes et c'est l'union sacrée. Mais les divergences religieuses attisées par des intérêts politiques, économiques et sociaux l'emportent. Le prosélytisme et le sectarisme des exilés de retour et des minorités locales font le reste. La fracture qui divise les Pays-Bas en 1579 va se creuser. « Grave échec pour le roi d'Espagne, la paix d'Arras est un éclatant succès pour le roi catholique » écrit Henri Pirenne. S'il est exact que les Pays-Bas espagnols vont devenir synonymes de Pays-Bas catholiques, en revanche sur la longue durée, les privilèges retrouvés de l'État bourguignon vont rapidement s'effriter. Les États généraux ne seront que très exceptionnellement réunis au XVII^e siècle et les troupes de la monarchie espagnole vont à nouveau sillonner ces provinces avant de laisser la place à celles du Très-Christien. Mais le catholicisme reste maître du terrain puisque les capitulations des villes stipuleront qu'il est seul autorisé et que l'édit de Nantes ne s'y applique pas.

CLERCS DE COUR ET CLERCS D'ÉTAT
DANS LES AFFRONTEMENTS RELIGIEUX EUROPÉENS
(1500-1650)

Benoist Pierre
Université François-Rabelais, Tours

Qu'entend-on par clergé de cour et clergé d'État à l'époque moderne ? Au sens strict, le « clergé de cour » désignait l'ensemble des officiers et commensaux de la « maison ecclésiastique » ou de la « chapelle » princière qui encadraient les dévotions du roi et de ses courtisans. Tous les États princiers d'Europe, aussi bien catholiques que protestants, étaient dotés d'un clergé de cour, dont les effectifs ne cessèrent de croître au cours de la première modernité. Dans la plupart des pays, les maisons ecclésiastiques s'organisèrent et se hiérarchisèrent. Le personnel ecclésiastique en vint à constituer l'un des groupes les plus importants des systèmes curiaux, l'un des seuls aussi en pays catholiques à dépendre à la fois du prince et d'une institution extérieure à la cour, l'Église. Un tel accroissement s'explique : il était lié à la ritualisation de la vie aulique qui s'intensifia au cours des XVI^e-XVIII^e siècles au point d'aboutir à une véritable « mise en scène du quotidien » et de la vie privée des princes. En Angleterre, les rois s'entouraient de chapelains (*college of chaplains*) sous les ordres d'un *clerk of the closet*. Les maisons princières luthérienne, catholique ou calviniste du Saint-Empire et de Scandinavie comportaient elles-mêmes une maison ecclésiastique plus ou moins large, dirigée par un maître de Chapelle (*Kappelmeister*). En France, celle-ci était composée de trois services : l'Aumônerie, l'Oratoire, la Musique. L'aumônerie royale, créée au temps de Philippe Auguste, avait pour mission de gérer les aumônes princières. L'Oratoire, dirigé par un maître assisté de chapelains et de clercs, était dévolu à la célébration quotidienne des offices, d'abord dans l'oratoire privé du roi puis, au fur et à mesure qu'une plus grande publicité fut accordée aux dévotions royales. Enfin comme son nom l'indique, l'institution de la Chapelle-Musique prenait en charge la musique et les chants lors des grandes messes. Au cours du XVI^e siècle, ce personnel passa sous le contrôle du grand aumônier de France, l'un des principaux officiers

de la couronne. La plupart des pays de l'Europe catholique suivaient ce schéma d'ensemble, tout en présentant parfois des différences notoires : en Espagne par exemple, le confesseur du roi, même s'il faisait partie de la cour, ne dépendait pas, comme en France, de la « Chapelle » royale.

Les maisons ecclésiastiques ne recouvraient donc pas la totalité de la composante cléricale des systèmes curiaux. Dans les conseils princiers, des hommes d'Église s'imposaient. Ce fut le cas dans les pays catholiques comme dans les principautés luthériennes et calvinistes. Nombreux étaient en effet les ecclésiastiques qui entraient dans les conseils ou assistaient les princes dans leurs activités gouvernementales. Il y avait en pays catholiques et en Angleterre les « prélatés d'État », c'est-à-dire l'ensemble des évêques, archevêques ou cardinaux qui depuis l'époque médiévale peuplaient les administrations princières, à tous les échelons de la hiérarchie, avec pour les plus actifs d'entre eux une position de véritables ministres¹. En pays protestants, les théologiens du prince étaient aussi très actifs dans les conseils. Ces hommes d'Église attachés au service d'État s'entouraient de nombreux clercs, secrétaires, confidents. Parmi eux, certains gravitaient de façon régulière ou occasionnelle dans l'entourage princier, recevaient des charges en dehors des conseils et de la maison ecclésiastique, jouaient le rôle de conseiller sans en avoir reçu le titre, se voyaient attribuer des missions informelles ou officielles. Il faudrait inclure dans ce dernier groupe aux contours plus flous les « prophètes de cour », dont l'influence politique en Europe se maintint directement ou indirectement jusqu'au xvii^e siècle².

Nous qualifierons cette cohorte par le label général et conceptuel de « clercs d'État » qui tendait dans certaines cours d'Europe, à la faveur de spécialisations fonctionnelles apparues dès la fin du xv^e siècle, à se distinguer plus nettement du premier groupe, le « clergé de cour », même s'il faisait toujours partie des systèmes curiaux³. Ce fut le cas en France où les membres des « chapelles » s'occupaient du cérémonial, tandis que les clercs d'État entraient dans les conseils pour y exercer une fonction plus proprement politique, portant aussi bien sur les affaires ecclésiastiques et religieuses que sur des matières qui ne l'étaient pas. Mais dans la plupart des

1 Pour la notion de « prélat d'État », voir Cédric Michon, *La Crosse et le Sceptre. Les prélats d'État sous François I^{er} et Henri VIII*, Paris, Tallandier, 2008.

2 Cesare Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974 ; Marjorie Reeves, *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Aldershot, Ashgate, 1999 ; Augustin Redondo (dir.), *La Prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, xv^e-xvii^e siècles*, Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle, 2001.

3 Selon Antoine Furetière, la cour englobe « la maison ecclésiastique » (le service domestique du prince) ainsi que « le roi et son conseil ou ses ministres ».

pays et même en France, la confusion régnait. En Espagne, le confesseur entraînait dans le Conseil d'État et assumait de nombreuses responsabilités : gestion de la feuille des bénéfices, fonctions administratives multiples, charge d'Inquisiteur général et de médiateur avec la papauté⁴. En outre, en pays catholiques comme en pays protestants, les mêmes familles, les mêmes clans ou réseaux d'amitié en assumaient les charges. On assistait partout à une patrimonialisation des offices même lorsque le célibat s'imposait aux hommes d'Église. Enfin, il n'était pas rare de voir un clerc de cour passer de la maison ecclésiastique à l'activité de conseil : à l'époque moderne, le service domestique restait un vivier du recrutement administratif.

Notre analyse ne prétend aucunement à l'exhaustivité. Sa seule ambition est de brosser un tableau général et de dresser quelques pistes de réflexion sur le rôle et la place des clercs entrant à la cour dans les affrontements religieux de la première modernité. Nous partirons d'un constat : les clercs de cour et d'État étaient en première ligne de la conflictualité religieuse, des fronts dogmatiques et confessionnels de l'époque. Mais à quel titre s'impliquèrent-ils dans ces conflits ? Étaient-ils de vrais agitateurs de guerre, des défenseurs de la paix religieuse ou de simples exécutants d'une action sur laquelle ils n'avaient finalement pas ou peu de prise ? Il faudra enfin se demander si, placés sur le devant de la scène en période de construction confessionnelle, les clergés de cour et d'État ne comptèrent pas aussi parmi les principales cibles, victimes et objets des affrontements religieux, comme en témoigne le cas éloquent du clergé de cour de la reine d'Angleterre, Henriette-Marie, à la veille et au début de la *Civil War*.

SUR LES LIGNES DE FRONT DU COMBAT CONFESSIONNEL

Les clercs de cour et d'État avaient pour principale fonction de servir le prince, tant du point de vue spirituel que politique, et de promouvoir son autorité. Serviteurs dévoués, ils étaient triés sur le volet et recrutés pour leurs compétences en droit canon, dogmatique, spiritualité, musique, maîtrise des langues, etc. En échange de leurs bons et loyaux services, ils recevaient des faveurs, des pensions et/ou des bénéfices ecclésiastiques. Plus fréquemment issus de milieux modestes que les autres commensaux et conseillers du roi, la plupart d'entre eux étaient passés par les grandes universités européennes, surtout ceux qui remplissaient les fonctions les plus prestigieuses. Ils apparaissaient comme les principaux définisseurs et orchestrateurs de la spiritualité royale et de la moralisation de l'action.

4 On peut se référer entre autres à : Isabelle Poutrin, « Cas de conscience et affaires d'État : le ministère du confesseur royal en Espagne sous Philippe III », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 53, n° 3, 2006, p. 7-28.

Ils jouèrent un rôle décisif dans la politique d'unification confessionnelle que les autorités civiles mirent en place au cours de la première modernité pour conforter leur pouvoir. L'enjeu était de taille : élever le prince au rang de principal médiateur entre le Ciel et la Terre, lui conférer un statut de gardien du dogme et de l'orthodoxie, le sacraliser, voire même l'imposer comme un chef d'Église, nécessitait d'unifier les croyances et les pratiques de l'ensemble des sujets. Ce principe de territorialisation de la foi et des rites, qui fut entériné dans le Saint-Empire par la paix d'Augsbourg et affirmé dans le fameux adage du *cujus regio, ejus religio*⁵, s'imposa comme un modèle à atteindre dans la plupart des pays européens, sous des modalités cependant différentes. Au cours de la première modernité, les clercs liés au service de cour furent les principaux agents de ce processus d'affirmation confessionnelle des États.

L'une des principales missions qui leur était assignée consistait à défendre la religion du prince. Ils furent particulièrement impliqués dans la dispute et les combats dogmatiques contre tous ceux qui étaient accusés d'être des « hérétiques », des « impies » ou des « rebelles de la foi ». Ce fut le cas de Jérôme Emser (1477-1527), secrétaire et aumônier du duc Georges de Saxe⁶. Licencié en droit canon et bachelier en théologie, humaniste en relation étroite avec Érasme, Jérôme Emser enseigna les humanités à Erfurt (1504) au moment où Luther y étudia, puis le droit canon à Leipzig avant de passer au service du duc. Ce fut dans l'entourage du prince l'un des principaux adversaires de Luther, l'un des plus prolifiques aussi⁷. Il refusa les thèses du Réformateur de Wittenberg, l'accusa d'être à l'origine de la révolte des chevaliers. Il agissait le plus souvent à la demande de son maître. Quand en 1522, Luther fit paraître sa traduction allemande du Nouveau Testament, Georges de Saxe ne fit pas que l'interdire sur ses terres, il demanda à son aumônier d'en faire une critique publique. Un an plus tard le travail de son serviteur paraissait chez Wolfgang Stöckel

5 Ce principe est défini par le juriste protestant Johann Joachim Stephani en 1579 dans son *Institutiones juris canonici*.

6 David Bagchi, *Luther's Earliest Opponents : Catholic Controversialists, 1518-1525*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

7 Frank Aurich, *Die Anfänge des Buchdrucks in Dresden. Die Emserpresse 1524-1526*, Dresden, Sächsische Landesbibliothek Staats und Universitätsbibliothek, 2000. Les sources de cette polémique ont été publiées pour l'année 1521 dans : *Luther und Emser: ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521*, éd. Ludwig Enders, Halle, M. Niemeyer, 1889-1891, 2 vol. Kenneth Albert Strand, *Reformation Bibles in the Crossfire: The Story of Jerome Emser, his Anti-Lutheran Critique and his Catholic Bible Version*, Michigan, Ann Arbor, 1961. Heinz Bluhm, « Emser's 'Emendations' of Luther's New Testament : Galatians I », *Modern Language Notes*, n° 81, 1966, p. 370-397.

à Leipzig⁸. Le livre recommandait de brûler le Nouveau Testament de Luther dans lequel il relevait plus de 1 400 erreurs. Puis Emser, à nouveau à la demande du duc de Saxe, se mit à traduire lui-même la Bible en Allemand. L'ouvrage parut en 1527.

En Angleterre, Henri VIII, dont la cour était alors en relation étroite avec celle de Saxe, s'appuya lui aussi sur les ecclésiastiques de son entourage pour mener sa campagne contre Luther. Aux côtés de laïcs comme le juriste et chancelier Thomas More, on trouvait le cardinal Thomas Wolsey, archevêque d'York et chancelier d'Angleterre depuis 1515, l'un de ses serviteurs, Cuthbert Tunstall, évêque de Londres en 1522 nommé l'année suivante gardien du Sceau privé, John Longland, évêque de Lincoln et confesseur royal, John Fisher, évêque de Rochester, chancelier de Cambridge, membre du conseil sous Henri VII puis sous Henri VIII⁹. Le 12 mai 1521, ce dernier prêcha un sermon à St Paul's Cross qui fut suivi de la monumentale *Assertio Lutheranae Confutatio*, l'une des réfutations anti-luthériennes les plus populaires de l'époque¹⁰.

Au début de l'année 1521, après avoir fait interdire la vente et la possession des ouvrages de Luther, Henri VIII se mit à rédiger lui-même une *Assertio septem sacramentorum* contre le Réformateur de Wittenberg. Il voulait se présenter à l'Europe entière comme le champion de l'orthodoxie romaine et le défenseur de l'Église. Il s'aida pour cela d'une dizaine de théologiens d'Oxford et de Cambridge supervisés par son cardinal chancelier, Thomas Wolsey. L'ouvrage dédié à Léon X était une réponse au *De Captivitate Babylonia Ecclesiae* de Luther. La commission de théologiens fournit les principaux arguments, Thomas More les organisa, Henry VIII y mit la touche finale¹¹. L'*Assertio* s'en prenait directement à Luther qualifié de « peste », de « serpent » et même de « diable » dans le *Regis ad lectores epistola* (« Avertissement du roi aux lecteurs »)¹². Suite à sa publication à Londres en 1521, Henri VIII se vit affublé par le pape du titre de *defensor fidei*, « défenseur de la foi » qu'il

8 L'ouvrage fut réédité en 1524 à Dresde chez le même éditeur sous le titre d'*Annotationes Hieronymi Emser uber Luthers naw Terstament gebesert und emendirt*.

9 C. Michon, *La Crosse et le Sceptre*, op. cit.

10 Brendan Bradshaw et Eamon Duffy (dir.), *Humanism, Reform and the Reformation : The Career of Bishop John Fisher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Le 11 février 1526, John Fisher prononça au même endroit un autre sermon contre Luther (*ibid.*, p. 244).

11 Christopher Haigh, *English Reformation : Religion, Politics and Society under the Tudors*, Oxford-New York, Clarendon Press, 1993.

12 *Henrici VIII Angliae Regis, Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum*, Londini, In aedibus Pynsonianis, 1521.

gardera même après le schisme¹³. L'ouvrage traduit en allemand en 1522 fit sensation en Europe. Il ne connut par moins d'une vingtaine d'éditions au XVI^e siècle. Rédigé dans un langage simple, il ne s'encombra pas de longs développements théologiques pour contrer son adversaire. Luther lui répondra en des termes aussi violents dans un pamphlet intitulé *Contra Henricum Regem Angliae* (Wittenberg, 1522) qui suscita à son tour les répliques de John Fisher et Thomas More, et de plusieurs théologiens européens, tels le Strasbourgeois Thomas Murner, Jean Eck et le polémiste catholique Johannes Cochlaeus, lui-même prédicateur de cour du duc de Saxe Georges¹⁴.

Si, on le voit à travers cet exemple, les clercs de cour n'étaient pas les seuls à donner de la voix dans les affrontements dogmatiques, ils s'y illustrèrent. Il n'était pas rare non plus qu'ils fussent à l'origine d'initiatives prises en dehors de la cour. Durant les années 1520, les prélats de Henri VIII mirent tout en œuvre pour contrer la propagation de l'hérésie luthérienne¹⁵. Ils surveillèrent de près leur diocèse, organisèrent la censure dont ils reçurent la charge en 1524 et rédigèrent de multiples ouvrages de controverse et d'apologétique¹⁶. Les deux auteurs les plus prolifiques en la matière furent sans conteste Thomas More et le prélat d'État John Fisher¹⁷. Le premier faisait œuvre de polémiste tandis que le second agissait en théologien. À lui seul, Fisher rédigea ou participa à la rédaction de huit ouvrages de controverse contre les réformés¹⁸. Il fut aidé dans son travail par plusieurs collaborateurs et notamment par Cuthbert Tunstall.

Partout en Europe, les États qui cherchaient à fixer leurs confessions et à établir leur Église s'appuyaient sur le clergé associé à la vie curiale. En Angleterre, sous le règne d'Édouard VI (1547-1553), John Knox (1514-1572), le futur réformateur de l'Église presbytérienne d'Écosse, fut désigné aumônier du roi en 1551. Il participa alors à la rédaction de la seconde version du *Book of Common Prayer* (ou *Prayer Book*) qui fut adoptée par le Parlement en 1552. En pays protestants germaniques, les théologiens contribuèrent, aux côtés des juristes, à la définition, l'organisation et le

13 Geoffrey Elton, *England Under the Tudors*, London-New York, Routledge, 1991, p. 110-111.

14 Monique Samuel-Scheyder, *Johannes Cochlaeus. Humaniste et adversaire de Luther*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1993.

15 Richard Cox, « The English Campaign Against Luther in the 1520s », *Transactions of the Royal Historical Society*, t. 39, 1989, p. 85-106.

16 La censure fut organisée par Wolsey, Warham, Fisher et Tunstall.

17 John Guy, *Thomas More*, London, Arnold, 2000 ; Brendan Bradshaw et Eamon Duffy, *Humanism, Reform and the Reformation: The Career of Bishop John Fisher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

18 Nous avons effectué ce décompte à partir du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, 2^e partie, Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 2555-2561.

contrôle de la vie ecclésiastique réglementée par les *Kirchenordnungen*. Dans les États luthériens, ils faisaient partie des consistoires supérieurs ou des *Kirchenräte*. Les princes s'entouraient de confesseurs ou de prédicateurs de cour (*Hofprediger*) dont l'influence politique et ecclésiastique fut la plupart du temps considérable. En Hesse, lorsque le prince luthérien Philippe I^{er} décida d'organiser son Église, il se tourna vers son chancelier Feige de Lichtenau, mais surtout vers son aumônier et prédicateur de cour Adam Krafft (1493-1553) et vers l'un de ses conseillers informels, l'ex-franciscain François Lambert d'Avignon¹⁹. Avec l'aide de ce dernier, Krafft installa la Réformation dans le landgraviat en s'inspirant du modèle saxon : sécularisation des biens monastiques, inspection des églises, abolition de la messe, mise en œuvre d'une nouvelle liturgie²⁰.

Dans le comté de Nassau-Katzenelnbogen, ce fut le prédicateur nommé à la cour de Dillenburg en 1576, Christoph Pezel un ancien professeur de l'université de Wittenberg de tendance crypto-calviniste chassé de Saxe, qui rédigea la « Confession de Nassau » promulguée en 1578. Dans le comté de Wittgenstein, l'implantation de l'Église réformée se fit grâce à l'impulsion d'un autre théologien nommé prédicateur de la cour de Berleburg en 1576 : Kaspar Olevian (Caspar Olevianus). Plus tard dans la Saxe électorale, le crypto-calvinisme du règne de Christian I^{er} (1586-1591) fut défendu par le chapelain de cour et pasteur allemand Johann Salmuth²¹. En 1591, il fit paraître une édition calviniste de la Bible, dans laquelle il s'en prenait non seulement à Luther mais aussi aux anabaptistes. Mais les successeurs de Christian I^{er} revinrent au luthéranisme jusqu'à la fin du XVII^e siècle. Les prédicateurs de cour soutinrent alors ce retour officiel à la confession d'Augsbourg. À Dresde, ils multiplièrent les sermons en faveur du luthéranisme. L'un des plus célèbres et des plus influents d'entre eux fut sans conteste Matthias Hoe von Hoenegg (1580-1645), *Oberhofprediger* entre 1618 et 1635. Il ne joua pas seulement un rôle décisif dans les choix politiques de la Saxe durant la guerre de Trente Ans en y justifiant les initiatives de l'Électeur Jean-Georges I^{er}. Il mena également une intense propagande anticatholique et anticalviniste²².

19 Roy Lutz Winters, *Francis Lambert of Avignon, 1487-1530: A Study in Reformation Origins*, Philadelphia, The United Lutheran Publication House, 1938.

20 Martin Greschat, *Martin Bucer: A Reformer and His Times*, trad. S. E. Buckwalter, Louisville, Westminster John Knox Press, 2004. Walter Schäfer, *Adam Krafft. Landgräfliche Ordnung und bischöfliches Amt*, Cassel, Verlag Evangelischer Presseverband Kurhessen-Waldeck, 1976.

21 Johann Salmuth était le fils de Heinrich Salmuth, superintendent de Leipzig et professeur de théologie de l'université de la même ville.

22 Wolfgang Sommer, « Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozess frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1995, vol. 106, n° 3, p. 313-328.

Le clergé de cour n'intervenait pas seulement dans les affrontements dogmatiques, il agissait aussi sur les pratiques religieuses. Outre leurs actions sur la moralisation des comportements, des gestes et de la parole, ils contribuaient à la définition d'un cérémonial proprement princier à travers les grandes fêtes célébrant les principaux moments de la vie du souverain²³ : naissances, baptêmes, mariages, sacrements ou couronnements, funérailles. Les travaux de l'école cérémonialiste anglo-saxonne ont bien montré l'impact de cette ritualisation sur l'affirmation des États²⁴. Les clercs de cour détournaient également les éléments de la liturgie et de la spiritualité au profit de l'autorité civile.

En pays catholiques, la glorification passait par des prières d'invocation, d'intercession, d'imploration de la clémence divine à travers les *Te Deum*, les louanges en action de grâce et les aumônes commanditées ou orchestrées par la cour. Surtout, les clercs attachés à l'univers commensal encourageaient ou initiaient des cultes particuliers en l'honneur du *primus inter pares* qui transféraient sur la personne royale les qualités du *corpus mysticum*. Ils furent à l'origine du mouvement général qui porta de nombreux princes catholiques à placer leur territoire sous la protection de la cour céleste : le duc de Savoie, Charles-Emmanuel I^{er}, Marie de Médicis et Louis XIII, l'empereur Ferdinand II ou le duc de Bavière, Maximilien I^{er}. Tous cherchaient à consacrer leur personne et leur royaume aux saints de la cour céleste et en premier lieu à la Vierge²⁵. Les pays protestants n'échappaient pas à cette ritualisation de la glorification princière, même si elle prenait des formes différentes et passait sans doute davantage par la parole (prédication), le chant et la musique que par le geste.

GUERRIERS, PACIFICATEURS OU SIMPLES AGENTS ?

Les clercs de cour furent-ils des agitateurs de guerre ou des partisans de la paix religieuse ? La question est complexe et renvoie à une autre interrogation à laquelle il est tout aussi difficile de répondre : ces clercs étaient-ils en mesure d'influencer le pouvoir politique ? Il faut d'abord rappeler qu'un clerc ne pouvait se maintenir à la cour sans la faveur du prince. En entrant en conflit ouvert avec lui, il prenait le risque d'être limogé. Sa marge de manœuvre était donc réduite et à plus forte raison

23 Nous nous référons ici aux travaux de Norbert Élias et de Marc Fumaroli.

24 Voir notamment les études de Ralph E. Giesey, Sarah Hanley, Richard A. Jackson, etc.

25 Sur la fonction politique des dévotions et des pèlerinages voir : Louis Chatellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987 ; Bruno Maës, *Le Roi, la Vierge et la nation. Pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002.

dans les pays où la religion princière était en cours de définition ou fixée. L'exemple du Palatinat, à la fin du XVI^e siècle, le montre bien. Rappelons qu'après les violentes polémiques entre les gnésio-luthériens²⁶ et les philippistes²⁷ qui avaient secoué l'Électorat, Frédéric III (1559-1576) avait tenté d'implanter la confession calviniste grâce à l'action de son chancelier Christoph von Ehem (1528-1592) et de ses prédicateurs. Certains venaient de l'étranger : Daniel Toussain, le fils du réformateur de Montbéliard, Pierre Toussain, rédacteur d'un traité contre les luthériens (1576)²⁸, le théologien d'Heidelberg Kaspar Olevian (1536-1587) et Zacharias Ursinus (1534-1583) de Silésie. Ils participèrent à la réforme du culte dans le Palatinat et rédigèrent le *Catéchisme de Heidelberg* (1563). La physionomie confessionnelle du clergé attaché à la domesticité curiale ou au Conseil devait être à l'image des croyances religieuses du prince. Ainsi lorsque Louis VI, de confession luthérienne, remplaça son frère décédé en 1576, les clercs de cour du règne précédent furent chassés puis rappelés en 1583, après que Jean Casimir eût pris le contrôle du Palatinat²⁹. Daniel Toussain suivit ainsi le mouvement et revint à Heidelberg. Il devint conseiller du prince et fut nommé recteur de l'université l'année suivante.

En Angleterre, Élisabeth I^{er} n'hésita pas à remettre à leur place des prédicateurs de cour trop audacieux. Lorsqu'en mars 1565, Alexander Nowell, le doyen de St Paul's Cross, prononça devant la reine et les courtisans le sermon du mercredi des Cendres et se mit à condamner trop vigoureusement le culte des images, Élisabeth lui coupa immédiatement la parole : « *Do not talk about that* »³⁰. Puis, après s'être rendue compte que le prédicateur n'avait pas entendu son ordre, elle s'écria : « *Leave that, it has nothing to do with your subject, and the matter is now*

26 Les gnésio-luthériens étaient les partisans intransigeants de Luther.

27 Les philippistes étaient les luthériens qui suivaient Philipp Melancthon. Contrairement aux gnésio-luthériens, ils étaient prêts à entamer une discussion sur les principes de la doctrine luthérienne qu'ils estimaient non essentiels au salut (les adiaphores).

28 Reinhard Bodenmann, « Daniel Toussain (1541-1602). Auteur inconnu d'un traité contre les luthériens (1576) et éditeur inattendu d'un texte de Martin Bucer », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 88, 1997, p. 279-321. Nathanael Weiss, « La Réforme à Orléans de 1571 à 1574. Trois lettres de Daniel Toussain », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. 32, 1883, p. 210-218. *Id.*, « Registre de famille du pasteur Daniel Toussain (1565-1587) », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1889, p. 185-189.

29 Alors qu'il n'était encore que prince de Neustadt, Jean Casimir, l'un des fils de Frédéric III, converti au calvinisme, accueillit sur ses terres plusieurs des clercs chassés par son frère. Ce fut le cas de Daniel Toussain.

30 *Calendar of Letters and State Papers Relating to English Affairs. Preserved Principally in the Archives of Simancas*, t. 1. : *Elizabeth, 1558-1567*, éd. Martin Hume, London, s.n., 1892, p. 405 (lettre de Guzman de Silva au roi d'Espagne, 12 mars 1562).

threadbare »³¹. Nowell faisait partie de ces hommes auxquels on accola bientôt le sobriquet de « puritains », sans que ce terme ne recouvrit alors et jusqu'au milieu des années 1620, une réalité théologique ou religieuse bien définie³². L'ambassadeur d'Espagne, Diégo de Guzman de Silva qui relate avec minutie l'épisode de mars 1565 dans sa correspondance diplomatique, explique que l'invective royale déstabilisa tellement l'orateur qu'il perdit le fil de sa pensée, balbutia furtivement quelques mots et arrêta prématurément son sermon. Catholiques et protestants qui composaient l'auditoire réagirent de manière contrastée à cette intervention royale : « *The Queen left apparently very angry, as I am told, continua l'ambassadeur, many of the Protestant hearers being in tears, whilst the Catholics rejoice. So strong is the hope born of desires that insignificant events elate and depress men thus* »³³.

En revanche, en janvier 1623, le chapelain William Loe réussit, en y mettant les formes, à formuler un sermon critique à l'encontre de la politique de Jacques I^{er} sans perdre sa charge. Il voulait que le roi intervînt au Palatinat pour sauver son gendre, Frédéric V, le chef de l'Union évangélique, dépouillé de ses États après la défaite de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). La formulation était extrêmement prudente cependant : « un énorme doute s'installe en moi, si je puis me permettre de conseiller en quoi que ce soit votre majesté sacrée qui, je le conçois, a le plus prudent et le plus prévoyant conseil du monde »³⁴.

Dès lors que la confiance était établie, un clerc de cour pouvait avoir une influence décisive sur le prince, même si *in fine* il revenait à celui-ci d'avoir le dernier mot et de prendre la décision finale³⁵. Ce fut le cas de l'ancien jésuite Giovanni Botero dans le duché de Savoie. L'homme fut le

31 *Ibid.*, p. 405. Peter McCullough, *Sermons at Court: Politics and Religion in Elizabethan and Jacobean Preaching*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 47. Voir aussi Peter Le Huray, *Music and the Reformation in England, 1549-1660*, London, Herbert Jenkins, 1967, p. 34.

32 Christopher Durston et Jacqueline Eales, *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, New York, St. Martin's Press, 1996. Au début des années 1560, ces « puritains » voulaient seulement purifier la liturgie, les rites et l'Église de toutes références « papistes » et n'entendaient pas rompre avec l'*Anglicana ecclesia*. À partir 1563, le débat se focalisa sur ce que l'on a appelé la « Vestiarian Controversy » et se prolongea sur deux décennies.

33 *Calendar of Letters and State Papers*, éd. cit., p. 405.

34 Peter McCullough, *Sermons at Court*, *op. cit.*, 1998 : « *foule presumption it were in me, if I should have anie the least thought, that I were meete in any sorte to advize his sacred Maiestie, whom I Conceave hath the most prudent, and most provident Counsell in the World* ».

35 Cette relation de confiance pouvait s'établir sur le don et le contre-don propre aux systèmes curiaux, mais aussi sur la reconnaissance de qualités politiques, administratives et religieuses (vertus, pratiques, croyances).

précepteur écouté des fils de Charles-Emmanuel I^{er} de Savoie et le conseiller du prince entre 1599 et 1610. Sa pensée influença profondément la politique confessionnelle de la Savoie au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. D'origine piémontaise, Botero était l'auteur de la *Ragione di Stato* où il définissait le principe de la « bonne raison d'État »³⁶. Pour lui, l'État devait contribuer à unifier la religion chrétienne pour contrôler la société et permettre ainsi l'obéissance au prince de tous les sujets. L'art de gouverner consistait donc à appliquer la loi divine à laquelle la religion permettait d'accéder. L'Église, protégée par l'État, devenait un instrument de domination politique. Charles-Emmanuel I^{er} appliqua à la lettre la pensée de Botero. Il se présenta comme un roi zélé en multipliant les sanctuaires et les bonnes œuvres. Dans ses États, il favorisa notamment le déploiement des cultes mariaux³⁷. Il étendit la foi catholique grâce aux missions et fit de sa nouvelle capitale, Turin, un centre de dévotion, pour tenter d'unifier la religion de son duché, dont les frontières avaient été redessinées après le traité de Lyon en 1601. Cette « confessionnalisation » favorisa la réorganisation d'un espace politique troublé par les divisions religieuses³⁸.

L'action des hommes d'Église à la cour procédait d'un savant dosage entre des conseils avisés, des critiques mesurées et des marques de fidélité sans cesse renouvelées. Il en allait de leur charge, de leur position dans le système curial et de leur capacité à influencer sur la politique princière. Il leur fallait respecter l'autorité de leur maître ou faire mine de s'y soumettre, d'autant que, contrairement aux nobles courtisans, ils ne pouvaient pas compter sur la force militaire pour faire contrepoids au prince. Il était donc beaucoup plus facile de les limoger sans craindre une révolte. Et de fait, lorsqu'ils échouaient dans leur mission, ils étaient tout simplement désavoués et le plus souvent contraints à l'exil. Leur marge de manœuvre était donc réduite et le moindre faux pas pouvait leur être fatal. En Saxe, Nikolaus Selnecker perdit sa charge de prédicateur de cour en 1565 pour avoir osé dire publiquement que la noblesse et l'Électeur Auguste I^{er} de

36 Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; Yves Charles Zarka (dir.), *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 1994.

37 Benoist Pierre, « La Vierge et le Prince. Les rituels mariaux et l'autorité politique à Turin aux XVI^e et XVII^e siècles », dans Gilles Bertrand et Ilaria Taddei (dir.), *Le Destin des rituels. Faire corps dans l'espace urbain, Italie-France-Allemagne*, Rome, École française de Rome, 2008.

38 Sur cette politique confessionnelle savoyarde, voir Paolo Cozzo, *La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno Stato di età moderna (secoli XVI-XVII)*, Bologna, Il Mulino, 2006.

Saxe étaient trop portés au plaisir de la chasse³⁹. Mais cela ne l'empêcha pas par la suite de remplir des missions diplomatiques pour le prince de Saxe et de rejoindre en 1576-1577 le groupe des théologiens qui travailla à la *Formule de concorde*. Il joua alors un rôle fondamental dans la réorganisation de l'Église saxonne (1574-1586)⁴⁰. En Angleterre, la fin tragique du cardinal Wolsey, tenu responsable en octobre 1529 de l'échec du divorce de Henri VIII et de Catherine d'Aragon, est restée célèbre par son caractère extrême : le prélat fut démis de sa charge de lord chancelier, privé de la plupart de ses propriétés et contraint à l'exil l'année suivante. Arrêté pour haute trahison quelques mois plus tard, il mourut à Leicester le 29 novembre 1530 avant même l'ouverture de son procès. Pourtant, aux côtés d'itinéraires fugaces liés à un désaveu ou à un changement de religion officielle, on note aussi de belles carrières parfois beaucoup plus longues que celles de certains nobles courtisans.

À condition donc de respecter le rapport d'autorité, les clercs de cour et d'État pouvaient influencer sur la prise de décision. Dans ce cadre là, on peut dire qu'il y eut autant de partisans du conflit armé, de « guerriers de Dieu », que de pacificateurs. Au début du XVI^e siècle dans le royaume de France, nombre de clercs attachés à la cour étaient des humanistes évangéliques ou en étaient proches⁴¹. Mais, avec la rigidification des positions confessionnelles dès la fin du règne de François I^{er}, des ecclésiastiques catholiques intransigeants firent leur entrée dans les conseils ou dans la chapelle, comme Jean de Guyencourt, confesseur de Henri II, considéré comme l'un des inspireurs de la Chambre ardente de 1547, ou plus tard les cardinaux de Guise, Charles de Lorraine, et Louis II de Lorraine. À partir du règne de Henri III en revanche, des clercs partisans de la paix comme le jésuite Edmond Auger, confesseur officieux du roi, le cardinal d'Ossat ou le cardinal du Perron prirent de l'ascendant. Edmond Auger fut par exemple le principal instigateur de l'installation des compagnies de pénitents à Paris. Le but était, à partir de ces confréries en provenance d'Italie et de l'Avignonnais, d'encadrer les courtisans et de les soumettre à l'autorité royale grâce à des pratiques religieuses d'une particulière intensité, fondées sur la contrition, l'amendement des fautes et l'allégeance aux puissances supérieures. Le roi voulait ainsi apaiser l'ire de Dieu et

39 Wolfgang Sommer, *Die lutherischen Hofprediger in Dresden: Grundzüge ihrer Geschichte und Verkündigung im Kurfürstentum Sachsen*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, p. 52.

40 Irena Backus, *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, and Wittenberg*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 129-133.

41 James K. Farge, *Le Parti conservateur au XVI^e siècle. Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, Éditions du Collège de France, 1992.

sortir du conflit des guerres de religion en désamorçant l'intransigeance religieuse des catholiques ligueurs⁴².

Mais là encore il fallait qu'il y eût une accointance entre les propositions des clercs et la volonté royale. Ce fut le cas dans le Saint-Empire où, dès les années 1560, de multiples affrontements intra-luthériens favorisèrent les initiatives en faveur d'un retour à l'unité. En association avec leurs conseillers spirituels, des princes mirent en avant leur autorité épiscopale : l'Électeur Auguste de Saxe, les ducs Julius de Brunswick et Christophe de Wurtemberg. Ce fut à la demande de ce dernier que le chancelier de l'université de Tübingen, Jacob Andreae (1528-1586), mena un vaste travail de normalisation et d'unification de la pensée luthérienne qui associa des théologiens dont plusieurs étaient des prédicateurs de cour (Nikolaus Selnecker, etc.). Après plusieurs années de tâtonnements plus ou moins fructueux, la *Formule de concorde* ou *Solida declaratio* vit le jour en 1580. Elle entendait rétablir l'unité en excluant les extrêmes : elle se présentait comme une synthèse entre la doctrine de Melancthon sur la justification et celle de Johann Brenz (1499-1570) sur l'ubiquité du corps du Christ et la présence réelle de sa double nature dans le pain et le vin⁴³.

CIBLES, OBJETS ET ENJEUX D'AFFRONTEMENTS

Les clercs qui exerçaient des charges à la cour furent très fréquemment l'objet de vives critiques. Il est vrai que, placés au service des princes, les confesseurs, aumôniers, chapelains, prédicateurs, prélats d'État, approchaient les souverains dans les moments les plus intimes de leur vie. Leurs adversaires les accusaient de jouer de cette influence pour orienter les décisions politiques en faveur de leur Église voire, lorsqu'il s'agissait de membres du clergé régulier, de leur communauté. Ils mettaient en doute la sincérité de leur foi et allaient parfois jusqu'à les assimiler au « démon » ou, ce qui revenait au même à l'époque, à des « machiavéliens ». Ils pensaient qu'ils étaient nécessairement de mauvais conseillers surtout lorsqu'ils entraient dans les conseils. Certes, les multiples formes d'accusation dont ils furent victimes n'étaient pas nécessairement doctrinales et relevaient

42 Jacqueline Boucher, *Société et mentalités autour d'Henri III*, Paris, Champion, 2007 ; France Yates, *Les Académies en France au XVI^e siècle*, trad. fr., Paris, PUF, 1988 ; Benoist Pierre, *La Bure et le sceptre. La congrégation des Feuillants dans l'affirmation des États et des pouvoirs princiers, vers 1560-vers 1660*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

43 Mais le texte dressait également la liste des positions jugées hérétiques, à l'extérieur comme à l'intérieur du monde luthérien : celles des calvinistes ou des catholiques associés pour l'occasion aux sacramentaires, mais aussi celles des « fluaciens » sur le caractère humain du péché originel et des philippistes sur le libre arbitre.

souvent de motifs politiques et clientéaires. Mais dans tous les cas, elles s'exprimaient le plus souvent en terme religieux.

Les cardinaux ministres furent particulièrement visés. En Angleterre, le cardinal Wolsey fut accusé de tous les maux et dut subir la fronde de trois groupes différents : les courtisans jaloux de l'ascendant du prélat sur le roi, les réformateurs qui entendaient mener la réforme de l'intérieur et les juristes désireux de soumettre les juridictions ecclésiastiques aux tribunaux civils⁴⁴. Tous stigmatisaient l'opulence et la corruption du cardinal. Dans la plupart des pays catholiques, en Espagne, en Italie, en France, en Autriche, dans les États d'Empire, les confesseurs royaux furent soupçonnés ou calomniés⁴⁵. Ainsi dans l'Espagne de Philippe IV, la propagande contre le *valido* Gaspard de Guzmán, comte d'Olivares, s'amplifia au cours des années 1630 pour atteindre son entourage et notamment son confesseur, le jésuite Francisco Aguado. L'action de celui-ci fut même critiquée par l'un de ses coreligionnaires, González Galindo, membre comme lui de la Compagnie de Jésus⁴⁶.

Dans le royaume de France, les confesseurs jésuites connurent le même sort. Le père Coton, confesseur de Henri IV, fut victime d'une tentative d'assassinat le 13 janvier 1604. Pierre de L'Estoile nous dit qu'on voulait charger les huguenots de cet attentat mais que le père Coton s'y refusa et même « les déchargea, et ne put-on jamais sçavoir par qui et comment cela pouvoit être advenu »⁴⁷. Six ans après la signature de l'édit de Nantes qui faisait encore l'objet de vifs débats dans le royaume, le confesseur royal ne voulait par relancer les affrontements religieux du siècle passé. Son attitude allait dans le sens de l'apaisement royal du « bon roi » Henri.

44 Charles Giry-Deloison, *Le Schisme d'Henri VIII*, Neuilly, Atlande, 2006 ; Peter Gwyn, *The King's Cardinal. The Rise and Fall of Thomas Wolsey*, London, Barrie and Jenkins, 1990.

45 Julian Lozano Navarro, *La compania de Jesus y el poder en la Espana de los Austrias*, Madrid, Catedra, 2005 ; Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

46 Araceli Guillaume-Alonso, « Les jésuites d'Olivares. Confession, absolution et exercice du pouvoir », dans Annie Molinié, Alexandra Merle, Araceli Guillaume-Alonso (dir.), *Les Jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux du pouvoir (xvi^e-xviii^e siècles)*, Paris, PUPS, 2007, p. 35-61 ; Augustin Redondo (dir.), *La Prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, xvi^e-xviii^e siècles*, Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle, 2001, p. 337-338 ; Ronald Cueto, *Quimeras y sueños. Los profetas y la monarquía católica de Felipe IV*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994.

47 Pierre de l'Estoile, *Registre-journal de Henri IV et Louis XIII*, Nouvelle collection des Mémoires pour servir à l'histoire de France, 2^e série, Paris, Guyot frères, 2^e partie, t. I, 1837, p. 360. L'auteur retranscrit un pamphlet contre le père Coton qui circulait dans Paris la même année. Il en tire quelques vers : « Autant que le Roy fait de pas / le père Cotton l'accompagne / Mais le bon Roy ne songe pas / Que le fin Cotton vient d'Espagne ». L'expression populaire selon laquelle « le roi a du Coton dans les oreilles » date sans doute de cette époque.

Indépendamment de cette justification, l'agression doit être replacée dans le contexte d'une forte poussée de l'antijésuitisme au lendemain de l'édit de Nantes, suite à la récente réintégration de la Compagnie dans le royaume de France et à la montée d'un gallicanisme intransigeant, certes minoritaire, mais non moins virulent⁴⁸. Défenseurs des libertés de l'Église gallicane, certains juristes comme le procureur général, Louis Servin, l'ennemi juré des jésuites ou des théologiens tel Edmond Richer, syndic de la Sorbonne, voyaient dans le clergé de cour et d'État un groupe de dévots à la solde de Rome, qui tentaient d'utiliser leur position auprès du roi pour tenter d'orienter ses choix.

La crise atteignit son paroxysme en 1614, lorsque les députés des états généraux firent inscrire au registre des lois fondamentales du royaume un article sur l'indépendance spirituelle et politique du monarque à l'égard de Rome. Le 2 janvier 1615, le cardinal Jacques Davy Du Perron, grand aumônier de France depuis 1606, rappela au tiers état que le pape s'était toujours vu reconnaître le droit d'excommunier un roi hérétique⁴⁹. Le prélat concluait que tous les clercs « étoient résolus de mourir et d'aller franchement au martyre plutôt que de signer ou jurer cet article qui nous meneroit sans doute au misérable estat de l'Église d'Angleterre »⁵⁰. Précisons que le discours de clôture allait dans le même sens et qu'il fut prononcé par un prélat promis à un bel avenir, Armand Jean du Plessis de Richelieu⁵¹. Dans son allocution, celui qui n'était pour lors qu'évêque de Luçon expliqua notamment que « les bons empereurs, les bons rois, Sire, ont toujours été curieux de maintenir et de servir cette sainte épouse du souverain monarque du monde en son autorité ; et votre Majesté remarquera soigneusement que tous les souverains y sont étroitement obligés, et par conscience, ce qui est manifeste, et par raison d'État, puisque c'est chose très certaine qu'un prince ne sauroit mieux enseigner

48 Alain Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle*, Paris, PUF, 2002 ; Paolo Broggio, Francesca Cantù, Pierre-Antoine Fabre et Antonella Romano (dir.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Milano, Morcelliana, 2005.

49 *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, Paris, G. Desprez 1771, t. XIII, col. 310-382. N'oublions pas que Jacques Davy du Perron, un ancien huguenot converti au catholicisme dans sa jeunesse, fut aussi un grand controversiste. En 1600, alors qu'il n'était encore qu'évêque d'Évreux, il affronta en présence de Henri IV le célèbre Philippe Duplessis-Mornay, le « pape des huguenots ».

50 Florimond Rapine, *Recueil très exact et curieux de tout ce qui s'est fait et passé de singulier et mémorable en l'assemblée générale des Etats tenus à Paris en l'année 1614 et particulièrement en chacune séance du tiers ordre [...]*, Paris, Chez Antoine de Somerville, 1651, p. 291.

51 *Mémoires du cardinal de Richelieu*, t. I : 1610-1629, éd. J.-F. Michaud et J.-J. Poujoulat, Paris, Éditions du commentaire analytique du Code Civil, 1837, p. 87.

à ses sujets à mépriser sa puissance qu'en tolérant qu'ils entreprennent sur celle du grand Dieu, de qui il tient la sienne. Ce mot comprend beaucoup, je n'en dirai pas davantage ». Son intervention fut décisive puisque suite à son allocution, la régente Marie de Médicis décida de le faire entrer comme aumônier à sa cour. Deux ans plus tard, elle lui confia le secrétariat d'État pour l'Intérieur et la Guerre. La carrière politique du futur cardinal-ministre était lancée⁵².

Si les accusations portées contre le clergé de cour furent nombreuses, il ne faut pas bien entendu les prendre pour argent comptant. Les prélats d'État et plus précisément les cardinaux-ministres n'étaient pas des hommes sans foi ni loi, comme on l'a cru pendant longtemps⁵³. Ils s'imposaient comme des réformateurs et contribuaient par ce biais à la centralisation des forces vives de l'Église. Cela leur permettait en retour de s'appuyer sur l'institution ecclésiastique pour collecter l'information et la diffuser. Il ne faudrait pas non plus surévaluer leur rôle politique et en faire des manipulateurs entre les mains desquels les princes n'auraient été que de simples pantins. Cette vision caricaturale relève du registre polémique visant à stigmatiser l'adversaire et ne correspond en rien à la réalité de relations plus complexes et plus subtiles.

Participant aux affrontements religieux, les clergés de cour et d'État n'en étaient pas seulement les cibles et les victimes. Ils étaient eux-mêmes traversés par de multiples conflits. Clercs de cour et clercs d'État ne constituaient pas toujours un ensemble uni et homogène. Ils n'échappaient pas aux luttes de factions ni aux ambitions claniques. Ils pouvaient également s'opposer sur des points du dogme ou plus fréquemment sur des façons différentes d'entrevoir le rapport au pouvoir⁵⁴. Lors de la guerre de Trente Ans, les confesseurs jésuites de l'empereur et de la Bavière, furent divisés sur la politique à tenir, même si tous assimilaient le conflit à une guerre de religion. Tandis que Wilhelm Lamormaini (1570-1648), confesseur de l'empereur Ferdinand II, et Adam Contzen (1573-1635), confesseur du duc de Bavière, furent des partisans de la guerre, Johannes Gans, le confesseur de l'empereur Ferdinand III, fut plus modéré. Ces

52 Françoise Hildesheimer, *Richelieu*, Paris, Flammarion, 2004.

53 Cela a été bien montré, notamment pour Richelieu qui a pendant longtemps été considéré comme un partisan d'une « raison d'État » déconfessionnalisée ou sécularisée : Jörg Wollenberg, *Les Trois Richelieu. Servir Dieu, le Roi et la Raison*, trad. fr., Paris, F.-X. de Guibert, 1995 ; Françoise Hildesheimer, *Relectures de Richelieu*, Paris, Publisud, 2000 ; Pierre Blet, *Richelieu et l'Église*, Versailles, Via Romana, 2007.

54 Henar Pizarro Llorente, « La capilla real, espacio de la lucha faccional », dans *La Monarquía de Felipe II. La Casa del Rey*, dir. José Martínez Millán et Santiago Fernández Conti, Madrid, Fundación MAPFRE Tavera, 2005, t. I, p. 181-225.

clivages se retrouvaient dans la Compagnie de Jésus dirigée, entre 1615 et 1645, par le supérieur général Muzio Vitelleschi⁵⁵.

Dans le royaume de France, après 1624, l'éviction des confesseurs royaux jésuites fut le fait du prince, mais sur la recommandation expresse de Richelieu, son cardinal-ministre⁵⁶. Le père Arnoux puis le père Maillan furent écartés de leurs charges parce qu'ils défendaient la même idée d'une alliance catholique avec les Habsbourg, inacceptable pour le cardinal qui voulait poursuivre la « guerre ouverte » contre eux. Au début des années 1630 et sur l'ordre de son général, le père Maillan demanda à Louis XIII de ne pas pactiser avec la Suède, ce qui provoqua sa disgrâce⁵⁷. Son remplaçant, le père Caussin, se montra lui aussi trop critique à l'égard de la politique française à l'étranger et fut renvoyé⁵⁸. Dans une lettre il résuma les désaccords qui l'avaient opposé avec les deux principaux clercs d'État du moment, Richelieu et son Éminence grise le père Joseph : « Il est visible que, depuis sept ou huit ans, l'Église a plus souffert d'opprobres et d'oppressions par les alliances des infidèles, pratiquées par le P. Joseph et maintenues par le Cardinal, qu'elle n'a fait sous Attila et sous Alaric ». En référence au capucin, il parla aussi des « machinations du moine politique »⁵⁹.

Ces mises à l'écart furent cependant assez exceptionnelles, signe que l'opposition ouverte à la politique royale était somme toute un phénomène assez marginal. Dans tous les cas, elles ne firent que renforcer l'identification des clergés de cour à la cause princière. L'un des signes les plus notoires de cette allégeance fut notamment la mobilisation des gens d'Église attachés à la vie curiale, soit pour justifier les guerres contre l'ennemi, soit pour leur donner une dimension providentielle, soit dans

55 R. Bireley, *The Jesuits...*, op. cit. ; id., *Religion and Politics in the Age of Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S.J. and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981.

56 Pour une mise en perspective problématique du statut et de la place des confesseurs jésuites français au XVII^e siècle, on peut se référer à l'article de Joseph Bergin, « L'essor du confesseur du roi au XVII^e siècle », dans *La Religion des élites*. Actes du colloque de Bordeaux (30 novembre-2 décembre 2006), Tübingen, Gunter Narr, 2008, p. 111-125 [Biblio 17, vol. 175] ; Eric Nelson, *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, Aldershot, Ashgate, 2005.

57 Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-1762)*, Paris, A. Picard et fils, 1910-1913, 2 vol. ; Jean-Marie Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton, 1564-1626*, Lyon, Briday, 1876-1878, 5 vol.

58 Étienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu* (1966), Paris, Albin Michel, 2000, p. 133-135.

59 Camille de Rochemonteix, *Nicolas Caussin confesseur de Louis XIII et le cardinal de Richelieu*, Paris, A. Picard et fils, 1911 ; Benoïst Pierre, *Le Père Joseph. L'Éminence grise de Richelieu*, Paris, Perrin, 2007.

certaines situations défavorables, pour en déceler ou en interpréter les signes divins. En Lorraine par exemple, la maison ecclésiastique composée d'une multitude de religieux franciscains, jésuites, minimes et tiercelins recrutés dans le duché, glorifia et exalta le pouvoir ducal tout au long de la Renaissance⁶⁰. En 1634, lors de l'entrée des troupes françaises à Nancy, le confesseur cordelier Étienne Didelot fit circuler des libelles en faveur de Charles IV qui invitaient les Lorrains à refuser l'obédience française. Ces clercs de cour s'en prenaient parfois directement à leurs homologues étrangers. Dans les années 1624 et 1625, Adam Contzen, le confesseur jésuite de Maximilien de Bavière, écrivit plusieurs pamphlets acerbes contre Richelieu qu'il accusait de briser l'unité chrétienne en accordant son soutien aux princes protestants allemands et au prince suédois Gustave-Adolphe⁶¹.

LE CLERGÉ DE COUR DE LA REINE D'ANGLETERRE DANS LES AFFRONTMENTS RELIGIEUX (1625-1643)

Entre 1625 et 1643 à Londres, l'installation d'un clergé de cour catholique chargé de desservir la reine d'Angleterre Henriette-Marie et ses courtisans, exacerba les passions religieuses à la veille et au début de la guerre civile⁶². Il faut dire qu'en Europe, cette situation de bi-confessionnalité à la tête de l'État prenait un caractère insolite : mariée à Charles I^{er} le 11 mai 1625, Henriette, la sœur de Louis XIII, une fervente catholique, s'était vue reconnaître le droit d'exercer librement sa religion en Angleterre⁶³. Il ne faudrait d'ailleurs pas voir dans cette union matrimoniale une quelconque tentative de rapprochement confessionnel. En France, on espérait bien que la sœur de Louis XIII réussirait à gagner la confiance de son mari pour faire avancer la cause du catholicisme voire, à terme, pour convertir le roi et les membres de sa cour⁶⁴. En Angleterre

60 Je tiens à remercier très chaleureusement Fabienne Henryot de m'avoir communiqué ces informations qu'elle tire de sa thèse en cours de rédaction : *Livres, bibliothèques et lecture chez les religieux mendiants en Lorraine*, université Nancy 2. Les tiercelins sont membres de la congrégation des religieux du tiers-ordre de Saint-François d'Assise.

61 Harro Hopfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1640*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004 ; R. Bireley, *The Jesuits...*, *op. cit.*

62 Je me permets ici de reprendre quelques-unes des conclusions d'un de mes articles à paraître prochainement : Benoist Pierre, « La reine d'Angleterre Henriette-Marie de France et son clergé de cour dans la défense du catholicisme anglais », dans *Interactions et transferts entre la France et les îles Britanniques, 1640-1660*, Actes du colloque international de l'université Paris-XIII, 25-26 janvier 2008.

63 Pour éviter les querelles autour du cérémonial, Charles était resté en Angleterre. Il chargea le duc de Chevreuse d'épouser en son nom, Henriette-Marie.

64 Même si ce projet fut à plusieurs reprises évoqué, on ne croyait guère à sa réussite.

en revanche, Henriette-Marie de France était considérée par beaucoup comme une menace pour le pays. Elle fut haïe par les opposants au pouvoir et contrainte à l'exil dès les débuts de la *Civil War*. En attendant, l'article 7 du contrat de mariage stipulait que la direction de sa maison ecclésiastique, et donc l'encadrement spirituel de sa suite, incombait à un évêque grand aumônier. Comme en France, ce prélat se trouvait donc, en principe, à la tête de ce qu'on appelait un « diocèse personnel » dépendant directement du prince⁶⁵.

Ce clergé, envoyé en terre anglicane, fut la cible de trois types d'opposition : celle du roi d'Angleterre, d'une partie des catholiques anglais et d'un ensemble plus diffus émanant principalement des puritains. La première vint donc de Charles I^{er} et de ses conseillers qui s'accommodèrent mal, au début, de cette présence catholique au palais de Somerset. Vue de Londres, la maison ecclésiastique de Henriette-Marie apparaissait comme une greffe incompatible avec la religion officielle. Durant l'été 1626, Buckingham profita de l'émoi que suscita à la cour la venue de ces clercs catholiques et français (de surcroît !), pour les renvoyer outre-Manche, au grand dam de Louis XIII et de Richelieu. Il fallut attendre la paix d'avril 1629 entre la France et l'Angleterre pour que Charles I^{er} consentit à rétablir la Chapelle de son épouse. Mais il subordonnait cette concession à deux conditions préalables : que le nombre de membres en fût réduit et que le poste de grand aumônier n'en fût pas attribué à un évêque mais à un ecclésiastique de dignité inférieure. Le roi voulait ainsi limiter la capacité d'influence de la nouvelle Chapelle. S'ensuivit un conflit de plusieurs mois entre les gouvernements français et anglais sur cette question, dont Charles I^{er}, en position de force, sortit vainqueur⁶⁶.

Parallèlement et paradoxalement, les catholiques anglais montrèrent eux aussi des signes de mécontentement, lorsqu'ils apprirent que la charge de grand aumônier serait attribuée à Jean Jaubert de Barrault. Celui-ci

65 La responsabilité de cette première Chapelle fut confiée à Daniel de La Mothe Duplessis-Houdancourt, évêque de Mende, un parent et une créature de Richelieu, l'un de ses émissaires et informateurs à Londres. La maison devait regrouper un maximum de vingt-huit prêtres et clercs « et ce compris ses aumôniers et chapelains pour desservir les susdictes chapelles ». Pouvaient y entrer des membres du clergé régulier autorisés à porter l'habit de leur ordre en tout lieu et en toutes circonstances. Mais l'Angleterre avait obtenu officieusement que les jésuites, jugés trop dévolus au Saint-Siège, en fussent écartés. Les prêtres de l'Oratoire qui composaient l'essentiel de cette première Chapelle furent en revanche acceptés.

66 La France ne fut autorisée à envoyer qu'un évêque *in partibus infidelium* (« dans les contrées des infidèles »), c'est-à-dire un prélat placé sur un ancien diocèse catholique qui par conséquent avait disparu. Ne détenant aucun évêché ni en Angleterre, ni en France, il n'était donc rattaché à aucun bénéfice et n'avait guère de pouvoir. Mais en 1636, signe de l'influence grandissante de Henriette-Marie sur son époux, le grand aumônier Jacques Le Noël du Perron fut autorisé à prendre l'évêché d'Angoulême.

apparaissait en effet trop lié aux jésuites et donc à la papauté : « Il est docte et vertueux, apprenait-on à Richelieu, mais il est en la réputation publique d'estre tout dans les sentiemens du cardinal de La Rochefoucauld, et en la main des jésuites, et de tout temps vous sçavez l'opposition publique du clergé d'Angleterre à eux ; et maintenant cette opposition est en telle extrémité qu'elle approche du schisme »⁶⁷. L'auteur faisait implicitement référence ici aux oppositions intraconfessionnelles entre les catholiques « récusants » (*Recusants*) et les *Church Papists*. Les premiers étaient des réfractaires qui refusaient d'assister aux rites de l'Église anglicane et voulaient rester fidèles au pape. Les seconds tentaient de concilier leur foi catholique avec les rites de l'office anglican auquel il leur arrivait d'assister.

160

Une fois ce problème résolu et la désignation de la nouvelle Chapelle effectuée, la maison ecclésiastique de Henriette-Marie put s'installer dans le palais de Somerset. Jacques Le Noël du Perron en prit la direction. Il était accompagné de douze capucins (dix prêtres et deux laïcs), eux-mêmes dirigés par le père Léonard puis par le père Jean-Marie de Trélon. Ces religieux en profitèrent pour faire de l'Angleterre une nouvelle terre de mission⁶⁸. La Chapelle devenait un pôle de reconquête catholique. Henriette-Marie fit installer à Londres un tiers ordre dépendant des capucins et une confrérie du Saint-Rosaire, dont elle avait obtenu l'établissement par le général des Jacobins. D'après le témoignage du père Cyprien de Gamaches, la Chapelle de Somerset devint un lieu de culte ouvert à tous les catholiques. On y organisa de nombreuses « conférences spirituelles » entre les théologiens des deux camps, catholiques et anglicans. Trois fois par semaine, on y exposait également le dogme de l'Église romaine en français et en anglais⁶⁹.

Cet apostolat qui, au fil des années, bénéficia d'une certaine clémence et protection royales, ne fut pas sans effets. Il provoqua un vif ressentiment dans la population, notamment chez des puritains, sans commune mesure avec son impact réel. Pendant cette période, la reine devint la cible de multiples quolibets, surtout lorsque sa mère en exil, Marie de Médicis, vint la retrouver à Londres en 1639. Elle aussi était suivie d'un clergé de cour catholique avec à ses côtés son confesseur, le père Suffren, célèbre

67 *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'État du cardinal de Richelieu*, éd. Denis Avenel, Paris, Imprimerie impériale-Imprimerie nationale, 1858, t. III, p. 399.

68 Dès 1625, les capucins avaient été autorisés par le Saint-Siège à fonder une mission de vingt religieux en Angleterre et en Écosse

69 Cyprien de Gamaches, *Mémoires de la Mission des capucins de la Province de Paris près la Reine d'Angleterre, depuis 1630 jusqu'à 1669*, éd. Apollinaire de Valence, Paris, Poussielgue, 1881, p. 38-41.

prédicateur jésuite et ancien confesseur de Louis XIII. Cette présence catholique et romaine de plus en plus insidieuse dans l'entourage de Charles I^{er} fut utilisée par la propagande puritaine pour révéler au grand jour les penchants « papistes » du roi arminien⁷⁰. Ces attaques furent d'autant plus acerbes que dès le début de la crise politique en Angleterre, Henriette-Marie soutint activement son mari et chercha à lui venir en aide par tous les moyens en s'appuyant notamment sur le réseau de sociabilités religieuses qu'elle avait tissé en Angleterre, en France et même à Rome. En 1642, pressée par la Chambre des Communes, elle fut contrainte de quitter l'Angleterre. Mais elle y revint l'année suivante à la tête d'une petite troupe de 1 000 hommes et 300 officiers⁷¹. Son expédition militaire tourna court, mais ne fut pas sans conséquences sur la guerre civile. Honnie du Parlement, elle fit l'objet d'une vive campagne pamphlétaire où l'on stigmatisa son « hérésie » et mit en avant son projet « machiavélique » pour convertir le roi à la foi catholique.

En 1641, par arrêt du Parlement, les clercs de cour restés à Somerset à la demande de la reine, furent assignés à résidence. Après la fermeture de leur chapelle, ils pratiquèrent leur religion dans la clandestinité. Mais à peine Henriette-Marie eut-elle débarqué sur le sol anglais que plusieurs capucins furent arrêtés, jetés en prison puis bannis du royaume. Le 23 mai 1643, la chapelle de Somerset fut saccagée : « Une fois que cet arrêt fut prononcé [celui conduisant à l'emprisonnement des capucins], écrit Cyprien de Gamaches, les puritains triomphants de joie, rassemblèrent une troupe si furieuse d'officiers, de soldats, d'autres gens les plus méchants et les plus déterminés qu'ils purent rencontrer pour venir, disaient-ils, à la ruine des papistes, à la prise et au bannissement des Capucins, à la conquête de leurs provisions et de leurs meubles, et au pillage de toute leur maison ». Et le père Gamaches d'ajouter pour mieux fustiger l'impiété de ses adversaires : « Ce fut un jeudi de la semaine sainte que les satellites envoyés du Parlement firent ces étranges violences et ces horribles outrages ». Mais la violence religieuse se faisait ici essentiellement symbolique : elle portait plus sur les objets que sur les corps. Une gravure sur bois accolée au pamphlet de John Vicars, *A Sight of the Transactions of these latter*, confirmait qu'une flambée iconoclaste s'était emparée de Londres et que la

70 Nombreux étaient les puritains qui assimilaient l'arminianisme de Charles I^{er} et d'une partie de l'Église d'Angleterre à un catholicisme dissimulé.

71 Cette fuite a d'abord conduit Henriette-Marie en Hollande (1642-1643). Puis, après son retour en Angleterre d'environ une année et demi (1643-1644), elle trouva asile en France. Durant la guerre civile, la reine ne cessa de défendre son époux, Charles I^{er}, en lutte contre l'armée des « Têtes rondes » et de l'exhorter à mater la rébellion du Parlement. Puis, après la mise à mort de Charles I^{er} en 1649, elle aida son fils aîné à restaurer la monarchie des Stuart.

Chapelle de Henriette-Marie en était devenue l'une des cibles privilégiées (cf. fig. 1)⁷².

Bien qu'unique en son genre à la même époque, cet exemple illustre la place décisive que prirent les clercs de cour et d'État dans les affrontements religieux de la première modernité. Il révèle aussi que les contemporains associaient eux-mêmes la destinée de ces hommes d'Église à celle de leur prince. Ils y voyaient notamment un moyen de promotion de la politique et de la religion royales. Sur les lignes de front, la propagande ennemie – de l'intérieur comme de l'extérieur, qu'elle fût religieuse et/ou politique – savait donc utiliser cette étroite collusion d'intérêts au sommet de l'État, soit pour disqualifier la politique menée par le prince, soit pour discréditer sa religion. On peut se demander si cette « royalisation » réelle ou vécue du personnel clérical, dont l'action religieuse était ainsi guidée par des impératifs politiques, ne constituait pas l'une des principales caractéristiques des États à l'époque moderne. Et si à l'inverse les États, par l'insertion en leur sein de ce type de clergé de plus en plus centralisé, ne cherchaient pas finalement à se « cléricaiser ».

162



Fig. 1. John Vicars, *A Sight of the Transactions of these latter years. Emblemized with engraven plats, which men may read without spectacles*, London, Thomas Jenner, 1646, d'après Margaret E. Aston, *Faith and Fire, Popular and Unpopular Religion, 1350-1600*, London, Hambledon Press, 1993, p. 306, fig. 29

72 Julie Spraggon, *Puritan Iconoclasm during the English Civil War*, Woodbridge, The Boydell Press, 2003, p. 77. C'est à peu près au même moment que la croix de Cheapside, dans l'une des principales artères marchandes de Londres, fut détruite. Il s'agissait d'une croix « haute, élevée, riche, belle dorée, faite avec un artifice extraordinaire, entourée de statues ou représentations en bosse des douze apôtres » qui exposait aux yeux de tous « le mystère de la Rédemption » (Cyprien de Gamaches, *Mémoires de la Mission des capucins*, éd. cit. p. 105).

TROISIÈME PARTIE

Les affrontements dans le Saint-Empire

LES CONFLITS CONFESSIONNELS AUTOUR DES ESPACES URBAINS DANS L'EMPIRE AU XVI^e SIÈCLE¹

Naïma Ghermani
Université de Grenoble II-CRHIPA

VILLE ET RÉFORMATION, UNE RECHERCHE SANS ESPACE ?

La relation entre ville et Réformation a été depuis près de trente ans un des sujets de prédilection de la recherche allemande et anglo-saxonne. Un des pionniers en la matière est l'historien de l'Église, Bernd Moeller². Son livre qui analyse l'arrivée progressive de la Réformation dans les villes d'Empire, souligne les conflits suscités entre conseils de ville et évêques, ou entre membres du conseil et partisans de Luther, mais s'attache surtout à chercher les causes du succès de la Réformation. Il lie à une étude sociologique des principaux soutiens de la Réformation dans les villes, une réflexion théologique. Plus précisément, il rapproche le succès de la Réformation aux représentations théologico-politiques de la ville. Moeller voit dans le luthéranisme et notamment dans son idée de sacerdoce universel un écho séduisant à l'égalité civique des membres d'une ville. Zwingli et Bucer qui auraient tous deux grandi dans un milieu urbain, auraient, plus que Luther, poussé cet ancrage théologique dans leur expérience d'autonomie urbaine. En rejetant la séparation des deux règnes, les deux théologiens tentent en effet de réunir *ecclesia* et *populus* en construisant le royaume de Dieu sur terre.

Steven Ozment³, qui a critiqué en partie l'approche de Moeller, se place davantage du point de vue des laïcs en retraçant les attentes spirituelles et sociales des laïcs urbains et en reliant le message religieux et ses répercussions sociales afin de mieux rendre compte du succès de la

1 Je remercie Olivier Christin pour l'aide précieuse qu'il m'a apportée pour ce travail.

2 Bernd Moeller, *Villes d'Empire et Réformation* (1962), trad. fr., Genève, Droz, 1966.

3 Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven, Yale University Press, 1975.

Réformation. Aussi riches soient-elles, ces approches omettent cependant les problèmes concrets et les véritables enjeux que pose l'expansion de la Réformation dans les villes et les conflits : la conquête de certains lieux symboliques, la réappropriation ou la construction des églises et bien sûr la question de la coexistence des morts dans l'enceinte urbaine.

En d'autres termes, ces études envisagent la ville comme un cadre, un théâtre des affrontements confessionnels et des résistances, comme un dispositif central dans la pensée politique commune d'un vivre ensemble, mais jamais comme l'objet même du conflit confessionnel. Je voudrais montrer ici comment les conflits confessionnels dans les villes du Saint-Empire ne sont pas uniquement des batailles de voix menées par les prédicateurs, ou des luttes entre corporations et conseil de villes, mais aussi des combats autour de certains espaces, notamment les cimetières⁴.

LE DÉPLACEMENT DE CIMETIÈRES AVANT 1521

Dans l'Empire allemand, des conflits apparaissent très tôt autour des cimetières et de leur déplacement. Il est vrai pourtant que le déplacement de cimetières ne semble pas spécifiquement lié au succès de la Réformation : dès la fin du xv^e siècle, on compte plusieurs cas de déplacements de cimetières en Bavière du Nord, en 1480, à Munich quand le duc et le conseil de ville, avec la permission du pape Sixte IV déplacent le cimetière de l'église Saint-Pierre et de la *Frauenkirche* hors les murs⁵. Nuremberg n'est certes pas la première ville à entreprendre le déplacement, mais elle est sans doute la première à lancer une vaste impulsion. Cette cité possède deux cimetières dans les murs, Saint-Sebald au Nord et Saint-Laurent au Sud. Le *Rat*, fort d'une ordonnance de 1513 contresignée par l'empereur Maximilien en 1517-1518, décide d'en créer deux nouveaux à l'extérieur, Saint-Jean et Saint-Roch. Cette décision provoque l'ire du clergé paroissial qui craint une baisse de ses revenus. Le conseil de ville finit non seulement par l'emporter mais par imposer ce modèle aux autres villes sous son autorité. Hersbruck, en 1532, se voit sommée par le *Rat* de Nuremberg de créer un nouveau cimetière hors des murs en s'appuyant sur l'autorité de l'ordonnance de Maximilien. Mais il se heurte encore à

4 Sur cette notion d'espace comme objet de conflits confessionnels : Olivier Christin, « L'espace et le temps, enjeux de conflits entre les confessions », dans Jacques-Olivier Boudon et Françoise Thelamon (dir.), *Les Chrétiens dans la ville*, Rouen, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2006, p. 167-180. Pour l'époque médiévale : Élisabeth Crouzet-Pavan, *Venise : une invention de la ville (xiii^e-xv^e siècle)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, p. 160-187.

5 Fritz Schnelbögl, « Friedhofverlegung im 16. Jahrhundert », *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, 34-35 (1975), p. 109-120.

une certaine résistance des citoyens et des clercs qui prétendent ne pas trouver de terrain à proximité de la ville. L'ordre est renouvelé deux fois. Finalement, un cimetière est fondé devant la porte Hohenstädter. On retrouve des cas similaires à Velden, Würzburg, Dinkelsbühl ou encore Fribourg-en-Brisgau (1514), Ansbach (1520), Zwickau (1521).

Ces déplacements de cimetières provoquent presque toujours des controverses et des résistances. S'appuyant parfois sur une décision impériale, ces ordonnances invoquent avant tout des raisons hygiénistes : vecteurs de peste, les vapeurs émanant des sépultures représentent des dangers pour la santé des concitoyens.

Ces préoccupations hygiénistes des magistrats urbains puisent dans les traités de médecine de l'époque. Depuis la fin du XV^e siècle, les traités médicaux se penchent sur les origines des épidémies et accusent l'air méphitique et corrompu des cimetières d'avoir une influence capitale dans la propagation de la peste. Particulièrement influent à cette époque, le traité du médecin de Leipzig, Heinrich Stromer von Auerbach (1482-1542), professeur de médecine et médecin personnel du duc Georges de Saxe, et auteur d'un *Saluberrimae adversus pestilentiam observationes* (*Observations utiles contre la peste*), publié en latin et en allemand en 1516 à Leipzig, puis réédité à Mayence en 1517, Strasbourg en 1518, Leipzig 1519 et 1529, popularise l'idée que l'air empoisonné provient de plusieurs sources et notamment des corps sans sépultures laissés après la bataille. Il note aussi que l'air des maisons près des cimetières est particulièrement malsain.

S'il est incontestable qu'une préoccupation hygiéniste anime les décisions de déplacement de cimetières, à partir des années 1520, l'extériorisation des lieux d'inhumation relève cependant autant d'enjeux confessionnels que d'enjeux médicaux.

LA « RÉFORMATION DE LA MORT »

En effet, avant même de toucher la question des espaces urbains, le luthéranisme bouleverse le rapport à la mort et les rituels liés aux morts. Dès 1525, Luther, qui a rejeté tout ce qui relève de la religion par les œuvres, c'est-à-dire les pratiques d'intercession comme les messes pour les morts, les veillées funèbres ou encore les actes votifs, se voit confronté à la question de la réinvention de rituels qui rendent honneur aux morts sans recours aux formes d'intercession. Cette question se pose de manière particulièrement aiguë, après 1525, lorsque les premières inspections ecclésiastiques révèlent que certains fidèles prennent en charge eux-mêmes

les inhumations, sans l'intermédiaire des clercs, et enterrent leurs morts dans les champs, parfois nuitamment. Très inquiet de cette dérive, Luther réfléchit à la façon dont on pourrait honorer les morts sans renouer avec les pratiques romaines. Il centre ainsi sa liturgie des morts sur le sermon délivré aux vivants, destiné à les faire méditer sur les fins dernières, déplaçant le cœur de la cérémonie vers l'hommage de communauté des vivants rendu au défunt. En ce sens, Luther sépare la communauté des morts de celle des vivants. Cette rupture théologique trouve sa traduction spatiale dans l'augmentation du nombre de nouveaux cimetières extérieurs dès les premières années de la Réformation. Si, en France pendant des guerres de religion, on voit se multiplier les refus non seulement catholiques, mais aussi protestants de se faire enterrer dans le même espace par crainte de pollution⁶, Luther ne préconise pas l'enterrement hors les murs pour des raisons de pureté des lieux consacrés ou des âmes de ses fidèles, mais il l'inscrit dans une critique plus générale de l'économie traditionnelle du Salut.

Balayant messes pour les morts, Purgatoire, indulgences et prières d'intercession, le Réformateur affirme une certaine indifférence à l'égard du lieu d'inhumation, comme il avait évacué la question de la sacralité de l'église qui ne devenait plus que le lieu de rassemblement d'une communauté de fidèles et de diffusion de la Parole⁷. La *sola fide* frappe d'obsolescence l'enterrement *ad sanctos* ou la notion de terre consacrée⁸. Dès 1526, des théologiens luthériens résument ces principes lors du synode de Homberg, en Hesse, en réaffirmant l'indifférence du lieu d'inhumation choisi, qu'il soit dans un cimetière autour d'une église ou dans un champ.

L'année suivante, en 1527, Luther précise cet avis en se prononçant explicitement pour les cimetières hors les murs, dans un traité consacré à la fuite face à une épidémie (*Ob man vor dem Sterben fliehen möge*) dont

-
- 6 Sur cette question, voir les brillantes contributions de Jérémie Foa, « Marques et contremarques. La dimension spatiale des conflits entre protestants et catholiques au début des guerres de religion (1560-1574) », *Travaux de l'Institut de géographie de Reims*, n° 121-122, vol. 31 (2005), p. 103-117 et « An unequal apportionment. The Conflict over Space Between Protestants and Catholics at the Beginning of the Wars of Religion », *French History*, 20-4 (2006), p. 369-386. Également : Penny Roberts, « Contesting sacred Space : burial disputes in 16th century France », dans Bruce Gordon et Peter Marshall (dir.), *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 131-148.
- 7 Joseph L. Koerner, « Reforming the Assembly », dans Bruno Latour et Peter Weibel (dir.), *Making Things Public : Atmospheres of Democracy*, catalogue de l'exposition du Zentrum für Kunst und Medientechnologie de Karlsruhe, Cambridge (Mass.)-London, MIT Press, 2005, p. 404-433.
- 8 Sur cette notion au Moyen Âge, Michel Lauwers, *La Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2006.

les dernières pages examinent la question du déplacement de cimetières. Reprenant les traités médicaux les plus lus depuis le début du XVI^e siècle, le Réformateur soutient cette solution. Il adjoint à ces arguments hygiénistes une argumentation biblique, avançant l'exemple du fils de la veuve de Naïm (Luc 7, 12) et celui du tombeau du Christ hors de Jérusalem. Très vite, les adversaires de Luther associent, malgré la connaissance de cas antérieurs à la Réformation, réforme luthérienne et déplacement de cimetières⁹.

S'il est incontestable donc que l'argument hygiéniste, porté en blason par les ordonnances urbaines, joue un rôle important, on note cependant un glissement progressif qui assimile les déplacements de cimetières à une pratique spécifiquement protestante, à la fois un signe d'appartenance confessionnelle et l'objet de conflit. Le terme même de peste, au cœur de la justification des défenseurs de l'extériorisation du cimetière, subit à cette même époque un glissement de sens en devenant synonyme d'hérésie. Le cas du cimetière de Leipzig qui a été bien étudié par Craig Koslofsky, illustre tout particulièrement la cristallisation des conflits confessionnels autour des cimetières¹⁰.

L'EXEMPLE DE LEIPZIG : LE CIMETIÈRE COMME OBJET DE CONFLIT ENTRE LUTHÉRIENS ET CATHOLIQUES

Leipzig, qui est une des villes les plus importantes du duché de Saxe, resté catholique, s'est imposée, en tant que ville universitaire, comme un des fers de lance d'opposition à Wittenberg. En 1519, elle accueille la première grande controverse de Luther contre le théologien Jean Eck. La ville est d'emblée divisée : la Réformation séduit les marchands et les artisans, tandis que les ordres religieux et l'université réaffirment fortement leur fidélité à l'Église romaine. Dans ce contexte tendu que prélude un premier conflit autour du refus de l'extrême-onction vers 1520 par certains luthériens, le conseil de ville, gagné par la Réformation, promulgue, le 13 janvier 1536, avec l'appui du duc de Saxe, pourtant fervent catholique, une ordonnance interdisant les inhumations à l'intérieur de la ville pour les restreindre au cimetière Saint-Jean, un cimetière extérieur, agrandi à cette fin. D'après une chronique urbaine, cette décision, qui s'appuyait sur des arguments hygiénistes inspirés par le médecin du prince, Heinrich Stromer, provoque

9 Craig Koslofsky, *Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450-1700*, London, Macmillan, 2000.

10 *Ibid.* On peut se reporter aussi à l'article de Craig Koslofsky sur le même sujet paru dans Bernhard Jussen et Craig Koslofsky (dir.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400-1600*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.

une résistance violente de la part de l'université de Leipzig, mais aussi des dominicains installés dans la ville dont une partie des revenus provenait des inhumations dans le cimetière de leur monastère. Cette première opposition aboutit à un affrontement presque physique quand, en mars 1536, un maître et un professeur de l'université meurent successivement, après avoir émis le voeu d'être enterrés dans le cimetière de la ville. Le conseil, conformément à l'ordonnance, interdit l'enterrement et envoie, si l'on en croit la plainte envoyée par l'université, une troupe de sept hommes, issus des corporations des fourreurs et des forgerons pour garder l'entrée du cimetière de la ville contre une inhumation illégale. Faisant appel au duc, les opposants obtiennent une autorisation exceptionnelle. Leur véhémence pousse finalement le duc Georges à accorder, deux mois plus tard, le privilège exceptionnel aux membres de l'université d'être enterrés dans les murs.

La vivacité de la réaction du corps académique et des dominicains mettait en jeu à la fois des questions de prestige et de privilèges et des questions confessionnelles. Tout d'abord, l'interdiction frappant les cimetières *intra muros* menaçait les intérêts des dominicains qui ouvraient une partie de leur monastère aux enterrements moyennant des versements substantiels. Pareillement, les membres de l'université tiennent à préserver le privilège d'être enterrés en terre consacrée dans les murs. La nouvelle ordonnance en revanche privilégiait le clergé paroissial à qui devait échoir la gestion du cimetière extérieur. Le conflit contre l'ordonnance ducale et urbaine se doublait d'une concurrence sous-jacente entre le clergé paroissial – naturellement favorable à l'ordonnance – et l'université soutenue par les dominicains.

Mais surtout le refus unanime des théologiens de l'université de Leipzig et des dominicains, rejoints par l'évêque de Merseburg, est animé par l'identification progressive, au cours des dix dernières années précédant le débat, entre cimetières *extra muros* et Réformation. Les catholiques de Leipzig, en effet, n'ont pas seulement sous leurs yeux les exemples de Nuremberg et Wittenberg, où l'arrivée de la Réformation avait coïncidé avec le déplacement des cimetières, mais à Leipzig même, plusieurs événements avaient renforcé cette assimilation. La querelle des cimetières commence dès 1529 quand se multiplient les cas de refus de l'extrême-onction. Le 24 août de cette année, le duc ordonne au prévôt de Saint-Thomas, d'interdire l'inhumation aux personnes qui auraient rejeté les derniers sacrements. Les luthériens sont alors obligés d'enterrer, avec force hymnes et processions, leurs morts, hors de la ville, parfois à Wittenberg même qui est à une journée de voyage, et de rendre ainsi visible leur communauté. L'expulsion des luthériens hors des cimetières

urbains et leur choix délibéré de se faire enterrer selon le rituel défini par Luther accentue donc, avant que n'éclate la querelle du nouveau cimetière de Leipzig, l'association entre luthéranisme et cimetières *extra muros*, renforçant l'opposition farouche des membres de l'université de Leipzig. Ainsi lorsqu'ils supplient le duc de revenir sur son ordonnance, ils décrivent l'inhumation hors les murs comme le cheval de Troie de la nouvelle foi.

Cette même année 1536 est réédité l'ouvrage d'un des principaux ennemis de Luther, un ancien protestant revenu dans le giron de l'Église, Georg Witzel, qui défend dans *Von den Todten und yhren Begrebnus*, la tradition d'intercession pour les morts, les messes funéraires et les enterrements dans le cimetière autour de l'église¹¹. Il s'attaque à l'indifférence des protestants vis-à-vis des lieux d'inhumation, une division impie de la communauté des chrétiens qui coupe ce précieux lien entre eux. « Nous sommes en train d'atteindre un point où les chrétiens ne tolèrent plus un corps mort dans la ville. À l'inverse, l'un est porté dans un champ, ou dans tout autre coin (Dieu sait où) et enterré ». Cette séparation entre les morts et les vivants est nuisible aux deux car les morts seront oubliés dans leurs champs lointains, écartés de toute vie urbaine et ainsi non seulement se perdra leur mémoire, mais aussi sera enlevé hors de la vue des concitoyens un *memento mori*, qui conduira inévitablement à affaiblir leur piété. Dans une dernière partie de son traité, il examine les arguments hygiénistes et théologiques des protestants en faveur de l'enterrement dans les murs (l'enterrement d'Abraham et d'Isaac, de Rébecca et de Léa), sur une terre commune. Pour éviter l'accumulation de miasmes, il préconise des enterrements en profondeur. Enfin, il rappelle que les cimetières extra urbains avant la Réformation ne traçaient aucune séparation entre les vivants et les morts car les messes et les heures canoniques assuraient la continuité du lien d'intercession.

Cette position qui tend à associer cimetières extérieurs et Réformation est reprise par l'évêque de Merseburg à qui l'université et les dominicains ont fait appel, dans une lettre envoyée au duc lui exposant quelques réfutations : « souvent parce que ces sortes de cimetières sont établis par les "martiniens" [luthériens] dans les villes et que ceux-ci [les cimetières] vont amener les autres sépultures chrétiennes et lieu d'inhumation dans le mépris et le déclin ». Cette lettre restée sans succès, l'université décide d'adresser directement au duc une pétition le mettant en garde contre l'expansion « de la secte luthérienne ». Car, selon les auteurs de la pétition,

11 La première édition date de 1535, voir C. Koslofsky, *Reformation of the Dead...*, *op. cit.*, p. 49.

l'ordonnance sur les cimetières a été influencée insidieusement par les luthériens de Leipzig. Ils en soulignent le danger majeur, à savoir que « les vigies, les messes et l'intercession pour les morts, les funérailles, la *memoria* annuelle pour les morts tout comme les confréries des guildes ou des associations dont les revenus enrichissent le trésor commun, risquent de s'amenuiser et de tomber complètement en désuétude, de décliner et de disparaître ». Dans le passé, ajoutent-ils, artisans et gens de la ville assistaient aux messes funéraires et offraient leurs prières aux morts. La pétition analyse le déclin des intercessions comme la conséquence de l'extériorisation des cimetières.

Dans ces nombreux arguments, la séparation topographique des morts et des vivants est associée à l'interruption de l'intercession et donc à une idée spécifiquement luthérienne de la séparation des deux règnes, le règne temporel et le règne divin. La conjonction des enterrements punitifs annoncés par le duc contre les luthériens refusant l'extrême-onction, le soutien de Luther pour les cimetières extra urbains et surtout son indifférence proclamée à l'égard des lieux d'inhumation, accomplissent progressivement, mais sûrement, dans le discours de l'université une identification entre inhumation extérieure et adhésion à la foi luthérienne.

Les inhumations extérieures commandées par certaines ordonnances mettent donc en œuvre un conflit de privilèges, mais aussi un conflit confessionnel au cœur duquel se trouve la question du Salut et de l'efficacité d'une communauté chrétienne adjuvante par ses prières, comme le laisse entendre la proclamation du conseil catholique de Gmünd, en Souabe, à la fin du mois de septembre 1542. À cette date, alors que le mouvement évangélique a gagné une partie de la population, la peste se déclare. Le conseil met en garde ses concitoyens : « une telle division des âmes, une telle erreur dans une commune ne pouvaient rien engendrer d'autre que la peste car elle détruit l'union de la bourgeoisie, le bon ordre et les bonnes mœurs. » Le conseil prie donc qu'aucune personne tombant malade « ne se sépare de la communauté chrétienne, mais accepte le Saint-Sacrement et ne le méprise pas, au contraire, qu'elle patiente jusqu'à la réunion du prochain concile »¹². D'autres conseils de ville annoncent à l'inverse, pour la préservation de cette communauté chrétienne, l'exclusion de tous ceux qui refuseraient l'extrême-onction, hors du cimetière, comme le fait la ville d'Offenburg dans son ordonnance ecclésiastique de 1560-1561, « au cas où un ou plusieurs auraient la prétention de se plaindre de notre

12 Cité par Ernst Wagner, « Die Reichstadt Schwäbisch-Gmünd in den Jahren 1531-1545 », *Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte*, 7 (1884), p. 7-17.

constitution chrétienne et, de plus, se seraient permis à dessein et contre tout droit de recevoir ailleurs les sacrements, se séparant par conséquent dans la vie présente de cette communauté, [...] qu'ils soient également séparés et exclus de notre cimetière »¹³. L'exclusion hors du cimetière chasse donc l'hérétique de la communauté de salut qu'est la ville.

CONCLUSION

Encouragé par Luther, le déplacement de cimetière marque le basculement confessionnel d'une ville, provoque des querelles violentes entre fidèles de l'Église romaine et les adeptes du Réformateur. Si l'extériorisation du cimetière opérée sous l'impulsion de la Réformation engage une désacralisation et s'affirme comme un signe d'appartenance à la communauté protestante, elle propose surtout une nouvelle conception de la communauté urbaine.

En affirmant que la santé des vivants prime la proximité des morts avec ceux-ci, en séparant les deux communautés, les conseils de ville, comme ceux de Leipzig ou de Nuremberg, mettent fin à la double présence physique des vivants et des morts dans les villes, une présence qui accompagnait et symbolisait une présence spirituelle. La Réformation luthérienne propose ainsi indirectement, au-delà de sa critique et de sa reformulation de l'*ecclesia*, une autre pensée de la ville, du vivre ensemble. Si la fin de l'intercession consomme la séparation des deux règnes et l'impuissance du règne temporel à agir sur les décisions du règne spirituel, elle marque aussi dans les villes concrètement une nouvelle conception politique. La communauté urbaine cesse d'être une communauté de Salut, une communauté des morts, des vivants et des saints élaborée autour du modèle des deux corps de l'Église ; elle devient avant tout une communauté d'intérêts d'habitants, orientée vers un bien commun.

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, les conflits autour des interdictions d'inhumations pour des luthériens dans des villes catholiques ou des processions pour les morts catholiques dans les villes biconfessionnelles montrent à quel point la recomposition de la notion de ville est encore mouvante et qu'elle se joue autant dans les traités que dans les conflits dans et pour les espaces.

13 Ernst Batzer, « Neues über die Reformation in den Städten Gegenbach und Offenburg », *Zeitschrift für Geschichte des Oberrheines*, n.s. 39 (1926), p. 63-83.

ÉCOLE, UNIVERSITÉ ET AFFRONTEMENTS RELIGIEUX DANS LE SAINT-EMPIRE

Jean-Luc Le Cam

Université de Bretagne-Occidentale, Brest (CRBC)

On doit constater la place très modeste de l'école dans les bibliographies du concours et dans les ouvrages sur les Réforme et Contre-Réforme, à l'exception sans doute de celle consacrée aux jésuites, qui sont traditionnellement cités pour leur action déterminée contre le protestantisme, mais pas seulement sous sa forme scolaire. Pourtant, l'école est, en tant qu'instance de socialisation et de formation à l'effectivité croissante dans la période étudiée, un vecteur naturel de la confession. Au niveau le plus modeste, celui des petites écoles de catéchisme, elle a pour mission de faire du baptisé un chrétien conforme ; au niveau intermédiaire, de donner aux collégiens cette *pietas litterata*, piété façonnée de rhétorique et d'humanités, qui forme le substrat nécessaire aux études supérieures et le bagage minimal de l'honnête homme ayant quelque rôle dans la cité ; enfin, au niveau de l'université, de former les cadres civils et religieux de l'État confessionnel ou de l'Église, qu'elle soit territoriale ou se revendique comme universelle.

Partout en Europe, l'affrontement religieux aboutit à des transformations substantielles du système scolaire et universitaire, notamment à l'invention de l'école de catéchisme, à la réforme du collège dans le sens de la confessionnalisation, et même à l'extension de cette préoccupation à des institutions à la finalité plus professionnelle, telles les universités¹.

Dans le Saint-Empire² toutefois, cette problématique acquiert une acuité et une dimension particulière en raison de la combinaison de facteurs rarement réunis ailleurs en Europe :

- 1 Voir ce qu'en disent, pour la France, Roger Chartier, Marie-Madeleine Compère, Dominique Julia, *L'Éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, SEDES, 1976, ouvrage toujours de référence.
- 2 Je le prendrai ici dans son acception large, comprenant les États patrimoniaux et la confédération helvétique mais sans les Pays-Bas.

- La multiplicité de principautés ayant leur propre Église territoriale, leur administration, parfois même leur université et donc gouvernant les écoles de leur territoire avec la capacité législative et réglementaire. La problématique catholique est quelque peu différente en théorie mais s'en rapproche dans la pratique, les princes prenant souvent en main la politique scolaire en soutenant tel ou tel ordre enseignant dans ses entreprises.
- La proximité ou l'imbrication, sauf en Allemagne du Nord³, des territoires catholiques, luthériens puis calvinistes, parfois même de ces confessions dans un même territoire, ce qui crée une situation de concurrence, sinon d'affrontement.
- L'existence, en même temps, de grands môles de stabilité confessionnelle tels la Saxe ou la Bavière, qui sont en mesure de développer une politique scolaire et universitaire dans la durée et d'exercer à partir de ces bastions une influence sur des territoires moins stables et plus disputés.
- Une forte densité universitaire qui, pour les mêmes raisons de concurrence confessionnelle et territoriale, tend encore à se renforcer pendant la période étudiée, du fait de la volonté des princes de quelque importance de contrôler le flux et la formation de leurs cadres ainsi que leur religion.

Tout cela incite donc à incorporer les écoles et les universités au champ de l'étude des affrontements religieux dans le Saint-Empire.

Toutefois, et c'est une autre remarque préalable, cette fois-ci de précaution, rien n'est joué immédiatement et définitivement : il faut se garder de toute vision téléologique et de plaquer sur le point de départ la situation à l'arrivée, c'est-à-dire celle de deux systèmes bien construits et fortement confessionnalisés. L'école luthérienne prend certes les devants mais elle se cherche et se débat longtemps avec toutes sortes de problèmes avant d'arriver à maturité. Quant aux jésuites ou aux autres ordres catholiques, ils réagissent plus tard et ne font l'histoire qu'à partir de la fin du *xvi^e* siècle. Entre temps, et entre les bastions les plus assurés des deux puis trois confessions, règne plus d'indétermination qu'on ne le croit ordinairement.

Dans un très vaste ensemble de faits et d'interprétations, j'ai choisi de relever quelques points qui se rapportent le mieux à la question des affrontements religieux. On peut les réunir autour de cinq thèses.

3 Et encore, le Nord-Ouest garde quelques enclaves catholiques : les évêchés de Paderborn, de Münster, d'Hildesheim et l'Eichsfeld.

Du point de vue de l'affrontement religieux, les institutions d'enseignement public, c'est à dire l'école et l'université, sont tour à tour, voire à la fois :

- le cadre de l'affrontement, au moins au niveau de l'enseignement supérieur, qui a contribué à lui donner cet aspect très universitaire, caractéristique de la Réforme allemande ;
- l'objet des affrontements ou tout au moins de la critique, surtout dans les deux premières décennies de la Réforme ;
- et donc l'objet de la transformation, autrement dit de la réforme, chaque fois que l'affrontement se traduit par la victoire d'un camp sur l'autre dans un territoire ; et par conséquent l'objet de conflits ou de partages sur le terrain quand les situations sont mêlées ou indécises ;
- l'instrument de conquête et de consolidation des positions dans le cadre d'une émulation et d'une concurrence scolaire aux objectifs variés, du moins c'est ainsi qu'elles sont très clairement comprises par les acteurs de l'affrontement ;
- mais aussi des institutions qui tendent parfois à se séculariser, à s'autonomiser et à obéir à d'autres impératifs que la confession.

Commençons par l'université puisque c'est par elle que tout a commencé.

L'UNIVERSITÉ COMME CADRE ET MODÈLE DE L'AFFRONTEMENT RELIGIEUX

Thèses et disputes : l'aspect universitaire du débat religieux dans l'Empire

On ne peut être que frappé, quand on compare les débuts de la Réforme en France et dans le Saint-Empire, par l'importance qu'a pris dans ce dernier espace le cadre universitaire et ses usages dans le façonnement des premiers affrontements religieux. Une des causes en est sans aucun doute la vitalité intellectuelle de cette institution, liée elle-même à la densité et à la relative jeunesse du réseau universitaire. On peut sur ce contexte et en particulier sur l'université de Wittenberg, renvoyer à la bonne mise au point (en français) de Gérard Chaix dans le recueil édité par Jean-Marie Valentin⁴. Ce dynamisme explique sans doute la légitimité de l'institution à devenir et à rester un cadre essentiel de la querelle religieuse et à lui

4 Gérard Chaix, « Cujus universitas ejus theologia. Martin Luther, Professeur de théologie à Wittenberg », dans Jean-Marie Valentin (dir.), *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l'« Épître aux Romains » à la « Messe allemande »*, Paris, Desjonquières, 2001, p. 133-147.

fournir par la *disputatio* une forme privilégiée de débat⁵. En posant la question des indulgences sous forme de thèses à disputer, Luther ne fait certes qu'exercer son métier de professeur de théologie, sous l'une de ses formes canoniques, la *disputatio*, mais il ouvre ce faisant une voie qui en raison de circonstances particulières va donner son visage à bien des affrontements accompagnant l'installation de la Réforme. Alors que Rome entendait rapidement clore l'affaire par un traitement disciplinaire voire judiciaire sur la base d'une condamnation de quarante thèses extraites de ses propositions, Luther, profitant de la protection de l'Électeur de Saxe et plus largement des États allemands, contraint les partisans de Rome à un débat qui va de fait le renforcer. Il s'agit notamment, après celle d'Heidelberg en 1518⁶, de la fameuse dispute de Leipzig en 1519 contre Jean Eck, professeur d'Ingolstadt, relayée par la polémique livresque qui lui donnera l'occasion, à travers une suite de textes fondamentaux publiés en 1520, de prolonger ses thèses et de fournir le premier corpus de la Réforme⁷.

Certes, on pourra objecter que le débat a vite débordé de l'université, grâce notamment à la traduction en allemand des 95 thèses et à la publicité exceptionnelle faite à ces disputes et à ces textes dans le public extra-académique. On pourra aussi relever que d'autres acteurs que des universitaires au sens strict⁸ y ont participé, notamment dans le cadre urbain où la dispute, en langue vulgaire, prend certains aspects, sinon les fonctions, du débat politique. Mais il ne s'agit là malgré tout que de la « vulgarisation » ou de la médiatisation sous forme de discussions qui gardent leur caractère universitaire dans leur construction dialectique et leur recours à un système d'autorités, même s'il se réduit à la Bible pour les réformateurs⁹.

5 Olga Weijers, *La Disputatio dans la faculté des arts au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols 2002.

6 Karl-Heinz zur Mühlen, « Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518 », dans *Semper Apertus. 600 Jahre Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg 1386-1986*, dir. W. Doerr et alii, Berlin, Springer 1985, t. I, p. 188-212.

7 Ces écrits essentiels de l'année 1520 sont : *De la papauté de Rome contre les romanistes très célèbres de Leipzig*, juin 1520 ; *À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'État chrétien*, août 1520 ; *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, octobre 1520 ; *De la liberté du chrétien*, novembre 1520.

8 Mais ce sont en tout cas toujours des *Akademiker*, des hommes passés par les universités, et qui en ont pris les usages.

9 Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.-Bern, Lang, 1982. Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch: Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln, Böhlau, 1995.

Cette façon de dégager une vérité religieuse et de l'imposer au corps social et aux institutions ecclésiales et politiques est ensuite reprise comme modèle pour l'introduction d'autres courants de la Réforme. C'est en obtenant du Magistrat de Zürich, contre la volonté de l'évêque de Constance, l'organisation de la dispute publique de ses 67 thèses en janvier 1523 devant 600 personnes (redoublée d'une autre dispute en octobre devant 800 personnes) que Zwingli réussit à introduire la Réforme dans la Suisse alémanique¹⁰. Son exemple est suivi dans la confédération helvétique et en Allemagne par une trentaine de villes dans les deux décennies suivantes, notamment à Bâle (1523), Memmingen et Kaufbeuren (janvier 1525)¹¹, Ilanz (1526), Berne (1528)¹². La dernière dispute urbaine inspirée du modèle zurichois est organisée en 1536, à Lausanne, à l'initiative de Berne qui vient d'annexer le pays de Vaud¹³. À Berne, la dispute introductive à la Réforme menée sur la base de dix thèses de Kolb et Haller, inspirées par Zwingli, prend une durée (du 6 au 27 janvier 1528) et une dimension exceptionnelle : elle attire dans l'église des Cordeliers 250 théologiens de la Confédération et de tout l'Empire, parmi lesquels de grandes pointures¹⁴.

Ces disputes sont initiées par des partisans de la Réforme contre l'avis des autorités catholiques en s'appuyant sur les Magistrats urbains. Mais l'issue d'une dispute peut aussi être favorable aux catholiques quand ceux-ci se donnent la peine de déplacer des ténors et de combattre sur le terrain des réformés, à savoir celui de l'exégèse biblique, comme à Baden dans le canton d'Argovie (16 mai-18 juin 1526) où Jean Eck et Thomas Murner triomphent et obtiennent l'excommunication de Zwingli, absent¹⁵. Tout dépend en fait de qui l'organise et du rapport de force local. Si la

10 C'est la thèse qui ressort de l'étude très fouillée de Bernd Moeller, « Zwingli Disputationen: Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 1^{re} partie, n° 87, 1970, p. 275-324, 2^e partie, n° 91, 1974, p. 213-364.

11 Peter Blickle, « Urteilen über den Glauben: die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525 », dans N. Fischer, M. Kobelt-Groch (dir.), *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leiden, Brill, 1997, p. 65-80.

12 Bernd Moeller, « Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation », dans K.-H. Kästner et al. (dir.), *Festschrift für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999.

13 Éric Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988.

14 Notamment Bucer, Capiton, Oecolampade, Zwingli du côté protestant, Grot, Huter et Träger du côté catholique. Voir Gottfried W. Locher, « Die Berner Disputation 1528 : Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt », *Zwingliana*, n° 14 (10), 1978, p. 542-564.

15 Irena Backus, « The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528) : Neutralizing the Early Church », *Studies in Reformed Theology and History*, vol. 1, n° 1, 1993.

formule de la dispute modernisée est la forme privilégiée de la réforme urbaine en Suisse et en Haute Allemagne, des princes l'ont aussi utilisée : Philippe de Hesse organise en 1526 la dispute de Homberg pour adopter le luthéranisme¹⁶ et le comte palatin Frédéric III celle d'Heidelberg (1560), qui le convertit au calvinisme¹⁷. La dispute sert aussi à éliminer les sectaires : le procédé fut utilisé en Suisse pour initier la répression contre les anabaptistes après avoir démontré théologiquement leur nocivité¹⁸ ou à Strasbourg en 1533 pour faire condamner l'illuministe Melchior Hoffmann à la prison à vie¹⁹.

Les colloques de religion, qu'ils soient entrepris à des fins de conciliation interne au camp réformateur à Marbourg en 1529 ou entre toutes les confessions en 1540 et 1541 à Haguenau, Worms et Ratisbonne peuvent être aussi considérés comme un produit secondaire ou dérivé de la dispute universitaire, d'autant plus qu'ils ne sont pas toujours sincères dans leurs attendus ni dénués d'arrière-pensée. On renverra d'une façon générale sur ce point aux travaux d'Olivier Christin²⁰.

Ces affrontements de type universitaire ne sont pas limités aux temps de la genèse de la Réforme. Le Saint-Empire me semble au contraire caractérisé par la récurrence de conflits internes au monde académique.

-
- 16 On la présente aussi comme synode de Homberg, ce qu'elle n'est pas non plus au sens strict. Le franciscain détroqué François Lambert y lut des thèses en faveur de la Réforme. Bodo Fäcke, *Die Homberger Synode von 1526. Die Reformation in Hessen*, Homberg/Efze, Kassel, 2001. Pierre Fraenkel (dir.), *Pour retrouver François Lambert. Bio-bibliographie et études*, Baden-Baden, V. Koerner, 1987. Gerhard Müller, « Die Synode als Fundament der Evangelischen Kirche in Hessen », *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung*, 27, 1976. p. 129-146.
- 17 La dispute sur l'Eucharistie avait été organisée en juin 1560 à l'université d'Heidelberg à l'occasion du mariage d'une fille du comte palatin avec le duc Jean-Frédéric de Saxe-Weimar. Les ducs de Saxe-Weimar et de Saxe-Gotha étaient venus avec des théologiens saxons pour essayer d'empêcher la conversion de leur beau-père au luthéranisme. Le résultat de la dispute ne fit que le renforcer dans ses sentiments calvinistes.
- 18 John H. Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz. Die Gespräche zwischen Täufem und Reformatoren, 1523-1538*, Zürich, EVZ Verlag, 1968. Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer – Geschichte und Deutung*, München, Beck, 1980.
- 19 Après une dispute l'opposant à Bucer. Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.
- 20 Olivier Christin, « La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des XVI^e-XVII^e siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 133, juin 2000, p. 53-61 ; « De la dispute au colloque : contraintes et enjeux de la discussion savante (XVI^e-XVII^e siècles) » dans Fabrice Clément (dir.), *L'Inconscient académique*, Genève-Zürich, Seismo, 2006, p. 47-66.

Persistence de la conflictualité universitaire. Les querelles internes au protestantisme

Le monde universitaire de la période de la confessionnalisation apparaît comme particulièrement querelleur, notamment dans ses facultés de théologie. Le siècle qui sépare la paix d'Augsbourg de la paix de Westphalie est rempli de ces combats : querelle des gnésio-luthériens ou orthodoxes contre philippistes ou crypto-calvinistes, elle-même subdivisée en divers épisodes et rubriques²¹, querelle d'Hofman entre théologiens et philosophes, querelle du syncrétisme entre irénistes et orthodoxes²². Il n'est pas question de les détailler ici, elles remplissent depuis longtemps les histoires de la Réforme et du protestantisme²³. On fera juste ces quelques remarques :

On les présente souvent comme conflits entre théologiens²⁴, mais il faut dire qu'il s'agit bien aussi de conflits universitaires en général. Même si quelques uns des contradicteurs sont seulement munis de charges ecclésiastiques, il y a toujours des universitaires mêlés au conflit, ne serait-ce que parce que tout territoire relève plus ou moins de l'autorité spirituelle d'une université locale, à moins, autre cas de figure, qu'elle soit sollicitée par les autorités comme expert extérieur pour trancher la querelle²⁵. Mais il faut souligner bien plus encore les phénomènes de solidarité entre facultés à l'intérieur d'une université face à la critique venant d'une autre université territoriale, chacun se rangeant derrière son champion : l'affrontement, dans les années 1630-1650, entre Wittenberg soutenant

21 Antinomisme de Johann Agricola (1494-1566), querelle de l'osiandrisme (Andreas Osiander, 1498-1552), du majorisme (Georg Major, 1502-1574), querelle du synergisme entre philippistes et gnésio-luthériens. Sur ces querelles et le triomphe de l'orthodoxie, voir par exemple Bernard Vogler, *Le Monde germanique et helvétique à l'époque des Réformes 1517-1618*, Paris, SEDES 1981, p. 315-323. Sur l'origine du conflit entre philippistes et gnésio-luthériens, voir Ernst Koch, « Der Kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren », dans Heinz Schilling (dir.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1986, p. 60-77. Et tout récemment, Ulrike Ludwig, *Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg*, Münster, Aschendorff, 2009.

22 Jean-Baptiste Neveux, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck 1967.

23 Voir par exemple le chap. VI « Controverses et dialogues », dans *Histoire du christianisme*, dir. Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard, t. VIII : *Le Temps des confessions (1530-1620)*, Paris, Desclée, 1992, p. 281-322.

24 On parle déjà à l'époque de la rage des théologiens (*rabies theologorum*) et émerge rapidement dans l'ancienne historiographie le type du *Streittheologe* (théologien querelleur).

25 C'est le cas par exemple de Rostock dans la querelle d'Hofman dont on parle ci-dessous. Noter aussi le cumul assez courant des chaires de professeur et de postes de prédicateur ou surintendant.

Abraham Calov et Johann Hülsemann, et Helmstedt, rangée derrière Georg Calixt en est un bon exemple²⁶.

À cet égard, les affrontements internes au protestantisme semblent presque plus importants et graves que ceux qui séparent les protestants du catholicisme. Face à celui-ci, il y a bien sûr les enseignements de théologie de controverse, qui passent par l'exercice de la *disputatio*, d'autant plus nécessaires depuis que la controverse catholique fait un retour en force avec les ouvrages remarquables de Bellarmin²⁷, mais les enjeux ne sont paradoxalement pas les mêmes puisque les positions sont figées depuis 1555 et n'évoluent plus sur le plan théologique mais seulement par conquête territoriale²⁸, ou conversion princière, mais dans ce cas encore surtout à l'intérieur du protestantisme. En revanche, entre protestants, on se dispute sur l'héritage, ce qui n'est pas rien, et là les possibilités d'évolution en fonction de la domination ou de la défaite des écoles théologiques sont réelles. On le voit par exemple dans le conflit entre gnésio-luthériens et philippistes, qui se termine par la défaite des premiers à Wittenberg, qui iront trouver refuge à Iéna, la toute nouvelle université de la Saxe ernestine (1558) concurrente de la Saxe albertine (qui lui avait ravi la dignité électorale)²⁹. À l'inverse ce sont les humanistes qui, après des premiers revers au début du siècle, triomphent des orthodoxes dans les années 1620-1630 à l'université d'Helmstedt, la troisième du monde protestant après Wittenberg et Leipzig, qui rayonne sur toute la Basse-Saxe.

182

La querelle d'Hofman : théologie contre philosophie

Car on se dispute aussi sur la conception de la religion et sur l'autonomie, voire la légitimité par rapport à celle-ci, de la philosophie et des autres

26 Sur la dimension également familiale de ces solidarités, voir Émile Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. II : *L'établissement*, Paris, PUF, 1961, p. 166-168.

27 Robert Bellarmin, *Disputationes de controversiis fidei christianae adversus hujus temporis haereticos*, 1586-1593. Sur cet enseignement par exemple à Wittenberg, voir K. G. Appold, *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, p. 95-96.

28 Avant la guerre de Trente Ans, il y a l'affaire de l'archevêché de Cologne (1582-1583) où les troupes espagnoles d'Alexandre de Parme venues des Pays-Bas chassent le prélat converti au luthéranisme pour le remplacer par un Wittelsbach garant de l'arrimage au catholicisme de cette principauté électorale tout à fait stratégique.

29 Le philippisme sera lui-même ensuite chassé de Wittenberg en 1574 par l'Électeur qui avait été convaincu de la collusion de celui-ci avec le calvinisme. L'université est ensuite réorganisée en 1577 et 1580 par Jakob Andreae autour de la défense de l'orthodoxie.

sciences. C'est précisément l'objet de la querelle d'Hofman, qui vient d'être réétudiée par la thèse de Markus Friedrich³⁰.

Ce conflit éclate dans le Brunswick au tournant des deux siècles sur fond d'une tension latente entre le consistoire de Wolfenbüttel, capitale du duché, et la faculté de philosophie d'Helmstedt. D'un côté, les luthériens orthodoxes, les professeurs de théologie Daniel Hofman (1538-1611) et Kaspar Pfaffrad, soutenus par le directeur du consistoire Basilius Sattler et suivis par quelques ramistes³¹ ; de l'autre, l'humaniste Johannes Caselius, grand helléniste, son élève le dialecticien Cornelius Martini et la plupart des philosophes, parfois aidés par le chancelier³². Les premiers se méfiaient de Caselius, qui faisait peu de cas des différences confessionnelles, comptait des amis catholiques et calvinistes, critiquait certaines affirmations des théologiens, et avait de surcroît grand succès et prestige auprès des étudiants. En 1598, Hofmann fit soutenir à l'un de ses étudiants un ensemble de thèses *de Deo*, dans lesquelles il était affirmé que l'Église n'avait eu depuis les origines, en dehors de Satan, pas d'ennemis plus mauvais que la « Raison et la Sagesse de la chair ». Les philosophes n'étaient rien d'autre que les patriarches des hérétiques. La querelle s'envenima et fut momentanément tranchée en faveur des humanistes par un décret du duc (1601) : Hoffman fut déposé et dut quitter Helmstedt. Mais le parti adverse reprit pied grâce à la duchesse mère Élisabeth, que Basilius Sattler, en tant que Grand Prédicateur aulique, avait su gagner à leur cause. Le duc Heinrich Julius changea d'avis, tança les philosophes lors d'une inspection de l'université en 1603, et rappela Hofman. Le bruit se répandit alors que les élèves de Caselius et Martini auraient des difficultés à trouver un poste dans l'Église du Brunswick. Le parti des orthodoxes garda cette position dominante au moins jusqu'au début de la guerre dans la région. Mais le silence leur fut imposé cependant par le duc par égard pour l'image de l'université.

Markus Friedrich reprend ce dossier en associant à ces événements les controverses qui se multiplièrent à Magdebourg entre le milieu des années 1610 et la destruction de la ville en mai 1631, et qui constituent selon lui

30 Markus Friedrich, *Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmanstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2004.

31 Partisans du système de Petrus Ramus ou Pierre de la Ramée et donc anti-aristotéliens. Helmstedt était devenu un bastion de l'aristotélisme protestant, Horst Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die „Politica“ des Henning Arnisaes ca. 1575-1636*, Wiesbaden, Steiner, 1970.

32 Inge Mager, « Lutherische Theologie und aristotelische Philosophie an der Universität Helmstedt. Zur Vorgeschichte des Hoffmannschen Streites im Jahre 1598 », *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte*, 73, 1975, p. 83-98.

un prolongement de la querelle, contrainte de se déplacer dans l'espace pour contourner la censure en vigueur dans le duché de Brunswick. Hors du cadre universitaire, des théologiens mais aussi de simples pasteurs, purent poursuivre une critique de la philosophie touchant aussi bien Helmstedt que Wittenberg. C'est ainsi que la querelle se diffusa dans une bonne partie de l'Allemagne moyenne, profitant de cette mosaïque territoriale qui permet aux contestataires en rupture de se réfugier chez un voisin accueillant. Le conflit est intéressant en ce qu'il mobilise tout l'appareil de décision politique et de définition doctrinale du pays, ainsi que de larges franges des élites sociales, les nobles ayant quelques griefs vis-à-vis du souverain se rangeant du côté d'Hofman. Il met en lumière un contrôle des activités savantes par les pouvoirs politiques alors à son apogée et le débordement d'un conflit philosophico-théologique sur la sphère politique et sociale, la polémique théologique servant d'une certaine façon d'expression à l'opposition politique. À cette fin, Friedrich élabore une typologie des « styles de dispute » qui offre la possibilité de comprendre dans un contexte historique plus large ce qui n'était trop souvent interprété que comme un trait de caractère, ou comme l'intransigeance doctrinale d'un théologien qui se voyait en *Wächter*, veilleur sur les remparts de la vraie foi³³. En face, le principal souci des autorités territoriales était d'éviter que cette polémique ne nuise à la bonne réputation de l'université et par extension au duché, certains documents montrant qu'on était très attentif au jugement de l'Empereur. De ce fait il apparaît que ces disputes ne pouvaient franchir certains seuils de tolérance sans provoquer la disgrâce des participants et le déplacement du débat vers ses formes au détriment de la question posée.

Philipp Büttgen a fait un très bon commentaire sur la portée de ce travail pour l'histoire de la philosophie³⁴. Je reprendrai seulement quelques termes de son analyse concernant la théologie : le refus, au nom d'une doctrine du péché originel poussée à l'extrême, d'une connaissance rationnelle de Dieu pose en fait pour la première fois dans le luthéranisme le problème de la connaissance de Dieu dans les termes d'une épistémologie, et non plus seulement d'une doctrine de la justification. Paradoxalement, Hofman, en niant la possibilité de toute connaissance naturelle de Dieu, a poussé ses adversaires à envisager l'affirmative et à développer un concept de théologie « scientifique », c'est-à-dire académique et professionnalisée, systématisable et accessible à la raison, qui fut celui de l'orthodoxie. Alors

³³ *Ibid.*, p. 115-126.

³⁴ Philipp Büttgen, « Le philosophe et le Saint-Empire. Une question de territoire ? », *Bulletin d'information de la Mission historique française en Allemagne*, 40, 2004, p. 222-238.

qu'Hofman et ses héritiers apparaissent comme les derniers tenants d'une théologie pensée comme un « exercice de foi » que le théologien effectue avant tout sur lui-même. Pour ma part, sans remettre en cause cette analyse, je relèverai que ce n'est qu'un effet secondaire qui ne doit pas faire oublier que le conflit porte aussi sur la capacité de la philosophie à exister en elle-même en dehors de la théologie. Sur ce thème, les humanistes d'Helmstedt étaient en revanche en forte opposition avec l'orthodoxie, ce que les développements ultérieurs de la théologie d'Helmstedt du temps de Georg Calixt (1586-1656), tendant à séparer pratique pieuse et science universitaire, allaient rapidement montrer en provoquant une critique virulente par les universités saxonnes.

La dispute à Wittenberg au temps de l'orthodoxie

La thèse d'habilitation de Kenneth G. Appold sur l'orthodoxie comme formation du consensus, fondée sur l'analyse du système de disputes de l'université de Wittenberg entre 1570 et 1710, vient réviser toutefois cette perception de la conflictualité universitaire et s'efforce de réhabiliter l'image de l'orthodoxie³⁵. Jusqu'ici en effet, cette période du luthéranisme, comprise entre le Livre de Concorde (1580) et l'émergence du piétisme, passait pour celle des disputes stériles sur des points obscurs entre les gnésio-luthériens, gardiens du dogme luthérien, et les philippistes ou crypto-calvinistes, bref, l'époque du juridisme et de la « doctrine morte » (*tote Lehre*). Elle souffrait sans doute d'être prise entre l'époque héroïque de Luther et celle du retour du grand sentiment religieux piétiste. Étudiant les thèses publiées à Wittenberg encadrées par les quatre professeurs de théologie de l'université, il montre que leur fonction n'est pas d'introduire la belligérance et l'affrontement, mais de rechercher la synthèse au service de la vérité religieuse. Productrice de norme donc, la dispute est également un moyen pédagogique de faire progresser les étudiants sur la voie de cette vérité. Il restitue donc à celle-ci sa fonction première, maïeutique et pédagogique, que les 95 thèses avaient peut-être fait oublier. Il étudie aussi les modes d'argumentaire et d'opposition employés contre les autres confessions, catholique et calviniste, en concentrant son analyse sur le corpus des disputes touchant à l'ecclésiologie et révèle ce faisant la relative ouverture des débats et le respect des positions des contradicteurs. Le reproche qui est fait à l'Église catholique est justement de ne pas se considérer comme Église particulière produisant une vérité parmi d'autres, mais de prétendre vouloir surplomber les autres confessions chrétiennes. Mais il insiste surtout sur le fait, repris dans son titre, que ce

35 K. G. Appold, *Orthodoxie als Konsensbildung*, op. cit.

mode de débat sert à dégager du consensus à l'intérieur du luthéranisme lui-même, notamment entre les quatre théologiens de l'université. Ce faisant, il va à l'encontre de l'image, que j'ai reprise moi-même ci-dessus, des déchirements internes au luthéranisme au temps de l'orthodoxie. On doit cependant apporter deux correctifs à cette thèse. Premièrement, elle choisit d'illustrer son propos par l'analyse des disputes sur l'ecclésiologie, un thème sur lequel il n'y a guère de débat à l'intérieur du luthéranisme. Il en irait sans doute différemment sur d'autres questions telle la christologie. Deuxièmement, la construction du consensus constatée ne vaut qu'à l'intérieur de l'université de Wittenberg et notamment de sa faculté de théologie. Or comme nous l'avons suggéré ci-dessus, les universités sont par différents processus (sélection des semblables, tutelle ou censure gouvernementale, esprit de corps) plutôt conduites à s'unir en interne pour mieux faire face à l'adversité. Cette constatation peut donc très bien cohabiter avec celle d'une forte conflictualité interuniversitaire ou même, comme à Helmstedt vers 1600, interfacultaire.

L'UNIVERSITÉ ET L'ÉCOLE, CIBLES ET VICTIMES DE L'AFFRONTÉMENT RELIGIEUX

Objet de la critique

Luther a dû son succès très rapide dans l'opinion au fait qu'il semblait enfourcher des chevaux de bataille déjà bien connus, notamment ceux de la jeune génération d'humanistes, qui lui apporta un soutien enthousiaste. Ceux-ci voyaient dans la *causa Lutheri* une nouvelle *causa Reuchlini*, c'est-à-dire une bataille contre les ordres mendiants, les hommes obscurs de la scolastique, aussi contre des institutions universitaires et ecclésiastiques sclérosées et soumises à Rome. Ce qui importait à Luther n'est devenu clair que très progressivement à ces partisans enthousiastes qui retombèrent alors pour la plupart dans le camp de l'ancienne Église. Mais en attendant, ce lien entre Réforme et combat humaniste fonctionnait comme un quiproquo productif, dont l'université et l'enseignement scolastique faisaient les frais.

La critique que Luther faisait de l'enseignement de son temps était en effet, avant même la querelle des indulgences, un rejet radical de la scolastique, mais plus fondamentalement de tout l'enseignement philosophique et d'Aristote, qu'il accusait d'avoir gâté la théologie³⁶. Il

36 Theodor Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles: eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin, De Gruyter 2001. Otto Hermann Pesch, *Martin Luther, Thomas von Aquin und die*

devait donc disparaître de tout l'enseignement universitaire pour faire place à la vraie théologie et à ses sciences propédeutiques, c'est-à-dire la philologie des langues anciennes. Luther y travaillait avec un certain succès à Wittenberg puisqu'il rapportait avec satisfaction en mai 1517 : « notre théologie augustinienne prospère et règne en maître avec l'aide de Dieu dans notre université. Aristote descend lentement à la rencontre de son déclin définitif »³⁷.

La « vraie » théologie avait donc comme source la Bible et la patristique, en particulier saint Augustin. Comme soubassement à ces études, Luther voulait fonder un nouveau *curriculum* en Arts libéraux comprenant l'étude des trois langues anciennes (dont l'hébreu), des mathématiques, la lecture de Pline, de Quintilien et « quelques autres bonnes leçons ». La Réforme de Wittenberg dirigée par le secrétaire de l'Électeur de Saxe, Georg Spalatin, en 1518 n'alla pas aussi loin et Luther lui-même avait pris entre temps une position plus modérée, sans doute sous l'influence de Melanchthon qui venait de l'humanisme aristotélicien. *L'Appel à la noblesse* en 1520 rejette certes la métaphysique mais accepte que la logique, la rhétorique et la poétique d'Aristote soient lues. C'est sans doute le mérite de Melanchthon d'avoir progressivement gagné Luther à un rapport plus positif à la philosophie en général et à l'aristotélisme, après que lui-même se soit libéré de son humanisme originel et ait rejoint la théologie de Wittenberg. Mais ce retour à Aristote, quelque peu contraint aussi par les réalités, appartient surtout à la phase de reconstruction des universités protestantes qui ne commence que dans les années 1530-1540.

Le programme esquissé dans *L'Appel à la noblesse* comportait aussi l'étude des trois langues anciennes, des mathématiques et de quelques historiens, ce qui rejoignait le plan d'étude des humanistes. Luther se positionnait toutefois de façon très différente. Il ne s'agissait pas simplement d'une différence de forme ou de radicalité, mais de contenu dogmatique. Érasme reprochait à la scolastique la perte du sens de ce qui était effectivement important, à savoir le message éthique du christianisme enfoui derrière des spéculations théologiques et des constructions logiques oiseuses. Pour Luther, la théologie scolastique était dans l'erreur dans son message central sur la foi, ce qu'elle révéla selon lui en condamnant comme

reformatorische Kritik an der Scholastik: zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Mißverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen, Hamburg-Göttingen, Joachim-Jungius Gesellschaft der Wissenschaft-Vandenhoeck und Resprecht, 1994. Leif Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leiden, Brill, 1975. Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1928.

37 *Ibid.*, p. 44.

hérétique sa propre doctrine néo-augustinienne de la justification. Quant à Aristote, il n'était pas seulement responsable indirectement de cette erreur par sa logique et sa doctrine scientifique, mais il l'était directement par son éthique, dont la version christianisée par la scolastique supposait que l'homme pouvait gagner ses propres mérites. À la différence des humanistes néoplatoniciens, Luther ne cherchait pas d'alternative antique, c'est-à-dire païenne, à la philosophie aristotélicienne. Il lui reprochait en outre sa prétention à résoudre les questions métaphysiques par le recours à la raison. Toutefois, la réforme luthérienne s'entendait comme héritière légitime de l'humanisme. Luther voyait dans la renaissance des Lettres à son époque la main de la Providence faisant à dessein resurgir l'étude des langues anciennes pour permettre la redécouverte de l'Évangile. Cette instrumentalisation de l'humanisme par la nouvelle théologie, qui caractérise le système scolaire protestant, était donc déjà écrite dès les débuts de la Réforme par Luther lui-même.

L'hostilité contre la théologie scolastique et Aristote s'est encore renforcée d'un motif supplémentaire lors de la querelle des Indulgences, car la scolastique est apparue alors à Luther comme l'auxiliaire la plus forte de la papauté dans ce combat : « Une telle tyrannie papiste n'aurait aucune résistance si elle n'avait pas reçu autant d'aide des universités »³⁸. Il écrivait en mai 1518 à son ancien maître d'Erfurt Trutfetter : « Je crois tout simplement que l'Église ne peut pas être réformée si les canons et les décrétales, la théologie scolastique, la philosophie, la logique, telles qu'on les pratique actuellement, ne sont pas détruites et si ne sont pas mises à la place d'autres études »³⁹. La réforme générale de l'Église devait donc commencer par les universités : « C'est pourquoi je considère qu'il n'y a pas de tâche plus digne d'un pape et d'un empereur que la réforme des universités, et à l'inverse qu'il n'y a rien de plus diabolique et terrible que des universités non réformées »⁴⁰.

Ces déclarations sont suffisamment claires pour dédouaner la première Réforme de sa réputation d'hostilité à l'université en tant que telle, mais elles cohabitent avec des attaques à l'emporte-pièce proférées dans la chaleur des combats contre les « hautes écoles ». Celles-ci méritaient, disait Luther dans son commentaire de l'Épître aux Romains de 1521 « qu'on les réduise toutes en poussière : rien n'est venu et ne viendra plus jamais sur terre de plus infernal et diabolique depuis le début du monde ». Dans *l'Appel à la noblesse*, il conseillait aux parents de n'envoyer leurs enfants

38 M. Luther, *Weimarer Ausgabe*. Kritische Gesamtausgabe, 3. Abt. *Tischreden 1531-1546*, t. VI, Weimar, Böhlau, 1921, p. 571.

39 K. Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie*, op. cit., p. 4.

40 M. Luther, *Weimarer Ausgabe*, op. cit., t. VI, p. 458.

à aucune université « qui ne soit pas gouvernée par la Sainte Écriture » car de telles écoles sont « les portes de l'Enfer ». De telles déclarations ne peuvent pas avoir été sans effets et sont généralement versées comme pièces d'accusation au procès traditionnel contre Luther. Ses adversaires ont en effet dès l'origine posé la question de sa responsabilité dans la grave crise qui touche les écoles latines et les universités dans les années 1520.

Les conséquences de la crise religieuse sur le monde universitaire

La critique de l'université par les premiers réformateurs, qu'elle ait porté sur ses activités (la glose et la dispute), sur son enseignement (la philosophie scolastique) ou sur ses débouchés naturels (le système bénéficial) a eu pour l'institution dans un premier temps des conséquences catastrophiques. La plongée des immatriculations fut drastique, en moyenne à un tiers des effectifs de 1518 dans la décennie 1520-1530, faisant ressembler certains établissements à des déserts⁴¹. Erfurt, de surcroît victime des *Pfaffenstürme* (assauts des étudiants et de la foule contre les institutions ecclésiastiques, notamment les couvents), ne s'en remit jamais vraiment, Cologne ne retrouva jamais au XVI^e siècle son effectif médiéval, Greifswald cesse pratiquement d'exister pendant des décennies. Même Wittenberg, la capitale intellectuelle luthérienne, perd la moitié de son effectif pendant les années 1520, tout en restant cependant en tête du classement.

La cause de cet effondrement est, à entendre les contemporains unanimes, l'irruption de la contestation luthérienne. Mais ils divergent ensuite sur les responsabilités. Les catholiques, même ceux qui étaient de sensibilité érasmiennne, la rejettent sur Luther et ses attaques inconsidérées contre les universités. Selon Érasme en 1528, « là où le luthéranisme règne, les sciences périssent ». Même Melanchthon se demandait sur la fin de sa vie si le déclin des sciences n'était pas de « notre faute » (1557), alors que la crise était pourtant surmontée⁴². Luther en revanche fait dans ses écrits de 1524 et 1530 (voir ci-dessous) une analyse crue de la crise et des motivations de ses contemporains pour les études universitaires que l'on peut résumer ainsi : maintenant qu'il n'y a plus ni prébendes, ni

41 La meilleure synthèse pour notre sujet dans Arno Seifert, « Das höhere Schulwesen : Universitäten und Gymnasien », dans Christa Berg *et alii* (dir.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, t.1 : Notker Hammerstein (dir.), 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, München, Beck, 1996, p. 197-374 (sur la crise p. 256-279). Le manuel de Notker Hammerstein, *Bildung und Wissenschaft vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, Oldenburg, Winter, 2003, recense les tendances anciennes et récentes de l'historiographie sur ces questions.

42 Georg Mertz, *Das Schulwesen der deutschen Reformation im 16. Jahrhundert*, Heidelberg, Teubner, 1902, p. 69-72.

bénéfices en vue, les parents se disent à quoi bon étudier. L'atmosphère quasi-révolutionnaire des années 1520 et le discours anticulturel des *Schwärmer* (illuministes, anabaptistes) qui considéraient les études comme inutiles et même nuisibles à la réception de l'inspiration divine par les lumières intérieures, sont une cause conjoncturelle supplémentaire de cette désaffection. Mais les efforts nécessaires pour faire face par la suite à la désaffection des étudiants pour la théologie font penser que la Réforme a provoqué un changement plus profond, structurel, dans l'économie des études.

Toutes les universités furent donc touchées et si le niveau global des immatriculations retrouva en 1540 celui d'avant la crise, les hiérarchies avaient totalement changé, ceci d'autant plus que la division confessionnelle avait entraîné des créations nouvelles. En tête se retrouvaient quatre universités luthériennes : Wittenberg, Leipzig, Helmstedt (fondée en 1576), Francfort-sur-l'Oder⁴³, la première université catholique, Ingolstadt, seulement au cinquième rang, Cologne au dixième, Heidelberg, la première calviniste, au neuvième rang. Commence donc cette domination des grandes universités protestantes qui devient la caractéristique de l'Allemagne pour plusieurs siècles.

En même temps, ces établissements qui réussirent à revenir à la prospérité ne le firent pas sans profondes réformes de leur organisation et de leur financement, qui modifièrent le type même de l'université allemande et lui donnèrent ses caractéristiques si particulières. Pour faire face à la désaffection des étudiants, on dut abandonner le système des régents et leur rémunération par écolage (*Hörgeld*), qui fut supprimée partout au profit de postes d'*Ordinarii* financés par l'État territorial sous diverses formes (en puisant notamment dans les revenus des anciens monastères)⁴⁴. C'était étendre à la faculté des Arts un système qui existait déjà dans les facultés supérieures, ce qui contribuait à rapprocher celle-là de celles-ci. Alors qu'au même moment les facultés des Arts en Occident se « secondarisaient » dans les collèges, elles copiaient dans le Saint-Empire l'organisation des facultés supérieures, prenant d'ailleurs en général le nouveau nom de faculté de philosophie.

L'autre mesure fut de « payer » les étudiants. Jusque-là effectivement, l'attrait des bénéfices et des prébendes suffisait à attirer suffisamment de candidats aux études. Pour reconstruire une Église protestante sur les

43 Franz Eulenburg, *Die Frequenz der deutschen Universitäten*, Leipzig, Teubner 1904. En français, voir B. Vogler, *Le Monde germanique et helvétique à l'époque des Réformes*, op. cit., p. 410-412.

44 A. Seifert, « Das höhere Schulwesen », art. cit., p. 259-262. Wittenberg, Leipzig et Francfort-sur-l'Oder avaient déjà supprimé les écolages peu avant la crise.

décobres de l'ancienne, dans le contexte troublé par les révoltes des années 1520, il fallait désormais aller chercher les bonnes intelligences (« *gute ingenia* ») c'est-à-dire les élèves pauvres en finançant leurs études par des bourses. Philippe de Hesse le dit explicitement en fondant sa nouvelle université de Marbourg en 1527. Ce système attire les sarcasmes d'Érasme, mais même la catholique Bavière commence en 1556 à mettre en place un système de bourses d'État à partir des bénéfiques vacants. Ce système était conçu au début pour toutes les facultés mais tend à être réservé aux études théologiques ou à leurs études propédeutiques à la faculté de philosophie, parce que l'on n'a aucun mal à recruter juristes et médecins, qui viennent de milieux plus favorisés. Ces boursiers s'engagent donc par écrit à servir le prince dans son Église ou son État, ce qui inclut aussi les postes d'enseignants. À côté de l'étudiant libre, se dessine le type du boursier étudiant en Arts et/ou théologie, déjà promis au service de l'Église et de l'école, produit caractéristique de la Réforme, qui a fortement contribué à façonner l'image de la (petite) université protestante, bien au-delà de l'époque que nous étudions⁴⁵.

Ces transformations structurelles, conséquences directes de la crise de l'université médiévale prise sous le feu de la critique luthérienne, sont l'effet le plus important de la Réforme sur le système universitaire, et le plus durable dans le temps⁴⁶. Les deux autres conséquences également importantes sont bien entendu la confessionnalisation et la territorialisation de l'université. Même si l'on constate quelques exceptions qui relèvent de la curiosité anecdotique, l'ancienne *peregrinatio academica* se réduit en effet désormais au réseau des universités de même confession⁴⁷. Ainsi est brisée l'ancienne communauté médiévale universitaire, à l'instar de celle de l'Église. Les universités se définissent désormais avant tout par leur confession. Certes de larges pans de leur enseignement, dans les Arts libéraux, le droit ou la médecine, sont de fait indifférents à ce point de vue. Mais le sommet de l'édifice reste constitué par les facultés de théologie qui sont, comme on l'a vu, autant de bastions qui se livrent entre elles à des guerres de controverse et se piquent de former dans la

45 *Ibid.*, p. 271-273.

46 Selon la démonstration très convaincante du regretté Arno Seifert, *ibid.*, p. 273-279, qui place là l'origine des particularités de l'université allemande et non pas dans les réformes de Humboldt comme on le fait ordinairement.

47 A. Seifert affirme (*ibid.*, p. 278) que l'exclusivisme confessionnel ne vaudrait que pour les personnels et non pour les étudiants, évoquant le cas de pérégrinations académiques interconfessionnelles, mais ce sont vraiment des exceptions et des curiosités, plus courantes sans doute en droit et en médecine, ou justement des cas de migrants confessionnels. Étudiant les biographies de sermons funèbres des élites luthériennes, je n'ai jamais trouvé d'exemple de ce type.

bonne doctrine les cadres du pays. Cette professionnalisation va donc de pair avec la territorialisation, faisant émerger le nouveau concept de *Landesuniversität*, d'université territoriale, à vrai dire déjà en germe avant la Réforme, mais promu à un développement rapide par les affrontements religieux. Les nombreuses créations d'universités encore enregistrées dans l'Empire au *xvi^e* et *xvii^e* siècle sont la manifestation la plus évidente de cette appétence des principautés pour le contrôle sinon la possession d'institutions universitaires et constituent encore une originalité du Saint-Empire en Europe. Elles cherchent à contrôler ainsi la formation du personnel ecclésiastique et des fonctionnaires du pays, mais les questions de prestige sont aussi une motivation importante. C'est pourquoi toutes les principautés de quelque poids se sont efforcées de créer ou de soutenir une université.

Du côté protestant, Philippe de Hesse, bientôt chef de la ligue de Schmalkalde, crée à Marbourg en 1527, de toutes pièces, pour la première fois sur la base de biens et de revenus monastiques confisqués, une université confessionnelle luthérienne⁴⁸. Il est suivi par le duché de Prusse à Königsberg (1544), puis par la Saxe ernestine à Iéna (1558). Les Welfes qui règnent en trois ou quatre branches, suivant les périodes, sur Hanovre, Göttingen, Brunswick et Lunebourg se regroupent pour fonder Helmstedt en 1576 comme possession commune⁴⁹. Jusqu'à cette date, leurs sujets devaient fréquenter les universités périphériques à l'espace qu'ils contrôlaient. Les villes d'Empire eurent plus de difficulté à obtenir le nécessaire privilège impérial (à défaut du privilège papal) autorisant la collation des grades qui seule faisait l'université de plein exercice. Elles trouvèrent une solution intermédiaire dans la formule de l'académie qui ne pouvait décerner que les grades de la faculté des Arts. Strasbourg inaugura la formule en 1566, Nuremberg à Altdorf en 1578. Elles durent attendre respectivement 1621 et 1622 pour obtenir un privilège complet. Les réformés frayèrent la même voie pour fonder leur système universitaire à Herborn et Brême en 1584. À partir de la Contre-Réforme, les catholiques marquèrent aussi leur volonté de reprendre du terrain par des créations nouvelles, souvent animées par les jésuites : Dillingen (1552), Würzburg (1582) Graz (1586), Paderborn (1614), Molsheim (1617) en Alsace,

48 Sur les universités protestantes, créées ou réformées, voir *ibid.*, p. 244-300 ; sur Marbourg, p. 286-288.

49 Peter Baumgart, « Die Gründung der Universität Helmstedt », *Braunschweigisches Jahrbuch*, 57, 1976, p. 31-48 ; « Die Anfänge der Universität Helmstedt im Spiegel ihrer Matrikel (1576-1600) », *Braunschweigisches Jahrbuch*, 50, 1969, p. 5-32. Noter qu'Iéna joue aussi le rôle d'université commune pour les différentes sous-principautés de la Saxe ernestine.

Salzbourg (1622, université bénédictine), Linz (1636), Bamberg (1648)⁵⁰. Une seconde vague de fondations protestantes, plus limitée, a lieu au XVII^e siècle, parfois comme conséquence de la conversion de certains territoires au calvinisme : ainsi, Giessen est fondée 1607 pour répondre au passage de Marbourg au calvinisme, mais sera supprimée au retour de celle-ci au luthéranisme⁵¹ ; de même un gymnase illustre calviniste, le Casimirianum, est momentanément créé à Neustadt dans le Palatinat de 1578 à 1584 pendant le temps de la « défection » d'Heidelberg.

Si cette multiplication des organismes d'enseignement supérieur a sans doute favorisé un certain repli provincial, les plus grands des établissements de chaque confession ont gardé cependant une attractivité et un recrutement bien plus large que leur assise territoriale : Wittenberg évidemment et Leipzig, mais aussi Heidelberg pour les réformés ou Ingolstadt pour les catholiques, qui recrutent sur tout l'Empire. D'une façon générale, la douzaine d'universités de la tête du classement avait au moins une attractivité régionale. Il était de l'intérêt des promoteurs de ces établissements d'attirer le maximum d'étudiants et donc de ne pas être trop regardants sur leurs origines, contrairement à ce qui se faisait pour la sélection des enseignants. Et l'usage de la pérégrination s'étant malgré tout conservé, beaucoup d'étudiants faisaient au moins une incursion hors de leur territoire d'origine⁵².

L'ÉCOLE AU SERVICE DE LA POLITIQUE CONFESSIONNELLE

Les écrits et l'action des réformateurs pour l'école

On doit distinguer trois périodes dans l'attitude des réformateurs vis-à-vis de l'école :

- 50 Noter aussi la très éphémère université jésuite d'Osnabrück fondée à partir du collège Carolinum en 1629 et rapidement fermée par les Suédois en 1633.
- 51 Giessen renaît en 1643. L'université de Hesse (Marbourg) est déplacée ensuite à Kassel de 1632 à 1653. F. Paulsen, *Geschichte der gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten*, 3^e éd., Berlin, De Gruyter, 1919, t. I, p. 328 sq.
- 52 C'est sur la base de ce maintien de la tradition de la pérégrination que Willem Frijhoff a établi le correctif aux courbes traditionnellement estimées des effectifs universitaires : « Grandeur des nombres et misères des réalités : la courbe de Franz Eulenburg et le débat sur le nombre d'intellectuels en Allemagne, 1576-1815 », dans D. Julia, J. Revel, R. Chartier (dir.), *Les Universités européennes du XVI^e au XVIII^e siècle. Histoire sociale des populations étudiantes*, t. I, Bohême, Espagne, États italiens, Pays germaniques, Pologne, Provinces-Unies, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986, p. 23-63. Ce recueil intéresse aussi cette question par plusieurs articles sur Prague, la Bohême, Cracovie et les Provinces-Unies.

- De 1517 à 1521 domine la critique des études scolaires et universitaires, des institutions (grades, disputes) ; c'est l'apogée du compagnonnage entre humanistes et réformateurs autour de la critique de Rome, la période aussi où les idées et la personne de Luther trouvent un large soutien dans le public étudiant et dans le personnel enseignant (*Pfaffenstürme*, afflux à ses cours).
- De 1521 à 1528, tout en critiquant les travers scolastiques et romains, les réformateurs prennent conscience de la crise provoquée par leurs attaques et cherchent à redresser le message en développant le thème du caractère indispensable des études.
- Après 1528 commence la mise en place des premières Églises territoriales avec leurs annexes scolaires : on passe de la critique à l'action tout en la légitimant.

On retrouve cette chronologie dans l'évolution des prises de position de Luther sur l'école⁵³. Il a commencé à se soucier des écoles autres que l'université dans les années 1520. Il a d'abord dirigé ses appels vers les autorités civiles qu'il considère comme dépositaires de la tutelle de l'école autrefois détenue par l'Église. Dans son appel *À la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1520), il consacre tout un passage à la défense des écoles et aux disciplines qu'elles devraient enseigner⁵⁴. Il se fait plus précis dans son appel *Aux magistrats de toutes les villes allemandes pour les inviter à ouvrir et à entretenir des écoles chrétiennes* (1524)⁵⁵ : la mission de l'école est de conserver l'Évangile par l'apprentissage des langues classiques mais aussi de former le chrétien ordinaire, quels que soient sa condition sociale et son sexe. Ce faisant, il se dresse à la fois contre la tradition scolastique et monastique qui régissait jusque là l'enseignement, et contre l'anti-intellectualisme des illuministes qui commençait alors à faire fureur. Mais c'est en 1530 seulement que Luther publie pour la première fois un véritable sermon sur l'école, qui s'adresse non seulement aux autorités, mais aussi aux parents, afin de les inciter à accomplir leur devoir de chrétiens en scolarisant leurs enfants. Il y oppose les richesses autrefois gaspillées dans le catholicisme pour les monastères et des institutions éducatives pernicieuses à la pénurie et à la désertion qui frappent de son temps les écoles rénovées par la Réforme. Ce qui semble le plus l'obséder cependant,

53 F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, op. cit., p. 203-210.

54 *An den christlichen Adel deutscher Nation*, WA (Weimarer Ausgabe) 6, p. 404-469, en particulier art. 25. Voir traduction française, Luther, *Les Grands Écrits réformateurs*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992, p. 181-188.

55 *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche schulen aufrichten und halten sollen*, WA 15, p. 27-53. Traduit dans Martin Luther, *Œuvres*, t. IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 91-118.

c'est la perspective d'un tarissement du recrutement des cadres de la société et de l'Église qui finirait par les menacer dans leur existence⁵⁶.

Mais c'est en fait Melanchthon qui fit tout le travail concret de mise en place du système scolaire luthérien⁵⁷. L'auteur des *Loci communes theologici*, de l'ordonnance ecclésiastique de la Saxe, de la Confession d'Augsbourg l'est aussi du plan d'étude d'une grande partie de l'Allemagne luthérienne, ce qui lui a valu le surnom de *praeceptor germaniae*⁵⁸. Il a accompli cette œuvre immense de trois façons. Il a d'abord conduit lui-même la réforme des universités et des écoles en Allemagne moyenne. Les nouveaux aménagements de l'université de Wittenberg et son ordonnance scolaire (*Schulordnung*) de 1528 pour la Saxe servent de modèles dans tous les pays de langue allemande. Il a participé aussi par sa présence ou ses conseils épistolaires à la réorganisation de nombreux établissements d'enseignement⁵⁹. Ensuite, il a formé une grande partie des enseignants et des organisateurs du nouveau système scolaire. Quand il meurt en 1560, rares sont les villes qui n'ont pas un maître ou un pasteur qui compte parmi ses anciens élèves. Il a tissé avec tout ce réseau de pasteurs et d'enseignants une quantité de liens personnels, comme en témoigne son abondante correspondance. Dès qu'on cherche un bon professeur, on s'adresse à lui. Enfin, il a forgé les outils de cet enseignement en publiant un nombre exceptionnel de manuels résumant les principales données de la science de son temps. Ces écrits pédagogiques couvrent presque toutes les matières étudiées : grammaires latines et grecques, rhétorique, dialectique, philosophie, physique, éthique, histoire, théologie⁶⁰. Le fait que le bras droit de Luther, le réformateur prudent du réel, se soit autant engagé pour

56 *Eine Predigt, daß man die Kinder zur Schule halten solle*, WA 30,II, p. 517-588.

57 Ne pas oublier bien sûr Jean Sturm à Strasbourg, qui eut aussi une forte influence sur la Haute Allemagne et Johann Bugenhagen pour le Nord de l'Empire.

58 Karl Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin, Hofmann 1889. F. Hofmann, « Philipp Melanchthon und die zentralen Bildungsprobleme des Reformationsjahrhunderts. Ein Beitrag zur erziehungsgeschichtlichen Wertung des 16. Jahrhunderts. » dans *Philipp Melanchthon, Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae, 1497-1560*, dir. Melanchthon-Komitee der DDR, Berlin Est, Akademischer Verlag, 1963, t. I, p. 83-109. Jean Boisset, *Melanchthon, éducateur de l'Allemagne*, Paris, Seghers, 1967. Robert Stupperich, *Philipp Melanchthon. Gelehrter und Politiker*, Göttingen, Muster-Schmidt, 1996. Günter Frank (dir.), *Melanchthon und die Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2003. Günter Frank (dir.), *Melanchthons Wirkung in der europäischen Bildungsgeschichte, Fragmenta Melanchthoniana 3*, Heidelberg, Verlag Regionalkerlher, 2007. Armin Gebhardt, *Philipp Melanchthon - Praeceptor Germaniae : Studie*, Marburg, Tectum Verlag, 2008.

59 F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, op. cit., t. I, p. 212.

60 *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts*, dir. Jürgen Leonhardt, Rostock, Universität Rostock, 1997. Plus généralement, on se persuadera de l'immense œuvre érudite de Melanchthon en parcourant (c'est désormais possible

l'école montre assez l'importance de la question pour la Réforme. Il s'agit tout simplement de construire l'Église en commençant par son clergé et en poursuivant par ses fidèles. Ignace de Loyola ne s'y trompait pas, quand il disait à Canisius qu'il fallait pour reprendre en main le pays où il l'envoyait, chasser tous les enseignants et étudiants hérétiques et brûler tous les livres de Melanchthon, y compris ses grammaires et ses manuels scolaires⁶¹.

Les politiques scolaires territoriales

196

La constitution particulière du Saint-Empire et son émiettement territorial ont sans doute contribué à rendre la dimension « scolaire » du conflit religieux plus importante que partout ailleurs en Europe, chaque prince territorial de quelque importance ayant pu mener sa propre politique scolaire au service de la « vraie foi », de l'encadrement de son Église et de son État, mais aussi de l'instruction religieuse de ses sujets. Les réformes scolaires suivent ainsi les avancées et les reculs de chaque camp, protestants puis catholiques ayant eu une égale conscience de l'importance des institutions éducatives dans le combat religieux.

Le processus est toujours le même et a été modélisé dès l'origine de la Réforme dans l'*Instruction aux Visiteurs* de Melanchthon pour la Saxe et dans l'ordonnance ecclésiastique qui l'a suivie (1527-1528)⁶². La réglementation des écoles est en effet donnée toujours au moment de la Réforme dans les ordonnances ecclésiastiques qu'on voit fleurir à partir de ce moment jusqu'aux années 1560, au fur et à mesure de l'extension du luthéranisme⁶³. Elles donnent leur constitution aux nouvelles Églises territoriales (ou municipales) et décrivent, dans une partie intitulée généralement *Agenda*, les cérémonies et la liturgie à observer dans le pays concerné. Mais elles consacrent aussi un chapitre important à l'école, souvent dans la dernière partie (*Von den Schulen*), en raison de son rôle d'auxiliaire essentiel de la nouvelle Église. L'école est en effet à la

sur Google Books) son édition complète : *Corpus Reformatorum*. Series I : Philipp Melanchthon, *Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. 1-15, éd. K. G. Bretschneider, vol. 16-28, éd. H. E. Bindseil, Halle, Schwetschke, 1834-1860.

61 Jean Delumeau et Thierry Wanegfellen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1997, p. 182.

62 Philipp Melanchthon, *Vnterricht der Visitatorn an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachssen*, préface de Martin Luther, Wittemberg, Schirlentz, 1528. À titre d'illustration, on peut voir l'édition d'époque en fac-similé http://hardenberg.jalb.de/display_dokument.php?elementId=11321.

63 Voir l'imposante collection qui a été éditée par Emil Sehling et poursuivie par l'Institut für evangelisches Kirchenrecht, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, t. 1-5, Leipzig, Reiland, 1902-1903, Tübingen, Mohr-Siebeck, t. 6, 1955.

fois un instrument de conversion et d'enracinement de la juste doctrine et une fabrique de cadres ecclésiastiques et étatiques. Ce rôle n'est pas nouveau, mais prend désormais une dimension confessionnelle. Ce qui l'indique assez est le souci de préciser jusqu'au détail, pour éviter toute contamination hérétique, le contenu de l'enseignement, parfois heure par heure, et le corpus des lectures et manuels prescrits. Le contrôle, prévu dans l'ordonnance, par les surintendants et les écholarques représentant le conseil municipal, est extrêmement serré et fournit des sources qui font le bonheur de l'historien. Remontent ainsi des emplois du temps au sens moderne du terme et des listes de leçons effectivement faites, qu'un inspecteur général ne renierait pas.

Comme pour les *Kirchenordnungen*, on suit facilement des familles d'ordonnances scolaires (*Schulordnungen*) inspirées de quelques textes rédigés pour des États ou des villes pionniers (la Saxe, le Mecklembourg, le Wurtemberg, Brunswick ou Strasbourg). Hubert Hettwer s'est livré à cet exercice pour toute l'Allemagne⁶⁴. Il va de soi que ces réformes découlent, selon le principe *Cujus regio ejus religio*, proclamé *a posteriori*, des conversions princières, des prises de pouvoir ou des conquêtes. Je prendrai pour l'illustrer l'exemple du Brunswick, un duché de Basse-Saxe, à la limite entre Allemagne du Nord et Allemagne moyenne, qui en donne une très bonne application en quatre, voire cinq étapes⁶⁵.

En 1528, la ville hanséatique de Brunswick passe à la Réforme sur les instances des « classes moyennes » qui arrivent assez facilement à convaincre le patriciat. La ville, copossession des ducs de Brunswick et Lunebourg, est indépendante de fait depuis le milieu du Moyen Âge grâce à sa richesse et à ses alliances hanséatiques. C'est un proche de Luther, Johann Bugenhagen, qui est appelé par la ville pour rédiger la *Kirchenordnung*, sans doute parce qu'originaire de Poméranie, il parle et écrit le bas allemand qui est à l'époque la langue de l'Allemagne du Nord. Il inaugure ainsi une longue mission de réforme dans les régions septentrionales⁶⁶. Son *Ordonnance chrétienne de l'Honorable ville de Brunswick au service du Saint Évangile, de la doctrine chrétienne, de la discipline, de la joie et de l'unité*, publiée

64 Hubert Hettwer, *Herkunft und Zusammenhang der Schulordnungen*, Mainz, Hase und Koehler, 1965.

65 Sur le détail de tout ceci et les références, voir Jean-Luc Le Cam, *La Politique scolaire d'Auguste le Jeune de Brunswick-Wolfenbüttel et l'inspecteur Christoph Schrader 1635-1666/1680*, Wiesbaden, Hassarowitz, 1996, p. 259-274.

66 Il continue son périple par Hambourg, dont il rédige aussi l'ordonnance ecclésiastique (1529) tout en réglant par correspondance les affaires religieuses des îles de la Frise orientale. Dans les années suivantes, il participe à la Réforme de Lübeck (de 1532 à 1534), de la Poméranie (1534-35) et du Danemark (1537-1539).

en 1528⁶⁷, comporte non seulement une partie sur l'école mais un préambule à ce chapitre qui constitue un véritable sermon sur l'école⁶⁸. Ce texte constitue la première ordonnance ecclésiastique et scolaire du protestantisme dans la région, servant de modèles aux suivantes. Goslar, ville d'Empire dans le sud du duché au débouché des mines du Harz, adopte également la Réforme en 1528.

Pendant ce temps là, le duc Henri le Jeune est resté farouchement catholique, et l'un des points d'appui de l'Empereur dans la région. On a donc à partir de 1528 des écoles luthériennes à Brunswick et Goslar, mais des écoles catholiques ailleurs, par exemple dans la résidence ducale de Wolfenbüttel ou dans les villes d'Helmstedt, Schöningen, Gandersheim. Le duc se faisant de plus en plus menaçant, Brunswick et Goslar appellent à l'aide la ligue de Schmalkalde qui envahit le duché en 1542, et le réforme par la force. L'ordonnance ecclésiastique et scolaire (1543) est encore une fois de Bugenhagen, donc assez semblable à celle de Brunswick. Les écoles deviennent protestantes sur l'ensemble du territoire après une visite ecclésiastique générale, suivie deux ans plus tard d'une visite de contrôle, qui nous permettent d'avoir un rapide aperçu sur leur état en 1542 et 1544. Malheureusement pour l'historien (qui perd ainsi ses sources) et pour la ligue de Schmalkalde, la bataille de Mühlberg en 1547 châtie les persécuteurs d'Henri le Jeune et rétablit celui-ci sur son trône et donc le catholicisme dans le duché et dans les écoles, Brunswick et Goslar restant épargnées par la reconquête religieuse grâce à leur indépendance.

En 1553, le duc repart en campagne dans une coalition interconfessionnelle avec son ancien adversaire Maurice de Saxe contre un chef de guerre mercenaire sans scrupule, le margrave Albrecht-Alcibiade de Brandebourg-Kulmbach. Sa victoire à la bataille de Sievershausen se transforme en catastrophe pour sa maison et pour le catholicisme dans la région. Ses deux fils aînés, catholiques, tombent dans la bataille (avec l'Électeur Maurice de Saxe lui-même), ce qui oblige le duc à se réconcilier avec son troisième héritier, Jules ou Julius, qui s'était converti

67 *Der erbarrn stadt Brunswig christlike ordeninge to denste dem hilgen evangelio, christliker leve, tucht, frede unde eylicheit. Ock darunder vele christlike lere vor de borgere.* Dorch Joannem Bugenhagen Pomeran bescreven, Brunswick, 1528, imprimé à Wittenberg chez Joseph Kluck. Rééditée par E. Sehling (*Die evangelischen Kirchenordnungen, op. cit.*), t. 6, 1, 1, p. 348-455.

68 Traduit et commenté dans Jean-Luc Le Cam, « 'So kumpt ock de slange' – "Alors vient aussi le serpent" : un sermon luthérien sur la nécessaire instruction des enfants (1528). », dans *Langues de l'Histoire, langues de la Vie, Mélanges offerts à Fañch Roudaut*, Brest, Les Amis de Fañch Roudaut, 2005, p. 88-98 (Archive ouverte : <http://hal.univ-brest.fr/hal-00336371/fr/>).

au luthéranisme⁶⁹. Après un intermède catholique d'une vingtaine d'années, le duché repasse donc au luthéranisme lors de la succession en 1568, cette fois-ci définitivement. Une nouvelle ordonnance scolaire inspirée de celle du Wurtemberg (1559) est édictée dans le cadre de la *Kirchenordnung*. Est notamment importée du Wurtemberg et adaptée au Brunswick l'institution originale des écoles claustrales (*Klosterschulen*), sortes de séminaires maintenus dans les monastères ruraux pour instruire gratuitement des pensionnaires boursiers qui s'engagent à servir l'Église et l'État⁷⁰. Enfin se produit un dernier aller-retour, plus limité, lors de la guerre de Trente Ans quand ces monastères sont récupérés par les moines catholiques en vertu de l'édit de Restitution (1629). Libérés deux ans plus tard grâce à l'entrée dans le conflit des Suédois, ils ne reviendront à leur usage scolaire qu'après la guerre selon des calendriers variables.

La « seconde réformation » calviniste et ses hésitations provoquent les mêmes allers-retours dans l'Église et les écoles du Palatinat, qui adopte en 1563 le catéchisme d'Heidelberg, restaure le luthéranisme sous l'Électeur Louis VI (1576-1583), avant de revenir définitivement au calvinisme en 1584.

Cette conformité de l'école à la direction confessionnelle du pays, chaque fois qu'elle change, n'est pas étonnante. En revanche, elle ne signifie pas forcément pour les acteurs et les utilisateurs du système scolaire un virage à 100 %, ne serait-ce que parce que l'enseignement a un contenu moins confessionnel qu'on ne l'imagine.

Le contenu de l'enseignement et l'implication des maîtres

Je me contenterai de dire un mot plus particulier du contenu de l'éducation luthérienne, moins connue en France que la catholique⁷¹. Sa dimension religieuse est évidente : elle comprend d'abord le rabâchage du catéchisme de Luther tout au long des classes d'humanités, en prenant des versions au fur et à mesure plus étoffées et surtout en changeant de langue, passant de l'allemand au latin. Les élèves de la dernière classe, la *Prima*, se

69 S. Issleib, « Philipp von Hessen, Heinrich von Braunschweig und Moritz von Sachsen 1541-1547 », *Jahrbuch des geschichtlichen Vereins für das Herzogtum Braunschweig*, 2, 1903, p. 1-80.

70 Jean-Luc Le Cam, « Prosopographie d'élèves boursiers en Allemagne protestante au XVI^e siècle », dans *Informatique et prosopographie*, Paris, Éditions du CNRS, 1984, p. 19-38.

71 Pour l'éducation dans les collèges catholiques dont les jésuites forment la pointe avancée, on se reportera à : *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, éd. bilingue latin-français, présentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia, trad. par Léone Albriex et Dolorès Pralon-Julia, annotée et commentée par Marie-Madeleine Compère, Paris, Belin, 1997.

voient proposer un manuel ou *compendium* de théologie⁷², du moins à la fin du xvi^e siècle. La lecture de l'Évangile dominical, les prières et les chants au début et la fin des cours, les sorties régulières à l'église voisine pour le *Frühpredigt* (prêche du matin une ou deux fois par semaine), mais aussi et surtout pour les enterrements, sont autant d'occasions de confronter les élèves à leurs devoirs religieux. Rappelons également que la pratique religieuse dominicale a lieu non pas dans les familles mais dans le cadre de l'école, notamment à cause de la participation indispensable des élèves à la chorale⁷³. Elle est souvent préparée une fois par trimestre par la confession des élèves devant le recteur de l'école qui s'assure également de leur participation à l'eucharistie. Mais en valeur relative du temps scolaire au sens strict, l'enseignement de la religion ne dépasse jamais 10 % dans une école latine développée, par exemple dans les trois écoles de la ville Brunswick que j'ai pu étudier en détail de 1535 à 1600 grâce à une bonne série d'emplois du temps conservés⁷⁴.

Ce qui frappe au contraire à la lecture de ces documents, c'est plutôt l'obsession de la maîtrise des langues anciennes, avant tout du latin, et de la culture littéraire humaniste. Elle se traduit par la prépondérance écrasante du temps consacré au latin au sens large (passant de 77 % à 69,5 % dans le siècle), décomposé en grammaire (de 30 % à 20,5 %), lectures d'auteurs classiques et exercices de style. À la fin du siècle, la dialectique, la rhétorique et surtout les langues bibliques (grec et hébreu) renforcent leur position, élevant et diversifiant quelque peu la formation, mais le latin garde toujours son rôle prédominant.

En fait, ce qui compte le plus du point de vue confessionnel, c'est la fidélité des personnels à la doctrine en vigueur. On pourrait penser que le risque de dérive doctrinale est plus grand du côté protestant, avec des maîtres laïques que du côté catholique, où ce sont souvent des clercs sinon des réguliers ou des membres d'un ordre enseignant qui tiennent les écoles. C'est oublier que les maîtres d'écoles latines protestantes sont en grande partie des étudiants en théologie qui attendent, dans le purgatoire de la

72 Par exemple la *Catéchèse* de David Chytraeus ou le *Compendium* de Leonard Hutter.

73 Jean-Luc Le Cam, « Les chorales liturgiques scolaires en Allemagne luthérienne entre tradition et Réforme (xvi^e-xviii^e siècle) », dans Bernard Dompnier (dir.), *Maîtrises et chapelles aux xvii^e et xviii^e siècles, Des institutions musicales au service de Dieu*, Actes du colloque du Puy-en-Velay (25-27 octobre 2001), Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2003, p. 569-595.

74 Jean-Luc Le Cam, « Les élites du Brunswick face à l'humanisme », dans *Humanismus und höfisch-städtische Eliten im 16. Jahrhundert*, dir. Klaus Malettke et Jürgen Voss, Bonn, Röhrscheid 1989, p. 91-129 ; J.-L. Le Cam, *Politique scolaire, op. cit.*, p. 277-304.

poussière des écoles (*in pulvere scolastico*), d'avoir atteint la maturité et le savoir théologique nécessaires pour être admis aux fonctions de pasteur. Il n'est pas rare qu'ils remplissent quelques fonctions comme auxiliaires à l'église pour décharger le clergé titulaire. Il faut attendre le milieu du XVII^e siècle pour voir des candidats de valeur faire volontairement toute leur carrière dans l'enseignement et donc pour parler d'une professionnalisation du métier, constitutive de l'émergence d'une identité particulière des enseignants, distincte de celle du clergé⁷⁵.

Pour autant, il est vrai que les querelles doctrinales internes au protestantisme créent plus de possibilités de divergences et donc plus de suspicion. La crainte manifeste qu'un enseignant profite de sa fonction pour disséminer l'hérésie a conduit à mettre en place, outre le contrôle régulier de l'école déjà évoqué, un examen préalable des candidats à un poste d'enseignant sur leur foi devant le Consistoire et un engagement solennel sur la confession du pays. Dans le Brunswick, pour répondre à l'hérésie calviniste qui commençait à poindre dans la région, le duc fait compléter la *Kirchenordnung* et rédiger en 1576 par Martin Chemnitz le *Corpus Doctrinae Julium* qui doit servir désormais de base doctrinale à l'Église du duché⁷⁶. La signature de ce *Corpus* par les surintendants, les pasteurs, les enseignants et tous les fonctionnaires du pays était exigée pour leur entrée en fonction ou le maintien dans leur office. Cette disposition fut même étendue en 1593 aux professeurs de l'université d'Helmstedt, de telle sorte que tous ceux qui avaient charge d'âme ou d'éducation étaient obligés d'affirmer leur fidélité à la religion luthérienne et leur soumission à l'Église ducale. Cet exemple n'a rien d'original : il en va de même dans toutes les principautés et toutes les confessions du Saint-Empire. L'Autriche constitue cependant un cas particulier dans la mesure où la position des confessions y est pendant une période assez longue moins uniforme qu'ailleurs.

75 *Ibid.*, p. 879-892 ; Jean-Luc Le Cam, « Vivre selon l'état scolastique : affirmation de l'identité du monde des écoles dans l'Allemagne luthérienne à l'époque moderne », dans *Identités, appartenances, revendications identitaires, XVI^e-XVIII^e siècle*, Colloque Paris X-Nanterre 24-25 avril 2003, dir. Marc Bélissa, Anna Bellavitis, Monique Cottret, Laurence Croq et Jean Duma, Paris, Nolin, 2005, p. 367-376.

76 A. Ritter, « Über die Lehrschriften in den Fürstentümern Wolfenbüttel und Lüneburg », *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte*, 50, 1952, p. 82-95.

CONCURRENCE ET AFFRONTEMENTS AUTOUR DE L'ÉCOLE : L'EXEMPLE AUTRICHIEN

C'est paradoxalement dans les pays patrimoniaux des Habsbourg que se laisse sans doute mieux observer le rôle de l'école dans les affrontements religieux, notamment lors des reconquêtes catholiques qui commencent à la fin du xvi^e siècle⁷⁷.

Les conditions générales de la politique religieuse et scolaire

Sans vouloir dédouaner les protestants de toute action de contrainte ou d'affrontement, il est certain qu'une certaine déliquescence de l'Église ancienne a provoqué en général dans un premier temps un effacement sans trop de résistance, excepté sans doute dans quelques monastères où l'on a dû parfois attendre l'extinction des derniers moines. Les procès verbaux des premières visites introduisant la Réforme interrogent un personnel ecclésiastique et scolaire plutôt docile ou opportuniste, l'essentiel pour lui étant de garder son emploi⁷⁸. En Autriche, face à la débandade de l'ancienne Église, seuls les souverains ont essayé de faire face, et c'est d'eux qu'est venu plus tard le renouveau. Les évêques et les nobles n'ont pas réagi dans un premier temps sinon pour défendre leurs privilèges, à moins qu'ils n'aient – c'est le cas de bien des nobles – choisi eux-mêmes la nouvelle religion. En raison de leur pénétration différentielle par le protestantisme, les États patrimoniaux des Habsbourg présentaient dans la deuxième moitié du xvi^e siècle toutes sortes de situations confessionnelles, formant un dégradé d'ouest en est allant du maintien du catholicisme dans le Tyrol jusqu'à la victoire presque totale du protestantisme en passant par des combinaisons diverses⁷⁹. Mais en même temps, le passage assez tardif de certains de ces territoires au protestantisme (après 1555) a permis à l'Église catholique, qui avait déjà entamé sa rénovation et son réarmement dans le cadre du concile de Trente, de réagir ensuite avec plus de cohérence et de puissance. À ce moment là également, la question scolaire avait pris

202

77 Sur le contexte général, Olivier Chaline, *La Reconquête catholique de l'Europe centrale xvi^e-xviii^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1999. Voir aussi *La Reconquête catholique en Europe centrale*, Paris, Société d'étude du xvii^e siècle, 1998.

78 C'est ce qui ressort de l'examen du clergé au moment de l'introduction de la Réforme dans le Brunswick, Friedrich Spanuth, « Wolfenbütteler Examensprotokolle aus der Jahre 1569 und 1570 », *Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte*, 43, 1938, p. 186-203.

79 H. Zimmermann, « Der Protestantismus in Österreich ob und unter der Enns im Spiegel landesherrlicher Erlässe (1520-1610) », *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*, 98, 1982, p. 98-210.

une importance accrue, les deux côtés étant désormais particulièrement conscients de son rôle dans la consolidation des confessions⁸⁰.

Dès 1528, une visite pastorale en Styrie commence à se soucier de ce point : à certains endroits, elle découvre que des maîtres ont fait apprendre des cantiques luthériens aux élèves et les ont fait sortir de l'église au moment du sermon catholique, ou ont même carrément introduit le protestantisme dans leur enseignement religieux⁸¹. On tente donc dès le début de l'affrontement religieux de mieux contrôler l'enseignement. En 1539 et 1544, Ferdinand I^{er} ordonne le retour de tous ses sujets étudiant à Wittenberg ; en 1548, il réduit leurs possibilités d'étudier aux trois universités de Vienne, Fribourg et Ingolstadt, mais tout ceci sans contrôle, ni efficacité réelle⁸².

Le synode provincial de Salzbourg en 1549 consacre des développements importants aux écoles, rappelant qu'elles ne sont pas seulement faites pour éduquer dans les bons Arts mais aussi dans les bonnes mœurs et la religion, ce qui le conduit à récuser les écoles humanistes de poètes⁸³. Devant la pénurie de prêtres, on voudrait élargir le vivier en multipliant les écoles latines et notamment en imposant aux monastères qui n'en ont pas encore d'en ouvrir une dans les six mois. On accepte, étant donné l'urgence, d'engager des maîtres qui auraient étudié dans une université protestante à condition qu'ils promettent d'appartenir désormais à l'Église catholique. Tout ceci restera lettre morte car les nombreuses protestations contre les violations de droits antérieurs firent obstacle à l'application réelle de ce synode, à tel point que Ferdinand I^{er} dut renoncer finalement à en publier les statuts dans ses territoires. Il réussit cependant à marquer des points à Vienne en obtenant l'installation des jésuites en 1551, à la fois sous la forme d'un collège et de chaires à l'université. En confiant en outre la même année la surveillance des écoles particulières à l'université, il les mettait d'une certaine façon sous l'œil des jésuites.

80 Sur l'histoire des écoles autrichiennes, l'ouvrage incontournable pour cette période reste Helmut Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens, Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs*, t. II, *Das 16. und 17. Jahrhundert*, Wien, Österreichischer Bundesverlag, 1983 ; sur le cadre général de cette lutte scolaire contre le protestantisme, p. 122-128.

81 Karl Eder, « Die Visitation und Inquisition von 1528 in der Steiermark. Gesamterscheinung und kritische Würdigung », *MIÖG* 63, 1955, p. 312-322. Anton Albrecher (dir.), *Die landesfürstliche Visitation und Inquisition von 1528 in der Steiermark*, Graz, Selbstverlag der historischen Landeskommission für Steiermark, 1997.

82 H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens*, *op. cit.*, p. 123.

83 Johann Loserth, « Die Provinzialsynode von 1549. Zur Geschichte der protestantischen Bewegung in den österreichischen Erbländern », *Archiv für österreichische Geschichte*, 85, 1898, p. 131-357. Georg Lurtz, *Mittelschulgeschichtliche Dokumente Altbayerns*, Berlin, Hofmann, 1907, t. I, p. 231-233.

Lors du synode provincial de Mühldorf (1553) sous la conduite de l'archevêque de Salzbourg, les représentants de Ferdinand I^{er} approuvèrent l'exigence que les autorités temporelles et spirituelles contrôlent sur leur foi les enseignants⁸⁴. Mais étant donné la négligence notoire du clergé, ils ne voulurent pas lui laisser la décision concernant les ouvrages à autoriser pour l'enseignement mais seulement un droit de proposition aux évêques. Ferdinand I^{er} réédita cette même année la *Formula reformationis ecclesiasticae* publiée par Charles Quint en 1548 en faisant rajouter au chapitre des dispositions scolaires la précision que les écoles étaient d'une grande importance pour le maintien de la religion catholique et que les responsables ecclésiastiques devaient donc en prendre un soin particulier⁸⁵.

204

Le manque d'instructions de référence sur les orientations à prendre face au protestantisme aggravait les tensions entre pouvoir temporel et ecclésiastique. Le concile de Trente (1545-1563) ne les supprima pas pour autant car il proclamait aussi l'autonomie des pouvoirs ecclésiastiques, ce qui n'allait pas, dans le contexte précis de l'Autriche, dans le sens d'une plus grande efficacité. Ils obligeaient à des compromis permanents qui limitaient le pouvoir du prince territorial d'imposer sa politique scolaire. Le concile avait donné des instructions importantes pour l'enseignement : les curés devaient enseigner l'Évangile aux jeunes à l'école dans leur langue maternelle (session V, 1546) ; les chapitres cathédraux comme les monastères entretenir une école et accueillir les élèves pauvres gratuitement ; les évêques ériger un séminaire pour la formation des prêtres du diocèse (session XXIII, 1563).

En 1569, l'archidiocèse de Salzbourg, qui englobe une grande partie des États autrichiens, avait reçu les décrets du concile pour les traduire dans la législation synodale au cours d'un grand synode à Salzbourg. Ses décisions furent déterminantes pour l'encadrement de l'enseignement et restèrent en vigueur jusqu'à l'époque de Marie-Thérèse⁸⁶. Le titre 59 *De scholis et earum moderatoribus* donne en détail (13 chapitres) l'organisation de l'enseignement. Chaque ville ou marché a obligation d'entretenir une école publique selon les dispositions de l'endroit, les écoles privées étant suspectes d'abriter l'hérésie. Les écoles épiscopales et claustrales doivent être soutenues et développées, voire ouvertes si nécessaire sous peine de punitions. Les maîtres doivent être présentés à l'évêque pour vérification de leur religion et de leurs qualités morales et produire un certificat

84 G. Lurtz, *Mittelschulgeschichtliche Dokumente Altbayerns*, op. cit., t. I, p. 243.

85 *Ibid.*, p. 346-348.

86 *Ibid.*, p. 56-64. Leopold Lentner, *Die religiöse Unterweisung in der Reformationszeit*, Innsbruck/Wien/München, Tyrolia Verlag, 1959, p. 46-55.

de fréquentation d'une université (du moins pour l'école latine) et des lettres de recommandation. Surtout on exige de chaque impétrant la profession de foi (*professio fidei*). Les responsables ecclésiastiques exercent la surveillance sur leurs écoles au moyen de visites régulières. Il s'agit évidemment d'empêcher l'accès des nouvelles confessions aux enfants. Ces responsabilités reviennent au pouvoir ecclésiastique, mais dans les faits seul le prince a réellement le pouvoir de contrainte ou de réalisation, de sorte que la situation est au fond assez analogue à celle des principautés protestantes allemandes où le prince a hérité des pouvoirs de l'évêque. Ces normes mettront du temps à s'inscrire dans la réalité, mais ce synode de 1569 forme bien le cadre de toutes les ordonnances catholiques ultérieures. Les visites claustrales de 1561 et 1566 vérifient également si une école est entretenue dans le monastère, quels livres sont utilisés, et si le maître est catholique. Rome ayant exigé en 1573 un contrôle serré des écoles et l'engagement de maîtres appropriés, l'*Instructio Visitationis Generalis* de 1576 prévoit à cet effet une série de questions destinées à bien cerner sa catholicité⁸⁷.

Le problème de l'Autriche pendant longtemps a été en fait l'insuffisance des ressources locales en desservants et en enseignants et la nécessité de les faire venir de l'étranger, ce qui pouvait entretenir plus d'incertitude sur leur identité confessionnelle. Une visite de 1643 dans le haut Waldviertel près de Vienne relève que 23 des 36 prêtres de ce district viennent de l'étranger, et deux seulement de la région⁸⁸. Le protestantisme importait auparavant ses maîtres et ses pasteurs d'Allemagne moyenne et de Souabe. Le catholicisme réimplanté les remplace par d'autres Souabes et des Bavaois. Leurs lieux d'étude principaux sont désormais Ingolstadt, Würzburg et Munich, et donc toujours pas en majorité les universités autrichiennes.

87 1. Qui est le maître, qui l'a nommé, depuis combien de temps ? 2. Qu'est-ce qu'il a étudié et s'il a des certificats de cela ? 3. Combien d'élèves a-t-il et qu'est-ce qu'il y a comme bonnes intelligences parmi eux ? 4. Quels auteurs et manuels lit-il, en particulier en catéchisme ? 5. S'il chante au Chœur et de quelle religion est-il ? 6. Comment il enseigne à ses élèves la confession et la communion ? 7. Est-ce qu'il les éduque et les conduit à honorer Dieu, à le servir dans les offices et écouter sa parole dans les prêches ? 8. Quel superviseur a l'école ? Quand est-ce qu'il visite l'école ? Qu'est-ce qu'il a commandé de lire et d'enseigner ? 9. Quel est son zèle au travail, et sa conduite sinon notamment vis-à-vis de la boisson ? (cité d'après H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens*, op. cit., p. 127.)

88 Gerard Scholz, *Beiträge zur Geschichte der katholischen Restauration im oberen Waldviertel (1590-1650)*, Wien, Diss. Univ. Wien, 1967, en part. p. 39.

La recatholicisation des écoles élémentaires

La recatholicisation de l'enseignement élémentaire a donc été pour l'essentiel à l'initiative des autorités séculières ou princières qui se sont efforcées d'obtenir une influence sur les écoles et de les diriger vers le catholicisme, mais cela s'est fait avec un rythme et des difficultés très différents suivant les régions⁸⁹.

Dans le Tyrol et le Vorarlberg, les maîtres qui étaient passés au protestantisme avaient été très rapidement éliminés. L'archiduc Ferdinand II, ayant ordonné en 1576 un examen obligatoire des maîtres sur leur foi par le curé, explique cet empiètement sur les prérogatives épiscopales par ces attendus : « comme des maîtres d'écoles avec leur horrible doctrine et enseignement séduisent la jeunesse qu'il est ensuite difficile de ramener dans la vraie foi quand ils ont grandi dans cela, et qu'en tant que prince catholique il ne m'est pas permis de voir sans rien faire ni autoriser... »⁹⁰. La législation fondamentale pour les écoles du Tyrol est l'ordonnance de Ferdinand II de 1586, qui reste en vigueur jusqu'en 1747. L'archevêché de Salzbourg est plus mélangé mais reste encore contrôlable. L'archevêque demande en 1565 le recrutement de maîtres appropriés dans villes et marchés, interdit en 1582 de confier ses enfants uniquement à un précepteur particulier et promulgue une législation sur les maîtres allemands en 1594 et en 1613. La Styrie et la Carinthie, après une assez large conversion au protestantisme, sont soumises à une intense campagne de recatholicisation par ses archiducs. En 1600, l'enseignement élémentaire en Autriche intérieure est à nouveau largement catholique. Les progrès sont beaucoup plus lents et difficiles en Autriche orientale, où il faut attendre le règne de Rodolphe II pour voir se développer des législations contraignantes en faveur des écoles catholiques : en 1579 pour la ville de Vienne, en 1587 pour l'évêché de Passau (Autriche sous l'Enns), en 1590 pour l'Autriche au nord de l'Enns.

Mais les maîtres font encore des difficultés aux autorités catholiques. À Großschönau, dans le domaine de l'abbaye cistercienne de Zwettl en Basse-Autriche, on constate en 1590 sans plus s'émouvoir que le maître communie sous les deux espèces comme la plupart de ses concitoyens⁹¹. Dans le bastion protestant de Waidhoffen an der Ybbs en Basse-Autriche, dans lequel on célèbre à nouveau la Sainte Messe catholique depuis 1586, on met aux arrêts en 1600 le maître d'école parce qu'il n'a pas voulu

89 H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens*, op. cit., p. 128-134.

90 *Ibid.*, p. 128.

91 G. Scholz, *Beiträge zur Geschichte der katholischen Restauration...*, op. cit., p. 148.

participer à la procession de la Fête-Dieu, à quoi celui-ci réagit en criant « *Gewalt geht vor Recht* » (Ici, la force prime le droit)⁹².

La victoire du camp catholique dès le début de la guerre de Trente Ans change évidemment la donne, provoquant des conversions d'opportunisme ou de survie, qui commencent parfois par la noblesse locale. À Kirchberg am Wald, le seigneur, après son retour au catholicisme en 1623, donne le choix au maître de garder son poste et de se convertir et devenir également sacristain ou de quitter l'école dans le délai d'une semaine, son salaire n'étant plus versé que pour six semaines⁹³. Le mandat général de Ferdinand II sur l'éradication et suppression des prédicants et maîtres d'écoles sectaires (*wegen Auß- und Abschaffung der unkatholischen und sectischen Prädicanten und Schuelmeister*) de 1627 clôt la croisade antiprotestante et achève le retour à l'uniformité confessionnelle⁹⁴. La seule chose qui change cependant dans le programme de ces petites écoles, c'est le catéchisme : Canisius a remplacé Luther.

Les ordonnances montrent sinon une large convergence de structure, avec des accents différents cependant en fonction du contexte confessionnel. Une comparaison des 3 grandes ordonnances scolaires pour l'enseignement primaire touchant des grands espaces à savoir le Tyrol (1576), Vienne et l'Autriche sous l'Enns (1579), enfin Salzbourg (1594), fait nettement apparaître les différences de préoccupation. Alors que l'ordonnance viennoise se soucie presque uniquement de la fiabilité confessionnelle du maître et de l'orthodoxie catholique de l'enseignement, les deux autres textes donnent bien plus de détails et d'intérêt aux questions organisationnelles ou pédagogiques, même hygiéniques pour Salzbourg⁹⁵.

Les jésuites ont eu aussi une influence sur les écoles élémentaires, bien qu'ils aient répugné à enseigner à ce niveau et se soient fait longtemps prier. On leur objectait que le fait de laisser les enfants pauvres aux écoles allemandes paroissiales, où il fallait payer l'écolage, privait l'Église de bonnes intelligences. Ils ouvrirent donc contraints des écoles d'abécédaires gratuites mais cette concurrence déloyale faite aux maîtres ordinaires, provoqua un nouveau mécontentement. La solution fut trouvée à Innsbruck en 1615 à l'instigation du prince : on créa une classe

92 Friedrich Schragl, *Glaubensspaltung in Niederösterreich. Beiträge zur niederösterreichischen Kirchengeschichte*, Wien, Diss. Univ. Wien, 1973, p. 138.

93 *Ibid.*, p. 169.

94 Gustav Reingrabner, « Landesfürstliche Patente zur Reformationsgeschichte, vorzugsweise der des Landes unter der Enns », *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*, 95, 1979, p. 15.

95 Voir la comparaison faite par Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens, op. cit.*, p. 130-132.

préparatoire au collège, aux mains d'un maître laïque touchant des écolages, les pauvres étant exemptés, mais sous le contrôle total des jésuites. Cette solution eut un grand succès et fut reprise ailleurs⁹⁶. Les jésuites avaient sinon un intérêt pour les écoles allemandes en raison de leur importance pour la religion. À Linz, ils les font visiter hebdomadairement par un *pater visitator scholarum Germanicarum* qui attire l'attention des élèves sur l'enseignement de la foi le dimanche et contrôle sans doute leur assiduité.

Les collèges jésuites en terre de mission

208

Comme chacun sait, les jésuites n'étaient pas à l'origine un ordre enseignant, du moins au-delà du catéchisme, les statuts de 1541 excluant même leur participation à l'université. Mais tout change au milieu du siècle avec l'expérience d'un collège à Messine en 1548, puis l'ouverture du fameux *Collegium romanum* en 1551, étapes préliminaires de la conversion rapide des jésuites à la mission enseignante. Or, l'Empire devient immédiatement, en raison de sa situation de front confessionnel, le champ d'application stratégique de cette nouvelle mission. Certes, en 1556, à la mort d'Ignace de Loyola, l'assistance d'Allemagne ne mobilise que moins de 10 % des membres de l'ordre (96 sur 1 015), mais en 1600 il en représente plus de 30 % (2 526 sur 8 722), et ce dans le cadre d'une croissance globale de 800 % dans ce quart de siècle⁹⁷.

Dès 1550, Ferdinand I^{er} avait invité Ignace de Loyola à fonder un collège à Vienne, ce qu'il avait accepté⁹⁸. Signe de l'urgence, les premiers Pères arrivent en 1551. Ils sont rejoints en 1552 par Petrus Canisius, un jésuite d'origine hollandaise ayant fait ses études à Cologne et Louvain, qui a pour première mission de rédiger un catéchisme. Ils commencent outre les prêches et les cours à l'université à former des novices et quelques élèves extérieurs à l'ordre. En 1553, ils reçoivent l'autorisation d'ouvrir une école publique, dont ils vont faire un cheval de Troie et un point d'appui de l'action catholique en pays protestant. Canisius en fournit l'outil sinon l'arme en livrant, de 1555 à 1558, en trois versions adaptées à trois âges différents, son fameux catéchisme, promis à un immense succès. Le collège de Vienne était d'abord placé directement sous Ignace de Loyola, puis à sa

⁹⁶ *Ibid.*, p. 133-134. On trouve des organisations analogues dans l'Allemagne rhénane.

⁹⁷ Dominique Julia, « La croissance de la Compagnie de Jésus au XVI^e siècle », dans *Ratio studiorum*, *op. cit.*, p. 44-69. L. Lukàcs, « De origine collegiorum externorum deque controversis circa eorum paupertatum obortis », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, t. 29, 1960, p. 189-245, t. 31, 1961, p. 3-89.

⁹⁸ H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens*, *op. cit.*, p. 140. Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I, Freiburg im Brîsgau, Herder, 1907, p. 24 sq., 45-53.

mort (1556) il a été attribué à la Province de Haute-Allemagne qui était dirigée par Canisius. Mais en 1563 se distingue la province d'Autriche qui comprend aussi Bohême, Lusace, Pologne, Slovaquie, Hongrie, Istrie, Frioul. 70 % des élèves hébergés au Convikt (réfectoire gratuit) de Vienne sont polonais dans ces années là. En 1575, se sépare la province de Pologne et, en 1622, celle de Bohême. Mais Vienne reste un point fort de l'ordre avec collège, maison profès et noviciat.

La diffusion de l'ordre dans les États patrimoniaux s'est faite ensuite en deux phases (*cf.* tableau). La première, jusqu'en 1573, se heurte d'abord à de puissantes positions protestantes et doit se contenter après Vienne des capitales du Tyrol (Innsbruck et son satellite Hall) et de la Styrie (Graz). La seconde vague de fondations commence au début du XVII^e siècle quand les mesures de Contre-Réforme ont déjà obtenu au moins un résultat apparent et alors que le souverain intervient avec toute sa puissance. Elles s'accrochent généralement à d'anciens bastions protestants ou à la frontière de régions mêlées confessionnellement. On les trouve inmanquablement là où les États nobles avaient créé leurs propres écoles, les *Landschaftschulen*, d'abord sous couvert d'académies nobles, qui étaient devenues en fait de véritables petits collèges protestants⁹⁹. De fait, celles-ci seront toutes contraintes à la fermeture peu après le début du XVII^e siècle (Linz la dernière en 1624), prises entre les difficultés matérielles et de recrutement et les mesures de restriction de plus en plus sévères des Habsbourg. Dans cette seconde période de leur installation, les jésuites se battent encore contre une forte résistance, parfois cependant avec l'aide d'une partie de la noblesse et de la bourgeoisie.

Les fondations de collèges jésuites en Autriche

Ville	État, région	Première implantation	Création de l'école
Vienne	Basse-Autriche	1551	1553
Innsbruck	Tyrol	1562	1562
Hall	Tyrol	1569	1573
Graz	Styrie	1573	1573
Linz	Haute-Autriche	1600	1608

99 A. Seifert, « Das höhere Schulwesen... », art. cit., p. 300. H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens*, *op. cit.*, p. 71-111. On les trouve à Linz, Vienne, Graz, Klagenfurt, Leoben. Celle de Graz était la plus importante par son niveau, touchant à l'université.

Klagenfurt	Carinthie	1604	1604
Leoben	Styrie	1613	1620
Krems	Basse-Autriche	1616	1616
Judenburg	Styrie	1621	1621
Steyr	Haute-Autriche	1632	1632
Wiener Neustadt	Basse-Autriche	1645	1666
Feldkirch	Vorarlberg	1649	1649

210

Compte tenu de leurs visées et de leur efficacité, les jésuites provoquent une véritable psychose chez protestants. « Là où les compères ou la vermine passent, l'herbe ne repousse pas » dit un proverbe¹⁰⁰. Un pasteur du Waldviertel se voit recommander dans son acte d'ordination en 1598 « de se garder de l'horreur et de l'erreur jésuitique »¹⁰¹. À Graz, après un début d'épidémie, on les accuse d'avoir empoisonné les fontaines¹⁰², on leur attribue même la responsabilité du danger turc à la diète locale de Bruck an der Mur¹⁰³. Mais l'Église traditionnelle et les universités voient aussi avec méfiance l'arrivée des jésuites qui leur prennent des clients ou bouleversent les hiérarchies habituelles. L'archevêché de Salzbourg les a d'ailleurs soigneusement évités et leur a préféré les bénédictins pour animer ses collèges et son université (1622). Si, dans le Tyrol catholique, les difficultés à surmonter sont essentiellement d'ordre matériel, l'implantation ailleurs dans un contexte hostile vaut parfois les missions dans le nouveau monde. On prendra pour l'illustrer un exemple dans chacune des deux vagues de fondation : Graz et Klagenfurt.

Graz était un bastion protestant où s'illustrait une école des États (*Landschaftschule*) de bon niveau dont David Chytrae avait rédigé la constitution rénovée en 1574 et où enseignaient des professeurs de qualité,

100 « Denn wo die gesellen oder das Geschmeis hinkommt / da ist laub und gras verdorben », Richard Krebs, *Die politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges*, Halle, Niemeyer, 1890, p. 45. H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens*, op. cit., p. 137-138

101 Josef Kallbrunner, « Eine Ordination im niederösterreichischen Waldviertel aus dem Jahre 1598 », *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*, 65/66, 1944-1945, p. 67.

102 Richard Peinlich, *Geschichte des Gymnasiums in Graz. Zweite Periode. Collegium, Gymnasium und Universität unter den Jesuiten*, Jahresbericht des kaiserlichen königlichen Ober-Gymnasiums zu Graz, Graz s.n., [1869], p. 11-12.

103 R. Krebs, *Die politische Publizistik der Jesuiten...*, op. cit., p. 40-41.

tel le mathématicien et astronome Johannes Kepler de 1594 à 1600¹⁰⁴. Lorsque Charles II prit en 1564 le gouvernement de l'Autriche intérieure (Styrie, Carinthie, Carniole), il y avait à peine 200 catholiques à Graz. En 1570, il invita les jésuites à venir prêcher le Carême ce qui ne réussit pas si mal. Il obtint la fondation d'un collège en 1573, et le dota richement sur différents monastères. En 1578, tout le cursus était ouvert jusqu'à la Rhétorique. Le succès du collège était réel, mais trompeur sur son acceptation par son environnement immédiat. En fait, la majeure partie des élèves étaient, comme les enseignants, « importés », pour l'essentiel d'Italie et de Pologne. En 1580, il n'y aurait eu qu'un élève de Graz parmi l'effectif ! C'est que la population majoritairement protestante opposa d'abord une résistance massive. Le conseil municipal interdit en 1573 aux bourgeois d'héberger les élèves étrangers des jésuites et punissait le fait d'aller écouter les prédicateurs catholiques. L'imprimeur, sur instruction du pasteur protestant, se refusait à imprimer les programmes des leçons au motif « qu'il rejetait pour sa part la religion catholique et qu'il tenait tout pour suspect bien qu'il n'ait rien repéré de litigieux dans l'index »¹⁰⁵. Les États firent tout ce qui était en leur pouvoir pour obtenir le départ des pères jésuites, mais en vain. C'est en fait par l'étouffement progressif du système d'enseignement protestant par différentes interdictions du souverain que les jésuites réussirent à capter une population locale contrainte. Lorsque le rapport de force commença à s'inverser, ils n'hésitèrent pas non plus à aller chercher la confrontation, voire la provocation, en s'invitant dans les prêches ou les disputes publiques de l'école des États, prenant part aux débats et portant la contradiction. Désormais, c'étaient les protestants qui demandaient au souverain de les protéger et « de disposer gracieusement d'un ordre, afin que pour éviter désormais un tel désordre dans nos églises et nos écoles, nous puissions rester préservés de ces gens agités, de même nous ne leur occasionnerons pas le moindre désagrément (*molestiam*) dans leurs églises et écoles »¹⁰⁶. La fondation d'une université en 1585, également confiée aux jésuites, acheva de renforcer le dispositif. À la fin du XVI^e siècle, plus de 70 jésuites résidaient à Graz.

On peut trouver un deuxième exemple de confrontation à Klagenfurt, également en Autriche intérieure, représentatif de la seconde vague de

104 H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens*, op. cit., p. 79-80, 142-144. B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten...*, op. cit., t. I, p. 163-169, II/1, 333-337. Ferdinand Tremel, *400 Jahre Akademisches Gymnasium in Graz 1573-1973*, Graz, Verlag des Akademischen Gymnasiums, 1973, p. 15-32.

105 Cité d'après H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens*, op. cit., p. 143.

106 Richard Peinlich, *Geschichte des Gymnasiums zu Graz*, Graz, Programm des Akademischen Gymnasium in Grätz, 1866, p. 37, n. 32.

fondations¹⁰⁷. Il montre que, bien que la domination du catholicisme soit désormais acquise dans les États patrimoniaux, l'implantation des jésuites reste toujours problématique et conflictuelle. L'archiduc Ferdinand aurait voulu fonder à Klagenfurt, sa résidence de Carinthie, un collège de l'ordre mais il manquait encore le financement de la fondation. Un prédicateur jésuite envoyé en éclaireur n'avait pas trouvé plus d'une douzaine d'auditeurs. Le collège fut finalement fondé en 1604 mais, faute de bâtiment disponible, il s'installa dans un hôpital construit aux frais de la bourgeoisie en 1578, délogeant ses occupants, ce qui provoqua naturellement l'indignation des États et de la bourgeoisie. La population se souleva contre cette confiscation, allant jeter des pierres de nuit dans les fenêtres. Un relogement de l'institution lésée n'apaisa que superficiellement l'hostilité des habitants, comme le montre l'événement suivant : en 1636, un incendie ravagea une partie du collège mais dévasta aussi un quartier de la ville. La foule, ivre de colère, mit à sac les bâtiments conventuels restants et les Pères durent fuir sous un déguisement. Ils revinrent une semaine plus tard pour reconstruire progressivement les bâtiments. Le collège était cependant pourtant déjà bien installé avec six classes depuis 1615 et environ 500 élèves, pris en charge par une vingtaine de Pères. Il constituait désormais le troisième collège d'Autriche après Vienne et Graz, mais il n'était toujours guère aimé par son environnement immédiat. Il fallut attendre au moins une génération pour que changent les attitudes.

Des difficultés analogues attendaient aussi les jésuites à Linz. L'Allemagne fut moins difficile à conquérir, sauf dans les villes d'Empire où les magistrats résistaient à donner à la parité une interprétation allant jusqu'à accepter un ordre aussi conquérant. Ainsi se déroulèrent des conflits du même type dans les années 1580 à Augsbourg, Ratisbonne, Spire ou Worms, où les jésuites n'arrivèrent à leurs fins qu'avec la protection menaçante de l'Empereur¹⁰⁸. Une fois installés cependant, on relève que la population a pu utiliser leurs services au-delà des divisions confessionnelles, en profitant de la gratuité et de la qualité de leur enseignement. Ceci nous amène à dire enfin un mot de ce qui nuance ce tableau d'un affrontement religieux par école interposée.

107 H. Engelbrecht, *Geschichte des Österreichischen Bildungswesens*, op. cit., p. 144-145. B. Duhr, *Geschichte den Jesuiten...*, op. cit., t. II/1, p. 340-345. Ludwig Hertling, *Die Jesuiten in Kärnten 1604-1773, 1859-1968*, Klagenfurt, Jesuitenkollegium, 1975.

108 A. Seifert, « Das höhere Schulwesen... », art. cit., p. 330.

QUAND L’AFFRONTEMENT N’EST PAS DE MISE :
NUANCES ET VARIATIONS APPORTÉES PAR LA NOUVELLE HISTORIOGRAPHIE DE
L’ÉDUCATION

La question du rapport de l’école à la religion dépend sans doute aussi de qui l’observe. Dans un colloque organisé par des historiens de l’éducation en 2002, à Bielefeld, sur l’enseignement et la pédagogie au XVI^e et XVII^e siècle, les organisateurs se plaignaient en introduction de l’instrumentalisation de l’histoire de l’enseignement par les historiens de la confessionnalisation¹⁰⁹. Il est de plus en plus admis, disaient-ils, que l’expansion du système de formation aux XVI^e et XVII^e siècles s’est accompagnée d’un processus de modernisation qui n’a pas concerné que les institutions. Mais ce faisant, la pédagogie et l’enseignement ont souvent été présentés en Allemagne comme simples instruments au service de la confessionnalisation ou de l’absolutisme en construction, sans finalité propre. Les organisateurs du colloque sont partis de cette aporie historiographique pour explorer les pistes et les sources qui rénovent la perception de cette première pédagogie moderne. Rudolf W. Keck y évoquait par exemple, dans une approche macro-historique, la naissance et l’évolution de l’enseignement catéchétique pour enfant depuis la *devotio moderna* jusqu’aux réformes protestantes et catholique. Une comparaison des plans d’étude et des méthodes pédagogiques du gymnase sturmien ou melanchthonien avec le système des jésuites révélait selon lui de fortes analogies de structures, au moins jusqu’à la fin du XVI^e siècle, ce qui le poussait à affirmer que la pédagogie a gardé une relative autonomie et n’a pas constitué de point de différenciation, au moins dans cette période de relative indétermination confessionnelle.

Ces historiens de l’enseignement, réunis notamment dans l’*Arbeitskreis Vormoderne Erziehungsgeschichte*, un groupe de recherche sur l’histoire de l’éducation avant les Lumières, ont mis ainsi en évidence un certain nombre de phénomènes qui viennent non pas infirmer, mais nuancer la thèse d’une confessionnalisation dominante dans l’institution scolaire. On peut les regrouper autour de trois thèmes : l’existence de situations de partage confessionnel, la place importante d’ordres moins combattants que les jésuites dans le système scolaire catholique, la tendance à la sécularisation et à l’autonomisation de certaines parties de l’enseignement.

109 Actes publié par Hans-Urich Musolff, Anja-Silvia Göing, *Anfänge und Grundlegungen moderner Pädagogik im 16. und 17. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2003.

Les situations de partage et d'opportunisme : l'exemple d'Erfurt

Les situations où cohabitent deux confessions sont les plus intéressantes pour interroger le rôle de l'école dans la coexistence ou l'affrontement des communautés. Malheureusement, elles n'ont guère été étudiées pour la période envisagée¹¹⁰, et encore moins dans leur dimension scolaire, parfois aussi faute de sources. Les quelques exceptions sont pourtant tout à fait instructives. Je citerai le cas de Regensburg et surtout d'Erfurt.

Regensburg (Ratisbonne) était une ville d'Empire luthérienne avec une minorité catholique. Elle était régie par les règles de parité édictées pour ce cas à la paix d'Augsbourg. En outre, comme elle était le lieu où se réunissait couramment la diète d'Empire à la fin du XVI^e siècle, jusqu'à devenir officiellement son siège permanent en 1663, cela impliquait la résidence de personnels de toutes provenances et donc de toutes confessions. Bettina Blessing a dressé un tableau de l'enseignement élémentaire et de la vie des maîtres d'écoles allemandes de cette ville d'Empire de la Réforme à 1750, avec cependant une prédilection pour la période après 1658¹¹¹. Ce système scolaire enregistre les rapports numériques entre les confessions dans la ville : la majorité luthérienne dispose de huit écoles de quartier (*Wachtschulen*) et de six écoles d'écriture et de calcul, essentielles au commerce, la minorité catholique seulement de trois écoles en 1658. On tire de l'examen du fonctionnement de l'ensemble le sentiment d'une grande analogie dans les pratiques au-delà des confessions. Comme leur système scolaire était moins développé, catholiques et calvinistes n'hésitaient pas à utiliser les écoles luthériennes quand cela servait leurs intérêts (proximité, qualité). Au total, il semble que l'école n'ait pas joué le rôle d'armature des conflits confessionnels qui, il est vrai, étaient de moins en moins de mise dans une ville destinée à accueillir les représentants de toute l'Allemagne.

L'étude sur Erfurt d'Andreas Lindner dans le colloque déjà mentionné est bien plus instructive¹¹². La ville se caractérise par un système scolaire

110 La thèse remarquable d'Étienne François, *La Frontière invisible. Protestants et catholiques à Augsbourg, 1648-1806* (soutenue à Strasbourg en 1986, et publiée sous le titre *Protestants et catholiques en Allemagne : identités et pluralisme, Augsbourg, 1648-1806*, Paris, Albin Michel), ne commence malheureusement qu'au moment où se termine le programme des concours.

111 B. Blessing, « Konzepte der Elementarbildung und die Lebenswelt der Lehrer deutscher Schulen. Das Regensburger Beispiel von der Reformation bis 1750 », dans A. Hanschmidt, H.-U. Musolff (dir.), *Elementarbildung und Berufsausbildung 1450-1750*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2005, p. 73-92.

112 A. Lindner, « Das bikonfessionnelle Schulwesen Erfurts im 16. und 17. Jahrhundert », dans H.-U. Musolff, A.-S. Göing (dir.), *Anfänge und Grundlegungen...*, op. cit., p. 32-51

biconfessionnel partagé entre une autorité municipale largement autonome, passée à la Réforme, et un souverain catholique lointain, le prince électeur et archevêque de Mayence. Après des débuts houleux marqués par les *Pfaffenstürme* et le brusque déclin de l'université, les différentes parties trouvent dans leur intérêt commun dès 1530 (traité d'Hammelburg) un terrain d'entente pour instaurer un système de parité, tel qu'il sera adopté à la paix d'Augsbourg dans certaines villes d'Empire. Symptomatiquement, le système scolaire n'y est pas évoqué, signe qu'il ne fait pas encore partie des points chauds du partage confessionnel. On part donc du *statu quo* qui laisse aux catholiques l'université et ses dépendances secondaires, soit deux écoles collégiales et un *Paedagogium*, collège supérieur servant de propédeutique à l'université, tandis que les protestants développent essentiellement un système d'écoles paroissiales. L'instauration d'un gymnase municipal en 1561 ne doit pas être interprétée comme une tentative de « protestantisation » de l'enseignement secondaire car elle avait été souhaitée initialement en 1559 par les différentes parties sur place, parmi lesquelles l'université qui cherchait élargir son vivier d'étudiants et à améliorer leur niveau à l'entrée à l'université. C'est l'archevêque de Mayence qui mit le holà à cette entente qui ressemblait trop à de la confusion des religions. Pour autant, le programme d'enseignement du gymnase municipal était avant tout humaniste et les rapports confessionnels dans le monde académique d'Erfurt restèrent, malgré l'échec de la coopération envisagée, très détendus. Des cinq premiers recteurs du gymnase, quatre ont eu au moins un temps des charges d'enseignement à l'université catholique, deux en étaient des anciens élèves. Trois revêtirent le décanat dans différents collèges ou à la faculté de philosophie. Anton Moker fut de 1587 à 1589 à la fois recteur de l'école municipale protestante et de l'université catholique, son successeur Henning Renneman a revêtu trois fois le rectorat de l'université et n'hésitait pas à dédier en 1604 un traité sur la langue latine à l'abbé du couvent Saint-Pierre d'Erfurt, un fils de cantor protestant converti au catholicisme pendant ses études. Même la direction du *Paedagogium* de l'université eut de 1594 à 1622 un recteur luthérien en même temps directeur de l'école paroissiale protestante de Saint-Michel.

Les rapports se tendent cependant avec l'arrivée des jésuites dans la ville. En 1580, l'évêque auxiliaire d'Erfurt reprit le plan, déjà envisagé dans les années 1560, de la fondation d'un collège jésuite mais se heurta au refus de Mayence. Ce n'est qu'en 1586 que les jésuites exercèrent une présence dans la durée à Erfurt, mais qui fut si difficile qu'ils songèrent se retirer en 1594. Ils restèrent cependant, obtinrent en 1601 le statut de résidence et portèrent ouvertement leur habit seulement à partir de 1604. En 1609, les

événements s'accélérent : le prince électeur de Saxe demande l'expulsion des jésuites de la ville, mais ceux-ci obtiennent un diplôme impérial de protection. La mise au ban de la ville de Donauwörth peu avant avait constitué un avertissement pour Erfurt qui laissa ouvrir le collège en 1611.

Cette imposition provocatrice entraîna en réaction une réforme du collège municipal protestant (1616) dans le sens d'une confessionnalisation plus affirmée. Mais ceci vient plus de la situation politique générale que de la volonté des acteurs sur place : on s'acheminait vers la guerre. Toutefois, à la suite des négociations de paix entre l'archevêque et la ville, il était laissé aux habitants depuis 1615 le libre choix de l'école, ce qui dans le contexte d'Erfurt signifiait en pratique que le conseil s'engageait à ne pas empêcher la scolarisation des protestants chez les jésuites. De fait, le collège comptait en 1616 une centaine d'élèves parmi lesquels aussi des évangéliques. Il faut dire que cet établissement était désormais le plus performant de la ville. La guerre bouleversa cependant ce nouvel équilibre : les jésuites furent expulsés de 1631 à 1635 et ne retrouvèrent pas ensuite le même niveau qu'auparavant, faute aussi de personnel enseignant.

Andreas Lindner analyse les conditions locales comme déterminantes : une biconfessionnalité fixée très précocement sur le plan politique et juridique, un rapport de dépendance très variable à l'électorat de Mayence et la situation fragile de l'université contrainte par ces deux aspects. Isolée dans un environnement où dominaient les bastions universitaires du protestantisme (Wittenberg, Iéna, Leipzig), manquant d'écoles secondaires catholiques pour l'alimenter, elle était contrainte de composer avec son environnement protestant. D'un autre côté, la prospérité de la ville dépendait aussi de la paix confessionnelle. Les autorités municipales refusaient donc de suivre la forme agressive que prenait le luthéranisme dans la Saxe électorale voisine vouée à l'orthodoxie et renvoyaient les pasteurs qui se révélaient trop radicaux. En 1572, le pasteur senior Andreas Poach se plaignait dans un discours funèbre qu'il ait dû quitter la ville après 22 ans de service à cause du mélange de la religion pratiquée à Erfurt où l'on voyait des ecclésiastiques évangéliques tenir procession avec des curés et les inviter à leur table. Il s'était opposé à la nomination de son collègue Johannes Gallus comme recteur de l'université car il refusait une telle coopération interconfessionnelle. Le renvoi de Poach fut finalement demandé par ses propres collègues.

L'histoire de la fondation du gymnase protestant montre, au rebours de certaines analyses précédentes que Lindner sait ici très bien démontrer, que le magistrat ne voulait pas au départ une école confessionnelle mais que

c'est l'intervention de Mayence qui l'a conduit à cela¹¹³. Les fondations des écoles jésuites et ursulines (1667) d'Erfurt ont eu lieu tardivement par rapport au concile et à la formation de ces deux ordres, parce qu'il était plus difficile d'en réunir les conditions dans cette lointaine enclave catholique en pays protestant. Mais ce retard s'accompagne d'une plus grande modernité de ces deux écoles, qui explique leur acceptation par la population protestante. En outre, le nombre de conversions des élèves fut faible, sinon cela aurait entraîné des réactions. Celles qui ont eu lieu n'étaient d'ailleurs pas présentées comme le résultat de l'influence de l'école. Certes, une conscience de soi confessionnelle s'exprimait des deux côtés, aussi dans le monde scolaire, mais les frontières restaient poreuses. Les écoles n'apparaissent en aucun cas comme des ghettos ou des instruments de conflit confessionnel. Cela ne changea qu'avec la soumission de la ville au pouvoir direct de Mayence en 1664. La population en majorité protestante développa alors contre ce gouvernement et son Église un grand ressentiment. On trouve donc au XVIII^e siècle des exemples de conflits confessionnels comme il n'y en avait pas entre 1555 et 1664.

Il n'y a pas que les jésuites...

Les exemples autrichiens et dans une moindre mesure, celui d'Erfurt, montrent que l'introduction des jésuites dans le Saint-Empire s'est souvent accompagnée d'une aggravation des conflits confessionnels. Mais, il faut resituer ces cas dans l'ensemble du réseau scolaire : de même que l'Armée ne se résume pas aux commandos et à la Légion étrangère, de même il n'y a pas eu que les jésuites à porter l'enseignement catholique, y compris dans ses développements. De plus en plus d'études viennent réhabiliter ces autres institutions du système scolaire catholique et retoucher un tableau brossé par une historiographie de l'éducation jusqu'ici largement protestante ou issue directement de la Compagnie de Jésus¹¹⁴. On peut citer la réhabilitation par les travaux d'Anne Conrad, puis d'Andreas Rutz, du rôle des ordres enseignants féminins et des semi-religieuses qui en Rhénanie ont donné une certaine avance à la scolarisation des filles

113 C'était la thèse de l'historien de l'université d'Erfurt Erich Kleineidam (1905-1978), *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt*, t. 3: *Die Zeit der Reformation und Gegenreformation 1521-1632*, Erfurt, St. Benno Verlag, 1983, rééd. Erfurt, Hierana, 1997.

114 Ce qui l'incite aussi à privilégier ce qui dans le camp catholique constituait l'adversaire le plus coriace. Par ailleurs la centralisation et la cohérence de la Compagnie de Jésus facilitaient et donc attiraient les recherches. Enfin, les membres de l'Ordre n'ont pas été les derniers à promouvoir leur histoire et à contribuer indirectement à prendre toute la lumière et à laisser dans l'ombre leurs frères en religion issus d'autres organisations.

en milieu catholique à partir du XVII^e siècle¹¹⁵. Après avoir été en retard sur les régions protestantes, l'enseignement féminin catholique connaît un développement, par exemple dans l'évêché de Cologne et de Munster, avec l'arrivée à partir de 1620 de nouvelles congrégations sans équivalent évidemment dans le protestantisme.

Pour l'enseignement masculin, élémentaire ou secondaire, il faut citer le travail de Johannes Kistenich sur les ordres mendiants de la région rhénane et plus récemment sa synthèse dans un ouvrage collectif de Heinz Schilling et Stephan Ehrenpreis sur l'éducation entre confessionnalisation et sécularisation¹¹⁶. Se donnant pour cadre chronologique la période entre les grandes visites pastorales autour du concile de Trente et les réformes éclairées des années 1760, il reprend pour les interpréter globalement les acquis de plusieurs études régionales, dont les siennes sur l'action scolaire des ordres mendiants dans l'archevêché de Cologne. Celles-ci attestent d'une étonnante avancée de l'enseignement élémentaire catholique depuis la première moitié du XVII^e siècle, la guerre de Trente Ans ayant donné le signal d'une vague de fondations d'écoles. Kistenich remet en cause aussi l'idée bien ancrée jusqu'ici d'un quasi-monopole des jésuites sur l'enseignement savant des garçons. Il faut en fait affiner en fonction des régions : les jésuites dominent en effet dans les provinces orientales de la Prusse et en Silésie, en Autriche aussi, on l'a vu, mais ils sont devancés par

218

-
- 115 Anne Conrad, « Bildungschancen für Frauen und Mädchen im interkonfessionellen Vergleich », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 95, 2004, p. 283-300 ; « 'Äußere Schulen' und Pensionate, Die Mädchenschulen der Ursulinen, Englischen Fräulein und Notre-Dame Schwestern im 17. und 18. Jahrhundert », *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 14, 1995, p. 25-35 ; « Die Kölner Ursullagesellschaft und ihr 'weltgeistlicher Stand'- eine weibliche Lebensform im Katholizismus der frühen Neuzeit », dans Wolfgang Reinhard et Heinz Schilling (dir.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 1995, p. 271-295. Anne Conrad, « Die weiblichen 'Devoten' als Instrumente der konfessionellen Erziehung in Frankreich und Deutschland », dans Heinz Schilling, Marie-Antoinette Gross (dir.), *Im Spannungsfeld von Staat und Kirche, « Minderheiten » und « Erziehung » im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich 16.-18. Jahrhundert*, Berlin, Duncker und Humboldt, 2003, p. 191-214. Andreas Rutz, « Semireligiosentum und elementare Mädchenbildung, Zur Unterrichtstätigkeit von Devotessen im frühneuzeitlichen Köln », dans A. Hanschmidt, H.-U. Musolff (dir.), *Elementarbildung..., op. cit.*, p. 247-264. Sa thèse, A. Rutz, *Bildung - Konfession - Geschlecht: religiöse Frauengemeinschaften und die katholische Mädchenbildung im Rheinland (16. - 18. Jahrhundert)*, Mainz, Von Zabern, 2006.
- 116 Johannes Kistenich, *Bettelmönche im öffentlichen Schulwesen: ein Handbuch für die Erzdiözese Köln 1600 bis 1850*, Köln, Böhlau, 2001. J. Kistenich, « Forschungsprobleme zum katholischen Schulwesen im Alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung (ca 1530-1570) », dans Heinz Schilling, Stefan Ehrenpreis (dir.), *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel*, Münster/New York/Munich/Berlin, Waxmann, 2003, p. 101-125.

les ordres mendiants dans le Nord-Ouest de l'Empire. Dans le Sud, ils sont en bonne position mais doivent aussi compter avec les ordres « de prélats » (chanoines réguliers de la Sainte-Croix, Prémontrés) ou bénédictins et cisterciens. La participation différenciée de ces ordres à l'œuvre scolaire est le résultat de la façon dont s'est déroulée la confessionnalisation dans la région et dépend des porteurs (*Träger*) à l'œuvre. Dans le cas des ordres mendiants, ceux-ci étaient plutôt constitués par les élites paroissiales et municipales et quelques mécènes privés, parfois par les fonctionnaires princiers locaux (*Amtleute*) et bien sûr par les provinciaux de l'ordre. Dans le cas des jésuites, c'est l'État princier qui apparaît comme l'initiateur du mouvement. Ces constatations réhabilitent une fois de plus le niveau local comme élément décisionnel important. Il est vraisemblable de supposer, dans la perspective de la confessionnalisation et des affrontements religieux, que les initiatives locales sont plus facilement acceptées que les décisions de pouvoirs lointains, surtout quand elles visent à imposer un corps étranger au pays. Enfin, si ces ordres sont aussi partie prenante à la Contre-Réforme, ils l'incarnent sans doute de façon moins triomphante et agressive que la Compagnie de Jésus, ou du moins c'est ainsi que les uns et les autres le perçoivent.

L'autonomisation et la sécularisation des institutions éducatives

Le groupe de travail sur l'histoire de l'éducation au début de l'époque moderne (*Arbeitskreis Vormoderne Erziehungsgeschichte*), dans un geste un peu provoquant, a convoqué un colloque en 2006 sur le thème de la sécularisation dans l'enseignement avant les Lumières¹¹⁷. Certes, un point d'interrogation dans le titre venait tempérer d'incertitude cette affirmation, mais la supposition même pouvait sembler iconoclaste après un quart de siècle de travaux sur la confessionnalisation et une tradition encore plus ancienne faisant des Lumières l'entrée dans la modernité rationnelle. Que l'on se rassure : ce colloque n'a pas tout renversé sur la table mais il contribue à nuancer le schéma dominant de la confessionnalisation. On n'en donnera pas ici le détail, d'autant plus qu'une partie des contributions concernaient la période après 1650, mais simplement quelques conclusions et deux ou trois exemples.

La première leçon, c'est qu'il y a bien eu des périodes et des éléments de sécularisation dans l'évolution de l'éducation avant les Lumières, parfois même assez tôt après la Réforme. C'est ainsi même que certains, tel

¹¹⁷ Hans-Ulrich Musolff, Juliane Jacobi, Jean-Luc Le Cam (dir.), *Säkularisierung vor der Aufklärung ? Bildung, Kirche und Religion 1500-1750*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2008, voir mon introduction (en français), p. 15-25.

Markus Wriedt, interprètent la première institutionnalisation contrainte de la Réforme (voir ci-dessous). Mais on peut aussi défendre l'idée que les premiers temps de l'affrontement religieux ont été finalement moins marqués par la confessionnalisation que les étapes suivantes, ce que montrent Serge Tomamichel pour le collège d'Annecy ou Christine Absmeier pour la Silésie¹¹⁸. Le colloque suggère par ailleurs qu'il n'y a aucune linéarité dans ce mouvement, les phases de sécularisation pouvant alterner avec des phases de confessionnalisation/rechristianisation. De ce point de vue l'irruption de la Réforme catholique puis plus tard du piétisme constituent indiscutablement des moments de retour en force du religieux dans l'éducation.

220

La seconde leçon est qu'on observe assez souvent des mouvements parallèles et contradictoires selon les types d'enseignements concernés : l'éducation primaire dans la plupart des cas, et celle des femmes en général¹¹⁹, est très largement et principalement orientée par la religion et contrôlée par l'Église, tandis que l'éducation supérieure aux humanités, et plus tard aux sciences nouvelles, trouve plus facilement des espaces d'autonomie et cherche dès le XVII^e siècle une différenciation fonctionnelle avec l'Église. C'est aussi à ce niveau que s'esquissent des qualifications nouvelles pour répondre aux besoins de l'État moderne et de la société.

C'est ce que, pour ma part, j'ai pu démontrer pour le Brunswick sur la base des archives de l'inspection générale¹²⁰. La réforme scolaire entreprise à la fin de la guerre de Trente Ans dans le duché de Brunswick-Wolfenbüttel par le duc Auguste le Jeune présente quatre éléments indéniables de sécularisation : la création d'une inspection générale des écoles (1648) relevant directement du duc et confiée à un laïc, professeur

118 S. Tomamichel, « Das Kolleg Annecy im 16. Jahrhundert. Eine säkulare Einrichtung im Jahrhundert der Reformation », dans *Säkularisierung vor der Aufklärung?...*, op. cit., p. 39-55. La communication de Chr. Absmeier n'a pu être livrée pour les actes, on attend l'achèvement de sa thèse en cours.

119 Juliane Jacobi, « Zwischen 'nötige Wissenschaften' und 'Gottesfurcht'. Protestantische Mädchenschule von der Reformation bis zum 18. Jahrhundert », dans *Säkularisierung vor der Aufklärung?...*, op. cit., p. 253-275. Voir, dans le même volume, Andreas Rütz, « Der Primat der Religion. Zur Entstehung und Entwicklung separater Mädchenschulen in den katholischen Territorien des Reiches im 17. Jahrhundert », p. 275-288. Pour resituer plus généralement le problème, voir Jean-Luc Le Cam, « L'éducation des filles en Allemagne à l'ère de la confessionnalisation (XVI^e-XVII^e) », dans *De l'instruction des filles dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles*, dir. Francine Wild et Danielle Morali, Nancy, Université Nancy 2, 2006, p. 13-38.

120 Jean-Luc Le Cam, « Späthumanismus, "Helmstedter Konfessionalisierung" und Säkularisierung der Schule. Zur Genese der Reform von Schule und Schulaufsicht im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel nach dem 30jährigen Krieg », dans *Säkularisierung vor der Aufklärung?...*, op. cit., p. 77-102. Voir sinon J.-L. Le Cam, *La Politique scolaire*, op. cit.

de rhétorique ; la dissolution des écoles claustrales rurales, vestiges de la Réforme, au bénéfice de la revalorisation salariale des maîtres d'écoles urbaines (proposée dès 1636, appliquée à partir de 1646, systématisée dans une ordonnance en 1655) ; l'émergence progressive à la tête des principales écoles urbaines d'un corps enseignant se professionnalisant et n'aspirant plus à une carrière ultérieure dans le pastorat ; enfin l'autonomisation des savoirs et la sécularisation des contenus dans la lignée d'une restauration de l'humanisme contre les modes pédagogiques du ramisme ou du comenianisme. Les facteurs expliquant cette politique plutôt originale en Allemagne à l'époque sont à chercher dans la position dominante d'un courant humaniste et iréniste à l'université d'Helmstedt, notamment autour de Georg Calixt. Il s'exprime dans divers avis remis au prince par l'université sur la réforme de l'école, que l'on peut résumer comme une recherche de différenciation fonctionnelle et d'autonomie du monde scolaire savant vis-à-vis de l'Église. Ce mouvement a rencontré, outre la sympathie d'un souverain érudit porté au césaropapisme, un courant favorable à la soumission de l'Église au nom de la doctrine de la raison d'État. Cette réforme ne s'est pas déroulée sans résistance comme le montre la querelle autour de la réquisition des moyens des monastères et de la fermeture des écoles claustrales, qui aboutit à un violent affrontement entre le chancelier et le directeur du Consistoire en 1655, et à un recul du pouvoir sur certaines de ces dispositions. La sécularisation est ici à la fois un produit idéologique (hérité du philippisme et de l'irénisme) et une adaptation pragmatique aux nécessités de la modernisation du système scolaire dans le contexte de la reconstruction après guerre. La disparition progressive de ces éléments du contexte a donc pu entraîner par la suite des retours en arrière, par exemple le retour momentané de l'inspection générale à des théologiens.

Enfin la troisième leçon est que le résultat n'est pas forcément conforme aux intentions des acteurs. On a noté plus d'une fois des cas de sécularisation involontaire procédant d'une recherche d'efficacité ou de modernité au service du renforcement de la religion ou de la rechristianisation. Markus Wriedt analyse ainsi le mouvement de modernisation consécutif à l'implantation de la Réforme luthérienne dans l'école et l'université de Wittenberg comme une « sécularisation involontaire » selon un processus dialectique¹²¹. La Réforme, mouvement initialement conservateur voulant restaurer l'Église apostolique idéalisée en se fondant sur la seule autorité

121 M. Wriedt, « Säkularisierung wider Willen. Der säkularisierende Modernisierungsschub infolge der reformatorischen Schul- und Universitätsreform », dans *Säkularisierung vor der Aufklärung?...*, *op. cit.*, p. 57-76.

de l'Écriture, s'est dans la pratique très vite sentie obligée de recourir à d'autres autorités, telles l'histoire et le droit, pour mener ses combats contre le catholicisme et les autres interprétations de l'évangélisme. La remise en cause, en parallèle, du monopole ecclésiastique sur l'éducation au profit des parents puis, devant la carence de ceux-ci, des autorités temporelles, de même que le recours aux biens et aux ressources des monastères pour financer le système scolaire ont constitué également un pas – non voulu – vers la sécularisation. L'organisation de ce système selon des principes souvent plus juridiques que théologiques et son adaptation aux besoins de l'administration et de la société civile ont eu pour conséquences de le détourner de sa légitimation théologique initiale et d'affaiblir sa dimension religieuse. D'où peut-être le proverbe qui dit que « l'enfer est pavé de bonnes intentions ».

222

Il n'est pas question de remettre en cause les quatre thèses précédentes, mais de les nuancer. Si l'université a bien été le cadre initial de l'affrontement religieux et lui a fourni un certain nombre de munitions, si les autorités civiles et religieuses ont bien eu conscience de l'importance de l'éducation pour défendre leur conception de la religion, si, de fait, les institutions scolaires et universitaires ont été profondément bouleversées puis réformées, notamment dans le cadre de l'État territorial confessionnel, en même temps ces nouvelles formes scolaires, dès lors qu'elles ont vécu, ont développé des tendances à l'autonomie, ne se sont pas cantonnées à ce à quoi on voulait peut-être les réduire et enfin n'ont pas été utilisées par les acteurs dans le seul sens d'une confessionnalisation.

L'INVENTION DE LA COEXISTENCE CONFESSIONNELLE DANS LE SAINT-EMPIRE (1555-1648)

Christophe Duhamelle
École des hautes études en sciences sociales

L'Allemagne représente sans doute, avec la Suisse, la zone géographique où la division entre chrétiens, née au XVI^e siècle, s'est le plus profondément inscrite dans les réalités religieuses et politiques, mais aussi sociales et culturelles, et jusqu'au plus près de la vie quotidienne. Les conflits et les combats entre catholiques et protestants y ont été longs, acharnés, parfois sanglants. Et pourtant, nulle part ailleurs autant de catholiques et de protestants n'ont dû apprendre à vivre ensemble, tant l'extrême complexité de la carte confessionnelle les a rendus, presque partout, voisins. Cette gémellité antagoniste a engendré des règles de coexistence et de pacification d'une étendue et d'une profondeur telles que certains de leurs principes sont encore en vigueur aujourd'hui dans le *Staatskirchenrecht*, le « droit d'État des Églises ».

Non seulement le sujet touche à une grande variété de domaines ; mais il peut également être décliné entre plusieurs niveaux : celui de l'Empire lui-même ; celui de chacun des plus de 300 territoires autonomes ; celui enfin de la diversité locale et sociale au sein de tous ces territoires. Parler de l'affrontement et de la coexistence confessionnels dans le Saint-Empire, c'est donc se heurter à la nécessité du choix.

Le mien sera de privilégier les questions suivantes : comment s'est établi le droit de choisir sa religion ? Qui a été admis à en bénéficier ? Quelles recompositions ce droit a-t-il entraîné ? À travers ces interrogations, c'est l'élaboration progressive de la coexistence confessionnelle dans l'Empire qui est en jeu, c'est-à-dire moins la disparition des antagonismes religieux que leur perpétuation sous une forme dérivée et pacifiée. Il sera surtout question de politique et de droit : ce faisant, je ne cherche aucunement à minimiser la dimension religieuse des conflits et de leurs motivations. Mais je m'attache à l'encadrement des conflits. Or, la coexistence confessionnelle a été rendue possible non par une évolution des clergés, des doctrines ou des croyances, mais par l'existence d'un système politique

singulier, celui du Saint-Empire, où la question du droit particulier et du droit général revêt une grande acuité.

La première partie, prenant en point de fuite la paix d'Augsbourg de 1555, présentera le cadre structurel et les aspects principaux du règlement juridique du conflit religieux. La seconde partie étudiera le déplacement et la diffraction des affrontements confessionnels après la paix de 1555. La troisième partie enfin montrera selon quels processus la construction de 1555 a échoué, avant d'être reprise et complétée lors de la paix de Westphalie en 1648.

LES CONDITIONS JURIDIQUES DE LA PAIX

224

La paix de religion, dans l'Empire, repose sur un processus que les historiens allemands désignent sous le terme de *Verrechtlichung*, de « conversion juridique »¹. Ce processus ne consiste pourtant pas, au départ, en l'invention d'un droit nouveau, mais bien en l'insertion progressive

1 Il ne semble guère utile, dans cet article synthétique consacré au cadre politique et juridique des affrontements confessionnels et destiné principalement à un public de non-spécialistes de l'espace germanique, d'indiquer dans les notes le grand nombre de références en allemand qui seraient nécessaires sur le sujet. On se bornera donc, dans la suite du texte, à signaler quelques ouvrages spécifiques pour certains des exemples qui sont développés, ainsi qu'une sélection de synthèses récentes et d'instruments de travail. Afin de disposer d'un bon aperçu factuel de la période, on recommandera particulièrement la lecture de Horst Rabe, *Reich und Glaubensspaltung. Deutschland 1500-1600*, München, Beck, coll. « Die Neue Deutsche Geschichte », 1989. La nouvelle rédaction du canonique « Gebhardt » offre une trame chronologique plus ramassée et avant tout politique : Maximilian Lanzinner, *Konfessionelles Zeitalter 1555-1618*, Stuttgart, Klett-Cotta, coll. « Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte », 2001. Une présentation claire et synthétique du Saint-Empire moderne dans Barbara Stollberg-Rilinger, *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Vom Ende des Mittelalters bis 1806*, München, Beck, 2006. La réévaluation depuis un quart de siècle du Saint-Empire comme cadre de la vie politique allemande à l'époque moderne et comme matrice du compromis confessionnel trouve une expression particulièrement affirmée dans Georg Schmidt, *Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit, 1495-1806*, München, Beck, 1999 ; l'historiographie sur ce sujet a été récemment bien résumée par Matthias Schnettger, « Von der "Kleinstaaterei" zum "komplementären Reichs-Staat". Die Reichsverfassungsgeschichtsschreibung seit dem Zweiten Weltkrieg », dans *Geschichte der Politik. Alte und neue Wege*, dir. Hans-Christof Kraus et Thomas Nicklas, München, Oldenbourg, coll. « Historische Zeitschrift Beihefte », 2007, p. 129-154. En outre, les lecteurs non germanophones peuvent trouver les comptes rendus de nombreux ouvrages sur la période dans les publications des instituts de recherche historique français en Allemagne et allemand en France, c'est-à-dire dans le *Bulletin d'information de la Mission historique française en Allemagne* (les recensions sont désormais accessibles en ligne sur le site www.mhfa.mpg.de, rubrique « Publications et recensions ») et dans la revue *Francia* publiée par l'Institut Historique Allemand de Paris (les recensions seront bientôt disponibles sur internet à l'adresse www.francia-recensio.net).

du conflit religieux dans le droit existant : le droit d'Empire. La paix d'Augsbourg de 1555 a formé l'aboutissement de cette évolution². Elle ne correspondit pas en effet à un traité de paix. Elle prit la forme d'une loi, valable pour tout l'Empire car décidée lors d'une Diète et sanctionnée par l'Empereur – en termes techniques, elle constitua un « recès d'Empire ». Elle se présentait comme un code de conduite entre les États territoriaux, non entre les religions, et elle s'inscrit explicitement dans la continuité d'autres grands textes législatifs élaborés soixante ans plus tôt.

C'est donc bien soixante ans en arrière, en 1495, qu'il faut remonter pour comprendre la charpente sur laquelle s'est construite la coexistence confessionnelle. Les institutions d'Empire subirent alors une réforme de grande ampleur qui, concernant au premier chef le cœur allemand et autrichien du Saint-Empire, en marginalisa de fait les confins (Italie, Bohême, Pays-Bas³), et qui s'exerça principalement dans deux directions⁴. D'une part, elle conféra un cadre juridique aux relations entre les territoires (principautés, principautés ecclésiastiques, villes libres, comtés immédiats, etc.) en instaurant la « Paix publique perpétuelle » (*Ewiger Landfrieden*), en mettant hors la loi les guerres internes, et en créant un tribunal, chargé de statuer sur les atteintes à cette paix publique autant que sur les relations entre chaque territoire et l'Empire (ce qui constitue le droit d'Empire). Ce

- 2 La paix d'Augsbourg a récemment donné lieu à de nombreuses publications. La plus accessible est un catalogue d'exposition qui, outre une abondante iconographie, offre de brèves synthèses rédigées par les meilleurs spécialistes : *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, dir. Carl A. Hoffmann et alii, Regensburg, Schnell & Steiner, 2005. Voir également Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster, Aschendorff, coll. « Reformationsgeschichtliche Studien und Texte », 2004 ; ainsi que le très complet recueil *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, dir. Heinz Schilling et Heribert Smolinsky, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, coll. « Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte », 2007. Le texte de la paix d'Augsbourg est reproduit dans Arno Buschmann, *Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Jahre 1806 in Dokumenten*, Baden-Baden, Nomos, 1994, t. 1, p. 217-283. En français, la meilleure présentation est celle de Olivier Christin, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- 3 Même si le Saint-Empire couvre encore un espace plus large que celui qui correspond, à grands traits, à l'Allemagne et à l'Autriche actuelles, c'est bien de cette définition restreinte de l'Empire qu'il sera question ici, car c'est elle qui est concernée par la Diète, les Cercles, les tribunaux, et qui constitue la référence des contemporains lorsqu'ils parlent de l'Empire. Certes, la Bohême ou les Pays-Bas – et même l'Italie lorsqu'il est question des relations entre l'Empereur et le Pape – ne sont pas devenus totalement étrangers aux affaires impériales. Mais ils connaissent une histoire confessionnelle propre. Le thème de l'interaction entre leur évolution en ce domaine et celle de l'Empire mériterait une étude en soi, qui sera ici réduite à quelques allusions.
- 4 Heinz Angermeier, *Die Reichsreform 1410-1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart*, München, Beck, 1984.

tribunal, dont les juges étaient nommés par les territoires, joua un rôle très important pour notre propos : c'est le *Reichskammergericht*, le tribunal de la Chambre Impériale⁵. L'autre direction de la Réforme de 1495 fut la formalisation d'une dualité elle aussi essentielle pour notre sujet : la dualité de l'Empereur et de l'Empire. La répartition des pouvoirs étatiques entre les prérogatives des territoires et celles de l'Empereur commença à être précisée. Surtout, l'instrument de leur rencontre, de leur négociation et de leurs décisions communes prit une dimension nouvelle : il s'agit de la Diète, l'assemblée des princes, villes libres, etc., présidée par l'Empereur⁶. Seul l'accord final entre l'Empereur et les territoires peut déboucher sur une décision législative valable pour tous, et que le tribunal de la Chambre Impériale, entre autres, fait appliquer.

226

Dans les années qui suivirent 1495, d'autres institutions naquirent qui précisèrent et densifièrent ce schéma. L'Empire étoffa ses instances de régulation : les Cercles d'Empire, par exemple, créés en 1500, devinrent des associations régionales à qui fut confié en 1512 le soin d'exécuter, y compris par les armes, les décisions du tribunal de la Chambre Impériale. L'Empereur aussi se donna les moyens de préserver ses pouvoirs : ainsi, en 1498, l'Empereur Maximilien I^{er} créa un second tribunal d'Empire, dont la compétence était proche du premier, mais dont il nommait tous les membres et qui siégeait à sa cour : le *Reichshofrat*, le conseil Impérial Aulique. La réforme de 1495 marqua donc une étape majeure dans une évolution plus longue : la définition de plus en plus précise, mais toujours

5 L'histoire des deux tribunaux d'Empire, et surtout du tribunal de la Chambre Impériale, a joué un rôle moteur dans la multiplication des travaux sur les institutions impériales et dans la réévaluation du rôle de ces dernières à l'époque moderne. La bibliographie sur le sujet, qui ménage une place importante aux problèmes confessionnels, est donc très étoffée – il existe même une collection consacrée à ce sujet (Köln-Weimar-Wien, Böhlau, coll. « Quellen und Forschungen zur Höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich ») qui compte près de soixante titres. Là encore, on renverra à un ouvrage collectif déjà un peu ancien, mais qui offre le tour d'horizon le plus accessible : *Frieden durch Recht. Das Reichskammergericht von 1495 bis 1806*, dir. Ingrid Scheurmann, Mainz, Philipp von Zabern, 1994.

6 Un gros ouvrage collectif permet d'aborder l'histoire de la Diète d'Empire au ^{xvi}^e siècle, profondément renouvelée elle aussi ces dernières années : *Der Reichstag 1486-1613. Kommunikation – Wahrnehmung – Öffentlichkeiten*, dir. Maximilian Lanzinner et Arno Strohmeier, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften », 2006. L'édition des *Reichstagsakten* (Actes des Diètes), sources essentielles pour la période et pour le sujet, constitue une entreprise ancienne et gigantesque, dont la récente accélération a joué un grand rôle dans le renouvellement des études sur les institutions impériales. Une présentation générale dans Christophe Duhamelle, « La Diète impériale (*Reichstag*) : édition des actes et historiographie », *Bulletin d'information de la Mission historique française en Allemagne*, 39 (2003), p. 90-109.

conflictuelle, de ce qui était du ressort des territoires (et de chaque type de territoire), de ce qui était du ressort de l'Empire, et de ce qui était du ressort de l'Empereur.

Voilà le terrain sur lequel a surgi l'affaire Luther. À partir du moment où un nombre croissant de villes libres et de princes protégèrent Luther et appliquèrent ses idées – à partir du moment donc où le droit de bannir l'hérétique entra en collision avec le droit des territoires, tout l'édifice de 1495 devint l'objet des négociations et la matrice de la régulation du conflit. Dans ce processus, quatre tournants majeurs peuvent être distingués.

La première évolution est peut-être la plus décisive, en tout cas dans l'optique de la question que j'ai posée : celle de la naissance du droit à choisir sa religion. Il s'agit de l'identification entre la liberté religieuse et les droits des princes. Sur ce point, l'essentiel est acquis à la Diète de Spire en 1526. Tous les territoires se mirent alors d'accord pour dire qu'en matière religieuse chaque prince était seul responsable « devant Dieu et la majesté impériale ». Dès 1526, le principe a donc été posé : le choix religieux, le conflit et sa résolution, ne sont pas des affaires individuelles. À la conscience de chaque individu ne furent accordées que des garanties résiduelles, subordonnées aux garanties que le droit d'Empire reconnaissait à tout sujet face à son prince – elles s'exprimeraient par exemple dans le droit d'émigrer. Pour l'essentiel, la division religieuse était affaire de princes, elle relevait donc du domaine politique. Cette évolution a été sanctionnée par la paix d'Augsbourg sous la forme du *jus reformandi*⁷. C'est de cette manière que la diversité religieuse s'inscrit dans la définition respective des prérogatives de l'Empire et de l'Empereur et suivit donc le mouvement d'autres types de droits avec lesquels elle avait d'ailleurs partie liée, comme le droit des armes, le droit de haute justice, le droit de police.

La deuxième évolution est l'aménagement de la notion de majorité⁸. La règle normale de la prise de décision, au sein de la Diète, était la majorité parmi chaque collège (celui des princes-électeurs, celui des princes et comtes, celui des villes immédiates) ; mais le principe de la majorité n'était

7 Voir sur ce point Martin Heckel, « *Ius reformandi*. Auf dem Wege zum "modernen" Staatskirchenrecht im Konfessionellen Zeitalter », dans *Reformation und Recht. Festgabe für Gottfried Seebass zum 65. Geburtstag*, dir. Irene Dingel, Volker Leppin et Christoph Strohm, Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlag, 2002, p. 75-126. Même s'ils ne seront pas tous cités ici, les travaux de l'historien du droit Martin Heckel sont fondamentaux pour notre propos.

8 Une bonne synthèse encore valable dans Klaus Schlaich, « Die Mehrheitsabstimmung im Reichstag zwischen 1495 und 1613 », *Zeitschrift für historische Forschung*, 10 (1983), p. 299-340.

pas le seul à être reconnu, puisque l'unanimité entre les collègues, et enfin l'accord avec l'Empereur, étaient nécessaires. Cette ambiguïté se traduisait en particulier par une disposition qui permettait à un membre de la Diète de se délier de toute obligation envers une décision majoritaire, mais à laquelle il s'opposait. Il s'agissait de la *protestatio*. Or, les princes favorables à Luther étaient minoritaires au sein de la Diète – ils le restèrent, d'ailleurs, jusqu'en 1806. Lorsqu'en 1529 se dessina au cours d'une Diète tenue à Spire la suppression, par la majorité catholique, du compromis trouvé en 1526, ces princes firent solennellement usage du droit de *protestatio*. Ils y ont gagné la désignation, devenue ensuite universelle, de « protestants ». Surtout, ils affirmèrent ainsi que le problème confessionnel ne pourrait être réglé par le principe de majorité, sauf à remettre en cause l'ensemble de l'édifice institutionnel de l'Empire – les décisions, même majoritaires, devant être sanctionnées par l'Empire unanime. Par conséquent, c'est le principe de parité qui s'instaura progressivement en matière confessionnelle : il fallait que les deux camps se mettent d'accord, quelle que soit leur importance numérique⁹. Dans la paix d'Augsbourg, ce principe a trouvé son expression dans l'instauration, au sein du tribunal de la Chambre Impériale, de « sénats de religion » mi-partis pour traiter des conflits d'ordre confessionnel.

La troisième évolution est la définition même de « camps confessionnels » reconnus en droit d'Empire. On sait que Luther n'était qu'un parmi de nombreux réformateurs, et qu'un corps de doctrine fondé sur son enseignement n'a été formulé qu'assez tard, en 1577. Pourtant, la Réforme « légale », et la seule reconnue en 1555, s'est mise en place plus tôt. Et, là encore, c'est une Diète qui précipita l'évolution : celle d'Augsbourg en 1530. Charles Quint invita les princes qui avaient élevé une protestation l'année précédente à préciser leurs positions. Il fallut élaborer dans l'urgence un texte valable pour tous ; ce fut la Confession d'Augsbourg. Ce document fut dès lors reconnu comme la seule base juridique à partir de laquelle les territoires pouvaient faire valoir leur *jus reformandi*. Il représente donc une étape essentielle dans la structuration du luthéranisme et dans l'effort constant qui le caractérise pour définir une orthodoxie et lutter sans relâche contre le bourgeonnement réformateur et ses innombrables déclinaisons. Dans la paix d'Augsbourg, il n'est pas question d'autre chose que des territoires catholiques et des territoires de la Confession d'Augsbourg. Tout autre choix est juridiquement condamné et ne peut se prévaloir de la protection du droit d'Empire.

9 Martin Heckel, « Parität », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 49 (1963), p. 261-420.

La quatrième évolution, enfin, est la promotion de l'état de fait en règle juridique dans le domaine confessionnel. Sur quoi portèrent, en effet, la définition du *jus reformandi* et, par conséquent, le règlement du conflit par la définition de la prérogative confessionnelle des États territoriaux ? Malgré les nombreuses tentatives qui furent menées, ils ne procédèrent pas d'un rapprochement doctrinal ni même d'un accord sur une base commune d'articles de foi et de pratiques rituelles. Ils portèrent uniquement sur un partage de juridiction. Il s'agissait de savoir qui allait exercer la juridiction épiscopale, d'une part – ce qui signifie avant tout un pouvoir disciplinaire et la latitude d'organiser, par exemple, le système scolaire. Il s'agissait d'autre part de déterminer qui détenait localement le droit d'exercer les trois fonctions sacerdotales communes à tous, le baptême, le mariage et les funérailles. Le droit d'Empire précisé par la paix d'Augsbourg se borna à constater à qui appartenaient ces droits. Se mit ainsi en place un principe qui a dominé de plus en plus les conflits confessionnels : la *possessio*, c'est-à-dire l'usage élevé au rang d'argument juridique et réduit à quelques éléments de juridiction ecclésiastique. L'évolution propre de chaque confession ainsi que les critères religieux disparaissaient complètement des conflits confessionnels lorsqu'il s'agissait de les juger selon le droit d'Empire.

La paix d'Augsbourg a donc, fondamentalement, pris acte de la subordination des divisions confessionnelles au droit d'Empire, de l'extension de la Paix publique perpétuelle au champ des affrontements religieux, et de l'ancrage du droit de choisir sa religion dans la répartition des prérogatives entre l'Empereur et l'Empire. Elle s'inscrivit ainsi dans le mode spécifique à l'Allemagne de la construction de l'État : celui d'une répartition entre niveau territorial, niveau de l'Empire, et pouvoir de l'Empereur. En ce sens, elle instaura une coalescence entre genèse étatique et diversité confessionnelle. En effet, elle contribua à consolider et approfondir cette répartition. Le droit de choisir sa religion s'est transformé en pierre de touche des « libertés germaniques » dont les princes, protestants comme catholiques, se voulaient les garants, c'est-à-dire des prérogatives des territoires – alors même que l'idée d'une division religieuse demeurerait intolérable pour la plupart.

Par conséquent, la « conversion juridique » des conflits religieux dans l'Empire, couronnée par la paix d'Augsbourg, n'est en rien l'élaboration d'un nouveau principe de droit au bénéfice de la liberté religieuse. Elle constitue plutôt une étape dans une évolution politique que cristallise la Réforme luthérienne : les progrès de l'État sous ses deux espèces

germaniques, l'Empire qui assure le droit général, la coopération et la coexistence, les territoires qui se réservent des pans entiers de l'administration des sujets et désormais de leurs âmes.

DÉPLACEMENT ET DIFFRACTION DU CONFLIT CONFESSIONNEL

Autant dire que le conflit n'était pas réglé pour autant. Dans la période qui suivit 1555, il se diffracta au contraire dans de nombreux domaines où il prit à chaque fois une tournure nouvelle. Ce processus s'inscrit dans le long terme : ni la paix de Westphalie en 1648, ni même la fin de l'Empire en 1806 n'y mettent un terme. Je m'attacherai ici à deux exemples de ces déplacements du conflit confessionnel dans le cadre du règlement de 1555.

230

Premier déplacement : c'est désormais au sein de chaque territoire que se déroulèrent les conflits les plus nombreux de la seconde moitié du XVI^e siècle¹⁰.

La paix d'Augsbourg avait consacré le principe du *jus reformandi*. Elle avait donc conféré aux autorités territoriales, dans le domaine confessionnel, une suprématie qu'elles étaient toutefois loin d'exercer en réalité. On aurait tort en effet d'imaginer les principautés allemandes comme autant de Suède ou d'Espagne en petit, capables de mener avec force une politique d'uniformité religieuse. Tout prince, d'une part, restait un vassal de l'Empereur, un co-gérant de l'Empire, un échelon fondamental dans l'échelle des pouvoirs, mais ni le seul échelon, ni le premier. Cela vaut même pour les territoires les plus puissants, comme la Saxe ou la Bavière¹¹. C'est bien sûr encore plus vrai dans l'immense

10 L'histoire des affrontements confessionnels dans l'Empire se décline donc aussi en autant d'histoires particulières à chaque État territorial ; autant dire que sa diversité est presque infinie. Un bon instrument de travail offre un tour d'horizon commode : *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, dir. Anton Schindling et Walter Ziegler, Münster, Aschendorff, coll. « Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung », 1989-1997, 7 vol. Entre beaucoup d'exemples possibles de cette déclinaison au niveau territorial et local du thème des conflits confessionnels, voir *Konfessionalisierung und Region*, dir. Peer Friess et Rolf Kiessling, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, coll. « Forum Suevicum », 1999.

11 Une lecture téléologique de l'histoire allemande, telle que l'historiographie d'outre-Rhin l'a elle-même longtemps imposée, donne parfois au Brandebourg et à la Prusse (qui ne sont d'ailleurs réunis sous un seul prince qu'en 1618) une importance prématurée. Au XVI^e siècle, l'électeur de Brandebourg n'est pas le plus puissant ni le plus actif des électeurs. D'autres princes, comme le landgrave d'une Hesse encore unie ou le duc de Wurtemberg au début de la période, jouent un rôle bien plus important. En 1601, par exemple, les revenus du duc de Bavière sont cinq fois plus importants que ceux de l'électeur de Brandebourg (Andreas Kraus, *Maximilian I. Bayerns grosser Kurfürst*, Graz-Regensburg, Styria-Pustet, 1990, p. 41).

majorité des principautés qui étaient de faible taille, souvent très éclatées géographiquement, et où le prince gouvernait sous l'étroite surveillance des assemblées territoriales que dominaient généralement les villes et la noblesse et qui, dans de nombreux cas, formaient les principaux créanciers du prince.

Les villes des territoires n'avaient certes pas le même statut que les villes immédiates d'Empire, mais elles disposaient souvent d'une autonomie comparable et entendaient la faire valoir. La noblesse revendiquait, elle aussi, une grande liberté de manœuvre. La chevalerie immédiate, une petite noblesse vassale uniquement de l'Empereur, présente en Rhénanie, en Franconie et en Souabe, était parvenue à obtenir en 1555 le *jus reformandi*. Bien d'autres groupes de noblesse, d'un statut comparable et d'une puissance équivalente, mais ne bénéficiant pas de cette immédiateté, prétendaient aux mêmes droits en matière de religion¹². D'ailleurs, les protestants avaient en 1555 arraché à Ferdinand – le véritable négociateur de la paix d'Augsbourg au nom de son frère Charles Quint – une *declaratio ferdinandea* qu'il refusa ensuite de reconnaître et dont l'existence même fut alors controversée, mais qui joua un grand rôle dans les débats d'après 1555. Ce document promettait aux villes et aux nobles des nombreux États ecclésiastiques le droit de se maintenir dans le protestantisme s'ils l'avaient adopté, notwithstanding le *jus reformandi* de leurs princes soit, en l'occurrence, leur droit de maintenir leurs territoires dans le catholicisme.

Par conséquent, l'essentiel des conflits au sein des territoires ont concerné après 1555 la soumission des villes et des nobles à la loi confessionnelle commune. En Bavière le problème fut rapidement et brutalement réglé dès 1563-1564 : les principaux nobles protestants furent emprisonnés, ceux d'entre eux qui bénéficiaient d'un statut proche de l'immédiateté furent plus étroitement soumis au duc, et une vague de conversions suivit à un rythme soutenu. Mais la Bavière, de ce point de vue, représente plutôt une exception. Ailleurs, et singulièrement dans les États ecclésiastiques, le conflit a été plus durable et plus incertain. La principauté-abbaye de Fulda en fournit un parfait exemple¹³. Lorsque Balthasar von Dernbach y fut élu prince-abbé en 1570, à 22 ans, il tenta de mettre en pratique le droit

12 Sur la noblesse, voir les premières pages de Christophe Duhamelle, « Les noblesses du Saint-Empire du milieu du XVI^e au milieu du XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 46-1 (janvier-mars 1999), p. 146-170.

13 Voir l'ouvrage très stimulant (en cela qu'il revisite la notion même de conflit confessionnel et l'inscrit également dans une réflexion sur les générations, les réseaux et les représentations politiques) de Gerrit Walther, *Abt Balthasars Mission. Politische Mentalitäten, Gegenreformation und eine Adelsbeschwörung im Hochstift Fulda*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften », 2002.

de réforme que lui avait concédé la paix d'Augsbourg pour développer le catholicisme dans son territoire, majoritairement protestant. En 1576, la noblesse le contraignit à l'abdication ; il s'ensuivit la nomination d'un administrateur et la poursuite d'un long procès devant les tribunaux d'Empire, où les nobles tentèrent de se faire reconnaître leur droit d'option religieuse. Ce n'est qu'en 1602 que l'abbé Balthasar entra à nouveau en possession de son territoire et en paracheva la recatholicisation avant de mourir en 1606. Même sur les terres de l'archevêque de Mayence, premier prince-électeur de l'Empire, il fallut attendre 1601 pour que les nobles protestants soient écartés de la cour électorale, et plusieurs groupes de noblesse ou villes de l'électorat sont demeurés définitivement luthériens. Enfin, les principautés mêmes des Habsbourg n'échappèrent pas à la règle, mais je ne développerai pas cet exemple, le plus accessible dans la littérature en français¹⁴.

Déplacés à l'intérieur des territoires, les conflits religieux n'en perdaient donc pas pour autant leur force¹⁵. Là aussi, ils se mêlaient intimement à des querelles d'ordre politique et juridique, mais qui présentaient une autre configuration puisqu'elles se situaient à une autre échelle. Ce qui se jouait en effet, outre le zèle religieux qui animait leurs acteurs, c'était la prétention des dirigeants des territoires à un contrôle des juridictions, à une réduction des droits de patronage et de collation locaux, et enfin à un monopole du droit de police, qui s'exprima en particulier par une

14 De même, je n'entre pas ici dans le détail des conflits qui se sont déroulés à l'échelle locale, celle par exemple des communautés rurales. Si les recherches sont plus nombreuses sur les résistances envers la recatholicisation, l'introduction du luthéranisme n'alla également pas sans obstacles qui, eux aussi, mêlent les éléments religieux et l'organisation locale des pouvoirs. Un exemple : C. Scott Dixon, « Die religiöse Transformation der Pfarreien im Fürstentum Brandenburg-Ansbach-Kulmbach. Die Reformation aus anthropologischer Sicht », dans *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850*, dir. Norbert Haag, Sabine Holtz et Wolfgang Zimmermann, Stuttgart, Thorbecke, 2002, p. 27-41. À ce point de vue – celui des conflits engendrés par les changements confessionnels introduits dans les communes rurales – on recommandera un recueil d'histoire comparée qui parle aussi des paroisses anglaises ou des Grisons, en Suisse : *Landgemeinde und Kirche im Zeitalter der Konfessionen*, dir. Beat Kümin, Zürich, Chronos, 2004. Bien que situé hors de l'Empire, le cas extrême des Grisons et du choix confessionnel qui s'y effectue pour l'essentiel au niveau de chaque paroisse mérite une mention ici, avec une référence en anglais : Randolph C. Head, « Catholics and Protestants in Graubünden : Confessional discipline and confessional identities without an early modern state ? », *German History*, 17-3 (1999), p. 321-345.

15 Cette remarque vaut aussi pour les aspects plus proprement religieux (promulgation et mise en œuvre des ordonnances ecclésiastiques par exemple, en particulier dans les États territoriaux protestants). Un bon tour d'horizon de ces aspects dans *Der Augsburger Religionsfrieden. Seine Rezeption in den Territorien des Reiches*, dir. Gerhard Graf, Günter Wartenberg et Christian Winter, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006.

discipline des mœurs accrue, corollaire de la juridiction épiscopale dont la paix d'Augsbourg avait fait un des éléments du *jus reformandi*.

Second déplacement : l'opposition religieuse se poursuit ou s'approfondit dans les secteurs qui ne relevaient pas du droit d'Empire¹⁶. C'est le cas de la théologie par exemple. Dans un sens, les théologiens apparaissent comme les grands perdants de la paix d'Augsbourg, qui s'était faite sans eux. Mais, d'un autre côté, ils étaient désormais encore plus investis du magistère de la vérité et de la confusion de l'erreur, une lutte qui ne pouvait plus s'exprimer de cette manière sur le terrain politique. C'est donc après 1555 que s'est massivement développée la théologie de controverse, animée d'un côté par la multiplication des collèges puis des universités jésuites (le premier collège fut fondé à Vienne en 1552, suivirent Ingolstadt et Cologne en 1556, Munich en 1559, etc.), de l'autre par les universités luthériennes, anciennes (Wittenberg conserva sa prééminence) ou nouvelles (comme Iéna en 1557 ou Helmstedt en 1576)¹⁷. De part et d'autre, l'orthodoxie n'a cessé de se définir plus précisément ; la violence des attaques luthériennes contre les mouvements hétérodoxes ou contre les réformés ne le cédait en rien à celle de la controverse contre le catholicisme ; et le concile de Trente, même si sa réception fut assez lente en particulier dans les États ecclésiastiques, acheva de faire disparaître les espoirs placés dans un concile de réunification.

Cette poursuite du conflit religieux ne s'exprimait pas seulement dans le domaine de la théologie. Elle concernait une portion croissante de la vie culturelle et s'inscrivait de plus en plus dans le quotidien¹⁸. Un exemple permettra d'illustrer cette diffusion. Lorsqu'en 1583 les territoires catholiques appliquèrent la bulle de Grégoire XIII *Inter Gravissimus* et sautèrent donc 10 jours pour accorder le calendrier à l'année astronomique, les protestants refusèrent d'accepter cette décision – ce qui serait revenu, à leurs yeux, à se soumettre au magistère pontifical. Ils ont donc conservé

16 Cette évolution générale, qui dans le cadre de cet article ne sera qu'esquissée, suscite elle aussi un grand nombre de travaux où la notion de « culture confessionnelle » joue actuellement un rôle important. Un aperçu de ces recherches actuelles dans *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, dir. Thomas Kaufmann, Anselm Schubert et Kaspar von Greyerz, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, coll. « Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte », 2008. Une présentation en français : Thomas Kaufmann, « La culture confessionnelle luthérienne de la première modernité. Remarques de méthode », *Études germaniques*, 57, 2002, p. 421-439.

17 Voir sur ce point l'article de Jean-Luc Le Cam dans ce même volume.

18 Il s'agit, là encore, d'un champ de recherche en plein renouvellement qui touche à une anthropologie du conflit confessionnel et qui n'est qu'esquissé ici. L'article de Naïma Ghermani dans ce même volume offre un exemple des thèmes et des méthodes en ce domaine.

le calendrier julien tandis que les catholiques suivaient désormais le calendrier grégorien – et les deux confessions vécurent avec 10 jours de décalage. Cette situation multiplia les possibilités de conflits dans les zones, très nombreuses, de contact ou de mélange entre les populations des deux religions : non seulement catholiques et protestants ne célébraient pas les mêmes fêtes, mais ils ne célébraient pas le même jour celles qu'ils avaient en commun. Les uns travaillèrent ostensiblement lorsque les autres se recueillaient ou processionnaient. Les seigneurs protestants de paysans catholiques les obligèrent à la corvée pendant leurs fêtes, etc. Cependant, la dualité des calendriers ménageait aussi des occasions d'arrangement avec la coexistence confessionnelle : on alla faire ses courses chez les autres, voire travailler chez eux pendant les jours chômés chez soi. C'est donc toute une culture de proximité et de conflit, d'imitation et de distinction qui a commencé à se mettre en place¹⁹. Mais l'exemple du calendrier illustre aussi la confessionnalisation des activités intellectuelles : les astronomes de chaque camp multiplièrent en effet les justifications pour leur propre calendrier et les attaques envers celui des autres, se transformant ainsi en auxiliaires de la controverse. Comme l'astronomie, l'historiographie devint un instrument de combat confessionnel, tandis que le luthéranisme élaborait une véritable culture jubilaire qui connut un premier sommet en 1617 pour le centenaire des 95 thèses de Luther²⁰.

Le conflit confessionnel, en quelque sorte neutralisé et pérennisé par la paix d'Augsbourg, devint donc une sorte de Protée qui comportait aussi des zones d'indifférence²¹. Mais revenons à notre fil directeur : le débat

19 Entre mille exemples possibles, celui du chant offre la possibilité d'indiquer une référence en français : Gérald Chaix et Patrice Veit, « Les cantiques dans l'Allemagne du XVI^e siècle : choisir son chant », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 98-2 (1991), p. 231-246.

20 Le thème de la construction mémorielle des confessions, central pour une histoire des représentations du conflit confessionnel, bénéficie d'une attention nouvelle des chercheurs et a surtout été étudié pour le protestantisme. Voir par exemple *Protestantische Identität und Erinnerung, von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, dir. Joachim Eibach et Marcus Sandl, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Formen der Erinnerung », 2003 ; Susanne Rau, *Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln*, Hamburg-München, Dölling und Galitz, coll. « Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas », 2002. À ce propos, en français, une présentation rapide mais suggestive et inscrite dans le long terme : Gérald Chaix, « La Réformation », dans *Mémoires allemandes*, dir. Étienne François et Hagen Schulze, Paris, Gallimard, 2007, p. 94-119.

21 Sur ce thème qui, en contrepoint du paradigme dominant de la confessionnalisation, jouit actuellement de l'intérêt de la recherche, voir le récent recueil *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, dir. Kaspar von Greyerz et alii, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, coll. « Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte ».

autour du droit à choisir sa religion. La période postérieure à 1555 déplace ce conflit à l'intérieur des territoires eux-mêmes et en fait l'enjeu majeur du renforcement du pouvoir des princes. Ce renforcement, acquis en 1555 à l'échelle impériale, est donc désormais transcrit à l'échelle locale – non sans difficultés et sans inachèvements. Alors que la paix règne entre les États d'Empire, ces innombrables conflits internes entretiennent les antagonismes, suscitent la méfiance, et mobilisent des cultures confessionnelles de mieux en mieux définies et de plus en plus opposées. Or, progressivement, ces luttes finissent par rejaillir sur la pacification obtenue au niveau impérial et par la mettre en danger²². D'autant que du côté du droit d'Empire lui-même, les ambiguïtés laissées ouvertes par la paix d'Augsbourg, les évolutions politiques et religieuses, les impasses enfin du système de régulation juridique, aboutissent à une remise en cause progressive de la solution trouvée en 1555.

DES LIMITES DE LA PAIX D'AUGSBOURG À LA PAIX DE WESTPHALIE

Il y eut une sorte d'âge d'or de la paix d'Augsbourg, au cours des règnes de Ferdinand I^{er}²³ et de Maximilien II²⁴. La plupart des princes, et en particulier les électeurs de Saxe²⁵, travaillaient alors à un bon fonctionnement de la paix. La volonté des Empereurs de se tenir à l'écart des conflits confessionnels européens, ainsi que la solidarité réelle de l'Empire face au danger turc, ont pérennisé le souci de pacification exprimé à Augsbourg en 1555. La paix, en définitive, a non seulement tenu pendant plus de soixante ans, mais elle a été pour l'essentiel reprise et consolidée en 1648. C'est dire si les efforts ont été réels, et durables, pour sceller l'union de l'ordre impérial et de la coexistence confessionnelle.

22 Le lien entre les deux niveaux est d'ailleurs plus riche et plus complexe. La forme prise par les conflits locaux, elle aussi, témoigne d'une conversion juridique qui est directement liée à la paix d'Augsbourg. Le recours à la force contre les autorités territoriales, ou la mise en place de résistances unissant les sujets de plusieurs territoires, sont en effet – à la suite de la subordination de la question du choix confessionnel au droit d'Empire – désormais assimilés à une rupture de la Paix publique perpétuelle et perdent donc leur légitimité, ainsi que leur efficacité.

23 Né en 1503, élu roi des Romains (et donc successeur désigné de son frère Charles Quint au trône impérial) le 5 janvier 1531, il fut à la suite de l'abdication de Charles Quint en 1556 couronné Empereur le 24 mars 1558 et mourut le 25 juillet 1564.

24 Fils de Ferdinand I^{er}, né en 1527, il fut élu roi des Romains le 24 novembre 1562, devint donc Empereur dès la mort de son père et décéda le 12 octobre 1576.

25 La politique de compromis menée par la Saxe s'explique en partie par le fait que la branche aînée de la dynastie saxonne (les Wettin) a été en 1548 dépossédée par l'Empereur de la dignité de prince-électeur au profit de la branche cadette, qui doit donc son élévation à une décision des Habsbourg et à une manifestation controversée de la prérogative impériale.

Pourtant, l'Empire connu entre 1618 et 1648 la pire catastrophe de son histoire, la guerre de Trente Ans, qui constitua aussi, même si elle ne le fut que très partiellement, une guerre interne et une guerre de religion. Sans revenir sur le déroulement de cette conflagration, mais en la prenant – elle et sa conclusion en Westphalie en 1648, précisée par le recès de 1654²⁶ – comme point de fuite, je me propose, en continuant à axer mon propos sur le droit de choisir sa religion, de cerner les deux insuffisances majeures de la paix d'Augsbourg.

236

La première faiblesse réside dans la faible capacité d'évolution du compromis de 1555. Cette faiblesse repose sur la contradiction qui apparut entre trois des principes gouvernant le droit de choisir sa religion dans la paix d'Augsbourg : le *jus reformandi*, d'une part, la *possessio*, d'autre part, c'est-à-dire l'élévation du *statu quo* en état de droit, la définition légale de deux seules confessions enfin.

Le droit de réformer menaçait en effet le *statu quo*, au gré des conversions princières. Le problème était présent à l'esprit des négociateurs d'Augsbourg. L'Empereur avait d'ailleurs introduit, de sa propre autorité, une exception au *jus reformandi*. Arguant du fait que les princes ecclésiastiques, élus par leurs chapitres, n'étaient que dépositaires de leurs principautés et n'en étaient pas pourvus à titre héréditaire, il avait formulé le principe du réservoir ecclésiastique, selon lequel un de ces princes, en se convertissant au luthéranisme, devait se démettre de son pouvoir temporel. Les protestants n'acceptèrent pas ce principe et essayèrent plusieurs fois de le contourner. L'affaire de Cologne cristallisa cette controverse et constitua le premier grave conflit au niveau impérial depuis la paix d'Augsbourg. Le chapitre cathédral – constitué comme presque partout de nobles en partie protestants – élu en 1577 Gebhard Truchsess von Waldburg, qui, en 1582-1583, adopta le luthéranisme et refusa de démissionner. Cette décision entraîna une intervention armée de la Bavière, appuyée sur des troupes espagnoles, et la défaite de l'archevêque qui s'enfuit aux Pays-Bas en 1584.

26 La bibliographie sur la guerre de Trente Ans et la paix de Westphalie – étudiées du point de vue de l'Empire – est abondante, en particulier autour de la célébration du 250^e anniversaire des traités de Münster et Osnabrück en 1998. On retiendra par exemple la présentation brève et suggestive de Georg Schmidt, *Der Dreissigjährige Krieg*, München, Beck, 1995. En français, Claire Gantet, *La Paix de Westphalie (1648). Une histoire sociale, xvii^e-xviii^e siècles*, Paris, Belin, 2001 (en particulier, pour la paix elle-même, la première partie). Le texte du traité d'Osnabrück (celui des deux traités de Westphalie qui concerne plus précisément l'organisation interne de l'Empire) et celui du recès de 1654 se trouvent dans Arno Buschmann, *Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches...*, op. cit., t. 2, p. 15-106 et p. 180-273.

L'affaire exacerba l'ambiguïté qui régnait autour du *jus reformandi*. Les protestants le concevaient comme une porte ouverte à l'expansion de leur confession, tout en arguant de la *possessio* pour soutenir les noblesses protestantes à Fulda, à Mayence ou en Autriche. Les catholiques, en revanche, semblaient ne reconnaître le *jus reformandi* que jusqu'en 1555 – revendiquant la *possessio* pour tout ce qui était demeuré dans le giron de l'Église –, et s'en servir au contraire pour recatholiciser leurs territoires, contre leur noblesse et leurs villes. Le principe de pérennité de la paix et le principe de liberté de choix entraient en conflit.

Cette contradiction s'avéra d'autant plus forte que l'évolution confessionnelle avait rendu obsolète la limitation de la paix à deux confessions. En 1561, en effet, un des principaux princes de l'Empire, l'électeur palatin, adopta la religion réformée, conforme à la doctrine de Calvin. Un compromis fut certes élaboré lors de la Diète d'Augsbourg de 1566 : l'électeur palatin continua à bénéficier des garanties reconnues en 1555 aux adhérents de la Confession d'Augsbourg. Mais il existait désormais dans l'Empire un parti en pleine expansion (le Palatinat fut bientôt suivi dans son choix confessionnel par de nombreux comtes rhénans – dont plusieurs membres de la maison de Nassau –, par la ville de Brême en 1581, par le landgrave de Hesse-Cassel en 1605) qui, s'opposant à la ligne modérée luthérienne incarnée par la Saxe, préconisait une remise en cause offensive de l'ordre né en 1555 et un recours aux alliances internationales – établissant ainsi une connexion, soigneusement évitée par Maximilien II en dépit des demandes de son cousin Philippe II d'Espagne, entre les affaires de l'Empire et celle des Pays-Bas qui, nominalement, en faisaient toujours partie.

En fait, le problème venait de ce que la paix d'Augsbourg n'avait pas fondé un droit spécifique. Ses termes demeuraient pleins d'ambiguïtés et l'appel à une future réduction de la dissension religieuse semblait en souligner le caractère provisoire. Après 1555, un intense débat juridique s'est donc déployé dans d'innombrables traités pour préciser les termes de la paix. Les juristes protestants donnèrent au *jus reformandi* ou au transfert de la juridiction épiscopale la valeur de principes intangibles. Les juristes catholiques au contraire interprétèrent la paix comme une simple *suspension* de l'autorité des évêques, comme une concession provisoire en l'attente du concile – suspension désormais obsolète puisque le concile avait eu lieu²⁷.

27 Martin Heckel, « Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts », dans *Die katholische Konfessionalisierung*, dir. Wolfgang Reinhard et Heinz Schilling, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, coll. « Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte », 1995, p. 184-227.

C'est sur la question des sécularisations des biens ecclésiastiques que ce conflit apparut au grand jour. La paix les avait avalisées pour autant qu'elles étaient au bénéfice du clergé, des écoles et des institutions caritatives. Mais elle avait précisé que ce type d'opérations était reconnu jusqu'à la date de 1552. Au gré de l'organisation croissante des Églises luthériennes et des conversions, les sécularisations se poursuivirent cependant au-delà de cette date. Selon les protestants, elles formaient une conséquence logique et légitime du *jus reformandi*. Selon les catholiques, elles contrevenaient à la paix, qui avait « suspendu » les choses en l'état de 1552 mais ne permettait pas de poursuivre au-delà. La longueur des procès qui s'ensuivirent repoussa d'autant l'éclosion des conflits à ce sujet, mais une série de jugements intervenus en 1598-1599 et condamnant des sécularisations postérieures à 1552 mirent à nu l'incompatibilité des interprétations du compromis d'Augsbourg.

Plus les uns et les autres s'efforçaient d'explicitier le contenu de la paix, plus leurs divergences devenaient manifestes – et plus la méfiance s'installait envers les décisions prises par les tribunaux au nom d'une paix où chacun voyait de plus en plus un instrument au service de l'autre. Le profond travail de formalisation juridique effectué après 1555 finit non pas par renforcer la paix, mais par l'affaiblir en créant un climat de suspicion.

Cette première faiblesse peut donc être résumée en une phrase : la paix d'Augsbourg n'était pas conçue comme durable. Ou plutôt, chacune des parties en présence escomptait qu'elle lui apporterait la victoire finale. À Augsbourg, on avait ratifié l'identification du droit de choisir sa religion aux prérogatives territoriales ; mais on n'avait pas réglé définitivement le problème même de la relation entre les religions. C'est sur ce point qu'à l'issue de la guerre de Trente Ans la paix de Westphalie apporta l'innovation la plus importante par rapport au compromis de 1555. Elle intégra le calvinisme au rang des confessions légales et, surtout, figea la carte confessionnelle dans l'état où elle se trouvait au 1^{er} janvier 1624 (décrété « année normative », *Normaljahr*), à l'échelle des territoires, mais aussi au sein de ceux-ci : les zones d'exception (catholiques en pays protestants, protestantes en pays catholiques, jusque dans les moindres détails) devaient être maintenues²⁸. Tout prince conservait le *jus reformandi*, mais pour lui-même seulement : les conversions princières restèrent après 1648

28 Une réflexion intéressante à ce sujet dans Ralf-Peter Fuchs, « Das "Normaljahr" 1624 des Westfälischen Friedens. Ein Versuch zum Einfrieren der Zeit », dans *Wege in die Frühe Neuzeit*, dir. Arndt Brendecke et Wolfgang Burgdorf, Neuried, ars una, coll. « Münchner Kontaktstudium Geschichte », 2001, p. 215-234. La norme du 1^{er} janvier 1624 admettait toutefois quelques exceptions prévues dans le texte du traité d'Osnabrück – elles concernaient en particulier le Palatinat et les territoires

sans incidence sur la confession des territoires²⁹. 1648 marqua la victoire du principe de la *possessio*, et donc le découplage entre le droit des princes, celui de choisir sa religion, et le droit confessionnel. Ce faisant, la paix de Westphalie ne réduisit pas, loin de là, les arguties juridiques. Mais elle leur offrit désormais le socle commun d'un droit confessionnel autonome. En outre, elle ne posa aucun terme à ce droit, évacua la référence à une possible concorde religieuse, et assura ainsi l'installation dans la durée de la régulation des conflits confessionnels.

La **seconde faiblesse** concernait les instances chargées de mettre en œuvre le recès de 1555 et l'application du principe de parité.

Les tribunaux d'Empire firent pourtant leur travail. Des milliers d'affaires furent portées devant eux entre 1555 et 1618, dont une part appréciable concernait l'application de la paix d'Augsbourg. Les sénats mi-partis ont bien fonctionné tant que la bonne volonté de tous a prévalu, et pour autant que les affaires ne présentent pas trop d'envergure. Mais le tribunal de la Chambre Impériale ne pouvait, à lui seul, résoudre toutes les ambiguïtés de la paix, il devait transmettre les cas litigieux à une commission de visitation formée, chaque année, de délégués des États territoriaux. Cette procédure, toutefois, achoppa sur le problème des sécularisations qui conduisit les protestants à bloquer la visitation à partir de 1588. La seule instance où le principe de parité était effectif perdit par conséquent une partie de son efficacité et de sa légitimité alors même que les tensions devenaient de plus en plus vives.

Restait l'autre tribunal, le conseil Impérial Aulique – qui, lui, était garni de conseillers nommés par l'Empereur et en grande majorité catholiques. Plus rapide et plus efficace, il fut fortement sollicité. Ses jugements furent d'ailleurs longtemps assez équilibrés et animés davantage par le souci de promouvoir la prérogative de l'Empereur que par celui de favoriser la

patrimoniaux des Habsbourg. En outre, l'application concrète et locale de l'année normative donna lieu dans les décennies suivantes à un flot impressionnant d'enquêtes de terrain et de dissensions juridiques.

29 L'application de ce principe n'alla cependant pas sans quelques controverses. Sur ce point, voir mon article, qui a pour le lecteur l'avantage d'être en français : Christophe Duhamelle, « La conversion princière au catholicisme dans le Saint-Empire : conséquence ou remise en cause de la paix de Westphalie ? », dans *350^e anniversaire des traités de Westphalie 1648-1998. Une genèse de l'Europe, une société à reconstruire*, dir. Jean-Pierre Kintz et Georges Livet, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1999, p. 299-310.

reconquête catholique³⁰. Mais, sous le règne de Rodolphe II³¹, les décisions du conseil Impérial Aulique lui attirèrent les suspicions croissantes des protestants. Lorsqu'en 1607 ce tribunal mit au ban de l'Empire la ville libre de Donauwörth, accusée de brimer sa minorité catholique, et confia l'exécution de cette sentence non au Cercle auquel la cité appartenait, mais au duc de Bavière qui annexa la ville à son duché, il cessa d'apparaître comme une instance de pacification. L'affaire de Donauwörth acheva de ruiner la confiance de nombreux protestants envers le droit d'Empire comme rempart de leur existence et comme régulation du conflit.

Troisième grande instance de régulation, la Diète elle aussi ne semblait plus à même de tenir son rôle. Rodolphe II la convoqua très peu. Après celle qui était réunie au moment de son avènement, en 1576, il attendit 1582, puis 1594 avant de rassembler de nouveau les représentants des électeurs, des princes et des villes – uniquement pour leur demander leur aide financière dans la guerre contre les Ottomans, comme il le fit aussi en 1597 – alors même que les difficultés d'interprétation de la paix s'accumulaient. Ce sont plus tard les deux diètes de Ratisbonne, en 1608 et en 1613, qui compromirent définitivement le rôle de cette instance cruciale de la coexistence pacifique en revenant sur les principes qui avaient lentement prévalu à partir de 1529. En 1608, les protestants quittèrent la Diète avant sa conclusion ; en 1613, les catholiques élaborèrent un recès de leur seule autorité en revenant au principe de la décision majoritaire. La parité de fait qui avait prévalu n'était donc plus respectée et la solidarité entre le droit d'Empire et les libertés des princes, fondement de la conversion juridique du conflit confessionnel, s'en trouvait détruite. Chaque camp chercha dès lors à assurer son existence politique *en-dehors* de la charpente institutionnelle héritée de 1495, si bien que la lutte entre catholiques et protestants sortit du corset protecteur du droit d'Empire et de la Paix publique perpétuelle pour s'incarner dans deux alliances, l'Union Évangélique de 1608 et la Ligue de 1609, et s'engager sur la voie du retour à la violence des armes.

30 Un ouvrage récent à ce sujet : Stefan Ehrenpreis, *Kaiserliche Gerichtsbarkeit und Konfessionskonflikt. Der Reichshofrat unter Rudolf II. 1576-1612*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften », 2006.

31 Né en 1552, le fils de Maximilien II est élu roi des Romains le 27 octobre 1575 et devient Empereur à la mort de son père le 12 octobre 1576. Il décède le 20 janvier 1612. Son frère Matthias, à qui l'a opposé un violent conflit, est élu Empereur le 13 juin 1612 et meurt en mars 1619. Sur chacun des empereurs de la période et sur les linéaments de leur politique en matière confessionnelle – un facteur non négligeable, mais qu'il n'est pas possible de détailler ici – on pourra consulter des synthèses bien informées et commodes dans *Die Kaiser der Neuzeit 1519-1918*, dir. Anton Schindling et Walter Ziegler, München, Beck, 1990.

Là encore, les textes de 1648 cherchèrent à écarter ce danger. Ils créèrent en effet, à l'intérieur de la Diète et transcendant les collèges, deux « corps », le *Corpus Evangelicorum* et le *Corpus Catholicorum*. Pour les affaires confessionnelles, prévalurent dès lors l'*itio in partes*, c'est-à-dire le principe d'une négociation paritaire sans possibilité pour le camp catholique de faire jouer la majorité en sa faveur, et la nécessité d'une *amicabilis compositio*³². Seul le conseil Impérial Aulique, prérogative de l'Empereur, échappa à la parité confessionnelle malgré les exigences répétées que formulèrent les protestants à ce sujet.

Finalement, la seconde faiblesse rejoint la première. En fondant la pacification religieuse sur le droit exclusif des princes à choisir leur religion, la paix d'Augsbourg avait privilégié une solution politique qui faisait reposer tout l'équilibre confessionnel sur la bonne volonté des dynastes allemands. Elle n'avait pas créé un principe supérieur, celui de l'équilibre durable entre les confessions. De ce point de vue, tout en reprenant l'essentiel des acquis d'Augsbourg, 1648 ouvre une nouvelle ère en déconnectant, au niveau impérial, le choix religieux des princes de la structuration durable des camps confessionnels.

CONCLUSION

Le droit de choisir sa religion ne résume pas, loin de là, l'histoire des affrontements confessionnels dans l'Empire. Il permet toutefois de saisir la manière dont ces conflits se sont intimement mêlés avec une controverse institutionnelle plus large sur les prérogatives des États territoriaux. Ce processus contribue non seulement à expliquer la « territorialisation » des confessions dans l'Empire, c'est-à-dire leur inscription dans le cadre des principautés, comtés, villes libres, etc., mais il rend également compte des bornes qui ont rapidement conféré aux oppositions religieuses un tour relativement pacifié, ainsi que du consensus qui a fini par régner sur la nature des compromis – puisque les États territoriaux, catholiques autant que luthériens, ajoutaient ainsi un magistère confessionnel au répertoire

32 Bien que l'application de la paix de Westphalie échappe au cadre chronologique de cet article, il n'est sans doute pas inutile de signaler toutefois que ces nouvelles règles ne désamorçèrent pas définitivement les tensions confessionnelles à l'échelle impériale. Elles connurent au contraire de nombreux regains, autour des stipulations de la paix de Ryswick par exemple (les concessions faites à Louis XIV sur la présence du catholicisme dans le Palatinat contrevenaient au principe de l'année normative), ou, plus tard, dans le sillage de la rivalité croissante entre la Prusse et les Habsbourg. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, le recours à la notion de *sécularisation* (hors du sens restreint que revêt ce terme au regard des biens ecclésiastiques) requiert une réflexion approfondie sur ses présupposés et exige une grande prudence.

juridique de leur autonomie. Les négociations et les controverses qui jalonnent cette évolution imposent cependant une grande prudence dans l'utilisation de la formule à laquelle est souvent résumée la situation dans l'Empire : *cujus regio, ejus religio*. Il s'agit plutôt d'un slogan, formulé non dans le texte du recès d'Augsbourg, mais par les polémistes protestants dans les années qui suivirent. Il n'a jamais correspondu, on l'a vu, ni à l'ensemble des dispositions de la paix d'Augsbourg, ni à la réalité de leur application, ni à une opinion partagée par tous les acteurs des conflits, ni, enfin, aux principes prévalant lors du règlement durable adopté en 1648.

Ce n'est pourtant pas uniquement sur un bilan de la situation dans l'Empire que je souhaite conclure, mais sur les enseignements plus généraux que peut apporter le cas allemand dans une optique comparative.

242

C'est sous cet angle qu'il paraît utile de revenir sur le concept de *confessionnalisation*, dominant dans l'historiographie allemande qui l'a élaboré, d'un usage plus marginal en France³³. Le concept rend compte de deux évolutions, liées entre elles. La première est celle pour laquelle cette notion (surtout sous la forme de l'adjectif *confessionnel*) est reçue en France : une distinction croissante des confessions qui forgent leur identité par leur opposition même. La seconde dimension du concept est moins courante chez nous car elle repose sur une chronologie et des présupposés propres à l'histoire allemande : la confessionnalisation désigne une période spécifique où renforcement étatique, discipline sociale et affirmation confessionnelle s'épaulent et ont besoin l'un de l'autre.

Cette notion semble en effet contradictoire avec une évolution française où l'affirmation de l'État va plutôt de pair avec un discours supra-confessionnel³⁴. Toutefois, si l'on introduit la notion d'échelle, cette apparente incompatibilité des deux modèles s'avère féconde pour la compréhension de l'un et de l'autre. L'État territorial allemand n'est en effet pas à l'échelle de l'État royal français, mais à celle des pouvoirs municipaux et provinciaux dont le rôle est de plus en plus souligné par les travaux sur le protestantisme et sur la Ligue. On perd l'habitude en France d'en parler, par réflexe, comme de « résistances » pré-modernes face à l'inéluctable de l'État – au même moment, l'historiographie

33 On renverra ici, parmi l'abondante bibliographie de Heinz Schilling, uniquement à un recueil d'articles où se trouve entre autres, p. 508, la définition « canonique » du concept de confessionnalisation : Heinz Schilling, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, éd. Luise Schorn-Schütte et Olaf Mörke, Berlin, Duncker & Humblot, coll. « Historische Forschungen », 2002. Voir en outre, en français, Heinz Schilling, « La "confessionnalisation", un paradigme comparatif et interdisciplinaire. Historiographie et perspectives de recherche », *Études germaniques*, 57 (2002), p. 401-420.

34 Voir, entre autres, l'article de Jérémie Foa dans ce même volume.

allemande perd l'habitude de parler, par réflexe, de l'Empire et du niveau impérial comme une « survivance » pré-moderne face à l'inéluctable de l'État princier en général, prussien en particulier. Dans les deux cas, cette diversification des échelles d'appréhension du politique et du religieux aide à percevoir à quel point l'histoire des affrontements religieux marque une étape cruciale dans la définition du rapport entre local, régional et national, ainsi que dans la clarification du droit de la diversité par rapport au droit général. Les réponses sur ce point n'ont été élaborées ni de la même manière, ni à la même échelle en France et dans l'Empire ; mais la question posée présente des similarités dans les deux cas. L'articulation entre deux phénomènes concomitants – la discipline confessionnelle renforcée, et les instruments juridiques de la coexistence – passe donc par une réflexion sur les échelles, sur les problèmes spécifiques qu'elles posent au début de l'époque moderne, et sur la manière dont les divisions religieuses, tout à la fois, révèlent, renforcent, et permettent de partiellement résoudre ces problèmes.

C'est en ce sens que les connexions thématiques – ou, pour reprendre l'expression de Heinz Schilling, les « jeux de rouages » – impliquées par le concept de confessionnalisation, ainsi que les enseignements du cas allemand, peuvent être non pas rejetés vers la singularité d'un cas à part, mais utilisés pour nourrir la réflexion générale sur tous les cas.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	
Lucien Bély	7

PREMIÈRE PARTIE

Approches historiographiques

Les réformés français au cœur des conflits religieux (vers 1550-1659)	
Hugues Daussy	13
Les affrontements religieux en Angleterre et dans les îles Britanniques dans la première moitié du XVII ^e siècle	
François-Joseph Ruggiu	31

DEUXIÈME PARTIE

Faire la guerre, faire la paix

« Reconcilier les cœurs des subjects cy-devant divisez » : les commissaires des édits de pacification au temps des premières guerres de religion	
Jérémie Foa	61
Affrontements religieux, révoltes et guerres civiles. Formes et moyens d'une société divisée (XVI ^e -XVII ^e siècles)	
Pierre-Jean Souriac	89
Affrontements religieux, fractures politiques dans les provinces méridionales des Pays-Bas espagnols (1521-1579)	
Alain Lottin	115
Clercs de cour et clercs d'État dans les affrontements religieux européens (1500-1650)	
Benoist Pierre	141

Les affrontements dans le Saint-Empire

	Les conflits confessionnels autour des espaces urbains dans l'Empire au xvi ^e siècle	
	Naïma Ghermani	165
	École, université et affrontements religieux dans le Saint-Empire	
	Jean-Luc Le Cam	175
	L'invention de la coexistence confessionnelle dans le Saint-Empire (1555-1648)	
246	Christophe Duhamelle	223
	Table des matières.....	245