



HAL
open science

Être protestant

Thierry Wanegffelen

► **To cite this version:**

Thierry Wanegffelen. Être protestant : L'exil, paradigme identitaire des réformés français au XVIe et dans la première moitié du XVIIe siècle. À propos de l'Édit de Nantes. Rendez-vous sur le plateau Vivarais-Lignon, 1998, -, France. pp.35-64. hal-00285095

HAL Id: hal-00285095

<https://hal.science/hal-00285095>

Submitted on 4 Jun 2008

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

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

Être protestant

L'exil, paradigme identitaire des réformés français au XVIe et dans la première moitié du XVIIe siècle

par Thierry Wanegffelen

Un jour, les membres en eurent assez d'œuvrer uniquement pour nourrir l'estomac : fallait-il que les mains apportent sans cesse de la nourriture à la bouche, que la bouche la mastique, etc. ? Chacun voulait ne vivre que pour lui, chacun avait son opinion propre et entendait l'exprimer. Et c'est le corps tout entier qui mourut.

Les hommes du XVIe siècle connaissaient-ils mieux que nous la fable d'Ésope (n°197) ? Pour eux, en tout cas, elle avait d'autant plus de sens que la métaphore du corps, social, politique ou ecclésial, était encore bien vivante¹. D'où des mentalités fortement marquées par l'unanimisme, l'incapacité à admettre qu'au sein d'un même groupe, ville, État, nation, la dissension pût régner, les divergences des membres entraînant la mort du corps tout entier, l'amputation s'imposant, en conséquence, de ceux qui menacent la survie de l'ensemble². Dans un tel contexte mental, se rend-on compte combien il est étonnant qu'avec l'édit de Nantes, la majorité catholique ait finalement accepté de coexister pacifiquement avec ces membres divergents, donc potentiellement dangereux, que sont les protestants ? Il faut sans doute y voir un indice de l'importance du protestantisme français. N'apparaissait-il pas, en 1598, comme une réalité incontournable, car impossible à éliminer ?

Au tournant des années 1550-1560, en effet, environ 10% des Français adhèrent aux Églises réformées qui se « dressent » alors dans le Royaume — et parmi eux, un tiers de l'ensemble des nobles du pays !

En 1598, les protestants représentent encore 6 à 7% des Français, soit approximativement un million de personnes, c'est-à-dire autant qu'aujourd'hui, alors qu'on est passé de 16 à 60 millions de Français.

¹ Voir, parmi tant d'autres, la reprise en 1552 de cette fable par Rabelais dans son *Quart Livre* : chapitre 57, « Comment Pantagruel descendit au manoir de Messère Gaster, premier maître du monde », éd. par Mireille Huchon, Paris, 1994, 2^{de} éd. 1998, p. 503.

² Thierry Wanegffelen, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance du XVIe au XXIe siècle*, Le Livre de Poche, collection « Références - Inédit », Paris, 1998.

Et même, il faut tenir compte du fait que la répartition des protestants est très inégale sur le territoire : depuis 1572 (la Saint-Barthélemy), ils se sont repliés dans le Sud du pays, le fameux « croissant huguenot », bref, il existe presque une « France protestante », en tout cas des îlots de plus forte concentration, voire où les protestants sont majoritaires, comme dans la région où nous sommes aujourd'hui : le chiffre global est donc bien trompeur, il minimise l'ampleur du phénomène.

Être protestant est une réalité qui s'impose, à plus d'un titre, donc qui se manifeste extérieurement. Par des pratiques, ce sur quoi je voudrais insister particulièrement. Pratiques religieuses, bien sûr, mais aussi sociales et politiques.

Car ces domaines, qui sont pour nous bien souvent cloisonnés (c'est même sur ce cloisonnement que repose notre laïcité), sont étroitement imbriqués les uns dans les autres au XVI^e siècle. En témoigne la polysémie — qui nous paraît étrange — du mot « foi ». Il s'applique tout aussi bien à ce que nous-mêmes appelons la foi, cette confiance placée en Dieu, cette fidélité tentée envers le Dieu fidèle, tout le système de croyances, aussi, qui l'accompagne (« réciter sa foi », c'est dire le Credo), qu'à ce qui relève des fidélités et clientélismes sociaux et politiques : c'est toujours la foi féodale qui unit le vassal au suzerain, le paysan au seigneur, et, par extension, la fidélité due au roi, ou encore à son employeur, ou à ses parents et alliés, bref, la « foi », c'est un ciment tout aussi bien social, politique, ecclésial que spirituel.

On saisit mieux dans ces conditions qu'une présentation de l'identité réformée en France à l'époque moderne ne doit pas se cantonner dans un seul domaine, mais comprendre différentes approches. J'en verrai trois.

1. Approche plus sociologique, ou socio-économique ;
2. Approche plus politique, ou socio-politique ;
3. Approche, enfin, proprement religieuse, là aussi selon trois éclairages complémentaires, dogmatique, liturgique, enfin relevant plus expressément de ce que j'ai pris l'habitude d'appeler, avec d'autres, la sensibilité religieuse³.

Approche sociologique ou socio-économique

Agrippa d'Aubigné, dans les *Tragiques*, distingue le temps des « Feux », temps héroïque et âge d'or de la confession de la vraie foi, du sombre temps présent, celui des

³ Voir, sur l'histoire de la sensibilité religieuse, Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Honoré Champion, collection « Bibliothèque littéraire des Renaissance », Paris, 1997.

« Fers », les guerres civiles, quand les martyrs glorieux, écoliers ou artisans, ont cédé la place aux soldats, aux nobles et aux princes, dont les motivations demeurent toujours troubles (tout soldat n'est-il pas un soudard en puissance ? tout grand n'est-il pas tenté de faire passer son ambition avant son zèle religieux ?). Le grand poète huguenot ne fait que relever et mettre en forme une représentation commune à ses coreligionnaires de la seconde moitié du XVI^e siècle, et pourtant celle-ci ne correspond guère à la réalité du tournant des années 1550-1560 : les catholiques, au contraire, sont frappés alors par le triomphalisme de leurs adversaires qui, se vivant comme un nouvel Israël en lutte contre des Philistins et des Amalécites, ont toutes les audaces ; qu'on songe à la conjuration d'Amboise en mars 1560, aux violences de l'été et de l'automne 1561, puis à ce qu'on a pris l'habitude d'appeler la première guerre de Religion, de mars 1562 à mars 1563. Tenant compte de cette donnée importante, des historiens ont cherché à comprendre d'où cette première génération de protestants français organisés pouvait tenir une telle assurance.

Des modèles explicatifs socio-économiques : de la « révolution sociale » à sa récupération par les élites, ou l'évolution de la Réforme française de 1520 aux guerres de Religion

Nous avons tous en tête les modèles explicatifs socio-économiques de la Réforme. Un nom d'historien domine, c'est celui de Henri Hauser, qui a publié en 1909 ses *Études sur la Réforme française*⁴. Selon lui, la Réforme, certes « révolution religieuse », aurait été aussi (ou surtout ?) une véritable « révolution sociale ». Pour lui, « parti réformé » et « parti ouvrier » (en fait les artisans des villes) se seraient confondus dans une « religion de petites gens », d'autant plus attractive que le premier XVI^e siècle fut un temps de crise économique et sociale : « Les classes populaires vont chercher dans la Bible, explique-t-il, non seulement la doctrine du salut par la grâce mais aussi la preuve de l'égalité originelle de tous les hommes. » Radicalisant ensuite sa présentation de la Réforme, en 1940 dans *La Naissance du protestantisme*, il en a fait essentiellement un « phénomène social à base économique⁵ ».

Pour corroborer cette vision, on pourrait évoquer les grèves des dîmes bien repérées notamment en Languedoc par Emmanuel Le Roy Ladurie⁶, les critiques nombreuses des

⁴ Henri Hauser, *Études sur la Réforme française*, Paris, 1909.

⁵ Henri Hauser, *La Naissance du protestantisme*, Paris, 1940, p. 9.

⁶ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Paysans du Languedoci*, Paris, 1966.

abus ecclésiastiques et les non moins nombreuses manifestations d'anticléricalisme suscitées par le constat de la richesse, notamment foncière, du clergé, mais aussi les violences iconoclastes : selon l'historien néerlandais Ernst Kuttner⁷, celles qui eurent lieu aux Pays-Bas en 1566 auraient résulté d'une manœuvre des élites économiques et sociales qui, se sentant menacées, auraient détourné contre l'Église le ressentiment des masses paupérisées.

Plus récemment, l'historien américain Henry Heller est allé plus loin dans l'analyse : pour lui, le « peuple » (en français dans son texte) aurait été frappé dès 1520 par la crise économique qui, ensuite, aurait débouché sur une crise sociale larvée, finissant par avoir une expression religieuse dans les années 1540 dans plusieurs villes françaises ; dans un troisième temps, à Troyes par exemple dans les années 1550, les notables auraient discerné dans le protestantisme et sa discipline morale et politique un moyen de réduire le danger social représenté pour eux par la pauvreté croissante du petit peuple des villes et des campagnes, et ils se seraient alors alliés aux artisans. Enfin, dans un quatrième et dernier temps, au tournant des années 1550-1560, une seconde alliance aurait uni cette fois la « bourgeoisie » urbaine à la noblesse, celle-ci trouvant dans l'adhésion à la Réforme une compensation aux pertes occasionnées par la nouvelle politique financière royale d'économie budgétaire, avec la liquidation des guerres d'Italie et le licenciement de la plupart des troupes, ainsi que la suppression de nombreuses pensions) mais aussi le moyen d'éviter une révolution sociale⁸.

Cette démonstration de Henry Heller illustre bien le problème que pose ce type d'explications socio-économiques : leur caractère trop systématique. Les contre-exemples sont nombreux, qui infirment l'assimilation entre Réforme et pauvreté (à Paris, à Toulouse, à Bordeaux, le petit peuple urbain est toujours demeuré farouchement catholique), et Pierre Chaunu, en Normandie, a plutôt constaté un lien inverse entre richesse, et donc culture, et Réforme⁹. Les suspects d'hérésie qui comparaissent devant le Parlement de Toulouse entre 1500 et 1560 sont dans leur grande majorité des officiers royaux, des médecins, des clercs¹⁰.

Au fond, sur la sociologie des protestants français, beaucoup d'historiens ne se risquent plus à la moindre généralisation, parce qu'ils ont trouvé des situations locales très diverses, voire opposées. Le seul constat qui s'impose, c'est qu'il y a eu des

⁷ Ernst Kuttner, *Het hongerjaar*, Amsterdam, 1949.

⁸ Henry Heller, *The Conquest of Poverty : the Calvinist Revolt in Sixteenth-Century France*, Leyde, 1986, et, du même, *Iron and Blood. Civil Wars in Sixteenth-Century France*, Montréal et Kingston, 1991.

⁹ Dans *Histoire de la Normandie*, Privat, Toulouse, 1970, p. 363.

¹⁰ Raymond A. Mentzer Jr, *Heresy Proceedings in Languedoc, 1500-1560*, Philadelphie, 1984.

protestants dans toutes les classes de la société française du XVI^e siècle. Impossible, dans ces conditions, d'invoquer la crise, la lutte des ouvriers contre leurs patrons, etc., pour expliquer l'ardeur des protestants français. Et les historiens ont de plus en plus tendance aujourd'hui à privilégier des interprétations mettant davantage en œuvre les mentalités. On dira ainsi que globalement, les premiers réformés ont été portés par une vague d'espérance de nature proprement eschatologique : le monde étant parvenu quasi à son terme, le retour du Christ étant proche, les justes se devaient de mener le combat contre les forces du mal déchaînées. S'ils tenaient bon, bientôt, un secours surnaturel opportun leur serait envoyé. Même les difficultés, même les persécutions s'inscrivent dans cette vision des choses et viennent donc conforter plus que décourager « les guerriers de Dieu »¹¹. Encore ce type d'interprétation ne se veut-il pas monocausaliste : il est clair que chaque situation locale a pu, d'une manière ou d'une autre, favoriser ou non le mouvement, que ce soit l'aisance, ici, ou la paupérisation, là, ou encore la peur sociale d'élites marchandes, ici, ou le sentiment qu'on n'a plus rien à perdre, là. Bref, il faut mêler le religieux, le social, l'économique et le politique, dans des interprétations partielles et non systématiques.

Voici, dira-t-on, une montagne qui accouche d'une souris. J'en ai parfaitement conscience. Pour rester dans le domaine sociologique, mieux vaut sans doute se demander si les protestants ont effectivement constitué une société à part entière dans la France de la première modernité. Là, l'historien a peut-être quelque chose de plus précis à dire.

Une société protestante dans la France de la première modernité ?

On a pu dire qu'il existait dans la France du XVI^e siècle une « civilisation protestante », un « homme protestant »... C'est peut-être trop dire, car si les pasteurs et les consistoires ont bel et bien cherché à imposer à leurs fidèles une véritable ségrégation confessionnelle, cela a le plus souvent été en vain. Même le très protestant Agrippa d'Aubigné aurait encouru les foudres consistoriales si François Salviati lui avait permis d'épouser sa nièce, la catholique mais si belle Diane de Talcy, au lieu de quoi « il rompit le mariage sur le différend de la Religion »¹², et on ne compte pas ceux qui ont continué à choisir les parrains et marraines de leurs enfants de l'autre côté de la frontière confessionnelle sitôt que les règles plus anciennes de sociabilité familiale et villageoise

¹¹ Je reprends, en l'appliquant aux protestants, cette expression à Denis Crouzet.

¹² Agrippa d'Aubigné, *Mémoires*, éd. par Ludovic Lalanne, Paris, 1854, p. 27.

l'exigeaient. Quant aux sages-femmes, elles ont joué un rôle de truchements interconfessionnels qui les a rendues très souvent suspectes aux gens des deux Églises rivales. Car, aussi bien du côté catholique que, de fait du moins, du côté protestant, on leur assignait une fonction non seulement médicale mais para-religieuse : beaucoup d'enfants mouraient dans les heures qui suivaient leur naissance, et les parents catholiques, mais aussi protestants malgré l'enseignement sur ce point des pasteurs, souhaitaient leur éviter les limbes (cet enfer par privation de la vision béatifique) en les faisant baptiser le plus tôt possible. Une sage-femme, fût-elle protestante, pouvait donc être amenée à conduire son accouchée catholique et le bébé jusque dans une église. Celle de Bossey sur le cas de laquelle statue en 1599 la compagnie des pasteurs de Genève a été jusqu'à s'agenouiller parce qu'on célébrait la messe dans l'église au moment où elle y entra avec accouchée et bébé. Elle est incitée vivement à se repentir de ce geste où les pasteurs dénoncent un reste de papisme, et, pour ne pas recommencer, à éviter dorénavant tous lieux de perdition, églises, chapelles ou baptistères¹³... Ce n'est pas assurément un cas isolé, ni du côté réformé, ni du côté catholique¹⁴.

Pourtant, une culture protestante se développe incontestablement au sein des communautés qui, à partir du tournant des années 1550-1560, forment les Églises réformées au royaume de France. Elle procède largement du modèle genevois : c'est en effet à Genève que sont formés les pasteurs des nouvelles Églises (il en part 88 pour la France entre 1555 et 1562¹⁵), mais aussi que sont imprimés la plupart des ouvrages réformés en français à partir des années 1540¹⁶. Certes, il y a toujours des réticences, et par exemple, à Troyes en octobre 1561, le procureur Pierre Clément, en pleine assemblée où l'on discute des affaires de l'Église réformée locale, n'hésite pas à s'en prendre au tenant d'une position trop calvinienne à son goût en lui faisant remarquer que « tout ce qu'il avait dit serait trouvé bon en une Église de Genève, mais qu'on ne se gouvernait pas en France à cette mode »¹⁷. Mais, au bout du compte, les ministres et les anciens des consistoires finissent par imposer à leurs communautés des modèles de comportements

¹³ *Registre de la Compagnie des pasteurs de Genève*, Droz, Genève, t. VII, p. 160.

¹⁴ Voir Thierry Wanegffelen, « La reconnaissance mutuelle du baptême entre confessions catholique et réformée au XVI^e siècle », *Études théologiques et religieuses*, 69, 1994, p. 185-201, en part. p. 199.

¹⁵ Robert M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*, Genève, 1956.

¹⁶ *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-vers 1570)*, sous la dire. de Jean-François Gilmont, Le Cerf, Paris, 1990, p. 112. En lien avec l'impression genevoise se développent à partir de 1560 des centres secondaires de production, principalement à Lyon et Paris.

¹⁷ Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, ouvr. cit., p. 243.

collectifs incontestablement « à la mode de Genève ». Au sein de la société française du temps, peu à peu les protestants se particularisent.

Il faut dire que les consistoires exercent sans faillir l'office rigoureux de la police des mœurs, ce qui fait d'eux de véritables « clerics collectifs » au sein des Églises locales. Dans le mois qui précède l'une des quatre célébrations annuelles de la Cène (à Noël, Pâques, Pentecôte et en septembre), les anciens visitent les maisons, interrogent, observent, et ils n'accordent de jetons de communion (les méreaux) qu'à ceux qu'ils jugent dignes de l'eucharistie. Les autres ne pourront s'approcher de la sainte table. Tout au long de l'année, les déviants notoires sont convoqués, et « admonestés » ; les obstinés et les impénitents peuvent même être excommuniés. Tout est objet de prescription, jusqu'au choix des prénoms des enfants : sont interdits ceux qui sentent trop le papisme et l'idolâtrie (gare au culte des saints !) ; sont recommandés les prénoms bibliques, surtout vétéro-testamentaires. La première génération s'appelait Jean, Pierre, Marie, Anne..., comme tout le monde, mais la seconde voit fleurir les Abraham, Salomon et Moïse, les Rachel, Esther et Sarah, avec d'autant plus de succès qu'au temps des « Fers », face aux guerres civiles et aux persécutions massives, les réformés se sont assimilés au peuple élu de l'Ancien Testament, sujet à tant de vicissitudes mais jouissant toujours de la protection spéciale du Tout-Puissant.

Nous pourrions parler d'un grand effort pédagogique (mais en un temps où la fêrule est l'attribut obligatoire des maîtres d'école et où les châtiments corporels ont été recommandés) ayant fini par porter ses fruits. Les témoignages d'époque, en effet, ne manquent pas sur l'austérité huguenote, qui se manifeste par des vêtements sobres et sombres, un sens aigu des devoirs, le refus des jeux et des danses, la priorité donnée au travail. Certes, les consistoires n'en ont pas fini de reprendre des femmes coquettes, des jeunes gens assidus des tripots ou des bals, des adultères et des lascifs... mais le modèle rigoureux, presque « puritain », existe, et il est bien ancré dans les consciences de la plupart des protestants. Le réformé se veut bon père de famille, bon ouvrier, bon sujet soumis à son prince, respectueux des lois du royaume, même si elles favorisent l'Église honnie et apostate : ainsi, il paie scrupuleusement les dîmes, puisque c'est le magistrat qui l'exige. En revanche, s'il est orfèvre, il refusera une commande portant sur un calice papiste, s'il est tisserand il ne brodera pas de vêtements liturgiques. Car cela ne relève que de contrats privés, et il doit éviter au maximum de « se polluer à l'idolâtrie papistique ».

Même si elle a refusé de s'en séparer tout à fait, la minorité protestante apparaît bien distincte de la masse catholique. Il faut dire que le droit français de l'époque permet aux

communautés locales de jouir d'une reconnaissance juridique, sitôt que la loi du roi tolère l'« hérésie » dans le pays. Et cela, grâce à la notion de « corps ».

Il faut se rappeler que, dans la société d'ancien régime, l'individu n'existe que comme membre d'une communauté, paroisse, métier, quartier, ville, confrérie, cour et conseil... tous ces « corps » s'insèrent dans les trois « ordres » de la société, par rang de prééminence, clergé, noblesse et « tiers état » (en fait, les mots « ordre » et « état » sont, au niveau supérieur, des synonymes de « corps »). Or, chacune de ces communautés est régie par des règles spéciales appelées « privilèges », du latin *privatae leges*, « lois particulières ». Le statut juridique de chaque sujet du roi est donc directement lié à son appartenance à tel et/ou tel corps, état ou ordre. Dans un tel cadre, les Églises réformées ont aisément trouvé leur place, sur le papier au moins. Face aux autorités, il est donc possible de se présenter comme « étant de la Religion », pour reprendre une expression des sources réformées, notamment la très genevoise *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France* (une œuvre collective compilée sous la direction de Théodore de Bèze, le successeur de Calvin, dans les années 1570).

Cela dit, ces données changent quelque peu lors des guerres civiles. Les mêmes sources, alors, peuvent délaisser l'expression « être de la Religion » pour lui préférer celle de « tenir le parti de la Religion », manifestement plus politique et qui nous invite à changer d'approche.

Approche politique ou socio-politique

« Tenir le parti de la Religion » : les « huguenots » au temps des guerres civiles

En fait, dans l'*Histoire ecclésiastique*, « tenir le parti », ou « être du parti de la Religion » s'applique uniquement aux nobles — acteurs principaux, on s'en doute, des prises d'armes et des combats. Tout se passe au fond comme si, pour les milieux ecclésiastiques réformés autour de Théodore de Bèze, il y avait eu d'une part les vrais fidèles, « qui font profession de l'Évangile », qui « sont de la Religion », et puis ceux qui combattent pour « la cause de la Religion », comme s'il s'agissait vraiment d'un parti, et qui le font de façon parfois épisodique, en tout cas pour des motifs sur lesquels pasteurs et consistoriaux ne désirent épiloguer qu'en cas de défection. La distinction est importante car elle révèle la tension entre les ministres formés à Genève et les nobles engagés dans les rangs de la Réforme française au tournant des années 1550-1560. La conversion des nobles a en effet modifié la nature du mouvement protestant en France. Un exemple le montrera bien : si l'Amiral de Coligny et avant lui son frère François

d'Andelot sont des convertis sincères, ils n'en font pas moins épouser à la cause à laquelle ils adhèrent leur hostilité à un autre clan nobiliaire, celui des Guise, renforçant par réaction les options de ces derniers en faveur de la Contre-Réforme. Le patronage de deux princes du sang, Antoine de Bourbon, le roi de Navarre, père du futur Henri IV, puis surtout son frère, Louis de Condé, tué au combat en 1569, permet d'ailleurs en avril 1562 la prise d'armes contre le pouvoir royal — au nom du jeune roi « prisonnier des Guise » (on ne se révolte jamais, sous l'ancien régime, contre le roi, mais pour le roi contre ses mauvais conseillers). Jusqu'à la Saint-Barthélemy, les guerres dites de Religion peuvent ainsi apparaître comme « une lutte pour diriger le conseil du roi auprès de souverains mineurs ou faibles, les grands seigneurs qui la mènent s'appuyant sur des partis cimentés par la passion confessionnelle¹⁸ ».

À ce compte, on comprend pourquoi leurs adversaires ont désigné les protestants français sous l'appellation de « huguenots ». Celle-ci vient du suisse allemand « Eidgenossen », qui signifie « confédérés », les adversaires de l'évêque à Genève s'étant eux-mêmes appelés « Eidgenots » au début du XVI^e siècle. Et justement, comme le remarque *l'Histoire des martyrs*, c'est à l'occasion de la conjuration d'Amboise, en 1560, que « l'appellation des huguenots commença et ôta le nom de luthériens », le terme générique et très vague jusqu'alors en usage. Or, on sait que Calvin lui-même a été informé de la conjuration. Taxer les réformés français de huguenots, c'est donc insister sur la dimension politique de leur mouvement et l'assimiler plus ou moins à une sédition, un parti de l'étranger en tout cas... à tel point que *l'Histoire ecclésiastique* se garde bien de mentionner l'étymologie helvétique du terme et préfère une solution compliquée : on aurait affaire à quelque sobriquet tiré du nom d'un mystérieux roi Hugon, donné aux protestants par les Tourangeaux en 1560, ce qui a, selon moi, essentiellement pour but de noyer le poisson, et d'occulter autant que possible une référence mettant trop en lumière les liens entre la Réforme française et Genève, cette puissance étrangère, qui, de plus, est une République révoltée contre son seigneur légitime¹⁹.

Cette dimension politique n'est pas à négliger. Il est clair que les « troubles », comme on dit en France à l'époque, ont favorisé et accéléré le développement du protestantisme dans le royaume. L'exemple de Montauban (un parmi tant d'autres) le montrera bien²⁰ : c'est la sédition de mai 1559, au moins autant sinon plus politique que religieuse, qui a favorisé le passage d'une dissidence latente plus ou moins déclarée mais encore largement

¹⁸ *Histoire du Christianisme*, t. VIII, Desclée, Paris, 1992, p. 440.

¹⁹ Sur ces questions de mots, voir Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, collection « Nouvelle Clio », Paris, 1997, nouv. éd. entièrement refondue, p. 195-197.

²⁰ Daniel Benoît, *Les Origines de la Réforme à Montauban*, Montauban, 1910, p. 19-23.

individuelle à l'affirmation collective d'une altérité confessionnelle sans concession, avec, pour conséquence, la célébration de la cène dans la ville pour la première fois en 1560. Or, les acteurs de cette évolution ont justement été les plus engagés dans le combat politique, sans doute parce qu'étant « les plus compromis » ils n'avaient plus grand-chose à perdre.

La suite des troubles, les batailles rangées, les persécutions, les massacres de 1562 et de 1572 ont trempé la conscience identitaire protestante et ont achevé de constituer la « Cause ». Après la Saint-Barthélemy, rompant avec Charles IX, ce roi qui tua ses sujets, les protestants se seraient même donné une organisation politique autonome, voire autonomiste, que Jean Delumeau, en 1965, a proposé d'appeler des « Provinces-Unies du Midi », une expression qu'a reprise, en en systématisant le sens, l'historienne Janine Garrisson²¹.

Les « Provinces-Unies du Midi » après la Saint-Barthélemy : réalité ou mythe d'aujourd'hui ?

Cette appellation fait référence aux « Provinces-Unies » protestantes du nord des Pays-Bas qui, au XVI^e siècle, se sont révoltées contre leur seigneur, le roi d'Espagne Philippe II, et ont formé un nouvel État, seuls restant à l'Espagne les « Pays-Bas du Sud », l'actuelle Belgique et le Nord de la France d'aujourd'hui.

L'assimilation se fonde sur deux points : d'abord, le développement surtout après la Saint-Barthélemy, sous la plume d'auteurs réformés (Théodore de Bèze, François Hotman, notamment), des théories « monarchomaques », qui mettent en avant l'idée que le souverain est lié à ses sujets par un contrat, selon les termes duquel il doit leur assurer justice, secours et protection ; si ce contrat est rompu, en cas, par exemple, de persécution injuste, les sujets ont le droit de résister contre la tyrannie et donc de se révolter. Il s'agit, on le voit, de justifier très fermement la révolte contre la monarchie des derniers Valois, considérée comme illégitime du fait que, catholique, elle cherche à imposer par la violence sa religion à ses sujets protestants.

Le second point est conjoncturel : le parti protestant a perdu la plupart de ses chefs légitimes. En 1569 est mort Louis de Condé ; Jeanne d'Albret est morte en avant la Saint-Barthélemy et son fils, Henri de Navarre, est depuis le massacre parisien prisonnier à la cour de France et a été contraint d'abjurer ; seul demeure le jeune Henri de Condé, qui a

²¹ Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 1^{re} éd. 1965 ; Janine Garrisson, *Protestants du Midi, 1559-1598*, Privat, Toulouse, 1980.

pu s'enfuir en Allemagne. Or, les réformés conservent des villes fortes dans le Sud du royaume ; fin 1572, elles sont fédérées par un traité en 40 articles qui met en place une organisation reposant sur la représentation des communautés locales à une assemblée politique réunie à Montauban en 1573, à Millau en juillet 1574, à Nîmes de décembre 1574 à février 1575 ; C'est cette assemblée qui élit le jeune Henri de Condé « gouverneur général et protecteur général des Églises réformées de France » (en 1577, elle élit Henri de Navarre, qui s'est enfuit de la cour en février 1576).

Pourtant, cette organisation n'a en fait rien d'un mouvement sécessionniste « régionaliste », contrairement à ce que laisserait entendre l'expression de « Provinces-Unies du Midi ».

D'abord, le repli sur le Midi (une notion au demeurant parfaitement anachronique) n'est, redisons-le, que conjoncturel ; et surtout, les Églises réformées n'ont pas eu le désir de procéder à une sécession. Leur idéal demeure la conversion de la monarchie. Le choix d'un prince du sang comme protecteur est à ce titre important : à travers Condé, c'est à la monarchie elle-même qu'est conservée ne serait-ce qu'une fiction de fidélité. Le commandement des troupes du parti protestant est même confié par l'assemblée politique de Millau à un catholique, certes tolérant et hostile au parti des Guise, le cousin de l'Amiral de Coligny, Henri de Montmorency, sieur de Damville, parce qu'il est le gouverneur du Languedoc, donc le représentant légal du pouvoir royal dans la province.

Loin d'être sécessionniste, l'organisation protestante se montre donc soucieuse de respecter, au moins en apparence, la légitimité royale. Et même, son assemblée politique, à partir de cahiers rédigés par chaque conseil de communauté locale, ne cesse d'adresser des doléances au souverain Valois, ce qui est une manière de continuer à reconnaître sinon son pouvoir, du moins son autorité.

Au reste, à partir de 1584, Henri de Navarre est l'héritier présomptif du trône de France ; en août 1589, après l'assassinat de Henri III, il devient Henri IV, le roi légitime. Les protestants redeviennent des fidèles de la monarchie, ce sont désormais les ligueurs ultra-catholiques qui basculent dans la sédition et, reprenant à leur compte les idées monarchomaques, développent une théorie radicale du tyrannicide. Même après la conversion de Henri IV au catholicisme, en juillet 1593, et son sacre en février 1594, les réformés, quoi qu'ils en aient (qu'on pense au malaise profond exprimé par Agrippa d'Aubigné qui, « Bouc du Désert », refuse le cours des choses sans désirer se révolter contre lui), demeurent des sujets fidèles d'un roi qui a longtemps été leur protecteur et, cessant de l'être, leur a accordé en 1598 l'édit de Nantes.

Les « prétendus réformés » sous la monarchie absolue de droit divin : le « quart état » protestant, un corps privilégié

Après plus de six mois de commémoration du quatrième centenaire de l'édit de Nantes, il n'est peut être pas utile de revenir en détail sur ce texte²², dont on ne dira cependant jamais assez qu'il émane d'une monarchie qui se veut très chrétienne et catholique, rétablit partout le catholicisme et ne fait que « tolérer », comme un mal indéracinable, le protestantisme, qui se trouve d'ailleurs efficacement endigué. En effet, ceux qui ne sont désignés que par l'appellation péjorative de « prétendus réformés », jouissent certes d'une liberté de conscience absolue dans l'esprit du temps mais n'ont qu'une liberté de culte très limitée, quoique réelle. On ne saurait, de plus, parler d'une égalité entre protestants et catholiques mais les premiers sont tout de même constitués en corps privilégié, à l'échelle non plus locale, désormais, mais nationale, ce qui leur confère presque le statut d'un ordre à part entière, si bien que je serais tenté de parler d'un « quart état » protestant.

Et, pendant plus de quatre-vingts ans, la coexistence pacifique des confessions rivales est légalisée. Les « prétendus réformés » se maintiennent, d'un point de vue numérique : contrairement à une idée reçue, ils sont encore plus de 700 000 à la veille de la révocation de l'édit de Nantes²³. Ils ont de très grands prédicateurs, tels Pierre Du Moulin († 1658), Charles Drelincourt, Paul Ferry († 1669), Michel Le Faucheur († 1657), Jean Claude († 1687), ou Pierre Du Bosc († 1692). Leur particularisme est réel, mais tout de même à nuancer, comme le souligne Élisabeth Labrousse²⁴ : « Au fond, remarque-t-elle, les huguenots étaient des Français du XVIIe siècle ; leurs racines locales, leurs structures familiales, leurs activités professionnelles, leurs usages et un part considérable de leurs croyances ne les distinguaient en rien des catholiques de même niveau social. Aussi, tout en soulignant les attitudes particulières qui démarquaient ceux qui, le dimanche, allaient au temple par contraste avec ceux de leurs voisins qui allaient à la messe, il ne faut pas oublier que la semaine compte sept jours et qu'une part énorme de leur existence faisait de ces gens des semblables. Dans les deux confessions, les bigots et, plus encore, les authentiques dévots n'étaient pas légion. Frères séparés, certes, frères ennemis, souvent, catholiques et réformés français du XVIIe siècle restaient des frères, plus proches les uns

²² Présentation synthétique dans Thierry Wanegffelen, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance du XVIe au XXe siècle*, ouvr. cit., chapitre premier, « L'édit de Nantes sans contre-sens ».

²³ Philip Benedict, *The Huguenot Population of France, 1600-1685 : the Demographic Fate and Customs of a Religious Minority*, Philadelphie, 1991.

²⁴ *Histoire de la France religieuse*, Le Seuil, Paris, 1988, t. II, p. 458-459.

des autres que les catholiques français ne l'étaient probablement des catholiques espagnols ou les huguenots des puritains anglais, et assurément plus voisins les uns des autres qu'ils ne devaient l'être dans l'hostilité et la méfiance de leurs rapports glacés deux siècles plus tard. » Cette remarque de bon sens mérite d'être considérée, tout en se rappelant qu'elle vaut surtout pour le XVII^e siècle, quand le protestantisme a été un phénomène de troisième et de quatrième génération. Telle grande dame catholique, vers 1650, constate que les protestants n'ont plus le « ridicule » de leurs pères, qui s'étaient perdus eux-mêmes ! On peut avoir plus d'indulgence, voire de respect, envers ceux dont la faute est surtout de demeurer fidèles aux options de leurs pères. L'emploi de la catégorie purement sociale et mondaine du « ridicule » permet d'éviter de se prononcer sur la question du salut des protestants des troisième et quatrième générations ; fréquentables désormais, les voici pleinement réintégrant dans le corps social.

Mais, au XVI^e siècle, au temps des convertis ou des enfants de convertis, tels le jeune Agrippa d'Aubigné à qui son père demande, devant les gibets des conjurés d'Amboise, de prêter le serment de demeurer fidèle à l'Évangile et de venger ceux qui en ont été les martyrs, les données de l'identité protestante sont sans doute quelque peu différentes, ce qui nous incite à envisager un troisième type d'approche, proprement religieuse celle-là.

Approche religieuse

Jean Calvin, né en 1509, n'a pas été le premier Réformateur français, mais il a éclipsé tous les autres, de leur aveu même (Guillaume Farel, lorsque, en 1542, il republie sa *Sommaire et brève déclaration*, le premier texte doctrinal de la Réforme française, paru d'abord en 1529, précise : « Jean Calvin [...] dans son *Institution* a si amplement traité tous les points touchés en ce livret [...] qu'il a ôté l'occasion à moi et aux autres et la matière d'en vouloir plus pleinement écrire, et de tâcher de faire sur ce une œuvre plus grande ; pour quoi je n'estime être nécessaire d'autre chose, fors que d'envoyer tous à une telle et si excellente œuvre²⁵. ») Dès 1536 paraît la version latine de *l'Institution de la religion chrétienne*, publiée en français en 1541, et remaniée et complétée d'éditions en éditions jusqu'en 1559/1560. Jean Calvin, reprenant mais se démarquant de ses prédécesseurs, Luther et Zwingli en particulier, en a fait une somme doctrinale, qui s'impose aux protestants français.

25

Guillaume Farel, *Sommaire et brève déclaration...*, Genève, 1542, fol. T2v^o-T3r^o.

*Une foi bien établie : la doctrine de Jean Calvin*²⁶

Comme les autres grands Réformateurs protestants, Calvin théologien part d'une expérience spirituelle personnelle qu'on pourrait qualifier de trois termes : peur, appel, conversion²⁷, peur intense du péché, appel de Dieu et conversion-réponse qui conduit l'homme « timide » et « craintif » qu'est Calvin — du moins, il se décrit comme tel — à accepter de devenir le Réformateur de Genève et le guide spirituel de l'Europe réformée. Il est sûr de servir au mieux l'Évangile, et il est persuadé que ses contradicteurs, nécessairement dans l'erreur, servent en fait les œuvres du diable. Chez Calvin, théologie et psychologie sont très étroitement liées. Il a vécu une série d'amitiés très vives, mais toujours éphémères car cet anxieux n'a fait que confondre fidélité en amitié et adhésion inconditionnelle à ses idées et à sa foi à lui : sitôt qu'on osait le contredire, il s'estimait trahit (ce n'est qu'en Théodore de Bèze, dans les années 1550, qu'il trouve enfin non l'ami mais le disciple selon ses vœux, au dévouement indéfectible, l'élève et le second admiratif, humble et fervent). Dès lors, pour Calvin, au milieu des hommes, par nature incertains, ne serait-ce que parce qu'ils sont marqués indélébilement du péché originel, il faut absolument placer sa foi, sa confiance en Dieu, qui seul ne trahit pas.

L'ici-bas n'est que déception, l'humanité n'est que pécheresse, et elle crucifie chaque jour cent fois le Christ. Pour que cette situation calamiteuse soit cependant supportable, le système de Calvin refuse toute idée de « mélange ». Cela rejailit sur l'ensemble de sa doctrine. Ainsi est refusé le mélange entre Dieu et l'humanité « apostate », d'où l'affirmation constante de l'absolue transcendance et de la toute-puissance de Dieu, d'où aussi la séparation très nette, dans la christologie calvinienne, des deux natures du Christ, divine et humaine. Calvin tire toutes les conséquences du fait que la résurrection a d'abord été connue par la découverte que le tombeau où Jésus avait été enseveli était désormais vide. Le corps de Jésus, lieu par excellence du « mélange » des natures, pose problème : même si la passion du Christ est sans cesse invoquée (c'est le sacrifice de la croix, et lui seul, qui procure aux hommes le salut, les œuvres de ces derniers, bien sûr, ne sont rien), les crucifix sont rejetés. À propos de la résurrection de Jésus, justement, Calvin « déplore la tendance des chrétiens à se laisser davantage impressionner par cet événement charnel que par le relèvement de l'âme²⁸ » et il préfère se concentrer sur la

²⁶ Voir Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, ouvr. cit., p. 96-107.

²⁷ Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, ouvr. cit., p. 89-96.

²⁸ William J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*, New York et Oxford, 1988, p. 80.

pensée (et non l'image) du corps glorieux du ressuscité. Significativement, en effet, jusqu'à la fin des temps, le corps humain de Jésus est relégué « au ciel, à la droite du Père », en stricte conformité avec la lettre du credo qui mentionne le dogme de l'Ascension. D'où, une conception de l'eucharistie très particulière, qui prend le rebours des options catholique et luthérienne sur la question : à la cène, selon Calvin, les fidèles (au sens fort de ceux qui ont effectivement la foi, don gratuit de Dieu) sont invités à mourir spirituellement et rituellement au monde d'ici-bas afin que leurs « âmes » puissent « s'élever » jusqu'à Jésus-Christ (alors qu'avec la transsubstantiation catholique ou la consubstantiation luthérienne, c'est plutôt le corps du Christ qui descend vers les fidèles). C'est cette doctrine qu'on définit comme la croyance en une présence réelle mais spirituelle du Christ à la cène. À ce prix respect de la transcendance divine et expérience d'une communion au corps du Christ sont conciliés, tout en évitant soigneusement le mélange du charnel et du spirituel qui, au contraire, caractérise irrémédiablement la messe, vraie abomination puisque, comme Calvin, le dit, c'est une « œuvre [...] méchante et répugnante à Dieu » dans la mesure où elle relève du « charnel », alors qu'« il n'y a aucune convenance entre Dieu qui est Esprit [...] et une matière corporelle, corruptible et visible »²⁹.

Le refus du mélange explique ainsi les prises de position de Calvin contre tout commerce avec les « papistes » : à leur contact, on ne peut que se « polluer à l'idolâtrie » et en être à jamais contaminé.

On attend nécessairement d'un exposé de la doctrine de Jean Calvin qu'il comporte un développement sur la double prédestination. Pour comprendre pourquoi Calvin a fini par tant insister sur ce point, il faut se rappeler que sa foi est avant tout confiance en un Dieu qui seul ne trahit pas. Cette conviction impose qu'on mette en exergue la toute-puissance de Dieu. Calvin étant un dogmaticien, un énonciateur d'orthodoxie, il est allé jusqu'au bout de cette affirmation, défendant non seulement l'idée que cette toute-puissance était absolue, c'est-à-dire liée par rien, mais encore toutes les conséquences qui en découlent, jusqu'à l'idée d'une prédestination négative.

Ainsi donc, la théologie est devenue pure logique : l'homme est marqué à jamais du péché originel et seule la miséricorde gratuite de Dieu peut le sauver. Mais rien n'oblige Dieu à accorder sa grâce. Rien, non plus, ne lui est impossible : s'il le voulait, tous les hommes seraient sauvés ; mais on voit bien que tel n'est pas le cas : c'est donc qu'il l'a voulu ainsi. C'est que ses décrets, qui préexistent à la Création puisque, parfait, il ne

²⁹ Cit. et comm. dans Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, ouvr. cit., p. 102.

saurait changer d'avis, ont par avance décidé de l'élection ou de la damnation, de la réprobation, des hommes. De plus en plus catégorique, Calvin en vient à affirmer sans ambages : « Les uns sont prédestinés à salut, les autres à damnation », ou encore : « Dieu ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à éternelle damnation. » « Si on demande, ajoute-t-il, pourquoi Dieu a pitié d'une partie et pourquoi il laisse et quitte l'autre, il n'y a autre réponse sinon qu'il lui plaît ainsi³⁰. » *Et mihi placet*, c'est la formule sur laquelle, à l'époque, s'achèvent les décisions royales. C'est bien sur le modèle de l'absolutisme régalien que Calvin pense la toute-puissance de Dieu.

On n'a peut-être pas assez insisté sur les résistances rencontrées par la croyance en la double prédestination.

Toute une partie des protestants français, en effet, semble avoir été profondément choquée par les affirmations portant sur la prédestination négative d'un Calvin, systématique comme le sont parfois les juristes mâtiné de théologiens, et surtout, homme d'Église. Il faut dire qu'avant lui, les Réformateurs s'étaient surtout contentés de parler de l'élection éternelle, c'est-à-dire de la prédestination positive, sans insister sur le revers de la médaille.

Le plus connu des opposants est un ancien carme, le médecin Jérôme Bolsec, à qui l'on fait un procès public et qu'on condamne, le 23 décembre 1551, au bannissement de Genève. Quelques mois plus tard, Charles Du Moulin, un jurisconsulte fameux, doit fuir la France parce que son gallicanisme anti-papiste l'a rendu suspect aux yeux de bien des catholiques ; tout le pousse donc à voir s'il a sa place à Genève : il s'y rend, et Théodore de Bèze lui expose les idées théologiques de Calvin, en particulier sur la question de la double prédestination. Du Moulin le prend vivement à partie, et lui expose que, pour lui, oser parler d'une prédestination négative, c'est dire que « Dieu fait les péchés et les hommes à pécher, qui est une plus détestable hérésie que celle de Manichée », qui opposait au Dieu du bien un Dieu du mal. Ainsi, continue-t-il, Dieu est fait « auteur et opérateur aussi bien du mal, c'est-à-dire de péché, que du bien, ce que jamais n'osèrent faire les manichéens »³¹. En juillet 1553, un Normand réfugié sur les bords du Léman, Robert Lemoine, témoigne que cette attitude a été partagée : « Beaucoup de gens de France sont venus ici [à Genève], lesquels incontinent qu'ils ont ouï parler de la prédestination s'en sont retournés³². » En 1555, le pasteur lyonnais André Zébédée et son

³⁰ Ces trois citations de Calvin sont données et comm. dans Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, ouvr. cit., p. 105.

³¹ Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, ouvr. cit., p.138.

³² Cit. et comm. dans Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, ouvr. cit., p. 249.

collègue de Bursin prêchent contre cette doctrine et en avril 1556 Jean Trolliet est à son tour accusé d'en avoir écrit en Bourgogne une réfutation³³. Enfin, en septembre 1572, le pasteur Hugues Sureau Du Rosier n'hésite pas, dans un traité où il explique pourquoi il est devenu catholique, à condamner sans ambiguïté ceux qui, à la suite de Calvin et de Bèze, parlent de la « prédestination et réprobation éternelle ». Si, explique-t-il, la question de la justification, qui a suscité tant de polémique, est avant tout une question de mot, en revanche, dans ce cas particulier, on se « moque de Dieu », on « renverse sa gloire et renonce sa sainte vérité », finalement, en niant « le franc arbitre de l'homme », on porte atteinte à l'honneur de Dieu puisqu'on le fait — Sureau le dit comme Du Moulin — « auteur de péché » et « cause du mal »³⁴.

Il y a un autre point sur lequel les protestants français n'ont pas suivi Calvin, mais sans polémique ni réaction vive, presque incidemment : sur l'eucharistie, la position du Réformateur était sans doute trop subtile, et les convertis du tournant des années 1550-1560 ont souvent préféré adopter les vues plus simples des Suisses Zwingli ou Ecolampade, purement symboliques.

Malgré tout, les protestants français ont globalement adopté le message de Jean Calvin. Il faut dire qu'il jouissait d'un atout considérable, comparable à celui de Luther en Allemagne : Calvin l'énonçait en latin, certes, à destination de l'Europe entière, mais aussi dans un français très clair, exceptionnellement clair même pour l'époque. Cette option en faveur de la langue commune allait de pair avec le rejet des cérémonies si lourdes de l'Église romaine, trop humaine, en latin et donc incompréhensibles pour la plupart, un rejet qui correspondait à la sensibilité de beaucoup de chrétiens du XVI^e siècle.

Une religion du « non-geste » : culte et rejet de la dévotion

Les « vrais fidèles », élus par Dieu, vivent en effet une relation privilégiée à leur Seigneur, qui se traduit quotidiennement par une habitude qui choque et irrite souverainement la majorité catholique : ces chrétiens réformés tutoient Dieu lorsqu'ils s'adressent à lui, en français bien sûr, car ils ont rejeté le latin, langue idolâtrique par excellence puisqu'elle leur rend les prières incompréhensibles ou du moins mal compréhensibles et fait donc écran entre eux et leur Dieu.

La Bible en français, et toute la Bible, pas uniquement l'Évangile, la Bible familière et éclairant non seulement les grands événements de la vie mais le quotidien dans ce qu'il

³³ *Ibid.*, p. 249-250.

³⁴ Cit. et comm. dans Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, ouvr. cit., p. 377.

a de plus banal, telle semble l'une des principales spécificités protestantes. Les pasteurs, justement appelés « ministres [= serviteurs] de la Parole », prêchent — et souvent longuement — non seulement lors du culte dominical, mais aussi deux autres fois par semaine, et ils expliquent tel ou tel passage de l'Écriture, en l'assortissant copieusement de réflexions morales. Pour bien marquer l'importance de la prédication, la chaire occupe souvent le milieu du temple, où l'on chercherait en vain un autel — la table de communion est même souvent amovible, tant la Cène, célébrée seulement à Noël, Pâques, Pentecôte et au début de septembre, reste exceptionnelle.

Jean Calvin est allé jusqu'à comparer le ministre à un père de famille qui doit émietter le pain de la Parole de Dieu pour le mettre dans la bouche de ces enfants incapables de s'en nourrir par eux-mêmes (donc de la comprendre seuls) que sont les simples fidèles³⁵. Si bien que, très vite, ce qu'on appelle la « prophétie », la capacité de commenter les textes bibliques, a été accaparée par les pasteurs au sein des jeunes Églises françaises³⁶, de même que ces derniers en sont venus à exercer une véritable censure sur les ouvrages religieux que souhaitaient publier les simples laïcs.

Si donc, du point de vue doctrinal, la Réforme française a conservé l'idée du sacerdoce universel de tous les baptisés, ce qui la rend par nature non-sacerdotaliste, elle n'en est pas moins, on s'en rend compte, tout de même fortement cléricale, dans la mesure où, si le clerc est bien celui qui, au sein d'un corps constitué, est un lettré, spécialiste de la connaissance des textes, dont il donne des lectures autorisées, alors il peut y voir des clercs qui ne sont pas des prêtres catholiques. Et voici des ministres de la Parole qui ont le monopole de la prédication et de l'exégèse de l'Écriture, et dont les assemblées veillent jalousement « à ce que nul ne s'érige au ministère sans vocation », une vocation que seuls des pasteurs, justement, peuvent valider (et de synodes provinciaux en synodes nationaux on se communique et on complète les listes des pasteurs « coureurs », c'est-à-dire non reconnus), voici aussi des consistoires, réunissant ministres et anciens, qui sont, on l'a dit, des clercs collectifs disposant vraiment de tous les pouvoirs du clergé papiste, y compris celui de prononcer des excommunications.

Ce cléralisme de fonction n'induit aucune différence de nature entre pasteurs et simples fidèles, au contraire du sacerdotalisme catholique qui, par l'ordination, reconnaît que le prêtre l'est « pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech », et, en conséquence, il

³⁵ Voir Richard Stauffer, « L'homilétique de Calvin », dans *Interprètes de la Bible. Études sur les Réformateurs du XVI^e siècle*, Beauchesne, Paris, 1980, p. 167- 181, ici p. 172.

³⁶ Par exemple dans l'Église réformée de Saint-Lô, dont la discipline est éd. par Michel Reulos, « Les débuts des communautés de la Manche (Cotentin et Avranchin) », dans *Réforme et Contre-Réforme en Normandie, revue du Département de la Manche*, 1982, p. 62.

ne déborde pas dans la sphère privée. Jean Calvin a au contraire insisté sur la nécessité pour chaque famille d'être « une petite Église ». Tout se passe au fond comme si les pouvoirs des pasteurs y étaient exercés par le père de famille. Si celui-ci sait lire, il possède l'une des Bibles de Genève, traduites, et il en fait lecture à toute la maisonnée lors des veillées, privilégiant souvent les livres historiques, le passage de la mer Rouge, ou l'Éternel arrêtant le soleil pour permettre la victoire de l'armée des Hébreux... Quant à la masse analphabète, elle retient les épisodes, y fait souvent référence, et elle connaît par cœur au moins les psaumes, traduits par Clément Marot puis Théodore de Bèze, chantés à voix forte à chaque culte, qui sont d'emblée devenus un trait constitutif de l'identité protestante française. Nous avons peine à imaginer aujourd'hui combien ces chants trop fort dérangeaient les catholiques du XVI^e siècle, au point de déclencher une rixe, voire un massacre.

La piété protestante a fortement valorisé le culte familial, sans doute parce qu'en temps de persécution, ou du moins de liberté de culte réduite à la simple « dévotion privée » (le minimum assurant la liberté de conscience, quoi qu'en disent les ministres qui ne s'en satisfont évidemment jamais !), la famille et la maisonnée (parents, enfants, domestiques) ont été pendant des mois, voire des années, la seule Église des minoritaires — de temps en temps, un ministre, de passage, pouvait célébrer une Cène clandestine.

C'est donc le père de famille qui conduit la prière familiale : le matin, avant que ne débute la journée, et le soir, on dit le Notre-Père et on peut chanter un psaume ; les repas, quant à eux, commencent par un benedicite et ils s'achèvent par les grâces. À défaut de lecteur, lors des veillées, on peut évoquer et raconter des épisodes vétéro-testamentaires bien connus.

Ce culte domestique, comme le culte dominical au temple, est donc centré sur l'Écriture, et ce trait mérite d'être relevé. Mais, pour lui donner tout son sens, il convient d'en venir à l'étude précisément de la sensibilité religieuse des réformés français du XVI^e siècle.

Une sensibilité religieuse en rupture avec l'« idolâtrie papistique »

Le protestantisme, face au catholicisme et en rivalité avec lui, a développé au long du XVI^e siècle bien plus qu'un corps de doctrines opposées s'exprimant dans des rites différents : une vision divergente de l'Église et des voies d'accès au salut, qui conditionne la compréhension de la vie chrétienne tout entière.

En 1981, Pierre Chaunu a su caractériser la spécificité protestante³⁷ : « En vérité, la lecture et la prédication de la Parole ont pris insidieusement [dans le protestantisme] la place du large éventail des gestes de communication avec le sacré dans [le catholicisme]. » Or, parmi ces gestes, il en est un qui domine, « l'eucharistie, le sacrement par excellence », « le point fort de la chrétienté catholique ».

Nous ne nous situons plus là sur le plan des dogmes, mais bien de la sensibilité religieuse, c'est-à-dire de la manière dont un fidèle, à titre largement intuitif, se ressent comme chrétien du fait de telle pratique ou de telle expérience, tout étant alors essentiellement question d'insistances, de nuances. Sur ce plan, donc, l'opposition au XVI^e siècle entre protestantisme et catholicisme pourrait être définie par l'alternative Parole ou sacrement, et même plus précisément Parole ou eucharistie, ce qui ne veut pas dire, bien évidemment, qu'il faille faire un choix radical entre l'une ou l'autre branche de cette alternative, mais, je le répète, que l'insistance porte plutôt sur l'une, ou sur l'autre. Deux documents d'époque, une image et un texte demeuré manuscrit, émanant l'un comme l'autre des milieux réformés français des années 1550, vont nous le confirmer³⁸.

L'image est un émail limousin dû à Claude Noailher, extrait d'une série illustrant les demandes successives du Notre Père, en français. Vous la connaissez peut-être : elle a longtemps illustré la couverture de *Naissance et affirmation de la Réforme*, avant que l'éditeur, changeant la maquette de la collection « Nouvelle Clio », n'en propose une version mutilée, seul le prédicateur ayant été conservée. Quoi qu'il en soit, « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien » est représenté par une scène de prédication : un ministre, en chaire, s'adresse à une assistance mixte, très attentive. L'épisode évangélique traité par le sermon est figuré à l'arrière-plan, et il n'a pas été choisi au hasard : il est en rapport avec l'eucharistie, puisqu'il s'agit du moment où Jésus, attablé avec les deux disciples de la route d'Emmaüs, se fait reconnaître d'eux en bénissant et rompant le pain comme il l'avait fait à la Cène ; mais c'est Jésus ressuscité, et non crucifié, qui est mis en scène, ce qui est en rupture avec la sensibilité eucharistique catholique (où l'adoration de l'hostie consacrée renvoie le fidèle à la contemplation de la Passion du Crucifié). Le message est clair : le pain de Vie, pour les protestants français vers 1550, c'est la Parole de Dieu, non l'hostie consacrée comme pour les catholiques. Et cette Parole, c'est l'Écriture, bien sûr, mais médiatisée (la scène évangélique n'est qu'à l'arrière-plan) par un ministre qui a vocation de la lire et de la prêcher.

³⁷ Pierre Chaunu, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme, 1517-1619*, Sedes, Paris, 1981, p. 186 et 368.

³⁸ Cit. et comm. dans Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, ouvr. cit., p. 351.

La différence de sensibilité est encore plus nettement affirmée dans un récit rapporté par l'avocat protestant Nicolas Pithou dans son *Histoire ecclésiastique de l'Église réformée de Troyes*. Il s'agit d'un incident survenu en 1551 dans l'église Saint-Jean de Troyes, et mettant en scène un dominicain en passe de devenir pasteur réformé, « le jacobin Constant ».

« Comme il prêchait à certain jour au temple Saint-Jean de Troyes, il advint qu'un prêtre qui portait à un malade l'hostie (qu'ils appellent) passa à travers ce temple. Quoi voyant, les assistants se levèrent tous et se prosternèrent à genoux, tournant visage pour la voir et adorer à leur façon accoutumée. Constant, fâché au possible de cette façon de faire, les en reprit et tança aigrement, leur remontrant et faisant entendre vivement qu'ils ne se devaient ainsi distraire de l'ouïe de la Parole de Dieu qu'il prêchait, en laquelle Jésus-Christ était partout au vif. »

Où le Christ, d'où vient tout salut et toute grâce, est-il vraiment présent ? Dans l'hostie consacrée, même en dehors de la messe, ou dans la Parole révélée, lue et prêchée ? Parole ou eucharistie : la distinction paraît vraiment opératoire.

Reléguant le sacrement au second rang, le protestantisme apparaît bien comme la religion du « non-geste » relevée par Pierre Chaunu en 1981. D'ailleurs, en France comme à Genève, au XVI^e siècle, on a tendance à assimiler « dévotion » et « superstition ». À Genève, on décide même en 1547 de fermer les temples en dehors des cultes, pour éviter toute dévotion intempestive. Il faut dire que les gestes pieux, les attitudes dévotes paraissent affectés à des protestants qui ont en tête ce que Jésus, dans l'Évangile, dit de la prière dans une chambre à l'écart. Qu'on ne s'agenouille donc pas, qu'on ne se signe donc pas de façon ostentatoire, qu'on ne processionne donc pas, ni ne pèlerine, tous ces gestes de piété des papistes ne sont, au fond, qu'autant de simagrées ! Et leurs objets aussi, les images, les statues, toutes ces représentations dénommées à l'époque « idoles », selon l'étymologie grecque, ce qui ne fait que renforcer les arguments à leur rencontre. Les réformés, afin de mettre en valeur l'interdiction des images, dans le Décalogue, ont modifié le découpage traditionnel du texte, conservé même par les luthériens, et en ont fait un commandement à part entière, le deuxième. On comprend alors que le protestantisme au XVI^e siècle ait connu des vagues iconoclastes si violentes, dès les années 1520, avant que, dans les années 1560, surtout en France (1561-1562, 1569) et aux Pays-Bas (1566), n'apparaisse un véritable iconoclasme de masse³⁹.

³⁹ Voir Jean Delumeau et Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, ouvr. cit., p. 189-195

Mais les protestants iconoclastes ne se contentent jamais de briser les images, crucifix et représentations de Dieu, Père et Fils, tableaux et statues de la Vierge et des saints, vitraux... Ils s'en prennent aussi systématiquement aux objets liturgiques, calices et patènes ouvragés et ciselés, vêtements sacerdotaux, autels et ornements d'autel, reliquaires et reliques, et bien sûr cette « relique » mystérieuse du corps du Christ, si offensante, on l'a vu, pour le dogme de l'Ascension, l'hostie consacrée livrée à l'adoration des fidèles.

Ce qui paraît particulièrement heurter la sensibilité protestante, c'est l'insistance sur la présence du corps :

— le corps des saints, ce qui « reste » (les « reliques ») ici-bas de présence matérielle de ces absents si proches désormais du Christ en gloire (et parmi les saints, la plus proche du Christ est Marie, sa mère, objet d'une piété dont le moindre aspect n'est pas le rosaire, à l'occasion de la récitation duquel on manipule le chapelet et où la prière se fait gros grain de bois ou d'ambre qui roulent entre les doigts) ;

— le corps du Christ sous la forme, on l'a dit, de l'hostie, ce pain qui n'est matériellement pas du pain (d'où le refus du pain azyme et l'emploi par des réformés fervents de pain ordinaire, qu'on distribue ostensiblement aux oiseaux après la cène s'il n'a pas été tout entier consommé), ce pain qui n'en est pas mais qui est « présence dans le mystère » (*praesentia in mysterio*) ;

— mais aussi le corps des fidèles, qui parlent, qui se meuvent, s'agenouillent, qui se signent, traçant sur eux-mêmes une croix — et même cette croix en geste paraît trop matérielle aux réformés, choqués qu'on ose s'approprier ainsi ce qui n'appartient qu'à ce Dieu tout-puissant et tout-libre, ce qui représente justement la gratuité du salut que Dieu procure à ses élus.

Rejet du corps, refus du geste ostentatoire, on touche ici à ce qui peut sembler plus fort que tout. L'ancien pasteur Hugues Sureau Du Rosier est passé au catholicisme en septembre 1572 pour plusieurs raisons dont, on l'a vu, son refus de la doctrine calvinienne de la double prédestination ; il a prêché la conversion au catholicisme, notamment aux protestants de Metz, mais très vite, il a dû s'enfuir, redevenir protestant, certes, mais non plus pasteur (et cela par choix), et vivre désormais assez éloigné des Églises réformées. Il a expliqué en 1574 ce qui avait causé son revirement (je paraphrase, car son français est difficile) :

« Ce qui offense le plus les consciences religieuses et chrétiennes est ce qui consiste non seulement en doctrine mais aussi est exprimé et représenté par les cérémonies, qui

sont les manifestations extérieures ou (pour le moins) les attitudes et les semblants du sentiment et de la foi qu'on a intérieurement. Leur corruption et leur dépravation navre et fâche les consciences beaucoup plus que la simple doctrine, d'autant plus qu'elles sont plus en vue et se présentent plus fort aux sens et aux yeux. Comme sont les encensements, supplications et prostrations devant les images et surtout devant une pièce ronde de pâte blanche comme si c'était le propre sauveur du monde, le fils du Dieu vivant, idole détestable et infâme, devant laquelle on s'agenouille. On ne peut pas espérer s'accommoder ni supporter de telles choses⁴⁰. »

Notons comment Sureau distingue, en matière de « conscience », entre la « doctrine » et le « sentiment et foi qu'on a intérieurement » : saurait-il être plus clair dans l'affirmation que même s'il est contre des dogmes calviniens, par sa sensibilité religieuse, il n'en demeure pas moins protestant ? Ce qui l'emporte, explique-t-il, en effet, c'est ce que « les yeux » voient et ce que « les sens » saisissent lors des « cérémonies » parce que celles-ci, justement, rendent compte, avec une intensité qui peut bien sûr varier, du cœur même de ce qu'on croit. On est vraiment au-delà des idées et des abstractions.

L'ancien pasteur sait de quoi il parle : il en a fait personnellement la cruelle et douloureuse expérience. Quoi qu'il en eût, fin 1572, contre le protestantisme, il éprouvait un intense malaise lorsqu'il était à la messe. Sa répugnance, proprement physique ou pour le moins irrationnelle, face à l'idolâtrie était la plus forte ; il ne pouvait que continuer à refuser cette présence réelle du corps du Christ dans l'eucharistie, si opposée, on l'a dit, il l'explique lui-même, au dogme de l'Ascension confessé au credo (à quoi tous les chrétiens « doivent croire »), il ne cessait pas d'être saisi d'horreur devant « la pièce ronde de pâte blanche » où l'on prétend enclore tout entier « le Sauveur du monde, le Fils du Dieu vivant », il avait chevillée à l'âme la conviction que les pratiques catholiques, notamment eucharistiques, sont tout simplement intolérables et que tout compromis sur ce point est absolument impossible. Irrémédiablement, il était protestant, fût-ce en délicatesse avec les Églises réformées de son temps et malgré ses réticences devant certains passages de *l'Institution de la Religion chrétienne* de Jean Calvin. D'ailleurs, il n'y avait, aux XVI^e et au XVII^e siècles, que les controversistes catholiques pour qualifier de « calvinistes » leurs adversaires réformés. L'appellation était en soi une injure, dans la mesure où elle prétendait faire des protestants français les membres d'une véritable secte, adeptes de Calvin plutôt que fidèles du Christ !

⁴⁰ La citation exacte et son commentaire est dans Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, ouvr. cit., p. 378-379.

Bien sûr, l'identité protestante en France au XVI^e siècle n'a pas été faite seulement de rejets et de refus. Le rapport à l'Écriture a été au centre de son élaboration. Avec lui, les protestants sont toujours ici-bas, mais aussi déjà dans les temps de la promesse. Avec lui, ils revivent les temps apostoliques et préparent déjà la Parousie prochaine. Avec lui, ils sont d'Église, sans être dans la Synagogue papiste (comme ils définissent le catholicisme) mais sans non plus avoir le sentiment d'avoir créé une nouvelle Église (ce qui serait un mal absolu, car l'Église du Christ est de toujours). Avec lui, enfin, ils peuvent souffrir les persécutions sans désespérer, et vivre à domicile, dans la clandestinité, sans clergé, un culte authentique. L'identité protestante pourrait ainsi être définie par un mot : l'exil, ici-bas, dans les réalités charnelles, dans le monde du péché. L'exil d'un nouvel Israël, auquel de nouveaux prophètes devront à leur tour donner du sens. Un exil, on le voit, imposé, bien sûr, mais actif, et constructif, l'exil de Jonas, qui va finalement prêcher avec un tel succès à Ninive, ou, pour citer un personnage inventé par un puritain anglais du tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, Daniel Defoe, l'exil de Robinson Crusoë sur son île.

Au-delà des dogmes et des appareils ecclésiastiques, être protestant a donc été une expérience irréductible. On comprend mieux dès lors pourquoi la révocation de l'édit de Nantes et la privation de leurs pasteurs n'ont pas entraîné la disparition des protestants français : au Désert, l'essentiel de l'expérience protestante se maintient, et même elle s'épure, elle se débarrasse de ses scories cléricales, il suffit de se rappeler comment les réfugiés français quittèrent Genève, dégoûtés par l'arrogance des hommes en noir soucieux de confisquer à leur seul profit la Parole et son commentaire. Mais le refuge, même si l'appellation a fait fortune à propos des huguenots, n'est justement pas l'exil.

Thierry Wanegffelen
Université Blaise Pascal
(Clermont-Ferrand II)