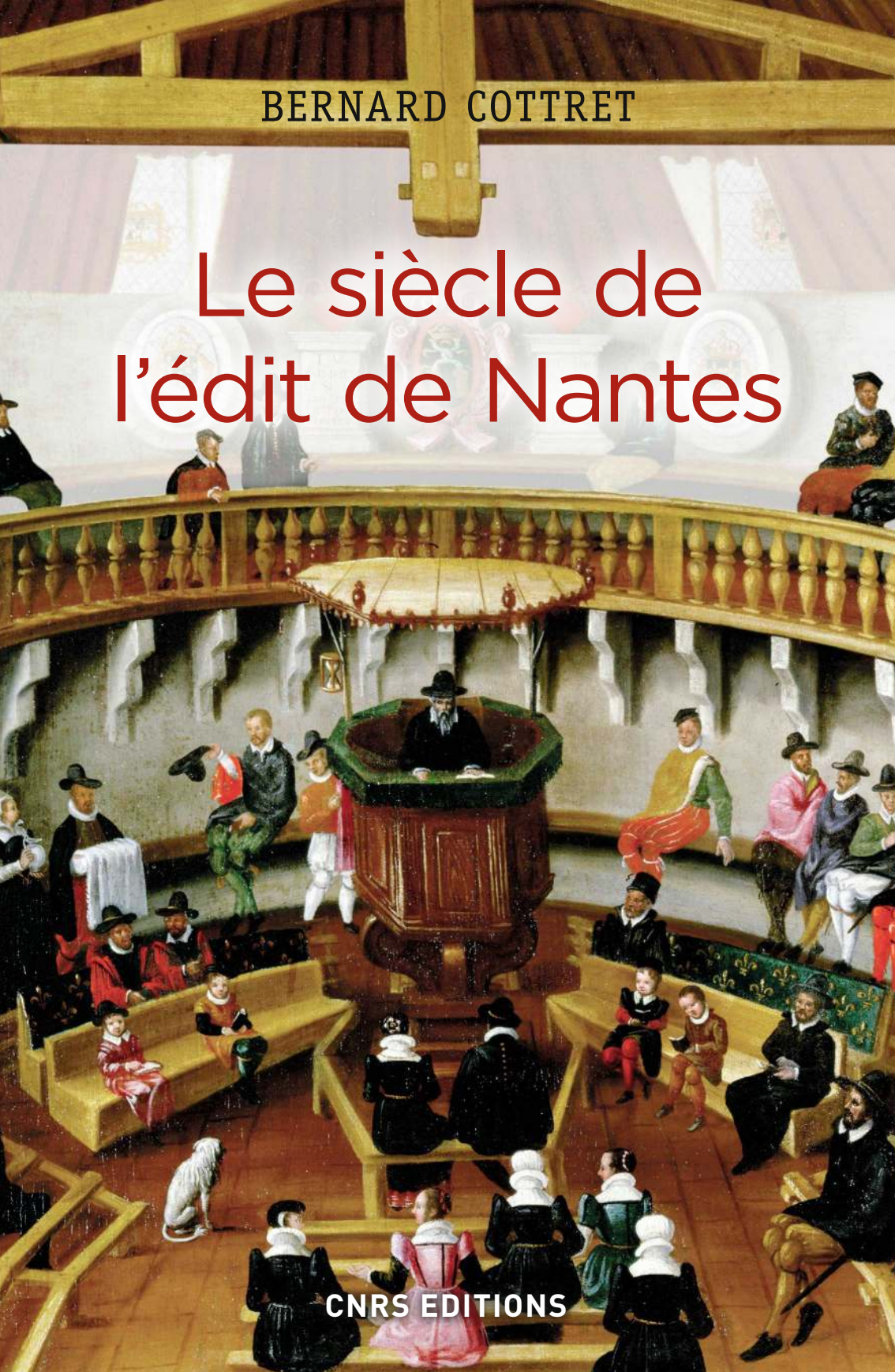


BERNARD COTTRET

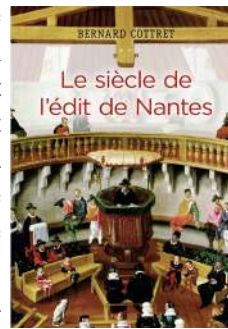
Le siècle de l'édit de Nantes



CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur

Les guerres de religion qui ont ensanglanté le royaume de France, nous lèguent de la religion une image de violence et de fanatisme, faisant écho à notre situation contemporaine. Pourtant dès 1598, grâce à son édit de Nantes, la France a expérimenté un mode de coexistence original entre ses confessions religieuses. C'est la révocation de l'édit de Nantes en 1685 qui a mis fin à ce face-à-face, gommant pour longtemps des esprits la singulière réussite de ces temps d'exception.



Vingt millions de catholiques et un million de protestants, à la suite de Luther, de Calvin ou du concile de Trente, partageant une culture largement commune, ont évolué ensemble sur notre territoire et fait l'expérience d'une cohabitation inédite. Leur confrontation s'est accompagnée de multiples emprunts et échanges qu'explore ce livre au travers de quelques grandes figures engagées, de Théodore de Bèze à François de Sales, de Catherine Lévesque à Marie de l'Incarnation.

Un moment charnière de près d'un siècle généreusement mis en valeur par Bernard Cottret, mais aussi un temps exemplaire de confrontation pacifique entre tenants de religions différentes, précédant les Lumières.

Bernard Cottret est l'auteur, entres autres titres, d'une biographie de Calvin, d'une étude du Christ des Lumières, d'une Histoire de la réforme protestante, d'une Histoire de la Révolution anglaise et d'une Histoire de l'Angleterre.

Bernard Cottret

Le siècle de l'édit de Nantes

Catholiques et protestants à l'âge classique

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Lyon, église protestante
« Le Paradis ».
© akg-images / Erich Lessing.
Maquette : ♣ SYLVAIN COLLET
© CNRS Éditions, Paris, 2018
ISBN 978-2-271-11929-2

Sommaire

Introduction : De l'édit de Nantes à sa révocation.....	9
<i>Chapitre premier : Comment la France n'est pas devenue protestante.....</i>	17
<i>Chapitre 2 : Réforme catholique ou Contre-Réforme ?.....</i>	33
<i>Chapitre 3 : Le diable au corps</i>	59
<i>Chapitre 4 : Monsieur de Genève</i>	75
<i>Chapitre 5 : Prêtres et pasteurs</i>	101
<i>Chapitre 6 : Richer et le richérisme</i>	109
<i>Chapitre 7 : Un Rabelais huguenot ? Pierre Dumoulin</i>	127
<i>Chapitre 8 : La piété au féminin : Marie Guyart de l'Incarnation</i>	143
<i>Chapitre 9 : Saumur et Port-Royal</i>	165
<i>Chapitre 10 : Le cataclysme de 1649</i>	187
<i>Chapitre 11 : Les occasions manquées.....</i>	205
<i>Chapitre 12 : La révocation de l'édit de Nantes.....</i>	223
<i>Conclusion : La fin du temps</i>	241

Le siècle de l'édit de Nantes

Annexes :	
Les rébellions huguenotes du xvii ^e siècle	255
Synodes des Églises réformées de France, 1559-1659	255
Abréviations	257
Notes	259
Sources et bibliographie.....	289
Index	307
Remerciements.....	315

Introduction

De l'édit de Nantes à sa révocation

Les guerres de religion sont-elles de retour ? Ont-elles encore un avenir ? Vivons-nous vraiment un temps d'exception ? On le croirait presque à écouter certains pronostics... La presse et plus encore internet s'en font l'écho. Les *media* n'alimentent-ils pas l'illusion qu'ils prétendent dissiper ? Ne donnent-ils pas corps, le plus souvent à leur insu, aux fantasmes les plus irrationnels ? On rejettera en bloc la thèse d'un « choc des civilisations », à bien des égards politiquement dangereuse et intellectuellement absurde¹. Quel est cependant ce religieux qui nous poursuit, quelles sont la part de l'inertie, de la conviction, voire de l'innovation dans ces manifestations outrancières, parfois poussées jusqu'au paroxysme de l'intolérance ou du fanatisme ?

Le terme de *confession* revêt dans notre langue deux sens distincts. La confession est souvent une modalité de l'aveu, on confesse une faute ou une erreur, ou encore, dans un registre plus profane, on confesse ou révèle un épisode caché. « Ce n'est pas ce qui est criminel qui coûte le plus à dire, écrit par exemple le Jean-Jacques Rousseau des *Confessions*, c'est ce qui est ridicule et honteux »². Mais le terme confession s'applique également aux systèmes de foi ou de croyance de telle ou telle religion. On est ainsi de confession catholique, ou musulmane, ou juive ; ou encore, on n'appartient à aucune confession.

Dans l'usage actuel, à la suite en particulier de leurs collègues allemands, les historiens proposent de plus en plus de parler de *confessionnalisation* pour décrire la façon dont catholiques et protestants, à

la suite des grandes réformes du XVI^e siècle, auxquelles restent attachés les noms de Luther, de Calvin ou des Pères du concile de Trente, ont façonné un homme nouveau. Si l'on prend un simple atlas, entre le XV^e et le XVII^e siècle, on voit nettement un Nord-Ouest protestant (Grande-Bretagne, Pays-Bas, Allemagne septentrionale) se détacher d'une Europe du Sud catholique (Espagne et Italie), la France occupant une place médiane entre ces deux ensembles. Cette carte recoupe en partie, en partie seulement, celle de l'ancien Empire romain.

L'existence de deux confessions rivales a d'abord été étudiée en Allemagne, où l'on parle de longue date de « confessionnalisation » ou de « construction confessionnelle » pour décrire le phénomène³. Encore faut-il préciser qu'à la coupure entre protestants et catholiques se superpose, en particulier outre-Rhin, un autre clivage interne aux Églises de la Réforme, celui des luthériens de la confession d'Augsbourg et des réformés ou calvinistes, comme on les appelle parfois – pour ne rien dire de multiples autres mouvements comme les baptistes ou les actuelles Églises évangéliques. Cet éclatement d'une chrétienté occidentale présentée comme auparavant unitaire et donc universelle ou « catholique », au sens étymologique du terme, est devenu l'une des caractéristiques de la modernité. À son « corps défendant », l'Église catholique elle-même a dû s'adapter à son statut d'Église particulière, « en concurrence avec d'autres Églises, tout aussi convaincues qu'elles d'être Églises de Jésus-Christ »⁴. L'Europe moderne, à partir du XVI^e siècle, a dû relever le défi que posait l'existence de la pluralité chrétienne avant d'être confrontée, de façon contemporaine, à la poussée de l'athéisme ou de l'agnosticisme, voire des religions extra-occidentales, islam en particulier.

Or ces phénomènes religieux ont affecté un autre développement en partie parallèle, la construction des États-nations. Entre l'Église et l'État, entre ces Églises et ces États, existent d'emblée des relations complexes qui vont du mimétisme au rejet, du soutien à l'affrontement. Notre laïcité française, si souvent invoquée, est l'aboutissement de processus multiséculaires. Cette histoire ne commence ni avec la Révolution française et le concordat de 1801, ni avec la loi de séparation de l'Église et de l'État de 1905. Ce livre privilégiera un autre épisode, trop souvent ignoré, la coexistence religieuse née de la promulgation de l'édit de Nantes, ratifié le 30 avril 1598. Sur un

Introduction

front intérieur stabilisé, le siècle des Réformes laisse place au siècle des confessions. Pendant près d'un siècle le royaume fait alors l'expérience inédite de la cohabitation de vingt millions de catholiques et d'un million de protestants. La révocation de l'édit de Nantes en 1685 a longtemps chassé des esprits la réussite de ces temps d'accommodement, fondés sur la reconnaissance mutuelle des confessions. La France n'a pas manqué de célébrer en 1998 le quadricentenaire de cet édit de Nantes si prometteur, en appelant protestants, catholiques, juifs, musulmans, athées et agnostiques à se joindre à la fête devenue patriotique et nationale, et non plus strictement confessionnelle et commémorative. Un ouvrage à l'usage du large public cultivé avait permis d'accompagner cet événement hautement symbolique dans une France attachée au respect des différents courants de pensée, profanes ou religieux. Sa réédition dans une collection de poche m'a amené à m'interroger à nouveau en 2016, au lendemain de plusieurs attentats meurtriers perpétrés sur notre sol, sur l'avenir de la laïcité, trop souvent invoquée de façon défensive ou incantatoire à l'heure de la mondialisation⁵. On se bornera à constater que la périphrase « le vivre ensemble », de plus en plus fréquemment utilisée, paraît à tout prendre moins heureuse et moins unanimiste que le terme de *laïcité*, qui a désormais parcouru, de gauche à droite, la totalité du spectre politique.

L'histoire serait-elle plus rassurante que le présent ? Catholicité romaine et orthodoxie, catholicisme et protestantisme ont évolué de concert, et leur confrontation, loin de se réduire à de simples affrontements, s'est accompagnée de multiples emprunts à travers les siècles. Sur le plan de la catéchèse, de l'édification ou de la prédication, pour ne rien dire du discours savant ou de l'exégèse, catholiques et protestants se sont en permanence épiés, copiés et concurrencés. Ce sont ces interactions que privilégiera ce livre, en reprenant un moment clé de notre histoire, la période qui va de la fin des guerres de religion proprement dites au retour de la violence d'État. Histoire de coexistence, plus ou moins pacifique, autant que d'affrontement⁶. Parmi les ouvrages de synthèse, les plus remarquables demeurent les deux volumes rédigés par Jean Delumeau pour la collection « Nouvelle Clio » et réédités en permanence depuis leur première parution, en 1965 et en 1971, ou le livre de Pierre Chaunu, consacré à *Église*,

culture et société dix ans plus tard, à l'occasion des concours de recrutement des professeurs d'histoire de l'enseignement secondaire. L'université comme les Églises croyaient à l'époque à l'universalité de leurs valeurs ; en tout cas, l'on jugeait souhaitable que l'histoire des deux Réformes, la catholique et la protestante, se retrouvât sous un même toit. Ces deux historiens, et tous ceux qui les ont suivis, avaient une grande force : ils pouvaient parler en même temps des catholiques et des protestants⁷.

Peut-on évoquer en même temps les uns et les autres sans « patenôtres », comme aurait dit Rabelais, sans fausse pudeur, sans regret, presque sans pardon, en tout cas sans expiation ? Tel est le pari de ce livre qui revendique aussi une seconde originalité de méthode, en optant résolument pour une histoire intellectuelle, attentive avant tout à la pensée des élites et à ces figures de proue que furent Théodore de Bèze, saint François de Sales ou, outre-Atlantique, Mère Marie Guyart de l'Incarnation. Une partie de l'humanité commune échappera certes à notre grille de lecture : à quelques rares exceptions près, nous ne saurons pas plus ce que pensaient le paysan beauceron ou le pasteur normand. Mais il fallait faire un choix et se résigner à cerner dans des âmes d'exception le lent cheminement de la grâce ou à défaut de la conscience religieuse. Ou pour employer un autre terme peu usité en histoire, écrire une histoire de la foi, et non des simples systèmes ou des confessions. Comment ne pas s'attacher à ces « trajectoires du vécu », selon l'excellente formule d'un historien néerlandais⁸ ?

Influencés par Plutarque, les temps modernes n'ont pas manqué de rendre hommage à leurs hommes illustres, le terme étant devenu désormais moins embarrassant que le mot « saint », en particulier pour des protestants qui ne canonisent pas leurs héros et leurs grands hommes⁹. Avec tout le caractère fragmentaire que suppose inmanquablement la production écrite ou imprimée, c'est une histoire des consciences qui nous retiendra ici. Il est certes plus facile d'appréhender des comportements que de sonder les cœurs et les reins.

Le temps est venu de renoncer à une histoire unilatérale et unilinéaire qui oublierait la part de doute, voire d'hésitation qui poursuit le trajet toujours aléatoire des convictions¹⁰. On ne rappellera jamais suffisamment que dans les assemblées chrétiennes, toutes

Introduction

Églises confondues, la confession de foi ou credo se récite souvent, comme le fait le *Symbole des Apôtres*, à la première personne, « Je crois en Dieu ». Oui, mais ce « Je crois », n'est-il pas toujours aussi un « Nous croyons » ? La *Confession de foi de La Rochelle* de 1559 rétablit : « Nous croyons et confessons ». La foi, même collective, renvoie immanquablement à une expérience singulière. Nous dirons à notre tour que « le croire est un *nous* »¹¹. Comment écrire une histoire, nécessairement plurielle, qui soit en même temps histoire des sujets ?

L'on se souviendra de la mise en garde de Marc Venard († 2014), chrétien engagé et historien talentueux. Dans quelle mesure peut-on tirer de vies exemplaires « une connaissance du milieu religieux qui les environne » ? Ne se sont-elles pas distinguées d'abord par leur « singularité » ? Et surtout, « que vaut le témoignage d'une hagiographie qui, en peignant une société, a dû songer d'abord à mettre son héros en lumière ? »¹². Le recours à la notation biographique ou au récit de vie, longtemps décrié, s'avère néanmoins nécessaire.

Dans un article de la *Revue des Deux Mondes*, Ernest Renan notait déjà sous le Second Empire combien la « rivalité féconde des catholiques et des protestants » s'était accompagnée d'un merveilleux zèle pour les études savantes. Il mettait au nombre de ces acquis le questionnement du texte biblique et par extension le développement d'une science des religions, de plus en plus autonome. Sans cette émulation, écrivait-il, « les catholiques se seraient endormis sous le poids de l'autorité traditionnelle ; les protestants se seraient oubliés dans l'adoration superstitieuse de la lettre »¹³.

C'est en « libre penseur », ainsi qu'il se définit plus bas dans son article, que Renan rend hommage à l'érudition de ses prédécesseurs ecclésiastiques, aussi bien catholiques que protestants. Et bien que notre concept de « séparation de l'Église et de l'État » n'ait pas encore eu cours, il invoque néanmoins à juste titre l'arbitrage de l'État dans cette confrontation pacifique entre catholiques et réformés. Mais il n'en reconnaît pas moins la faillite qu'ont représentée les excès d'autorité de Bossuet et la révocation de l'édit de Nantes. « Bossuet, nous dit-il, tua les études bibliques en France pour plusieurs générations ». Avant de poursuivre que la révocation « acheva l'œuvre en enlevant le seul aiguillon qui donnât quelque activité au clergé catholique ».

Tout changea en un instant : « La lutte des deux partis produisait de fortes études. Désormais la paresse l'emporte. La France verse absolument du côté de la littérature. L'Académie française et les gens du monde font la loi ; la science perd toute autorité. La France devient une nation composée de conservateurs aveugles et de spirituels étourdis. Rien n'égale la nullité où tombèrent à cette époque les études dont nous parlons ».

Si l'État peut et doit jouer un rôle régulateur dans la protection des chercheurs (comme nous dirions de nos jours), il peut aussi se transformer en redoutable force réactionnaire si l'on n'y prend garde. Sa « sottise ingérence » ne peut déboucher que sur des catastrophes. Le non-conformisme, la dissidence, termes que l'on préférera ici à « hérésie », sont salutaires. André Vauchez l'a bien dit, en grand spécialiste qu'il est de la spiritualité médiévale, un bon siècle avant que ne débute notre ouvrage : « Parler d'hérésie/.../, c'est adopter le point de vue du clergé de l'époque »¹⁴. Et notre maître à tous, Lucien Febvre, dans sa leçon inaugurale au Collège de France en forme d'*examen de conscience* : « À l'origine de toute acquisition scientifique, il y a le non-conformisme. Les progrès de la science sont fruits de la discorde. Comme c'est de l'hérésie que se nourrissent, que s'étoffent les religions »¹⁵.

Il existe donc un bon usage de la discorde, du moins tant qu'elle reste limitée et évite l'engrenage de la violence, pour se limiter à la polémique courtoise. L'édit de Nantes, la paix civile permettent le déchaînement d'une « guerre de papier », une guerre des livres et des brochures, en bref une guerre des mots, moins dévastatrice que la guerre chaude. Mieux vaut faire couler l'encre que verser le sang... Ce *Siècle de l'édit de Nantes* succède, vingt ans après, à un autre titre, *1598. L'édit de Nantes*. Paru en 1997 dans le contexte jubilaire d'une commémoration nationale, ce livre avait dégagé l'émergence d'un arbitrage étatique, centré sur Henri IV et la monarchie absolue. Le *Siècle de l'édit de Nantes* s'intéresse, lui, à la façon dont cette diversité a été vécue et souligne sa fécondité philosophique et littéraire. Ces deux approches largement complémentaires renvoient quant au fond à un même plaidoyer humaniste pour l'unité fondamentale du fait chrétien. Rétrospectivement, ces huit décennies, de 1598 à 1685 feraient presque l'effet d'une époque heureuse. En tout

Introduction

cas, face aux persécutions qu'encourent les catholiques en Angleterre, dont le clergé fait périodiquement l'objet des peines les plus dégradantes pour haute trahison (pendaison, éviscération, castration, écartèlement...) ou encore comparativement aux déchaînements de fureur qui marquent la guerre de Trente Ans dans le Saint-Empire, la France est un havre de paix, certes troublé par quelques faits d'armes éphémères comme lors du siège de la Rochelle ou des opérations de corsaires huguenots menées par Soubise. Le corps pastoral ne s'y trompe pas : il est globalement acquis à une monarchie absolue dans laquelle il voit à juste titre un rempart contre les excès du sadisme populaire ou de la haine cléricale. Loyauté de minoritaires, certes, mais que nous comprenons bien lorsque notre actualité nous montre les chrétiens orientaux se rallier à tel gouvernement despotique qu'ils préfèrent encore au déchaînement de foules fanatisées.

Chapitre premier

Comment la France n'est pas devenue protestante

Contrairement à la Grande-Bretagne, à une bonne moitié de l'Allemagne actuelle, aux pays scandinaves ou à de nombreux cantons suisses, la France n'est pas devenue protestante au ^{xvi}^e siècle¹. Depuis Guizot au ^{xix}^e siècle, les protestants se sont globalement résignés à leur statut minoritaire ; ils tirent même de ce défi du faible au fort un motif supplémentaire de satisfaction et de fierté. Les deux confessions se sont dans une large mesure construites « en miroir »². Le vocabulaire en permanence se dérobe et nous trahit. Nous utiliserons le terme « protestants » dans cet ouvrage pour parler aussi bien des luthériens que des partisans de Calvin. Mais cet usage ne s'est pas encore imposé au ^{xvi}^e siècle : depuis 1529 le mot s'entend des protestants allemands qui avaient affirmé, à la suite de Luther, « que leur conscience était liée par la parole de Dieu »³. Les protestants sont étymologiquement ceux qui professent et non pas ceux qui protestent. Pareillement tous se prétendent catholiques, du moins au sens originel du terme, puisque tous croient en l'Église universelle. Les protestants ne se privent pas de qualifier de « papistes », voire de « papolâtres » les catholiques romains, mais nous éviterons ce terme susceptible de choquer inutilement l'ami lecteur. Le mot « réformés » est en un sens plus simple puisque l'on entend par là les partisans de la Réforme française ou zurichoise. Le terme « calviniste », par contre, est rigoureusement proscrit par Calvin qui rejette cette personnalisation comme outrancière. On ne l'utilisera donc qu'avec modération.

L'été 1561

Le 23 août 1561, Théodore de Bèze arrive à Saint-Germain-en-Laye. Âgé d'une quarantaine d'années, l'ami proche de Calvin resté à Genève, porte encore beau ; humaniste distingué, théologien hors pair, traducteur et poète, Bèze s'empresse de retrouver plusieurs autres pasteurs protestants. Antoine de Bourbon, roi de Navarre et père du futur Henri IV, l'accueille dans ses appartements. Il y salue Catherine de Médicis et l'un des personnages clés de la rencontre, Charles de Guise, cardinal de Lorraine. L'assemblée qui se tiendra dans quelques jours avec l'aval de la reine sera un concile de l'Église gallicane, *ecclesia gallicana* ainsi que l'on appelle l'Église de France. La décision de tenir ce colloque remonte au mois d'avril, et fin juillet Charles IX a rédigé les lettres patentes assurant les participants de leur liberté de mouvement. Est-ce bien un concile ? Oui, mais un concile sans le nom, pour ne froisser personne et ne pas faire d'ombre à quiconque. Michel de l'Hospital défend l'intérêt de cette rencontre entre Français. Il souligne à l'aide d'une métaphore médicale que le concile de Trente, du fait de sa composition internationale, est comme un médecin étranger confronté à un patient qu'il n'a jamais connu quand il était en bonne forme. Il en déduit qu'il est le moins bien placé pour guérir les maux qui affligent un pays qui ne lui est pas familier. « Le médecin qui a connu le malade en santé est plus propre à le guérir et ordonner les remèdes convenables, que celui qui ne le vit oncques », déclare-t-il. (9 septembre 1561)⁴.

Oui, mais pourquoi s'assembler à Poissy ? Le choix de Poissy présentait plusieurs avantages stratégiques : la ville n'était qu'à une lieue de Saint-Germain où la Cour pouvait être informée en temps réel de l'évolution des débats. De plus, le prieuré Saint-Louis était doté d'un vaste réfectoire tout en offrant les agréments d'un site pastoral entre les bois et la Seine, symboles de paix, de quiétude et de beauté. Construit par Philippe le Bel, en hommage à son aïeul, l'édifice avait été confié aux religieuses dominicaines, à l'époque une centaine de sœurs, toutes d'excellentes familles, connues sous l'appellation de nonnains de Poissy. La discussion s'annonçait fructueuse. Si les membres les plus éminents du clergé français avaient été invités (six cardinaux, dont le cardinal de Tournon et le cardinal

de Lorraine, le cardinal de Bourbon et le cardinal de Châtillon appelé prochainement à embrasser la foi réformée, les archevêques de Bordeaux, de Tours et d'Embrun, de nombreux évêques, le chancelier de l'université de Paris, le doyen de Sens, le doyen d'Amiens, etc.), les protestants étaient également conviés, à commencer par Théodore de Bèze, l'Italien Pierre Martyr Vermigli, l'ancien chanoine régulier de Saint-Augustin qui a droit à l'attention toute particulière de la reine, sa compatriote florentine, et une poignée de pasteurs, dont Nicolas des Gallars, ancien ministre réformé de Paris... Les protestants étaient peu nombreux, mais ils allaient littéralement retourner les tables par leur audace et leur sens de la provocation. C'est d'ailleurs l'une des dernières fois qu'ils auront l'occasion de siéger au sein de la même Église nationale que leurs frères catholiques. Comment expliquer l'intransigeance de ces minoritaires ? Par la force de leur conviction ? Assurément, ou bien par quelque naïveté d'intellectuels qui croient encore qu'il suffit de prêcher le vrai, du moins ce que l'on prend pour tel, pour que l'erreur s'effondre, comme lorsque le matin le soleil dissipe les dernières brumes encore enténébrées ? La métaphore de la lumière, inspirée à l'origine par l'évangile selon saint Jean, a été sans cesse reprise par les mouvements dissidents pour se définir, des cathares aux francs-maçons. Les réformés, minoritaires, comptaient-ils profiter de la tribune qui leur était offerte pour convaincre la majorité⁵ ?

Le pape est naturellement inquiet de cette réunion au sommet des élites françaises, à un moment où le concile général ne parvient plus à s'assembler⁶. La France, fille aînée de l'Église, a toujours suscité les pires appréhensions, de ses amis plus encore que de ses ennemis. Les troubles religieux se doublent en outre d'une grave crise financière. Le clergé saura jouer des circonstances pour monnayer chèrement son assistance à la monarchie. S'il ne réussit pas à conjurer l'éclatement confessionnel, il parvient du moins à éviter que les déchaînements d'anticléricalisme n'entraînent le pays dans la voie suivie un peu plus tôt outre-Manche ; l'Angleterre n'avait-elle pas procédé à la Réforme de son Église mais en nationalisant de façon toute pragmatique les biens ecclésiastiques ? La rupture avec Rome avait été une bonne affaire pour Henri VIII quelques décennies plus tôt. Surmontant tous les handicaps, l'Église de France tire son

épingle du jeu : en subventionnant la monarchie, en transformant les autres ordres du royaume en ses obligés, elle contrôle soigneusement tous les dérapages théologiques. Le pays ne suivra finalement pas la voie de la Réforme protestante comme le font l'Angleterre, l'Écosse et plusieurs principautés allemandes. La « question des finances et de la subvention du clergé », abordée plus bas, figure toujours en arrière-plan des débats plus abstraits sur l'eucharistie⁷.

Colloque ou concile ?

L'on avait pu craindre le pire. Après le Saint-Empire, la France n'avait-elle pas risqué de basculer dans le camp de la Réforme protestante ? Le roi de Navarre se charge personnellement du choix des représentants de la confession réformée : en l'absence de Calvin, jugé indésirable, Bèze sera la tête pensante de ce petit groupe de pasteurs, venus de Dieppe, de Montargis, ou d'Orléans. Les catholiques comptent leur aile modérée, représentée par Claude d'Espence, Claude de Saintes, d'autres encore. Faisant contre mauvaise fortune bon cœur, on qualifiera l'assemblée de Poissy de « colloque », afin de lui conférer une portée plus modeste. Le terme de concile national sonnait mal aux oreilles de la cour de Rome, ne valait-il pas mieux s'en tenir à un colloque ? Ainsi l'on pourrait tout aussi efficacement dissiper les erreurs de doctrine⁸.

Les Français semblent s'entendre en dépit de leurs différends. La régente Catherine de Médicis, son fils Charles IX, le chancelier Michel de L'Hospital ne parviendront-ils pas à incarner la paix civile et la concorde ecclésiastique retrouvée ? En apparence, en apparence seulement, il s'agit d'un échange ouvert entre Français protestants et catholiques. Bèze s'agenouille au début de la rencontre pour prononcer la confession des péchés... Mais Bèze comme les autres réformés ne sont pas dupes : les catholiques, véritables maîtres du jeu, ne sont-ils pas juges et parties dans cette rencontre qui ressemble de plus en plus à un procès des dissidents⁹?

Le colloque entérine une rupture désormais irréversible entre réformés et catholiques. Il s'agit en cette fin d'été d'une réunion de la dernière chance entre des frères séparés. On pourrait presque

croire qu'elle va réussir. Les ministres protestants sont munis de sauf-conduits, mais les gardes qui les entourent sont-ils bien là pour les protéger, ou pour surveiller leurs mouvements afin d'éviter tout débordement ? De même, lorsqu'il prononce ses discours depuis la barre, Théodore de Bèze est-il en position de témoin ou bien fait-il déjà figure d'accusé ?

Jean Le Blanc et Jean Le Noir

Le climat est de plus en plus pesant alors même que tous ont à cœur l'avenir du christianisme et celui du royaume ; les sourires forcés, les marques ostentatoires de bienséance laissent planer une sourde impression de crispation et de malaise. Théodore de Bèze est décidé à ne rien céder ; il a délibérément choisi de provoquer jusqu'au bout. Il profère lentement, avec méthode, le blasphème destiné à rendre tout compromis impossible entre les confessions. Il braque sciemment le projecteur sur un point sensible : la question eucharistique. C'est là que tout se jouera, c'est là que tout se joue encore près de cinq siècles plus tard. Le pain et le vin de la sainte cène sont-ils transformés en corps et en sang de Jésus-Christ ? Ou bien ne sont-ils que des signes, et une forme de mémorial permettant au croyant de s'élever en esprit jusqu'au Christ ressuscité et monté au ciel où il est « assis à la droite du Père », comme le déclare le *credo* ? Qu'est-ce qu'un blasphème sinon une forme d'iconoclasme ? Qu'est-ce que l'iconoclasme sinon une forme de sacrilège ? On détruit physiquement une statue ou un vitrail perçus comme idolâtres. Claude Haton, curé de Provins, a laissé pour cette même année 1561 un récit effrayant des actes iconoclastes perpétrés par les huguenots : « Il était fort facile d'être huguenot en ce temps-là », écrit-il en un raccourci saisissant, « et n'étaient les fondements de leur prétendue religion malaisés à apprendre, il ne fallait qu'être meurtrier, voleur, larron, sacrilège, paillard, adultère, voleur d'églises et de temples, briseur d'images, médire du pape, des cardinaux, évêques, prêtres, moines et ecclésiastiques, être meurtrier de telles gens, haïr et médire de la messe et du Saint-Sacrement de l'autel et dire que c'était Jean Le Blanc ».

L'information de Claude Haton est totalement fondée ; au nombre des chansons satiriques du répertoire huguenot, on trouve bien quelques couplets au sujet de Jean Le Noir et Jean Le Blanc, le prêtre et l'hostie. L'on s'y moque bien de la messe, ou plus précisément de la consécration, assimilée à un tour de passe-passe :

- « Jean Le Blanc, à la vérité,
- « Ne fut que pain en premier lieu,
- « Depuis, par la subtilité
- « De Jean Le Noir, il devient Dieu ».

L'édition du XIX^e siècle de ce texte le date des alentours de 1560, ce qui confirme qu'il est légèrement antérieur au colloque de Poissy. Théodore de Bèze se contente de fournir la formulation savante d'une critique radicale de l'eucharistie catholique, largement diffusée dans les milieux huguenots. La profanation de l'hostie est la conséquence logique de cette opération de désécration que les réformateurs comme Calvin ou Bèze se gardent bien d'accomplir eux-mêmes mais qui se diffuse dans les milieux touchés par la Réforme protestante. Haton dénonce cette fureur avec une véhémence compréhensible, il détaille les exactions accomplies par les protestants, dans un registre ordurier, souvent scatologique, avant de détailler leur refus du purgatoire, des prières adressées à la Vierge ou aux saints ou leur critique des bonnes œuvres comme instruments de salut¹⁰.

Du blasphème au sacrilège

Si « dire, c'est faire », comme nous l'a enseigné la linguistique performative, défaire relève également d'une opération métaphysique. L'iconoclasme entraîne réparation ; de gigantesques processions expiatoires avaient suivi les bris de statue à Paris. Il s'agit à chaque fois de réinvestir les lieux profanés pour les purger des miasmes de l'hérésie. Au centre des contre-manifestations catholiques, que trouve-t-on le plus souvent ? Le *corpus Dei*, l'eucharistie triomphante des ostensoirs, brandis face au défi du prosaïsme huguenot. « La fête Dieu, la procession eucharistique marquent le

temps fort de l'histoire catholique du salut, en liant l'incarnation du Christ et sa présence dans l'hostie »¹¹.

Théodore de Bèze avait sciemment, consciemment, délibérément, méthodiquement presque, porté le fer sur le point le plus sensible de la théologie catholique. L'eucharistie occupe en effet, selon l'un des meilleurs spécialistes de la période, une place centrale dans l'économie du salut, elle est le sacrement par excellence, à la fois renouvellement de la Passion du Christ et anamnèse ou mémorial récapitulatif. Pour les fidèles du temps, elle devance nettement les questions plus techniques de la liberté et de la grâce sur lesquelles s'empoignent les intellectuels. À la différence des autres sacrements, elle réunit étroitement la chose elle-même et sa signification, *res et sacramentum* dans le latin des clercs. De plus, insistera-t-on, « l'eucharistie est la consécration d'une partie de la matière »¹².

Cinq jours après la provocation insensée de Bèze, les sœurs dominicaines de Poissy organisent une procession comparable, le corps de « Notre Seigneur Jésus-Christ » est porté en « grande révérence » dans le cloître, en présence de « messieurs les cardinaux, évêques et docteurs en théologie et autres gens d'estat en grand nombre ». Claude d'Espence rapporte la scène¹³. On se préoccupe derrière la clôture de ce colloque et de ses effets pour le royaume de France. Une sœur, Anne de Marquets, écrit quelques sonnets prévisibles sur l'événement. Les calvinistes, s'ils ont décoché quelques flèches, ne perdent rien pour attendre :

« Ceux-ci ayant l'esprit de contradiction,
« Nient la vérité, sont sans Dieu et sans loi,
« Leur cœur est plein de vice et d'imperfection,
« Et si sont, qui plus est, réprouvés en la foi,
« Vrai est qu'en peu de temps leur crédit cessera,
« Car leur folie à tous manifeste sera »¹⁴.

Même si elle n'est pas un très grand poète, même si elle n'a évidemment pas la verve ou la causticité d'un Ronsard, entré lui aussi en lice contre les huguenots, la nonne espiègle a compris que la poésie spirituelle peut permettre de combler le fossé confessionnel qui se creuse entre catholiques et réformés. Son témoignage n'en a

que plus de prix : il n'émane pas d'un grand théologien rompu à l'art de la controverse, il est celui de l'un de ces intermédiaires culturels qui façonnent à leur modeste façon un état de l'opinion. L'« union des cœurs », à défaut de l'union des fidèles, permet en un sens de dépasser l'échec de Poissy.

Bèze avait certes énoncé d'autres points de divergence avec le catholicisme que la question eucharistique. Il déclare nettement que les réformés n'admettront aucun autre fondement de leur foi que les seules Écritures ; il rappelle que pour les protestants les sacrements n'ont été institués ni pour être adorés ni pour être offerts à Dieu, et qu'il n'existe plus sur la terre aucun prêtre ou sacrificateur au sens premier du terme puisque Jésus-Christ en montant sur la croix a accompli le dernier des sacrifices. Mais c'est sur la question de la cène qu'il a créé l'événement en provoquant sciemment une rupture irréversible.

La scène a été consignée pour l'éternité. Le jeune Charles IX est présent au côté de sa mère. Conservée au musée Jean Calvin de Noyon, une toile célèbre de ce XIX^e siècle, si féru de peinture d'histoire, commémore l'événement. Peinte en 1840 par Joseph-Nicolas Robert-Fleury, l'œuvre illustre l'une des crises les plus graves qui ait jamais affecté le petit monde des théologiens. Un arrêt sur image saisit Théodore de Bèze au moment où il rejette toute possibilité d'un accord sur la question eucharistique. « Le Christ est au ciel », déclare en substance le successeur de Calvin, « qu'il y reste, qu'il y reste au moins jusqu'à la fin des temps, et tous les efforts des prêtres pour le tenir entre leurs mains et le distribuer aux fidèles n'y changeront rien. La messe est donc une imposture et les membres du clergé sont des charlatans ». Le cardinal de Tournon étouffe de rage. En un sens, Théodore de Bèze a gagné : il n'y a plus aucun compromis possible entre protestants et catholiques, il n'y aura plus jamais aucun accommodement comme le souhaitaient ceux que l'on appelait les « moyennés », les hommes du juste milieu, les éternels centristes. Ceux-là se repentent : ah, tout aurait été beaucoup plus simple si Théodore de Bèze avait été muet, et si ses auditeurs avait été sourds¹⁵...

Le Christ lointain

Sa harangue terminée, le Français flegmatique présente la confession des Églises réformées au roi, qui la reçoit des mains du sieur de la Ferté, capitaine des gardes, avant de la confier aux prélats¹⁶. L'on a pu déclarer que l'histoire du colloque de Poissy avait été « celle d'un grand espoir, puis d'un échec, suivi de lendemains sanglants : les guerres de religion ». Oui, mais cet échec était prémédité, et Théodore de Bèze voulait en découdre avec les catholiques, et avec les luthériens qu'il jugeait bien modérés dans leur conception de la sainte cène. Le terme même de « concorde » évoque une solution à l'allemande comme lors de cette célèbre concorde de Wittenberg en 1536 : réformés alémaniques et luthériens n'avaient-ils pas alors tenté de trouver provisoirement un impossible compromis qui fît taire leurs désaccords sur les sacrements ? Il ne fallait pas pour les réformés que Poissy s'inscrivît dans la succession des colloques aboutissant à un intérim, comparable à la paix d'Augsbourg de 1555 qui laissait aux princes le choix de la confession de leurs sujets. Mais l'on ne croyait pas vraiment en France à ce grand soir de la réconciliation confessionnelle ; du moins, les réformés n'en voulaient-ils pas, convaincus que la dynamique majoritaire permettrait au catholicisme de gagner la partie par son assise territoriale.

Rejetant la concorde ecclésiastique que la monarchie française lui propose, conscient du piège que constituerait un alignement sur le luthéranisme, Bèze mène sciemment, consciemment un travail de sape qui confère à la coupure confessionnelle un caractère irréversible. Comment expliquer autrement ce « miracle brisé » ? Comment un gentilhomme ayant comme Bèze reçu « une éducation parfaite », comment un « diplomate consommé » ont-ils pu prononcer de telles « paroles fatales »¹⁷ ?

Reprenons les éléments théologiques de cette provocation. Pour Bèze, le Christ n'est pas là, en tout cas, il n'est pas dans les églises, il n'est pas dans ces riches ostensoirs conçus spécialement pour l'adoration des fidèles. *Le pain est du pain, et le Christ est le Christ glorieux, disparu dans les nuées et assis à la droite du Père*, explique encore Théodore de Bèze. Inutile de le chercher là où il ne saurait être.

Cette évanescence, cette fugacité choquent et interpellent. Il suffit que l'on dise « le Christ est là », pour qu'il n'y a soit déjà plus. C'est tout un monde qui chancelle, celui de la phénoménologie médiévale, avec son admirable sagacité et ses hardiesses spéculatives, certes tempérées par le sens de la drôlerie. Eux aussi héritiers du Moyen Âge, Calvin et ses partisans critiquent la religion qu'ils abandonnent, ils lui adressent un ultime pied de nez en l'accusant de vouloir « enclore » Dieu dans la pâte, pour le transformer en idole. Que toute l'éternité, que l'immensité tiennent dans une hostie consacrée, voilà ce qu'ils ne sauraient admettre. « Pourrions-nous faire plus grand déshonneur à Dieu que de vouloir enclore sa puissance en notre sens ? », avait dit Calvin, « c'est plus que si un homme voulait clore et la mer et la terre en son poing, ou la tenir entre deux doigts. C'est une rage plus excessive ». Ou encore : « Ne trouvons point étrange si l'Écriture sainte, quand elle veut nous induire à honorer Dieu, nous dit qu'il est là-haut au ciel. Et de fait, si on nous disait : Dieu est en ce monde, comme nous sommes charnels, et comme toujours nos esprits tendent en bas, nous l'attacherions à un pilier, à une maison, à une montagne, nous le plongerions en une rivière. Voilà quelles sont les fantaisies des hommes ». Et enfin, soulignant cette élévation du Très-Haut, son retrait : « Dieu habite ès cieux, afin que nous sachions que ce n'est point à nous de l'enclore en ce monde pour concevoir quel il est /.../, mais plutôt que nous apprenions de l'adorer en toute humilité ».

Dieu est caché, il s'est retiré du monde, pourrait-on dire pour paraphraser Calvin et Théodore de Bèze¹⁸. Pascal et les jansénistes leur répondront sur ce point un siècle après. Dieu a déserté églises et couvents, il est désormais hors d'atteinte, protégé par l'incommensurable distance qu'il a mise entre lui et nous. Que peut-on en dire en dehors du témoignage de l'Écriture ? La nature même est déçue comme l'a enseigné saint Augustin à toute la tradition intellectuelle occidentale en défendant son dogme du péché originel.

Pourtant Dieu parle, il parle par ses œuvres dont tous célèbrent la beauté, il parle plus encore par la Bible : « Quant à traiter les mystères de Dieu, précise Calvin, l'Écriture nous est pour règle. Suivons donc le langage qu'elle nous montre sans extravaguer. Car le Seigneur sachant bien que, s'il parlait à nous selon qu'il convient à

sa majesté, notre intelligence n'est point capable d'atteindre si haut, s'accommode à notre petitesse. Et comme une nourrice bégaie avec son enfant, aussi il use envers nous d'une façon grossière de parler afin d'être entendu ». L'Écriture doit suffire aux hommes : « Nous tenons les livres de la sainte Écriture du Vieil et Nouveau Testament comme la somme de la seule vérité infaillible procédée de Dieu, à laquelle il n'est licite de contredire », déclare encore le réformateur¹⁹.

Bien suspects sont les efforts des théologiens pour le définir de façon abstraite. Cela aboutit à la remise en cause la plus radicale de l'eucharistie catholique : « Le pain est pain, le pain n'est que pain, le vin n'est que vin ». Le prosaïsme envahit les espaces sacrés et en chasse le mystère. Dieu s'éloigne radicalement. Luther avait maintenu une présence du Christ dans les espèces ; l'on parla alors de *consubstantiation* (du latin *cum*, avec) pour décrire la double présence du pain et du vin, du corps et du sang dans le sacrement. Le sacrement était certes le signe visible d'une réalité invisible, mais, en réaction contre la scolastique médiévale qu'il dominait parfaitement, l'ancien moine avait insisté sur la nécessité de la foi dans la définition du sacrement. L'on ajoutera que la communion au corps et au sang du Sauveur était également une communion entre les fidèles eux-mêmes. Plus encore que le luthéranisme, le calvinisme est une théologie de la rupture et de l'altérité. On a envie de dire « du transitoire ». Dieu s'est retiré du monde, tout comme le Christ est monté aux cieux. La religion prônée par Calvin est profondément théocentrique, elle place littéralement Dieu au centre, reléguant l'homme à la périphérie. « Seul compte l'insondable jugement de Dieu, commente Pierre Chaunu, ce qui peut nous apparaître de notre point de vue, du juste et de l'injuste, est sans importance »²⁰. Les sacrements mêmes sont aléatoires, accidentels et contingents. Il n'y a que du pain, il n'y a que du vin. La vraie piété est intérieure, elle permet une communion spirituelle, la seule qui compte en vérité. La communion n'est pas une stricte manducation, elle est un geste collectif, un mémorial, une forme de témoignage à l'usage exclusif de ceux qui croient... Et tout le reste n'est que littérature, ou pire encore, idolâtrie.

Le cardinal et l'unité des chrétiens

Tout est dit dès le premier jour, le 9 septembre 1561. Les séances du 16 et du 27 ne parviennent pas à réparer l'affront, en dépit des trésors d'ingéniosité du cardinal de Lorraine. Le prélat se lamente. Il va droit au but : comment se fait-il que le sacrement qui marque le plus l'unité et la communion des chrétiens soit devenu une pomme de discorde ? Quels sont les esprits pervers qui ont transformé en dissension la marque même de l'intelligence et de la fraternité, ce repas du Seigneur solennel laissé par le Christ à la veille de sa Passion pour sceller l'alliance nouvelle et éternelle entre les hommes et Dieu, entre tous les hommes et leur sauveur, perpétuellement sommé de revenir habiter au milieu des siens ? « Nous avons un extrême regret, et tel qu'il ne se peut dissimuler, que le très saint et très sacré sacrement de l'eucharistie, que notre Seigneur nous a laissé pour un lien d'union et de sa paix, par une certaine curiosité /.../ soit fait un argument, non seulement d'un différend et altercation qui est pour n'avoir jamais fin ; mais aussi un vrai chemin de perdre entièrement ou bien égarer la vérité ». Il rappelle : « Il est écrit que plusieurs nous sommes un même corps, nous qui participons d'un pain et d'un calice. Et est commandé, que si on présente son offrande à l'autel, qu'il faut en premier lieu se réconcilier à son frère ».

Il reprend les paroles de la consécration, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* avant d'enchaîner : « Si ces paroles ne valent autant qu'elles disent et sonnent, pourquoi sont-elles mêmes et du tout semblables redites par trois évangélistes, et par l'apôtre saint Paul ? Pourquoi, après le dire de saint Matthieu, premier des quatre évangélistes, saint Marc, saint Luc ou saint Paul, n'ont écrit de la façon que, tant de temps après, nos sacramentaires l'ont voulu exposer ? ». Le cardinal se fait presque lyrique : « D'où nous vient ceci, doux Jésus, que petits vers nous traînant sur terre, nous poudre et cendre, t'ayons devant les mains et les yeux, et cependant, tout et entier, tu es assis à la droite du père, qui en un même moment d'heure, depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, depuis septentrion jusqu'au midi, tu es présent, et à tous assistant, un en plusieurs, toi-même en divers lieux. D'où vient ceci ? Certes non de notre devoir ou mérite, mais de ta volonté et ton bon plaisir, et de ta douceur »²¹.

Bèze se montrera toujours intraitable sur la sainte cène : « Encore que le corps de Jésus-Christ soit maintenant au ciel et non ailleurs, et nous en la terre, et non ailleurs », ajoute le Bourguignon, « ce nonobstant nous sommes faits participant de son corps et de son sang par une manière spirituelle, et moyennant la foi »²². De façon significative, dans ce temps linéaire et cet espace désormais homogène, le corps de Jésus est relégué « au ciel » jusqu'au jugement dernier, conformément aux différentes confessions de foi reçues par la majorité des Églises. Les fidèles sont « invités à mourir spirituellement et rituellement au monde d'ici-bas afin que leurs *âmes* puissent *s'élever* jusqu'à Jésus-Christ ». Cette conception du sacrement permet de concilier les deux pôles de la révélation chrétienne : Dieu peut être dit à la fois proche et lointain. Le respect de la transcendance du Dieu Père est équilibré par le sentiment de la proximité du Christ sauveur. Ainsi s'explique également le rejet hautain de tout compromis avec les papistes ou les tièdes, ceux que les calvinistes appellent sans ménagement les *moyenneurs*, ces esprits accommodants et irréconciliables, toujours en quête de quelque voie *moyenne* entre la Réforme et le papisme. Ces inconscients ne finissent-ils pas, selon leurs adversaires, par ne « professer que *la moitié de Jésus-Christ* »²³ ? À Poissy, Théodore de Bèze s'en tient rigoureusement à sa volonté de promouvoir une rupture totale et sans retour avec l'Église catholique et ses pratiques, dont la pire est, pour lui, le sacrifice de la messe. L'eucharistie catholique relève du « charnel », alors qu'« il n'y a aucune convenance entre Dieu qui est esprit [...] et une matière corporelle, morte, corruptible et visible »²⁴.

Les modalités d'une présence

Au sens strict, Bèze comme Calvin dont il est ici l'interprète, maintiennent une présence réelle, mais ils ajoutent qu'il s'agit d'une présence « spirituelle » et non pas locale ou matérielle. Or, nous ne savons plus depuis les Lumières, du moins en France, ce qu'est une présence spirituelle. « La pierre d'achoppement n'était pas la réalité de la présence du Christ dans les espèces consacrées, écrit un historien catholique, mais bien le *mode* de cette présence »²⁵. Présence

réelle mais spirituelle ? Nous donnons désormais au second de ces termes le caractère fantomatique d'un leurre. Le caractère spirituel, pour un homme du XVI^e siècle, est aussi réel qu'un caractère physique ou concret, il est inscrit dans les choses sans se confondre avec elles. Déjouant l'alternative matérialiste, pour les contemporains de Bèze et de Calvin, le symbolique aussi est réel, aussi réel que la matière.

Le cardinal de Lorraine sort sa carte maîtresse : pourquoi ces réformés ne sont-ils pas luthériens ? Pourquoi ne maintiennent-ils pas, à défaut de la transsubstantiation catholique, la consubstantiation de Luther « laquelle pour n'être reçue en notre Église gallicane, nous laisserons soutenir aux princes et prédicants du Saint Empire, qu'on appelle protestants » ? Ces « protestants », le terme ne s'applique encore au XVI^e siècle qu'aux seuls luthériens, « retiennent et maintiennent en ce sacrement la présence et communication du corps et sang de notre Seigneur Jésus-Christ ». Et jouant sur les mots, il reprend la formule de Bèze pour l'inverser : « Nous sommes autant loin de votre opinion, en ce cas, que le plus haut ciel du plus profond de la terre ». Et le cardinal de reprocher finalement à Bèze de juger en philosophe et non en théologien²⁶.

Pourquoi ne pas admettre que la substance du pain, la substance du vin, la substance du corps et la substance du sang soient également présentes ? Le cardinal de Lorraine a perçu le défaut de la cuirasse : les positions réformées débouchent sur la philosophie. Comprenons, elles amorcent un virage rationaliste. Nous y reviendrons dans un prochain chapitre à propos de la possession diabolique. Il déplore que ces calvinistes français ne soient décidément pas disciplinés comme des luthériens allemands. Vieille rengaine... Faut-il vraiment le regretter ? Les propos, blasphématoires pour certains, connaissent un succès fulgurant : on s'arrache les brochures les reproduisant, immédiatement rééditées à Paris et à Lyon, sans parler des traductions en allemand et en anglais. Calvin s'exclame, en se référant à la première séance : « Heureuse cette journée qui a vu naître la liberté pour les Églises ». Et les courtisans, dans tout cela ? Gagnés par le fou rire, ils prennent le parti de se gausser des choses saintes, en se moquant des théologiens, et du *hoc est corpus meum*, « ceci est mon corps », du canon de la messe, devenu par euphonie le « hoquet »²⁷ !

Fin du colloque

Le 24 septembre, une dernière séance du colloque se déroule, non plus dans le réfectoire du couvent, mais dans la chambre du prieur. Bèze pose cette fois-ci la question de l'Église : « Nous disons donc, qu'encore que la vraie Église soit comme invisible /.../, toutefois, quand il est question de connaître à quelle compagnie nous nous devons associer et conjoindre, nous avons certaines marques, c'est-à-savoir la pure parole de Dieu, et la sincère administration des sacrements ». L'Église véritable ne se reconnaît ni à sa puissance, ni à son autorité territoriale, ni même à sa doctrine. Défiant les apparences, elle peut être invisible et n'exister que là où l'on lit et commente la Bible et administre les sacrements. Définition minimaliste s'il en fût. Tout comme le ministère pastoral relève généralement d'une « vocation ordinaire », sanctionnée par un examen de la doctrine et confortée par l'imposition des mains. Mais il existe également des « vocations extraordinaires ». Qui a consacré Moïse, Jonas, Daniel et les prophètes ? En reconnaissant ainsi la possibilité, certes exceptionnelle, du prophétisme, Théodore de Bèze ouvrait un débat qui se poursuit au siècle suivant²⁸. Le redoutable Claude Haton, curé de Provins, désormais célèbre pour sa vindicte envers les huguenots, ne manque pas de mentionner son « beau parler », à défaut d'admettre sa « science »²⁹.

Comme Calvin, Théodore de Bèze se révèle un remarquable organisateur. Il dote la minorité des réformés d'un extraordinaire instrument de propagande en publiant les psaumes de David, ces chants qui serviront de cri de ralliement à la Réforme française. Or dès la préface « À l'Église de Notre Seigneur », il s'adresse clairement au

« Petit troupeau, qui en /sa/ petitesse,

« Va surmontant du monde la hauteuse »³⁰.

Être un « petit troupeau », sûr d'être choisi par Dieu, et assuré de son salut : quelle meilleure définition fournir du protestantisme français au lendemain du colloque de Poissy et du concile de Trente ?

Chapitre 2

Réforme catholique ou Contre-Réforme ?

Il est bien révolu le temps où l'on opposait terme à terme une Réforme protestante, présentée comme un progrès, à une Contre-Réforme, perçue comme essentiellement réactive ou réactionnaire. Leurs adversaires catholiques virent chez les protestants des « prétendus réformés » et parlèrent de Religion Prétendue Réformée, en abrégé RPR, ce qui laisse entendre que l'idée réformatrice n'était pas une spécificité luthérienne ou calviniste puisque les catholiques n'avaient de cesse de la revendiquer pour eux-mêmes. Naguère encore, un historien de l'Église déniait aux protestants la possibilité d'avoir accompli une Réforme ; il préférait le vocable, négatif dans sa bouche, de « révolution »¹. Désormais, les historiens admettront l'existence incontestable d'une Réforme protestante tout en proposant de reconnaître conjointement une authentique Réforme catholique dont on soulignera la remarquable fécondité littéraire, spirituelle, plastique ou musicale. On ne prête qu'aux riches. S'il préfère parler pour sa part de « Restauration catholique », le Père Congar († 1995), qui fut l'un des pionniers de l'œcuménisme contemporain, décrit en ces termes une Église catholique confrontée au défi du protestantisme au XVI^e siècle : « La fidélité catholique se resserre sur l'Église, son sacerdoce, son chef romain, ses saints et ses pratique. Elle s'exprime dans une théologie qui a inspiré ensuite une catéchèse et une prédication »².

Rupture et continuité

Déjà en 1955, historien et homme de lettres à succès, Daniel-Rops consacrait l'un des volumes de son *Histoire de l'Église* à la « Réforme catholique ». Il précisait d'emblée : « Ni dans l'ordre chronologique, ni dans l'ordre logique, on n'est en droit de parler de *Contre-Réforme* pour caractériser ce gigantesque sursaut, cet admirable effort tout ensemble de rajeunissement et de réorganisation qui, en quelque trente ans, a donné à l'Église un visage tout neuf ». Il propose même de reconnaître là la « véritable *Renaissance*, au sens étymologique et profond du terme ». Et Daniel-Rops de poursuivre que la « prétendue Contre-Réforme » n'a pas commencé avec le concile de Trente mais qu'elle précède en un sens la révolte de Martin Luther.

L'intellectuel catholique concède que le protestantisme a joué un rôle maïeutique, en permettant au catholicisme de mieux affirmer sa spécificité, le rôle de la tradition. Là où le catholicisme est une religion de la continuité, là où la Réforme catholique insiste sur les permanences, la Réforme protestante est d'abord rupture. Daniel-Rops ne se trompe pas dans son pronostic ; c'est du reste à la lecture du grand historien protestant que fut Émile Léonard qu'il élabore ses analyses parallèles des deux Réformes³... Réforme catholique, soit, Réforme, protestante, soit... Mais qu'en est-il de ce troisième terme, de moins en moins usité désormais, « la Réformation » ? Les protestants français l'utilisent encore de nos jours lorsqu'ils célèbrent la fête de la Réformation le dernier dimanche d'octobre, désignant par là le coup d'éclat de Luther lorsque le moine saxon afficha ses célèbres *95 thèses* à la veille de la Toussaint 1517. Pourtant le terme « Réforme protestante » l'a largement emporté en France métropolitaine pour désigner la période⁴. De façon plus récente, on a démêlé les implications politiques et spirituelles de ce mot *Réforme*. « Leitmotiv du discours religieux et politique de la première modernité », le terme s'emploie d'autant plus aisément, souligne Jean-Marie Le Gall, qu'il peut se « charger de toutes les aspirations ». Avant de poursuivre : « Quand les princes et les peuples se soulèvent, c'est pour la réforme du gouvernement et le bien public. Quand les rois réorganisent la justice, et consolident leur autorité, c'est encore au nom de la *reformatio*. C'est donc un concept plastique qui véhicule toutes

Réforme catholique ou Contre-Réforme ?

les ambitions et tous les projets politiques. Il est le mot d'ordre de la rébellion ou de l'autorité, du changement comme du conservatisme ». Autre révélation : « monastères et couvents ont été les hauts lieux où s'est élaborée cette idée de *reformatio* ou de *renovatio* »⁵. Tout en prenant acte de la rupture, sans doute irréversible, qui s'est produite au XVI^e siècle entre catholiques et protestants, on ne saurait traiter les uns sans les autres. Les réformes protestante et catholique ont bien une « double dimension d'échec et de succès », puisqu'aucune des deux confessions n'a réussi à se maintenir en situation de monopole⁶.

Ronsard : *Ceci est mon corps*

Au nombre des adversaires les plus déterminés de Théodore de Bèze, comment ne pas citer Pierre de Ronsard ? Le poète fantasque des *Amours*, l'auteur talentueux des *Sonnets pour Hélène*, le célébrant des innombrables charmes féminins, se révèle un redoutable polémiste catholique au lendemain du colloque de Poissy. Dans son *Discours des misères de ce temps*, il s'en prend directement à Bèze sur un ton fanfaron :

« Mais si ce grand guerrier et grand soldat de Bèze
« Se présente au combat, mon cœur sautera d'aise,
« D'un si fort ennemi je serai glorieux,
« Et Dieu sait qui des deux sera victorieux ».

Ronsard résume également les querelles eucharistiques, en prenant clairement parti pour le dogme catholique. Il reprend le récit de l'institution lors de la dernière cène, à la veille de la Passion du Christ (auquel il semble adresser une prière) :

« Le soir que tu donnais à ta suite ton corps,
« Personne d'un couteau ne te pressait alors
« Pour te faire mentir et pour dire au contraire
« De ce que tu avais délibéré de faire.
« Tu as dit simplement d'un parler net et franc,

Le siècle de l'édit de Nantes

« Prenant le pain et vin : *C'est ci mon corps et sang,*
« *Non signe de mon corps* ».

Là où, effectivement, les protestants refusent de plus en plus tout réalisme eucharistique, Ronsard reste fidèle à l'idée d'une présence substantielle, locale et matérielle du Christ. Pour les réformés, le pain et le vin de la communion signifient le corps et le sang du Sauveur sans qu'il faille invoquer la moindre transformation des espèces. Le poète s'en prend aux ministres protestants, « nouveaux défroqués, apostats et bêtâtes » qui prétendent que le corps du Christ n'est jamais qu'à la « dextre éternelle » de son « Père là-haut ». Il poursuit de façon révélatrice :

« Ils nous veulent prouver par la philosophie
« Qu'un corps n'est en deux lieux ; aussi je ne leur nie
« Car tout corps n'a qu'un lieu ; mais le tien, ô Seigneur,
« Qui n'est que majesté, que puissance et qu'honneur.
« Divin, glorifié, n'est pas comme les nôtres ».

Les réformés auraient à ce titre confondu la philosophie et la théologie. Erreur fatale selon Ronsard. Encore faut-il préciser que le mot « philosophie » a ici un sens plus large qu'aujourd'hui et qu'il inclut la physique et les sciences de la nature en général. Or, le corps du Christ, ce corps ressuscité et glorieux défie précisément la médecine : il est « sans pesanteur d'os, de chair et de peau ». C'est ce corps-là qui est au ciel, et c'est ce Christ-là qui est à la fois ici et ailleurs, « en divers lieux ». Si les réformés refusent l'ubiquité du Christ, si pour eux son corps ne saurait être en même temps en deux endroits différents, c'est qu'ils ont à leur façon une conception matérielle, voire matérialiste du mystère. De façon plus fondamentale, Ronsard, en théologien averti, distingue ce qui est de l'ordre de la démonstration rationnelle et les choses de la foi :

« Il fait bon disputer des choses naturelles,
« Des foudres et des vents, des neiges et des grêles,
« Et non pas de la foi, dont il ne faut douter ;
« Il faut seulement croire et non en disputer »⁷.

Le contrat de Poissy

La tempête spirituelle ne fut pas sans incidences financières. Le célèbre colloque de Poissy se doubla aussi d'un arrangement budgétaire entre l'Église et la monarchie, dit « contrat de Poissy ». Un an plus tôt, en août 1560, à Fontainebleau, une assemblée composée de nobles et de hauts ecclésiastiques avait conclu à la nécessité de réunir les états généraux pour leur soumettre l'état financier du royaume. Le clergé était chargé de maintenir le dogme dans toute sa pureté, mais il devait aussi, « comme membre de la société politique », débattre de questions temporelles. Une dette publique de 41 millions, à laquelle il fallait ajouter des aréages impayés de 700 000 livres tournois, conduisit les trois États réunis au couvent des cordeliers de Pontoise, à quelques lieues de Poissy, à s'en prendre à l'immense fortune ecclésiastique (août 1561). Catherine de Médicis se chargea elle-même de contredire la rumeur qu'elle voulait, « pour acquitter le royaume, faire vendre le revenu de l'Église jusqu'à un million d'or de revenus annuels » (*Procès-verbaux des états du clergé*). Chacun comprit aisément son intérêt et les clercs firent contre mauvaise fortune bon cœur en cédant une partie de leur fortune. L'historien du droit précisera que la préoccupation constante du clergé chaque fois qu'il fournissait au roi quelque assistance financière était de lui conserver son caractère de « don gratuit », afin d'éviter que l'on crût que le clergé pouvait être imposé « de la volonté unilatérale du roi, et par voie de commandement ». Avant de conclure que le clergé restait ainsi fidèle à sa « prétention de ne pouvoir être imposé en dehors de son consentement »⁸.

Un receveur général du clergé fut chargé de collecter les espèces pour le roi. Réuni d'abord dans un but irénique, le colloque de Poissy suivit « avec attention les débats de Pontoise et la question de la subvention du clergé »⁹. Ce facteur financier n'interférait-il pas avec les arguties théologiques ? L'Église catholique possédait, en plus de sa suprématie spirituelle, une incontestable supériorité économique. Au lendemain du colloque de Poissy, le « contrat de Poissy » planifia le versement jusqu'en 1577 d'une contribution du clergé à l'amortissement de la dette publique. La participation « volontaire » du clergé au budget de la monarchie renforça son ascendant. En contrepartie,

la couronne réaffirmait sa souveraineté « sur le premier ordre de l'État ». Faisant contre mauvaise fortune bon cœur, convaincus de la nécessité de se réformer, les hommes d'Église, dont on avait pu critiquer à l'envi les abus et le luxe dispendieux, cédèrent finalement. Le 28 août 1561, la reine mère fit demander au clergé quinze millions de livres tournois ; le 11 septembre, le duc François de Guise et le connétable Anne de Montmorency réclamèrent deux millions et demi de livres par an six années consécutives, ce qui étalait dans le temps sans la diminuer la somme requise. Le clergé résigné commença alors à négocier. Pour éviter une aliénation de ses biens, il proposa le versement annuel durant six ans au Trésor d'un million six cent mille livres, soit un total de neuf millions six cent mille : la gouvernante fit répondre qu'elle estimait « l'offre petite ». Après la rupture du colloque de Poissy, en octobre, Catherine de Médicis finit par accepter. Le contexte religieux et politique difficile l'avait rattrapée.

Le colloque de Poissy n'a pas été un concile de Nicée à la française qui aurait fait de Charles IX un nouveau Constantin, arbitre incontesté des questions politiques et religieuses. Seul le gallicanisme – mais un gallicanisme refusant tout schisme national sur le mode anglican – put assurer provisoirement la stabilité des derniers Valois. Trop fine politique pour ne pas l'avoir compris, la reine mère fit signer le contrat à Saint-Germain dès le 21 octobre 1561. On qualifierait aujourd'hui ce type d'arrangement de « gagnant-gagnant ». Pendant six ans, jusqu'au premier janvier 1568, le clergé de France devait fournir chaque année au roi un million six cent mille livres tournois.

Il n'y eut pas comme outre-Manche d'aliénation des biens d'Église. Point de biens nationaux, du moins pour l'instant ; il faudra attendre la Révolution pour cela¹⁰. Le clergé pouvait être provisoirement rassuré¹¹. Chacun y trouvait son compte. Pour pouvoir aider financièrement le roi, le clergé ne pouvait souffrir aucune spoliation, en particulier de la part des huguenots qui exploitaient pour leur part les vieux ressorts de l'anticléricalisme ordinaire¹².

Le concile de Trente

Le colloque de Poissy s'était tenu au moment où le concile de Trente, censé représenter lui l'ensemble de la chrétienté, n'en finissait pas de finir. La tenue d'un concile dans une petite ville du nord de l'Italie, alors en terre d'empire, tenait de la gageure. Problème d'intendance tout d'abord : comment accueillir et loger tant de monde ? Question d'équilibre diplomatique ensuite : entre Allemands, Français, Espagnols et Italiens les choses ne sont jamais simples. Siégeant de façon discontinue de décembre 1545 à décembre 1563, le concile s'étend sur cinq pontificats, de Paul III à Pie IV. Le concile s'était interrompu deux fois : – entre mars 1547 et mai 1551 (mésentente entre le pape et l'empereur) – d'avril 1552 à janvier 1562, la politique antiespagnoles du pape Paul IV empêche toute réunion.

La répartition nationale des participants, quant à elle, laisse apparaître de fortes inégalités. « Quand les réunions de l'assemblée reprirent le 18 janvier 1562, écrit Jean Delumeau, les Pères italiens étaient 85, les espagnols 14, les portugais 3, les grecs 3, les autres nationalités – française, allemande, anglaise, néerlandaise, polonaise – n'étant représentées chacune que par un seul membre »¹³. Certes, les Français sont finalement au nombre de 27 ; mais comment s'étonner du peu d'enthousiasme que manifestent nos compatriotes pour une assemblée ecclésiastique où l'Europe du sud, Italie et Espagne, est si nettement surreprésentée ? La France amorce pour sa part une politique originale de tolérance forcée. Les Français attachés à leurs traditions gallicanes n'attendent rien du concile de Trente ou du moins pas grand-chose en matière de paix civile. Originaire de Milan, le cardinal Giovanni Girolamo Morone a été un temps suspect d'hérésie luthérienne ; excellent diplomate, il parvient à mener le concile à bon port en 1563, en qualité de légat du pape Pie IV. Lui seul pouvait parvenir à négocier habilement avec Philippe II d'Espagne, avec le nouvel empereur Ferdinand I^{er}, ou avec le cardinal de Guise, pour la France. Aux yeux des catholiques, l'Église s'identifie plus que jamais depuis la chute de Byzance au siècle précédent avec une Église latine « dont Rome est la capitale »¹⁴.

Dissemblables et inégaux, le concile de Trente et le colloque de Poissy sont des moments charnières pour comprendre une civilisation

catholique romaine dominante et rayonnante et une culture protestante, appelée à la concurrencer de façon décisive dans l'Europe du Nord, les Amériques, et bientôt l'Asie et l'Océanie. Les échanges ne s'arrêtent pas en effet au domaine réservé du sacré ou de la liturgie mais ils ont plus encore une portée anthropologique.

Ce concile accomplit un double travail dogmatique et disciplinaire considérable dont est issu le catholicisme moderne et contemporain. Les deux conciles œcuméniques qui s'ensuivent avec Vatican I^{er} et Vatican II, respectivement en 1869-1870 et en 1962-1965, ont complété sur plusieurs points cet enseignement en précisant l'infailibilité pontificale et en transformant, pour le second d'entre eux, assez radicalement la liturgie (messe en français). Mais globalement, le grand tournant dogmatique demeure le concile de Trente. On notera cependant avec le Père Congar que « les décrets de Trente sont des décrets *du concile*, et non du pape avec l'approbation du concile ». Ce qui, poursuit l'historien dominicain, montre assez que la conception purement monarchique d'un concile tenant toute son autorité du pape est contrebalancée par la tradition conciliariste qui admet encore « l'infailibilité du concile », non pas sans le pape mais « antérieurement » à son approbation formelle. La contestation gallicane des prérogatives pontificales n'allait pas tarder à se développer dans cet espace de liberté interprétative¹⁵. Assez faible sur l'ecclésiologie (nous suivons toujours le Père Congar), le concile excelle à l'inverse dans les questions dogmatiques¹⁶. Les Pères conciliaires réaffirment le caractère canonique de la version latine de la Bible ou vulgate, le rôle de la Tradition dans l'interprétation des textes, le péché originel, les modalités du salut, l'existence du purgatoire, le culte des saints, celui des images et des reliques, la pratique des indulgences, l'existence de sept sacrements (là où les protestants n'en reconnaissent que deux, le baptême et la sainte cène)...

Chacun de ces points est une réponse au défi qu'a constitué la Réforme protestante. Les discussions sont souvent dominées par la volonté de réfuter les erreurs de l'adversaire. Ainsi les protestants rejettent-ils le purgatoire comme les prières pour les défunts ? On réaffirme à l'inverse leur utilité. Ou encore les protestants font-ils reposer le salut sur la seule foi et non sur les œuvres ? On réaffirme la nécessité des œuvres... On pourrait multiplier les exemples. Les

Réforme catholique ou Contre-Réforme ?

papes ne participent pas directement au concile ; ils se contentent de mandater leurs légats. L'ordre suivi est éclairant : des congrégations particulières, sortes de commissions réunissant théologiens et canonistes, précèdent les débats en congrégation générale. Des sessions solennelles permettent un vote.

Il serait illusoire de présenter les décrets du concile comme une simple riposte ; ils sont souvent d'une remarquable originalité de pensée. Ainsi la définition des sacrements (baptême, eucharistie, pénitence, confirmation, ordre, mariage et extrême-onction) repose sur des distinctions d'une rare subtilité. Les sacrements sont déclarés efficaces par eux-mêmes (*ex opere operato*), indépendamment de celui qui les administre, et même de celui qui les reçoit. Ils sont tous nécessaires au salut. Ces sacrements doivent être conférés par l'Église. En définissant l'eucharistie lors de sa treizième session, en octobre 1551, le concile maintient et réaffirme le dogme de la transsubstantiation : « Dans l'auguste sacrement de l'eucharistie, après la consécration du pain, et du vin, notre Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu, et homme, est véritablement, réellement, et substantiellement contenu, sous l'apparence de ces réalités sensibles. Il n'y a en effet aucune opposition à ce que notre Sauveur lui-même siège toujours dans les cieux à la droite du Père, selon un mode d'existence qui est naturel et à ce que néanmoins il soit pour nous sacramentellement présent en de nombreux autres lieux en sa substance, par un mode d'existence que nous pouvons à peine exprimer par des mots, et que nous pouvons cependant reconnaître et constamment croire comme possible à Dieu /.../ par notre pensée éclairée par la foi. ».

Le saint sacrifice de la messe

Cette approche implique que « par la consécration du pain, et du vin, il se fait une conversion, et changement de toute la substance du pain, en la substance du corps de Notre Seigneur ; et de toute la substance du vin, en la substance de son sang ». La dernière cène, ce repas pascal où le Christ aurait institué l'eucharistie en déclarant *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, devient la première d'une longue série de messes, indéfiniment répétées jusqu'à la fin des temps. La

valorisation de la messe revêt d'importantes conséquences sociales. Le cœur même de la vie chrétienne repose sur ce « saint sacrifice », là où les protestants mettent le partage de la parole, la lecture de la Bible, la prédication. On rappellera la belle formule de Pierre Chaunu qui a parlé de la « l'Écriture-eucharistie » des protestants¹⁷. On ajoutera que la modalité de participation diffère profondément entre les confessions. Les protestants communient sous les deux espèces, ils partagent le pain et le vin de la sainte cène, de façon relativement informelle là où le prêtre catholique, qui seul a le pouvoir de consacrer les espèces, est le personnage déterminant. Il est vrai que des formes de dévotion se diffusent parmi les simples laïcs : oraison silencieuse, récitation du rosaire ou adoration du Saint-Sacrement, jugée absurde et idolâtre par les huguenots qui se gaussent du « dieu de farine ». La prière, collective ou individuelle, à haute voix ou dans le secret des cœurs, est un élément déterminant dans cette domestication des âmes et des corps. Du reste, la direction de conscience conduit tout naturellement à l'oraison, « exercée parfois plusieurs heures par jour » à l'aide de traités comme l'*Imitation de Jésus-Christ*. L'oraison conduit inmanquablement à la pensée et à la préparation à une bonne mort. Une retraite de quelques jours chaque année dans un monastère ou un couvent complète le dispositif¹⁸.

Dans l'usage commun, l'Église désigne le clergé, même si cela demeure contestable au regard du concile. En fait, le catholicisme a lui aussi façonné un homme nouveau, en s'assurant le concours de laïcs capables d'enseigner par l'exemple au moins autant que par la parole : hommes, femmes et enfants ont été les intermédiaires obligés de cet apostolat qui a marqué durablement les populations. Le catholicisme n'est pas uniquement, comme on le dit parfois, l'ancienne religion ; il connaît avec le concile sa refondation à l'échelle occidentale. Prière du matin, examen de conscience, confession et communion, pour ne rien dire du chemin de croix ou de la distribution d'images pieuses, ont accompagné la naissance d'une « Europe des dévots » qui a durablement marqué la France moderne¹⁹.

La messe est véritablement sacrifice ? Oui, mais il s'agit d'un sacrifice non sanglant. À partir de Luther, le sacrifice de Jésus-Christ avait été perçu comme unique et non répétable. Ce qui s'était produit au Golgotha appartenait à l'histoire et ne devait pas être réactualisé.

Réforme catholique ou Contre-Réforme ?

Catholiques et protestants admettent au xvi^e siècle la dimension sacrificielle, mais les protestants la mettent à distance dans un passé lointain, sans lien direct avec l'actualité. À l'inverse pour les Pères du concile, « parce que dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu et immolé de manière non sanglante, lui qui s'est offert une fois pour toutes de manière sanglante sur l'autel de la croix, le saint concile enseigne que ce sacrifice est véritablement propitiatoire, et que par lui il se fait que, si nous nous approchons de Dieu avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, contrits et pénitents, nous obtenons miséricorde, et trouvons la grâce d'un secours opportun ». Ils en tiraient la conséquence « qu'apaisé par l'oblation de ce sacrifice, le Seigneur, en accordant la grâce et le don de la pénitence, remet les crimes et les péchés, même ceux qui sont énormes ». Avant d'en conclure : « C'est, en effet, une seule et même victime, c'est le même qui, s'offrant maintenant par le ministère des prêtres, s'est offert lui-même sur la croix, la manière de s'offrir étant seule différente. Les fruits de cette oblation – celle qui est sanglante – sont reçus abondamment par le moyen de cette oblation non sanglante, tant il s'en faut que celle-ci ne fasse en aucune façon tort à celle-là » (22^e session, septembre 1562)²⁰.

Le sacrement de l'ordre, administré aux futurs prêtres, et la question du mariage, pour les laïcs, font l'objet de débats nourris. Si les protestants à partir de Luther insistent sur le sacerdoce universel des fidèles (tout croyant est prêtre), le sacerdoce catholique confère à ceux qui le reçoivent des pouvoirs spécifiques, dont celui de dire la messe. Quelle est la place exacte alors de l'épiscopat ? Les Français et les Espagnols insistent : tous les évêques sont de droit divin, et non en raison de leur acceptation par le Saint-Siège. Nicole Lemaitre a pu écrire pour cette raison que le concile de Trente avait été « par excellence le concile des évêques »²¹.

La fabrique des saintes images²²

Il existe un lien indubitable entre la doctrine catholique telle que l'expose le concile et la fabuleuse explosion picturale qui se produit

en Italie et en France au XVII^e siècle. « C'est bien l'incarnation qui fonde la possibilité des images », a justement déclaré Louis Frank, conservateur en chef du département des arts graphiques au Musée du Louvre au quotidien *La Croix*. La vague iconoclaste qui avait marqué l'irruption du protestantisme aussi bien en Allemagne, qu'en France ou aux Pays-Bas, ranime un débat ancien auquel le second concile de Nicée avait apporté une première réponse en 787 en déclarant « l'honneur rendu à l'image s'en va au modèle original. Et celui qui vénère l'image, vénère en elle la personne de celui qu'elle représente »²³.

La question des images est abordée assez tardivement par les Pères du concile de Trente, fin novembre 1563, moins d'un mois avant la fin de leurs travaux. La question n'est plus tant de savoir pour le monde catholique si les représentations sont licites ; une réponse affirmative avait déjà été apportée à cette question depuis le haut Moyen Âge... Encore fallait-il s'entendre sur leur vénération éventuelle, et sur ce point l'Église fournit une réponse nuancée en refusant que l'on accorde la moindre vertu propre aux représentations. Le décret « sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints et des saintes images » demande à tous les évêques « d'instruire diligemment les fidèles, particulièrement sur l'intercession des saints et leur invocation » ainsi que sur « les honneurs dus aux reliques » et sur le « légitime usage des images » (XXV^e session). Le rôle de la figuration est donc abordé au sujet de l'intercession des saints « qui jouissent dans le ciel d'un bonheur éternel », tout en rappelant que Jésus-Christ seul est « rédempteur et sauveur ». Il n'en est pas moins recommandé de conserver dans les églises des images du Christ, de la « Vierge Marie, mère de Dieu », et des autres saints. L'« imitation des saints » est ainsi recommandée aux fidèles qui sont néanmoins mis en garde contre le risque de fausses doctrines : le concile promeut une pédagogie par l'image, en particulier pour les « gens sans instruction ». On signale aussi le risque de superstitions ou de gains honteux²⁴. Le Père Richeome, à l'extrême fin du XVI^e siècle, distingue soigneusement l'idole, qu'il condamne, de la simple image. « Idole, précise-t-il, signifie une chose de rien », tandis qu'à l'inverse « image signifie la semblance d'une chose vraie et solide ». Il poursuit : « Idole et image sont autant différents l'un de l'autre, comme

le nom de vérité et de mensonge, de lumière et de ténèbres ». Il y a donc une dignité de l'image que la Bible elle-même met en valeur : « Jamais l'Écriture ne confond ces deux mots. Elle dit en plusieurs lieux que Dieu a fait l'homme à son image et semblance »²⁵. La ressemblance, la vraisemblance sont donc mis en avant afin de départager la bonne image de l'idole, qui, elle, reste condamnée. Toute une esthétique réaliste et objective, fondée sur des effets de perspective, trouve ici sa légitimité.

Cette valorisation de la représentation est accentuée dans le temps fort de la liturgie catholique qu'est le canon de la messe. L'eucharistie n'associe-t-elle pas la « présence réelle » et « l'image ultime » ? Le terme *hostie*, du latin *hostia*, se généralise précisément au XVII^e siècle pour désigner à la fois la « victime immolée » lors d'un sacrifice et le pain destiné à devenir corps du Christ, « cette hostie ronde et blanche, élevée au-dessus de la tête du prêtre lors de la messe ou présentée verticalement, comme en apesanteur, au-dessus du calice »²⁶. La dernière cène, tout comme le saint sacrifice de la messe, font précisément l'objet d'innombrables tableaux en Italie et en France, du Tintoret à Simon Vouet, Philippe de Champaigne et Poussin. Sans compter en 1642 la transposition du dispositif eucharistique dans le *Repas de paysans* des frères Le Nain qui permet d'identifier clairement le pain et le vin du partage. « Nous pouvons aussi bien rendre nos repas des figures du repas de Jésus-Christ », avait écrit Monsieur Olier, curé de Saint-Sulpice²⁷. Si le Christ est le premier des prêtres, l'ensemble du clergé se trouve honoré à travers lui.

Ordre et désordre

Dans une société d'ordres, le clergé, premier ordre du royaume, devient l'*ordre* tout court. Cet ordre mène une existence séparée : astreint à la chasteté, il va recevoir de plus en plus une formation distincte dans ces séminaires où l'on formera les futurs prêtres. On citera ici la devise de Charles de Condren, l'un des proches de Bérulle : « Travailler à la réforme des peuples par la sanctification du clergé ». La formule s'applique tout particulièrement à la fondation des séminaires. Mais les positions divergent aussi entre catholiques

et protestants sur la question du mariage. Si réformés et luthériens traitent l'union d'un homme et d'une femme comme une institution naturelle, tout en admettant avec d'infinies restrictions la possibilité du divorce, en particulier pour cause d'adultère, les catholiques en font un sacrement indissoluble. Pour l'Église catholique le mariage est « bien plus qu'une affaire profane » ; il est un sacrement institué par Jésus-Christ. L'effort conciliaire va porter plus particulièrement sur la question des mariages clandestins, considérés comme valides tant qu'ils n'auraient pas été tenus pour nuls par l'Église. Mais dans ce domaine où la confusion régnait encore, on posa un certain nombre d'exigences, clairement définies : échange des consentements en présence du curé et de deux ou trois témoins, enregistrement dans un registre paroissial²⁸.

À ces décrets dogmatiques, il faut adjoindre un certain nombre de décrets disciplinaires (ou décrets de réforme) qui portent sur la responsabilité des évêques, sur la résidence des ecclésiastiques, sur les bénéfices, réservés à des personnes capables. Il s'agit là de lutter contre les abus de l'Église, suffisamment dénoncés à l'époque. Plusieurs États-nations, comme la France ou l'Espagne, éprouvent des réticences face aux décisions conciliaires, réaffirmant qui les « libertés gallicanes », qui les « libertés espagnoles ». Chez nous, les décisions du concile ne furent jamais comptées parmi les lois constitutionnelles du royaume, même si l'on admire le précieux travail de clarification doctrinale ou de discipline ecclésiastique qu'il a opéré. En dépit des pressions exercées par Rome ou par le clergé, la monarchie française, suivant les vœux du tiers état, refuse obstinément de publier les décrets du concile. Les parlements et la Sorbonne se prévalent des usages de l'Église gallicane pour s'opposer à leur promulgation. Quant à Henri IV, il meurt avant d'avoir accompli la dernière clause de son acte d'abjuration, l'acceptation des décrets du concile comme loi d'État. La France ne se tient pas pour autant à l'écart de l'œuvre réformatrice ; elle met en œuvre une législation parallèle à celle de Trente. Comme le concile, la législation française fait reposer la Réforme de l'Église sur celle de l'épiscopat ; la réforme des ordres religieux complète ce programme. Seule l'assemblée du clergé de 1615 reçoit le concile, par défaut en quelque sorte²⁹.

Le concile de Trente a-t-il été universel ?

On se souvient de la mise en garde du luthérien Leibniz dans sa correspondance avec Bossuet, en 1693 : le concile, selon le philosophe allemand, aurait plutôt été « un synode de la nation italienne, où l'on ne faisait entrer les autres que pour la forme et pour mieux couvrir le jeu ». Et, plus près de nous, Jean Delumeau de poursuivre, avec son audace tranquille, que ce concile fut « œcuménique en droit en non en fait »³⁰.

Leibniz s'appuie sur les Français pour conclure que le concile a eu un caractère inachevé. Pourtant, de façon implicite, les Pères du concile semblent bien répondre, du moins en partie, aux objections soulevées par Bèze. Faisant suite au colloque de Poissy, la dernière session du concile de Trente en 1562-1563 n'ignore rien des positions des réformés français. La doctrine du sacrifice eucharistique, déjà abordée en 1547 et en 1552, est reprise dix ans plus tard. L'on accentue même la dérive antiprotestante de l'approche catholique en insistant sur le caractère propitiatoire de la messe tout en justifiant sa célébration en l'honneur des saints ou à l'intention des défunts³¹.

Remarquable concile de Trente dont le bilan tient en quelques points ; l'assemblée est « le dernier concile de chrétienté, comme en témoigne la présence active des ambassadeurs des États catholiques ». Mais c'est aussi le « premier concile des Temps modernes », face à la division confessionnelle. Les travaux actuels sont ainsi confrontés à une double exigence : on ne saurait traiter ce concile comme un seul processus de réaction, ni comme le « conservatoire de l'immuable vraie foi » ni en faire nécessairement le « symbole d'une Église crispée et réactionnaire ». Il n'est donc pas « un objet historique froid » qui n'aurait plus d'incidence sur le présent³².

N'y a-t-il pas quelque incongruité à comparer l'énorme somme dogmatique du concile aux débats insolubles de Poissy ? L'on ne saurait mettre sur le même plan le concile de Trente et le colloque de Poissy. Le premier s'étend sur une vingtaine d'années de 1545 à 1563, et concerne l'avenir de l'Europe tout entière, le second ne dure que quelques jours du 9 au 26 septembre 1561 et assume, dans l'immédiat du moins, une portée circonscrite à l'espace français. Il a du moins pour mérite de ne pas conclure. Où est Christ ? La question

reste en suspens, elle restera encore longtemps en suspens. Toutes les protestations hétérodoxes la reprendront en cœur jusqu'à nos jours.

Ce n'est pas le moindre des paradoxes que de voir ce colloque de quelques jours à peine assumer une valeur aussi considérable sur le plan symbolique que des années d'échanges théologiques divers et variés. Locale et circonscrite, la rencontre de Poissy, convoquée directement par le pouvoir royal (en l'espèce par Catherine de Médicis), assume, sur le plan philosophique du moins, une valeur universelle, par l'audace vertigineuse des interrogations qu'elle suscite sur les relations entre Dieu et les hommes, entre le Verbe et le langage, entre les mots et les choses.

De façon toute pragmatique, Catherine de Médicis avait attiré l'attention du Saint-Père sur les graves désordres qui poursuivaient selon elle le royaume de France. « Le nombre de ceux qui avaient quitté l'Église Romaine, était si grand, écrivait-elle à Pie IV le 4 août 1561, que ni les lois ni la force n'étaient plus capables de les réduire ». Le royaume connaît des conversions massives au protestantisme, 10 % des Français adhérant aux Églises dressées à la genevoise entre 1555 et 1562³³. La régente se montre partisane d'une Réforme modérée pour éviter cette hémorragie : pourquoi ne pas utiliser le français dans les prières ? « Si on n'entend ce qui se dit, comment peut-on répondre avec intention : *Amen* ou *Ainsi soit-il* ? Ce sont là les abus qu'il semble nécessaire de corriger... Il est juste et raisonnable de s'appliquer avec autant de soin que de charité à corriger tout ce qui mérite d'être réformé pour ôter tout ce qui est une occasion de chute et de scandale »³⁴. De fait on parle de plus de 2 150 Églises protestantes dressés au moment de Poissy – ce qui paraît excessif. Sans doute faut-il diviser ce chiffre par trois ou par quatre, pour un nombre d'environ 1,8 millions de fidèles... Catherine de Médicis ajoutait « que plusieurs des principaux seigneurs du royaume en entraînaient d'autres par leur exemple ». Les protestants étaient du reste d'une dangereuse modération en apparence et des esprits peu aguerris risquaient de se laisser séduire par ces autres chrétiens qui acceptaient les articles fondamentaux de la foi, tout comme l'enseignement des six premiers conciles œcuméniques. Beaucoup étaient prêts dans ces conditions à les « admettre à la communion ». La reine précisait certes que l'on pouvait attendre les décisions définitives du concile

Réforme catholique ou Contre-Réforme ?

de Trente mais qu'il fallait entre-temps trouver un arrangement à l'amiable en convoquant un colloque. Dans l'immédiat il convenait de simplifier les rites du baptême en enlevant provisoirement les exorcismes, admettre la communion sous les deux espèces pour les laïcs, et prononcer une partie des oraisons en langue vulgaire et non plus en latin. Le pape accepte de mauvaise grâce, convaincu que ces échanges auraient un caractère circonscrit et que l'on n'y déciderait « que ce qu'exigeraient le service de Dieu et la paix de l'Église », selon l'un des meilleurs historiens du temps, en tout cas l'un des plus incisifs, le servite Pietro Paolo Sarpi, connu familièrement sous le sobriquet de Fra Paolo³⁵.

Le concile de Trente, par son ampleur inégalée, constitue une réponse massive à la double provocation spirituelle et intellectuelle du protestantisme. Poissy n'est qu'une manifestation parmi d'autres de cet esprit critique qui finit par gagner les modernes, en dehors même de l'orbe religieux. Par leur radicalité, les propos de Théodore de Bèze s'aventurent sur un terrain plus philosophique encore que strictement théologique, plus linguistique que grammatical. Qu'est-ce que parler veut dire ? Quel est le sens de l'énonciation ? Comment comprendre le rituel du partage eucharistique perpétré par plusieurs siècles de christianisme, en mémoire du dernier repas du Christ à la veille de sa Passion ? En dépit de bien des réticences, l'Église de France finit par se rallier au concile « quinze ou vingt ans après sa conclusion ». Et poursuit son historien, « si finalement le catholicisme français accepte de devenir tridentin, c'est parce qu'il a acquis la certitude que c'est le seul moyen de conserver son identité ». Et, plus bas : « le gallicanisme est un particularisme assoiffé d'universel »³⁶.

Éloge de la distance

La transsubstantiation, le sacrifice de la messe, le rôle du prêtre... C'est sur ces points précis que les protestants français se déchaînent, à commencer par le Bourguignon Théodore de Bèze appelé quelques années plus tard à succéder à Calvin à Genève. En 1561 à l'abbaye Saint-Louis de Poissy (deux ans avant la conclusion du concile de

Trente, trois ans avant la mort de Calvin), Bèze expose son point de vue devant une assistance médusée :

Messieurs, pour l'honneur de Dieu, écoutez-nous en patience sans être scandalisés, et dépouillez pour un temps toute l'opinion que vous avez conçue de nous. Quand l'une ou l'autre de ces deux opinions nous sera montrée par la sainte écriture, nous sommes prêts de l'embrasser et retenir jusques à la mort. Mais il nous semble, selon la petite mesure de connaissance que nous avons reçue de Dieu, que cette transsubstantiation ne se rapporte à l'analogie et convenance de notre foi : d'autant qu'elle est directement contraire à la nature des sacrements, auxquels il faut nécessairement que les signes substantiels demeurent pour être vrais signes de la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, et c'est pareillement renverser la vérité de la nature humaine et ascension d'icelui. Je dis le semblable de la seconde opinion, qui est la consubstantiation, laquelle, outre tout cela, n'a nul fondement sur les paroles de Jésus-Christ, et n'est aucunement nécessaire à ce que nous soyons participants du fruit des sacrements.

Si quelqu'un là-dessus nous demande si nous rendons Jésus-Christ absent de sa sainte cène, nous répondons que non. Mais si nous regardons à la distance des lieux (comme il le faut faire, quand il est question de sa présence corporelle, et de son humanité distinctement considérée) nous disons que son corps est éloigné du pain et du vin, autant que le plus haut ciel est éloigné de la terre : attendu que, quant à nous, nous sommes en la terre, et les sacrements aussi : quant à lui, sa chair est au ciel tellement glorifiée que la gloire, comme dit saint Augustin, ne lui a point ôté la nature d'un vrai corps, mais l'infirmité d'icelui. Et si quelqu'un veut conclure de cela que nous rendons Jésus-Christ absent de sa sainte cène, nous répondons que c'est mal conclu³⁷.

Jésus-Christ n'est pas là, mais il est présent ; sa présence n'est pas physique ou locale mais purement spirituelle... À l'inverse, la scolastique médiévale avait permis au catholicisme de formuler le dogme de la transsubstantiation. Lors de la consécration des espèces par le prêtre, le pain et le vin cessent d'être du pain et du vin, tout en en gardant les apparences ou « accidents » : forme, couleur, sapidité.

Désormais, ils sont devenus le corps et le sang du Christ. En rejetant cette idée, les protestants n'étaient pas parvenus à un accord. À Poissy, non seulement catholiques et protestants prenaient conscience de la distance infranchissable qui les séparait, mais encore le protestantisme exprimait sa diversité en séparant nettement luthériens et réformés, disciples de Luther et partisans de Calvin. Le constat n'était pas nouveau ; il remontait au colloque de Marbourg en octobre 1529. Un protestantisme réformé, en l'espèce celui de Zwingli et de Zurich, défendait une conception sacramentaire et purement spirituelle de la communion là où Luther insistait sur l'interprétation littérale de ces mots : *Ceci est mon corps*³⁸. La querelle est bien linguistique : qu'est-ce que parler veut dire ? La crise, comme le dit encore Denis Crouzet, « tourne autour du langage »³⁹.

Les guerres de religion

Dans l'immédiat, le colloque de Poissy est perçu comme un échec. Du 9 septembre au 9 octobre, on tente bien de recoller les morceaux en élaborant une formule eucharistique commune, mais il est déjà trop tard. Le « blasphème » de Théodore de Bèze est irréversible. Il fallait prendre acte de l'échec du compromis gallican. Le pape Pie IV, conscient de la tournure que prennent les événements, en « conçoit beaucoup de joie », selon Fra Paolo, toujours prêt à dénoncer le cynisme du Saint-Siège⁴⁰. Une ultime tentative de conciliation en janvier 1562 échoue à nouveau à Saint-Germain. Le désaccord porte en particulier cette fois-ci sur les images ; le 11 février les réformés vont jusqu'à proscrire l'usage des croix dans les églises : « Nous nous contentons de voir Jésus-Christ et sa Passion dépeinte au vif en sa sainte parole », déclarèrent les pasteurs. À l'inverse, le clergé catholique maintenait des signes extérieurs présentés comme des actes de « dévotion et piété », et non d'idolâtrie ou superstition⁴¹. Catholiques et réformés n'avaient plus grand-chose en commun : ils ne pouvaient plus ni communier ni même prier ensemble.

Dans les premiers jours de 1562, Michel de L'Hospital met en garde : il n'est provisoirement pas question de délibérer sur le fond : à quoi bon savoir dans l'immédiat laquelle des deux religions est la

meilleure ? Il s'agit non pas d'établir la foi, mais de régler l'État : « Le roi ne veut point que vous entriez en dispute quelle opinion est la meilleure /.../ même l'excommunié ne laisse pas d'être citoyen ». Le chancelier soutient que l'on peut « vivre en repos avec ceux qui sont de diverses opinions, comme au sein d'une même famille » (3 janvier 1562)⁴². Propos pleins de bon sens : il ne faut jamais s'en remettre aux théologiens si l'on veut parvenir à la paix entre les hommes. Cette noble tâche échoit au pouvoir civil. L'édit de janvier permet à Charles IX d'affirmer qu'en attendant que Dieu lui fasse la grâce de pouvoir « réunir et remettre /tous ses sujets/ en une même bergerie », il autorise les protestants en dehors des villes à s'assembler pour « faire leurs prêches, prières et autres exercices de leur religion sans être inquiétés »⁴³. Mieux vaut confier cette mission pacificatrice à l'État. L'on comprend aisément que la République laïque ait dressé des stèles à Michel de L'Hospital.

Les guerres de religion, comme on les appelle, éclatèrent au lendemain de Poissy et de Saint-Germain, en mars 1562. On a souvent du mal à imaginer le degré de barbarie atteint lors des affrontements. Nicolas Le Roux a bien saisi le phénomène dans son excellent ouvrage de synthèse ; il cite le témoignage contemporain du magistrat Étienne Pasquier : « Il serait impossible de vous dire quelles cruautés barbaresques sont commises d'une part et d'autre ». Avant de préciser : « Où le huguenot est le maître, il ruine toutes les images /.../, démolit les sépulcres et tombeaux /... /, enlève tous les biens sacrés et voués aux églises. En contre-échange de ce, le catholique tue, meurtrit, noie tous ceux qu'il connaît de cette secte, et en regorgent les rivières »⁴⁴.

Une première affaire de possession, à Vervins en Thiérache, permet en 1565-1566 de réaffirmer la présence réelle du Christ dans l'eucharistie lorsqu'un jour Pierre Delamotte parvient à renvoyer à Genève une vingtaine de diables. La vue de l'hostie, qualifiée de « Jean Le Blanc », arrache au diable d'affreux blasphèmes, dignes d'un huguenot. Certains démons plus résistants, et parmi eux Astaroth, Cerberus et Belzébuth, continuent à tourmenter le corps de la pauvre Nicole Obry qui souffre encore dix ans plus tard d'un épisode de cécité assez mystérieux. Quelques ministres des « hérétiques sacramentaires, vulgairement en France appelés huguenots » essaient

à leur tour de pratiquer leurs exorcismes ; Belzébuth, qui semble les connaître intimement, leur demande alors « d'où ils venaient » et surtout « si un diable pouvait en chasser un autre ». Ces incroyants protestants n'en assistent pas moins à un spectacle édifiant lorsque, mise en présence de la sainte hostie, la démoniaque, les yeux égarés (« hideusement esgarouillée » dit le texte), pousse « d'horribles et épouvantables cris et hurlements, étant presque renversée en cercle, les pieds à la tête, le ventre élevé et tenu de plusieurs ». Un prêtre, Jehan Boulaese, hébergé par le collège Montaigu, ne s'en fait pas moins le chroniqueur de cette « admirable victoire du corps de Dieu sur l'esprit malin Belzébuth ». Cette histoire édifiante s'inscrit dans une série d'exorcismes qui sont autant de réponses à la provocation de Théodore de Bèze. Le récit de possession illustre la force de l'eucharistie⁴⁵.

Printemps 1598 : l'édit de Nantes

Les guerres de religion, on en compte conventionnellement huit au total, jusqu'à la victoire finale d'Henri IV et à la ratification de l'édit de Nantes en 1598. Le roi a dû littéralement conquérir son royaume, en l'arrachant à la Sainte Ligue catholique, l'un des mouvements les plus radicaux qu'ait connus la France, pratiquement deux cents ans jour pour jour avant la Révolution française. L'assassinat d'Henri III par un frère jacobin fanatisé, Jacques Clément, en août 1589, est encore présent dans tous les esprits. Henri IV a gagné mais il peine encore à imposer ses vues. Il faudra attendre onze ans pour que le dernier parlement, celui de Rouen, entérine le texte de l'édit de Nantes. Sans entrer dans le détail d'une histoire complexe qui fait l'objet de plusieurs ouvrages, on résumera les acquis de cet édit « buissonnant » dont le doyen Carbonnier notait naguère le caractère baroque et foisonnant⁴⁶. On dit l'*édit* de Nantes au singulier, mais le terme recoupe en fait plusieurs textes différents. Un édit de pacification, « perpétuel et irrévocable », scellé du grand sceau de cire verte, sur lacs de soie rouge et verte. Il s'agit clairement d'une mesure provisoire, sans que l'on précise sa durée. C'est le sens du mot *perpétuel* que l'on ne comprend pas toujours. « Maintenant qu'il plaît à Dieu

commencer à nous faire jouir de quelque meilleur repos, dit le roi, nous avons estimé ne le pouvoir mieux employer qu'à vaquer à ce qui peut concerner la gloire de son saint nom et service, et à pourvoir qu'il puisse être adoré et prié par tous nos sujets ; et *s'il ne lui a plu permettre que ce soit pour encore en une même forme et religion, que ce soit au moins d'une même intention, et avec telle règle qu'il n'y ait point pour cela de trouble et de tumulte entre eux* »⁴⁷. À terme, l'unité religieuse du royaume constitue le but avoué de l'édit. Tous les sujets du roi devront un jour adorer Dieu « en une même forme et religion ». Mais il n'est ici question d'un concile qui permettrait la concorde des chrétiens⁴⁸. Dénonçons d'emblée un contresens majeur : l'édit, s'il permet la survie des protestants, amorce en fait leur extinction future. Ou encore, son paradoxe est d'avoir « amorcé le déclin du protestantisme en France », tout en conférant « au parti réformés des privilèges politiques »⁴⁹. Est-ce à dire qu'Henri IV ait été purement machiavélique ou cynique ? Non point. Il croit, parallèlement, en l'évolution du catholicisme gallican et à son ouverture, à terme, aux frères dispersés.

En annexe, figurent 56 articles particuliers « extraits des Généraux que le Roi a accordés à ceux de ladite RPR, lesquels Sa Majesté n'a voulu être compris en l'édit ». On mentionnera également deux brevets, l'un accordant 45 mille écus pour le maintien des cultes ; l'autre, militaire, reconnaissant au parti protestant cent cinquante places de sûreté, dites encore de garnison. Henri IV accepte de verser annuellement 180 mille écus pour leur entretien. Les clauses militaires de l'édit garantissent en apparence le maintien d'un parti huguenot. Mais l'on peut penser que la dissolution du pouvoir militaire huguenot est programmée. Ce sera le cas en 1629 avec la paix d'Alès. Des garanties judiciaires sont également octroyées : à Paris, Rouen et Rennes, une proportion fixe de protestants siège dans les chambres de l'édit. À Toulouse, Bordeaux et Grenoble, il s'agira de chambres mi-parties. Ces chambres mixtes garantissent l'équité de la justice.

La victoire programmée du catholicisme

Les catholiques sont les grands gagnants. Henri IV sait le parti que la religion majoritaire tire de son rétablissement dans des lieux d'où elle avait été proscrite. Dans le Midi, le retour des prêtres et des religieux dans les villes d'où ils avaient été chassés, la restitution des biens ecclésiastiques spoliés permettent à l'Église catholique, aux catholiques dans leur ensemble de regagner une partie du terrain perdu. Un historien du XIX^e siècle notait justement que ce « fameux édit de Nantes », était une « charte irrévocable » mais « transitoire de nature », ne pouvant assurer qu'une « paix momentanée »⁵⁰. Jean Orcibal a parfaitement résumé la situation ainsi créée : « Nouveauté sans exemple, le régime instauré par l'édit de Nantes ne fut sans doute considéré par la plupart des Français que comme une simple trêve. Toutefois une minorité /.../ y voyait l'instrument d'une pacification qui permettrait à la longue, grâce à un échange d'explications doctrinales et à des concessions mutuelles, la réunion des deux confessions dans une Église gallicane rénovée »⁵¹.

Les ecclésiastiques ne s'en défont pas moins de l'édit. La liberté de culte n'est pas totale pour les réformés ; les catholiques peuvent célébrer leurs offices un peu partout. En revanche, la liberté de conscience est garantie à tous indifféremment ; celle-ci ne se confond donc pas avec la liberté de culte. L'on peut croire différemment, mais l'on ne peut pas s'assembler pour autant en tout lieu. Les protestants ont le droit de ne pas assister à la messe, et de veiller à l'instruction de leurs enfants.

En échange, les prédicateurs de l'une et l'autre confession sont tenus à la réserve, afin d'éviter les mouvements séditeux. Les réformés reçoivent en échange le droit d'avoir accès à tous les « états, dignités, offices et charges publiques » du royaume ; l'assistance aux pauvres et aux malades doit être garantie indépendamment de la religion. Les protestants ont également le droit de recevoir une sépulture décente à leur disparition. Pour éviter les désordres, on prie les huguenots de respecter les « fêtes de l'Église catholique, apostolique et romaine », en s'abstenant « ès jours d'icelles besogner, vendre ni étaler à boutiques ouvertes ». Ils n'en devront pas moins acquitter la dîme aux curés et autres ecclésiastiques. L'édit de Nantes refuse donc

de prendre parti dans les domaines strictement théologiques. Mais l'on ne manquera pas, après sa révocation du moins, de lui donner un contenu religieux. Un siècle après, on soulignera non sans nostalgie que comme « la foi est un don de Dieu et qu'elle ne dépend point de l'autorité des hommes », l'Édit de Nantes avait laissé « à Dieu seul l'empire sur les consciences ».

Pourtant, l'édit est bien une paix de religion, il ne repose sur aucun socle doctrinal. Cette façon de procéder nous est désormais familière, mais en cette fin du xvi^e siècle, il était profondément original pour un État européen de ne pas reposer sur un fondement religieux explicite. Pierre de Beloy, conseiller du roi, et avocat général au parlement de Toulouse, reconnaît que comme l'on ne saurait « par des moyens humains réduire les hommes à une même foi », il faut s'en remettre à la loi pour permettre leur coexistence. L'auteur de la *Conférence des édits de pacification* s'en explique : « La raison et la nécessité ne permettent pas toujours aux rois d'employer leurs forces à fouler et à arracher les mauvaises herbes qui sont déjà semées /.../ Lorsque le nombre des malades est si grand qu'il serait impossible sans subvertir l'État de les retrancher ni violenter, les rois sont contraints de céder »⁵².

L'édit inaugure une période de controverse dont une étude quantitative permet de prendre toute la mesure. Sur plus de 7 000 notices d'ouvrages recensés, une bonne moitié est publiée dans les trente ans qui suivent l'édit de Nantes : traités sur la doctrine, rédigés par des personnalités marquantes, comptes rendus de conférences réunissant théologiens catholiques et protestants, enfin récits de conversions exemplaires ou collectives. Sont exclus de cette comptabilité les recueils de sermons en tant que tels, les écrits synodaux ou les textes de l'Assemblée générale du clergé de France⁵³. Les lieux d'édition sont variables : Paris, Lyon, Bordeaux ou Rouen pour les catholiques, Genève, La Rochelle, Sedan et Saumur pour les protestants. Les auteurs sont surtout des religieux (jésuites ou capucins essentiellement) pour les premiers, des membres du corps pastoral pour les seconds. À cette production imprimée, il faut adjoindre les débats publics. Un catholicisme de plus en plus conquérant va trouver en lui-même les forces nécessaires pour mener une action de réforme en profondeur de la société. Parmi les agents privilégiés de cette

Réforme catholique ou Contre-Réforme ?

transformation, il faut citer le mouvement « dévot ». Le mot remonte à *devotus*, attesté au XII^e siècle, pour désigner une « personne dévouée à Dieu. Le terme prend ultérieurement sous la plume des historiens un sens lié à la Réforme catholique. « Le retour à la paix religieuse et civile, à partir de 1598 surtout, ne met pas fin à la mobilisation de laïcs militants /.../. Les guerres, leur échec n'ont certainement pas tari leur soif de lutte contre l'hérésie qu'ils entendent poursuivre par d'autres moyens »⁵⁴. Comme sur le terrain militaire, la paix religieuse n'est que la poursuite de la guerre par d'autres moyens.

Chapitre 3

Le diable au corps

Le diable et le Bon Dieu sont encore des personnages familiers dans l'Europe de la première modernité. Ils interviennent en permanence sur le cours des choses et des événements. Le cas de possession de Marthe Brossier à l'extrême fin du xvi^e siècle l'illustre parfaitement. « Papistes » ou réformés, qui dira jamais l'arrogance tranquille des théologiens d'autrefois ? Dans son essai « De la vanité », Montaigne consacre quelques lignes désinvoltes à Théodore de Bèze : « J'ai vu en ma jeunesse, un galant homme, présenter d'une main au peuple des vers excellents et en beauté et en débordement ; et de l'autre main en même instant, la plus querelleuse réformation théologique, de quoi le monde se soit déjeuné il y a longtemps »¹. Réformation « théologique » ? Certes, mais dont les éléments rationalistes ne sont jamais totalement absents².

La question eucharistique, l'éloignement de Dieu, la défiance envers les mots confèrent au protestantisme réformé un caractère inflexible. En rendant à Dieu son élévation, ne risque-t-on pas de couper radicalement les ponts entre le créateur et sa création ? Quel est encore l'intérêt de la croyance en l'incarnation ? Dieu s'est-il vraiment fait homme si le Christ n'est pas substantiellement présent dans l'eucharistie ? Ou du moins, comme l'enseigne Luther, si sa substance divine ne cohabite pas avec la substance matérielle du pain ? Le scandale de Poissy, savamment orchestré par Théodore de Bèze, n'est pas une erreur de parcours. Il permet l'émergence, au sein

du protestantisme, d'une nouvelle confession, le calvinisme réformé, de plus en plus appelé à se différencier du luthéranisme qui, lui, triomphe dans l'espace allemand et scandinave³. La conception de la sainte cène défendue par Calvin et Théodore de Bèze amène à s'interroger en retour sur l'incarnation de l'« homme Dieu », ainsi que Bérulle appelle le Christ.

Le Christ lointain est-il le Christ incarné ? Pourquoi maintenir encore les deux natures d'un Christ, « vrai Dieu » et « vrai homme » comme l'a affirmé au v^e siècle le concile de Chalcédoine ? Au temps des réformes, la théologie se trouve à nouveau à la croisée des chemins, soit elle réintroduit une dose de sacré et de mystère, soit elle rompt radicalement avec la conception trinitaire du Dieu en trois personnes⁴. C'est en substance ce que répétera plus tard La Milletière, un ancien protestant rallié au catholicisme, en insistant sur la « dépendance du mystère de l'eucharistie, avec le mystère de l'incarnation »⁵.

Marthe et les sortilèges

La question de l'incarnation est abordée par le biais de l'exorcisme, ce rituel accompli par un membre du clergé afin de chasser les mauvais esprits du corps et de l'esprit d'un possédé. Dans l'exercice de sa tâche, l'exorciste se heurte déjà au début du xvii^e siècle au médecin qui dans le forcené, vrai ou supposé, voit de plus en plus souvent un patient. C'est dans ce contexte qu'il faut situer une affaire de possession diabolique qui défraie la chronique au lendemain de l'édit de Nantes. Jacques-Auguste de Thou, président à mortier du parlement de Paris, rapporte les appréhensions d'Henri IV devant un événement susceptible d'apporter « bien du trouble à la paix et à l'ordre qui avait été mis en l'État »⁶. Marthe est la fille d'un marchand de Romorantin, où ont éclaté précédemment plusieurs affaires de sorcellerie. Au début de l'année 1598, Marthe commence à se prétendre importunée par un démon. Elle tient sa voisine Anne Chevreau pour responsable et obtient son arrestation. Suivant l'avis du curé, Jacques Brossier amène sa fille à Notre-Dame-de-Cléry, avant d'échouer à Paris. En chemin, crises démoniaques et exorcismes drainent une foule avide de voir et d'entendre. À Saumur, le curé de l'église Saint-Pierre fait

parler le démon qui s'est emparé de Marthe, et qui se présente comme Belzébuth. L'esprit malin avoue que la petite Marthe alors qu'elle n'avait que deux ans a reçu une pomme au « caractère fait de souffre et de fumée ». Mais, rompu à la rhétorique du temps, il défend néanmoins la doctrine du libre-arbitre, niée en son temps par Luther qui préférerait parler de « serf-arbitre ». Comme elle ne parvient pas à se libérer de son tourmenteur, Marthe s'installe à Paris sur la colline Sainte-Genève et se soumet aux exorcismes des capucins⁷. En mars, l'on se précipite pour l'interroger comme un oracle ; Belzébuth avoue par sa bouche qu'il se rend régulièrement à La Rochelle pour prendre quelques âmes de huguenots et les brûler « en sa chaudière ». Mais le bon peuple, préoccupé qui d'un parent ou qui d'un conjoint lui demande aussi de se prononcer : sont-ils au ciel ou en enfer, et qui est encore en purgatoire ? Le 30 mars, dans l'abbaye Sainte-Genève, à l'emplacement de l'actuel Lycée Henri IV, elle multiplie les sauts, les contorsions et les jeux de voix. Une certaine incrédulité se fait jour : on s'aperçoit que son démon n'entend au départ ni le latin ni le grec quand on l'interroge dans ces langues. Faut-il parler de possession ou d'imposture ? La scène est impressionnante : l'évêque de Paris, Pierre de Gondi, suit personnellement cette ténébreuse affaire. Cet oncle du cardinal de Retz, le mémorialiste du temps de la Fronde, appartient à une célèbre lignée florentine acclimatée en France au xvi^e siècle du temps de Catherine de Médicis. Son orant, du reste, est toujours visible dans l'abside de la cathédrale Notre-Dame. L'évêque ordonne que la possédée soit conduite dans une chapelle « en laquelle, force cierges allumés, un prêtre accompagné de deux autres tous vêtus d'habits décents et sacerdotaux, en la présence dudit sieur évêque et de l'abbé /de Sainte-Genève, Joseph Le Foulon/, et plusieurs personnes notables, tous en grande dévotion et prières, commence à l'exorciser. Elle qui était agenouillée priant Dieu et faisant le signe de la croix, incontinent se laisse tomber à la renverse, premièrement sur les fesses, puis sur le dos et sur les épaules, puis doucement sur la tête. Couchée sur le dos, tirant son haleine du profond, remuant les flancs (comme un cheval qui a couru), elle tourne les yeux en la tête, tire la langue, dit à l'évêque qu'il n'a pas sa mitre et qu'il l'aille quérir. Alors, /il/ lui fait présenter des reliques de la vraie croix, lesquelles elle endura lui être mises en la bouche »⁸.

Le diable serait-il espiègle ? Quand elle ironise sur l'évêque ou qu'elle ne réagit pas devant les saintes reliques, Marthe (ou plutôt Belzébuth) ont des réactions d'adolescents moqueurs, qui contrefont la dévotion catholique au Saint-Sacrement. Il est révélateur que le démon accumule les soubresauts à l'audition de certains mots latins dont il connaît apparemment le sens : *Et homo factus est* (et ils s'est fait homme), ou encore *Verbo caro factum est* (et le Verbe s'est fait chair), pour ne rien dire du *Tantum ergo sacramentum* (Vénérons le Saint-Sacrement), que l'on entonne devant l'ostensoir où le *corpus Domini*, le corps du Seigneur, est exposé à la vénération des fidèles... Visiblement, le dogme de l'incarnation est la première cible des sarcasmes de Marthe et de son démon. On y ajoutera l'eucharistie, qui a partie liée dans le catholicisme avec le dogme de l'incarnation, ne serait-ce qu'afin de répondre au sarcasme des réformés. Si Marthe n'est pas huguenote, elle mériterait presque de l'être. Ou du moins son démon présente en creux un portrait de l'hérétique tel que l'appréhende la Contre-Réforme⁹.

Le spectacle continue les jours suivants. « Le jeudi premier jour d'avril /1599/, note le bourgeois parisien Pierre de l'Estoile, l'un des meilleurs mémorialistes du temps, une foule de gens s'est rendue à Sainte-Genève, sur le bruit qu'on devait examiner si Marthe Brosier était possédée ou non. Les docteurs en théologie et en médecine étant arrivés, le Père Séraphin, capucin, a commencé l'exorcisme, et prononçant ces paroles *Et homo factus est*. Marthe a tiré sa langue, a fait des contorsions extraordinaires, et s'est traînée d'une manière surprenante depuis l'autel jusqu'à la porte de la chapelle, avec une célérité si surprenante, qu'elle a surpris les assistants. Alors le Père Séraphin a dit tout haut *s'il y a quelqu'un qui en doute, qu'il essaye au péril de sa vie d'arrêter ce démon*. Sur le champ le docteur Marescot, premier médecin du roi Henri IV, se leva et, mettant sa main sur la tête de Marthe, la presse et retient tous les mouvements de son corps, Marthe n'ayant pas la force de s'émouvoir, a dit que l'esprit s'était retiré, ce que le Père Séraphin a confirmé ; à quoi Marescot a ajouté : *J'ai donc chassé le démon* ».

Marescot fait mine de partir, Marthe retombe dans ses convulsions extraordinaires, il rentre, la prend, et la contraint sans beaucoup de peine d'arrêter tous ses mouvements. Le Père Séraphin lui

commande de se lever ; mais Marescot qui la tient contre terre lui répond sur un ton railleur que ce démon n'a point de pieds pour se tenir droit. Le face à face entre les médecins et les hommes d'Église reste indécis, même si la science médicale marque incontestablement des points ; plusieurs docteurs assurent que tout ce que Marthe fait est purement naturel et ne relève donc d'aucun prodige. Une nouvelle séance se déroule le samedi 1^{er} avril 1599. Officiellement, il s'agit d'une confrontation entre les hommes et Belzébuth, mais officieusement, ce sont les médecins et les exorcistes qui sont aux prises. Le Père Séraphin reçoit l'assistance du Père Benoît Canfield. « Anglois de nation », Canfield est l'auteur d'une *Règle de perfection*, lue et relue par plusieurs générations de mystiques. Canfield occupe une place à part ; il a un temps été tenté par le puritanisme en Angleterre, cette forme de rigorisme protestant, il est un vivant témoignage, par sa vie même, que tout est possible en Angleterre, tout a toujours été possible pour des Anglais, y compris un retour du catholicisme¹⁰. Il recommande une forme extrême d'ascétisme, exigeant que l'on médite la Passion du Christ dans sa propre chair « au lieu de la contempler sur le calvaire »¹¹.

Il fallait bien des êtres d'exception pour confronter Marthe et son démon. Marthe, ou plutôt le démon qui est en elle, a le don des langues, cette glossolalie qui est soit la marque de l'inspiration divine, comme lorsque les apôtres le jour de la Pentecôte reçoivent les dons de l'Esprit saint, ou la marque du diable, dont les pouvoirs miraculeux copient en permanence ceux de Dieu. Marthe est interrogée en grec et en anglais, et chaque fois elle répond. Les médecins cette fois-ci sont impressionnés ; avec les Pères Séraphin et Benoist, en présence du sieur évêque de Paris, ils reconnaissent officiellement que Marthe Brossier est véritablement démoniaque. L'abbé de Sainte-Geneviève ajoute que, « ladite Marthe, étant tenue un jour par six hommes des plus robustes » s'est élevée en l'air « quatre pieds au-dessus de leurs têtes »¹².

Seul le temps permettra d'établir si Marthe est une affabulatrice ou si elle a authentiquement le « diable au corps », comme on le dit déjà à l'époque¹³. Ce mois d'avril, plusieurs prédicateurs se déchaînent contre Marthe. Parmi eux, André Duval docteur en Sorbonne et le Père Archange Dupuis, capucin. Les ecclésiastiques

maintiennent, contre le roi et contre le parlement, que les possédés doivent être confiés à l'Église pour être exorcisés et non à la justice civile. N'est-ce pas le retour de l'esprit ligueur ? Pour les ecclésiastiques démontés qui harangent les fidèles à Saint-Séverin et à Saint-Germain-l'Auxerrois, soustraire Marthe aux exorcistes, n'est-ce pas priver les infidèles et les hérétiques d'une guérison miraculeuse qui démontrerait la vérité de l'Église ? Le parlement, voulant mettre un terme à cette affaire scabreuse, renvoie la pauvre à Romorantin, d'où elle finit par prendre le chemin de Rome, sans parvenir à voir le pape. Dans sa thèse inégalée, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Robert Mandrou, qui fut l'un de mes maîtres, a montré toute la complexité de cette affaire d'ensorcellement, puisque Marthe est « victime du démon et non sa complice ». Elle n'est donc pas une sorcière¹⁴. Placé devant cet imbroglio, l'évêque Pierre de Gondi désigne l'un de ses proches, Pierre de Bérulle, comme exorciste à la place du Père Benoît de Canfield. Le capucin ne s'attarde pas sur le continent, il rentre chez lui en Angleterre où il prêche interminablement depuis les geôles où on l'enferme jusqu'à ce qu'Henri IV obtienne son élargissement en 1603...

Bérulle

Admirable écrivain que ce Pierre de Bérulle, l'un des pères de la spiritualité française, même si son rayonnement politique a été en partie éclipsé par la présence écrasante de cet autre cardinal, Armand Jean du Plessis, duc de Richelieu¹⁵. L'homme est né au château de Cérilly, dans ce beau pays d'Othe, aux confins des départements actuels de l'Yonne et de l'Aube, trois ans après le sanglant massacre de la Saint-Barthélemy. La même année 1575, Philippe Néri fonde la congrégation de l'Oratoire à Rome. Au lendemain de son ordination, Bérulle est sollicité par Gondi. Fondateur de la Société de l'oratoire de Jésus en France, Bérulle permet également l'introduction en France du carmel, réformé par Thérèse d'Avila. L'influence de la spiritualité espagnole, à une époque d'extrême tension entre la France et sa voisine du sud, passe d'abord par la lecture pieuse des œuvres de la sainte femme¹⁶. L'invasion mystique est dans un

premier temps un fait littéraire, souvent féminin. Bérulle s'éteindra en octobre 1629 en célébrant la messe dans la maison de la rue Saint-Honoré, aujourd'hui temple protestant de l'Oratoire du Louvre à Paris...¹⁷

C'est la question du Christ Jésus, de ses deux natures, humaine et divine, la christologie qui sont au cœur de la réflexion et de la piété bérulliennes. La « dévotion à l'humanité du Christ » appelle chez lui à un « renouveau du culte eucharistique ». Ou encore comme l'écrit l'un de ses meilleurs commentateurs, « caché-révélé dans la création, caché-révélé dans l'incarnation, Dieu prolonge sa présence secrète dans l'eucharistie ». L'on remarquera que « la naissance de l'homme moderne coïncide avec le recentrage de la piété et de la théologie sur la personne humaine de Jésus »¹⁸. On citera ici pour exemple la méditation que Bérulle adresse aux carmélites : « Jésus est l'accomplissement de notre être qui ne subsiste qu'en lui, et n'a sa perfection qu'en lui », Pour conclure : « Votre condition de religieuses est toute à Jésus, et il doit en avoir l'usage, et il ne s'y peut rien rencontrer où il ne doive être vivant ; et vous ne devez être mortes à toute autre chose, que pour l'y faire vivre et lui faire office de mère ». Le prédicateur en déduit « le bonheur d'être mort en soi-même pour y faire vivre pour Jésus-Christ ; puisque cela vous élève suivant la parole de Dieu même, à une fécondité divine, de laquelle la Vierge a le fond de la puissance ; et c'est un effet propre dans l'Église de Dieu d'y faire vivre Jésus, et nous coopérons à cela »¹⁹.

« Jésus, Marie », cette locution jaculatoire, reprise par l'Oratoire, sera l'un des étendards de la Réforme catholique. Quel meilleur démenti apporter à Théodore de Bèze que cette double allégeance (Bérulle parle même de servitude), très féodale de ton au Christ incarné et à la Vierge ? La dévotion mariale que l'on recommande aux couvents fait une avec la réaffirmation eucharistique, en face du blasphème réformé. Quarante ou cinquante ans plus tard, la référence à Poissy émaille encore les controverses. Bérulle s'en prendra désormais au pasteur Dumoulin dont nous parlerons plus avant dans notre chapitre 5. L'oratorien réaffirme « la présence du corps de Jésus-Christ en la sainte eucharistie ». Comme à Poissy, le débat porte sur ces paroles d'institution rapportées par l'évangile de Matthieu *Prenez et mangez, ceci est mon corps*²⁰. « Le sieur Dumoulin

dit qu'il ne doute point de la vérité de ces parole rapporte Bérulle, mais il me permettra de lui dire qu'il est autant faux, selon lui, que ces paroles de Jésus-Christ soient véritables si sa confession de foi est véritable, comme il est faux que *ceci* soit son corps, si ceci n'est pas son corps. Car Jésus-Christ dit clairement et naïvement l'un, et le sieur Dumoulin croit et publie appertement l'autre, c'est-à-dire Jésus-Christ dit que *ceci* est son corps, et lui croit que *ceci* n'est pas son corps. Car si *ceci* est le corps de Jésus-Christ, il se voit clairement que *ceci* est entre les mains de Jésus-Christ lorsqu'il célèbre et institue la sainte eucharistie. Son corps donc était lors entre ses mains. Or chacun sait que le sieur Dumoulin ne le croit pas, et qu'il s'en moque appertement en ses prêches et dans ses livres ! ». Bérulle, poursuit : « Le sieur Dumoulin croit que le corps de Jésus-Christ est seulement au ciel, et que *ceci* qui est entre les mains des apôtres et des pasteurs de l'Église faisant l'eucharistie est seulement en terre. Il croit donc, selon ses maximes, que *ceci* n'est pas le corps de Jésus-Christ, et que ceci est aussi loin du corps de Jésus-Christ que le ciel est loin de la terre. Aussi Bèze étant de même foi au colloque de Poissy, mais plus franc et plus ouvert à professer son impiété sur le théâtre de la France, que le sieur Dumoulin »²¹.

Michel Marescot et le *Discours véritable*

En juillet 1599, fort de sa science médicale et de ses observations prises sur le vif, Michel Marescot publie son *Discours véritable sur le fait de Marthe Brossier, de Romorantin, prétendue démoniaque*. Le Normand (il est né près de Lisieux) occupe depuis quelques années la fonction de premier médecin du roi ; au nom des médecins de Paris, « ses très humbles, très affectionnés, et très fidèles sujets », il dédie tout naturellement son *Discours* à Henri IV. « Par le commandement de votre Majesté, écrit-il, nous avons mis par écrit brièvement et véritablement ce qu'avons reconnu en la visitation de Marthe Brossier, prétendue démoniaque, avec l'avis que nous en avons sur ce donné en nos consciences ».

Marthe Brossier, « prétendue démoniaque » : tout est dit en peu de mots. Les quelques lignes qui suivent la dédicace confirment

ce jugement sévère. « Ce vrai discours par sa lecture découvre au peuple une imposture... » La fausseté, la dissimulation ont bien pour but de duper et de tromper en tout premier lieu le peuple, supposé crédule.

Dans ce combat de la raison contre l'ignorance, Marescot se déclare profondément convaincu des vérités de la religion chrétienne. Il serait fallacieux de voir dans ces médecins autant de libres penseurs, membres de quelque cercle athée ou irréligieux. Marescot, habile homme, prétend distinguer les faux prodiges du miracle précisément au nom de ses convictions chrétiennes : « Comme la foi est un don de Dieu, écrit-il, et une vertu divinement inspirée, par laquelle nous croyons fermement les choses qui ne nous apparaissent ni par le sens ni par la raison naturelle, aussi la trop grande crédulité est un vice procédant d'une imbécilité de l'esprit des hommes et souvent par une suggestion de l'esprit malin ». Marescot ne nie pas l'existence du diable ; il se contente d'en diminuer les effets. Le christianisme authentique doit se défier de la « superstition » et de « l'idolâtrie ». Le discours d'un médecin catholique n'est pas sur ce point foncièrement différent de celui d'un honnête protestant. Qui parmi les hommes éclairés du XVII^e siècle, enfants d'un premier rationalisme largement interconfessionnel, n'aurait été d'accord pour déclarer comme le fait encore Marescot que « la foi est une sûre et certaine voie pour parvenir à vérité, salut et sagesse ; la trop grande crédulité est un chemin qui nous précipite à fausseté, fraude, folie et superstition » ? Il a toujours existé un œcuménisme de la raison. Marescot cite ainsi les recommandations émises par le synode de Reims en 1583 afin de départager les cas de possession avérés de la maladie mentale : « Devant que le prêtre entreprenne d'exorciser, il doit diligemment s'enquérir de la vie du possédé, de sa condition, de sa renommée, de sa santé et autres circonstances ; et en doit communiquer avec quelques gens sages, prudents et bien avisés. Car souventefois les trop crédules sont trompés, et souvent les mélancoliques, lunatiques et ensorcelés trompent l'exorciste, disant qu'ils sont possédés et tourmentés du diable : lesquels toutefois ont plus besoin du remède du médecin que du ministère des exorcistes »²²

Le prêtre et le médecin, loin d'être nécessairement ennemis, sont appelés à joindre leurs forces pour débusquer le faux possédé. Mais

cela n'est pas évident encore en ce début du XVII^e siècle. Le cas de Marthe Brossier illustre pour Marescot la voie étroite qui sépare la foi authentique de la crédulité. Il appartient à la puissance publique, en l'occurrence au roi et au parlement de Paris, de démêler la vérité des apparences : « Plusieurs prélats, théologiens et médecins, tous reconnaissants par la foi chrétienne que les malins esprits entrés aux corps des hommes, et que par le commandement et parole de Dieu, ils en sont chassés, ont par une diligente observation de tous ses signes et actions découvert l'imposture et feintise de cette femme, l'ont rapporté au parlement, vrai protecteur et défenseur de la piété et justice ».

Mais ces élites elles-mêmes sont divisées et certains théologiens, religieux et médecins « ou par crédulité ou pour suivre l'opinion du peuple, ou autre raison » ont dit que « le malin esprit » était au « corps de cette femme », traitant les autres « d'infidèles et d'athéistes ». Marescot, lui, se prononce jusqu'au bout : Marthe est une simulatrice, qui trompe son monde, voilà tout.

Cette offensive rationaliste s'inscrit également dans un contexte politique troublé ; le pouvoir royal craint plus que tout une nouvelle offensive ligueuse. À qui remettre le corps de la possédée ? À l'Église, comme le réclament à cor et à cri les exorcistes ? Ou à la médecine ou encore à la justice civile ? Cette dernière solution a visiblement les faveurs de la monarchie ; Henri IV s'en émeut et intervient directement depuis Fontainebleau. « Craignant que cette flammèche n'allumât une grande flamme », Marthe est confiée à Monsieur Lugoly, lieutenant-criminel qui l'enferme à la prison du Châtelet, où elle est traitée avec douceur et reçoit la visite d'une société choisie d'ecclésiastiques et de dames de la bonne société, fascinées par le phénomène. Les médecins l'entourent également et Marthe paraît guérie puisqu'elle se confesse et communie « sans faire aucun frémissement »²³.

Marescot ne nie pas la possibilité théorique de la possession diabolique, il l'affirme avec son Église, mais il refuse de voir en Marthe une possédée. Il convient selon lui de départager le naturel du surnaturel, tout en admettant que certains phénomènes ne relèvent effectivement pas de la simple nature. Niant absolument en ce cas la possibilité de quelque maladie, Marescot conclut à l'imposture. Les

pièces annexes vont dans le même sens, si l'on considère le « rapport de quelques médecins de Paris sur le fait de Marthe Brossier ».

Le Traité des énergumènes de Bérulle

Bérulle connaît l'affaire Marthe Brossier ; il a même fait partie des exorcistes appelés en renfort dans ce cas troublant de possession. Alors que le docteur Marescot s'indigne contre une fourberie assez grossière, Bérulle répond sous un pseudonyme aux insinuations du médecin pour maintenir le caractère surnaturel et diabolique de ces manifestations étranges. Lorsque les médecins concluent à la simulation de Marthe Brossier, Bérulle prend le parti contraire ; il semble alors très lié aux capucins, chez qui il fait retraite. Il revendique pour l'Église l'exclusivité du traitement des cas de possession, en excluant le pouvoir laïc de cette sphère de compétence. Il en profite pour définir sa conception de l'ordre du monde, justifie les immunités ecclésiastiques et proclame que Satan est père de l'hérésie. « Le remède particulier au mal est l'obéissance à la hiérarchie ecclésiastique d'institution divine, le retour à l'ordre naturel voulu par le créateur et constaté dans la nature, la subordination du droit à la théologie, de l'État à l'Église ». On ne saurait être plus clair²⁴. Le but poursuivi par le prêtre n'est pas tant ici de défendre la conception classique de la démonologie que de postuler que la possession est une incarnation inversée. Le diable s'incarne dans les créatures en mimant ce qui est pour l'oratorien le mystère central du christianisme, Dieu s'est fait homme.

Si le diable se fait homme à son tour ou du moins s'il habite le corps des possédés ou « énergumènes », c'est qu'il imite à sa façon l'action de Dieu. Satan est bien la « main gauche de Dieu »²⁵. « L'incarnation, nous dit Bérulle, est le motif et le modèle de cette opération de Satan ». Le satanisme est toujours une forme d'inversion, y compris d'inversion sexuelle dans les récits de sorcellerie. Bérulle déplace le problème de la médecine vers la métaphysique. Il réaffirme au passage la place privilégiée de l'homme, « ni ange ni bête » comme l'écrira Pascal un peu plus tard : « Ainsi le créateur situant l'homme, qui est son image, au milieu du monde, c'est-à-dire, entre

le ciel et l'enfer, quant à la résidence ; entre le temps et l'éternité, quant à la durée ; entre lui et le diable, quant à la liberté ; et entre les anges et les animaux, quant à la nature. Il en fit comme un point et un centre auquel toutes les parties du monde se rapportent par les divers degrés de la nature, comme par des liaisons internes »²⁶.

À sa façon paradoxale, la possession diabolique témoigne encore de la gloire de Dieu ; elle démontre la validité des dogmes, et en tout premier lieu de celui de l'incarnation : « Puisque l'incarnation est le motif et le modèle de cette opération de Satan, il y a bien apparence que le mal des énergumènes est accompagné des deux qualités qui rendent un accident plus remarquable, c'est-à-dire qu'il est grand en son espèce, étant formé sur un tel exemplaire ; et que les démons l'introduisent souvent au monde, ressentant, outre les motifs ordinaires, des aiguillons nouveaux de la part de ce mystère ; aiguillons si vifs et si poignants que les années seules de Jésus-Christ ont vu plus de démoniaques que tout le temps précédent de la synagogue ; tant cet objet allume vivement leur rage, leur orgueil et leur envie de faire un chef-d'œuvre semblable ». Il écrit encore qu'il est facile « au lecteur de reconnaître la vérité des articles précédents, car en tant qu'il est chrétien, il sait qu'il y a une communication entre l'ange et l'homme, si étroite quelquefois que Satan vient jusqu'à s'introduire dans son corps ». Il précise que « ce mal est fréquent depuis l'incarnation », mais ajoute, rassurant, que « l'ordre d'exorciste réside en un droit et en une autorité que l'Église a sur les malins esprits »²⁷.

Une démonomanie protestante ?

L'histoire de Marthe Brossier n'est que la première d'une longue série de récits de possession au XVII^e siècle qui culmine dans l'affaire des démons de Loudun dans les années 1630. Un prêtre, Urbain Grandier, est accusé par les sœurs d'un couvent d'Ursulines d'avoir pactisé avec le diable. Mais il y a d'autres épisodes comparables, à Aix-en-Provence en 1609-1611, à Louviers en 1642-1647 ou à Auxonne en 1658-1663... Il s'agit à chaque fois de crises internes à l'Église catholique et aux couvents féminins, ces hauts lieux de la Contre-Réforme. La question protestante n'y apparaît que de façon

discrète pour ne pas dire aléatoire. Tout au plus notera-t-on une forte présence réformée à Loudun, et l'abjuration de nombreux religionnaires à l'issue de ces épisodes de troubles. Né à Loudun vers 1655, le pasteur Nicolas Aubin sera le premier historien des possédées de sa ville dans son *Histoire des diables de Loudun*, publiée aux Pays-Bas en 1693, et réimprimée par la suite. Le réformé se montre convaincu que cette affaire a été instrumentalisée par Richelieu afin de se débarrasser d'un prêtre gênant, Urbain Grandier, curé de Sainte-Croix, et de montrer aux protestants du cru la nette supériorité du catholicisme. Il se serait agi par cet artifice de soumettre « les peuples » (et non les seuls protestants) à une « véritable inquisition ». Aubin dénonce en particulier l'action du Père Mignon, un capucin particulièrement virulent contre Grandier. On ne saurait exclure, comme l'avance prudemment Michel Foucault, à son tour fasciné par le phénomène, que le clergé régulier se soit complu dans ce rôle d'accusateur là où les séculiers auraient été plus modérés²⁸.

« Le bruit de la possession, relate Aubin, courut sourdement dans la ville assez longtemps avant que d'éclater. L'on ne pouvait si bien garder le secret, qu'il ne se répandît au-dehors quelque lumière de ce qui se passait au couvent : l'on y faisait des essais de tous les tours de souplesse dont on prétendait se servir ». Le capucin aurait appris aux jeunes filles en fleur à « feindre de tomber dans des convulsions, et à faire des contorsions et des postures de leur corps ». Il n'aurait pas non plus hésité à abuser de la crédulité des religieuses « simples, crédules et de bonne foi », s'assurant de la fidélité de toutes celles qui étaient « engagées, tant par des serments, que par la considération de l'intérêt de la gloire de Dieu et de l'Église catholique, leur persuadant qu'elle tirerait de grands avantages de cette entreprise, qui servirait à confondre les hérétiques dont la ville était fort peuplée, et à se défaire d'un curé pernicieux, qui déshonorait son caractère par ses débauches, qui était lui-même un hérétique couvert, et qui entraînaient un grand nombre d'âmes dans les enfers ; ajoutant que leur couvent ne manquerait pas d'acquérir par ce moyen une réputation extraordinaire, et que les dons et les aumônes qu'on y ferait, y apporteraient l'abondance qui n'y était pas alors »²⁹. Urbain Grandier s'était battu comme un beau diable, si l'on peut dire, et avait laissé tomber, avec une ironie calculée à l'encontre du Père Mignon : « Je n'ai point pour

mignons et pour bien aimés de créatures aussi difformes »³⁰. Le pasteur défend à titre posthume la mémoire d'Urbain Grandier. En dépit de la différence confessionnelle entre ces deux personnages, il existe une solidarité humaine que la philosophie des Lumières mettra au centre de son dispositif argumentatif. « Le sang de Grandier, s'écrie Aubin, a crié vengeance longtemps après sa mort, et /... / il la crie peut-être encore aujourd'hui »³¹.

Ainsi, si ce règlement de compte concerne d'abord le clergé catholique lui-même, s'il s'agit bien d'un conflit d'intérêt entre capucins et séculiers et d'une épreuve de force entre un simple prêtre et le redoutable cardinal de Richelieu, Aubin pense ouvertement que les protestants sont concernés et que les ressorts de la chasse aux sorcières risquent à tout moment de se retourner contre eux. Les récits de possessions ne sont pas sans influencer sur l'apologétique catholique. Seule la véritable Église est capable de chasser les démons. Mais l'on ne saurait en déduire que les protestants ne croient pas eux aussi comme leurs voisins aux interventions d'un surnaturel maléfique dans l'existence des humains ici-bas. Le pasteur Aubin se montre sceptique pour des raisons qui tiennent sans doute à sa confession religieuse, mais il appartient aussi, de façon encore plus fondamentale, à une génération qui n'accorde plus un très grand crédit aux histoires de sorcières. N'est-ce pas en 1682 que la France de Louis XIV cesse de poursuivre les sorciers et les sorcières, ou du moins les considère comme des malades ou des imposteurs ?

Opérons un rapide retour en arrière. La Réforme protestante en tant que telle n'avait pas mis fin à la démonologie. Calvin n'avait aucun d'états d'âme quand il s'agissait de brûler sorcières ou hérétiques. Jacques VI d'Écosse-Jacques I^{er} d'Angleterre croyait dur comme fer à leur existence et se montrait favorable à leur extermination. En France même, treize ans après l'affaire Marthe Brossier, une curieuse histoire de maison hantée défraya la chronique huguenote³². Plusieurs siècles plus tard, le 4 août 2014, le *Journal de Saône-et-Loire* évoquait encore dans ses colonnes cet hôtel particulier du centre de Mâcon où s'étaient déroulée de sinistres choses vers la fin du xvi^e siècle : un malheureux aurait été poussé dans l'escalier par une épouse un peu sorcière, finalement expulsée par les échevins. En 1611, le logement était passé au pasteur François Perrault (ou

Perréaud), qui aurait été témoin de manifestation surnaturelles : cris, chuchotements, hurlements, coups sourds et insultes... À un moment même, le diable, un tantinet farceur, contrefait l'accent bressan de la chambrière avant de lui dire, sur un ton galant : « Tu es bien hardie de passer si près de moi. » Et de façon plus leste : « Je te mettrai dedans mon sac »³³. L'on pouvait craindre le pire d'un diable qui lutinait ainsi les servantes...

François Perrault, ministre du Saint Évangile, a consigné cette mystérieuse affaire dans un ouvrage publié pour la première fois en 1653 à des fins d'édification pieuse : « Résistez au diable, et il s'enfuira de vous, approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous », rappelle le pasteur en exergue en citant l'apôtre Jacques³⁴. Ce récit fut réédité par la suite en particulier dans ce XIX^e siècle romantique féru d'histoires de fantômes. Originaire de Givry, au nord-ouest de Chalon-sur-Saône, la famille Perrault avait embrassé sans attendre la cause de la Réforme avant de s'installer à Genève puis dans le pays de Gex et dans le pays de Vaud, où l'on avait brûlé moult sorciers, avant de revenir en Bourgogne. Pasteurs de père en fils, les Perrault étaient évidemment prédestinés, mais rien n'avait préparé François aux terribles épreuves qui s'abattirent sur lui et les siens. Le diable se montre d'abord sous un aspect espiègle et malicieux : il cache des objets et crée de violents appels d'air. En novembre 1612, les choses s'aggravent : le diable se met à chantonner désormais et il révèle des détails personnels, voire scabreux sur les personnes présentes. Le pasteur évoque en particulier « plusieurs chansons profanes et lascives ». Le pasteur préfère cependant ne pas rapporter tous les discours du diable, omettant « à dessein », les propos regardant « ou la religion ou l'État, ou l'honneur de quelques personnes ou familles relevées et honorables, ou parce que ce sont des propos sales et déshonnêtes, comme procédés d'un esprit immonde ». Au nombre des exactions du malin, on citera son habitude « de remuer fort souvent deçà-delà dans la maison un grand rouleau de toile, qui contenait environ cinquante aunes, que le sieur Grandjean avait laissé chez nous, attendant la commodité d'un bateau pour l'envoyer à Lyon ». Mais c'est toujours la chambrière qui suscite les exactions les plus fréquentes du démon, comme lorsqu'il lui arrache des mains « un chandelier de cuivre /.../ laissant la chandelle toute allumée en

la main ». Mais le diable n'en reste pas là : il aguiche aussi la pauvre fille en prenant ses robes pour les pendre « au-dessus des colonnes d'un lit qui était en une chambre sur le devant de la maison, posant au-dessus desdites robes un chapeau velu, ou à long poils, comme les portent communément les villageoises du pays de Bresse, d'où était ladite chambrière ». Il arrive également que le pasteur soit lui-même victime de ces facéties comme lorsqu'il trouve ses « bottes entrelacées »³⁵. Ou encore qu'il découvre ses livres d'étude étendus sur le sol sans raison apparente... Une autre fois, le diable tente de l'empêcher de se concentrer en mimant un bruit d'arquebusade, ou encore il entortille le crin et la queue de son cheval.

Certains catholiques s'émeuvent du sort du pasteur, dont Maître François Tournus, notaire à Mâcon, qui, en dépit de son attachement pour sa propre religion, suit apparemment les affaires du pasteur. Gaspard Dinet, évêque de Mâcon, se préoccupe également des sortilèges qui affectent Perrault. « Les divergences qui existent entre les deux confessions, en conclut Élisabeth Labrousse, historienne et philosophe, sont ici tout à fait secondaires et ne portent que sur les méthodes de lutte contre le fléau ; pas d'exorcisme ritualisé pour un calviniste : le pasteur parle et prie d'abondance pour s'opposer au diable, et bien entendu, il n'emploie ni eau bénite, ni signes de croix, ni reliques »³⁶.

Chapitre 4

Monsieur de Genève

Pour la postérité, celui que l'on appelle « Monsieur de Genève », ce n'est ni Calvin ni son successeur Théodore de Bèze, mais bien saint François de Sales. François de Sales, évêque et missionnaire, est posté une partie du temps à Annecy dans le duché de Savoie, sorte de tête de pont de la reconquête catholique. Face à François, on retrouvera d'abord Théodore de Bèze, l'adversaire de Poissy, l'homme de la synthèse du protestantisme réformé. De dix ans plus jeune que Calvin, Théodore de Bèze a largement contribué à l'élaboration d'une doctrine spécifique au sein des différentes confessions issues de la Réforme protestante. S'il succède à Calvin en 1564 comme modérateur de la Compagnie des pasteurs de Genève, le Bourguignon s'éteint en 1605 après une existence bien remplie, à l'âge particulièrement respectable pour l'époque de 86 ans.

Théodore de Bèze, François de Sales, une rencontre improbable ? Et pourtant, cette rencontre a eu lieu. Les deux hommes se sont vus, ils ont échangé à Genève, à l'initiative de la papauté. Entretien privé, qui n'a pratiquement pas laissé de traces directes à part une brève mention dans la correspondance du saint, entretien, comme on s'en doute, qui ne pouvait qu'aboutir à un échec... Mais ces deux gentilshommes avaient plus en commun qu'on imagine. Tous deux sont des humanistes, tous deux sont à la fois des écrivains et des hommes d'action¹.

Bèze, gentilhomme bourguignon

Théodore de Bèze a résumé sa jeunesse en quelques lignes : « Je veux bien que vous sachiez, a-t-il écrit, que je suis né dans une famille noble, honnête et chaste de la ville de Vézelay ». S'il est bien un gentilhomme français de son temps, si son ascendance nivernaise est incontestable, il faut souligner que Pierre de Bèze, le père de Théodore, a dû être réintégré dans la noblesse après avoir dérogé provisoirement pour diriger des mines dans sa région. « J'ai été élevé chez un oncle, d'une gravité de sénateur, poursuit Bèze, avec toute la piété que l'on pouvait demander selon le temps, et sous un précepteur orné de toutes sortes de vertus. Depuis l'âge de huit ans jusqu'à l'âge de dix-sept, j'ai étudié les langues à Bourges, vivant d'une manière chaste et irrépréhensible. Ensuite, j'ai étudié quatre ans à Orléans, tant en droit que dans les belles-lettres, et pendant ce temps-là je n'ai conversé qu'avec de très honnêtes gens, qui dans la suite sont parvenus à de grandes charges par leur mérite, et me suis fait aimer de tous les savants et de tous les vertueux en ce lieu-là ».

Comme Calvin avant lui, Théodore de Bèze rencontre l'Allemand Melchior de Wolmar à Bourges, il suit à Orléans celui qu'il considère comme un père et qui l'initie aux thèses protestantes tout en lui transmettant son amour des humanités. Il lui dédiera un recueil de vers latins, les *Juvenilia*, dont la liberté de ton inspirée de Catulle et Ovide lui sera reprochée lors de sa maturité. « Je confesse que de mon naturel, j'ai toujours pris plaisir à la poésie, et ne m'en puis encore repentir », avouera-t-il plus tard². Avant de devenir un théologien au front grave, Bèze a d'abord été un jeune homme enjoué et intrépide ; il gardera toute sa vie le style fulgurant d'un poète néo-latin, épris de beau langage et de formules cinglantes. « Après quoi, continue-t-il, j'ai vécu à Paris jusqu'à l'âge de vingt-neuf ans, sans avoir fait aucune brèche à ma réputation, et sans avoir rien fait contre les règles de la morale. Même je puis dire, sans me vanter, que dans ce temps je remportai la louange de quelque vertu et de quelque érudition... Quand je me suis retiré de Paris, ce n'a pas été en cachette, ni pour me dérober à mes créanciers, /.../ Je suis sorti de ma patrie, j'ai quitté mes biens, mon père, mes parents et mes amis uniquement pour la religion. J'emmenai avec moi ma femme, que j'épousai

ensuite solennellement, et je me retirai sans précipitation. Après cela, je fus professeur en grec à Lausanne pendant neuf ans, et j'en remportai des témoignages de toute la ville et du sénat de Berne »³.

Le successeur du frêle Calvin ne manque pas d'allure. « Bien fait, et de belle taille », ainsi qu'on le décrit à l'époque, il a « le visage agréable, l'air fin et délicat, et toutes les manières d'un homme du monde », retenant l'attention des grands et des dames, également sensibles à ses bonnes manières. Il n'en fallait pas plus pour que ses adversaires en fassent un homme à femmes et un séducteur. « Pour les mœurs », dira de lui au xvii^e siècle le Père Maimbourg, « on peut dire hardiment et sans scrupule, que c'était un des plus méchants hommes de son temps, libertin, impie, profanateur des choses les plus saintes par ses railleries qui tiennent de l'athéisme, cruel, sanguinaire, toujours tout prêt à inspirer les plus noirs et les plus sanglants attentats, impudent, dissolu, et plongé dans les plus honteuses débauches »⁴.

Théodore de Bèze est d'abord pour nous l'homme de la transition entre le siècle de la Réforme et l'époque baroque ; helléniste distingué, écrivain pénétrant et prédicateur ardent, il ne néglige ni le théâtre ni la musique, et rédige une œuvre considérable en latin comme en français, plus encore en latin qu'en français même, afin de participer activement à la diffusion du protestantisme dans toute l'Europe de son temps. Confronté à la stabilisation des frontières géographiques aussi bien que doctrinales entre les protestantismes, luthérien et réformé, et le catholicisme romain, il a acquis une réputation de rigueur spéculative qui rend imparfaitement compte d'une pensée tournée vers l'action. Certes, on retiendra encore longtemps contre Bèze son *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques* qui rappelle aux gouvernants civils leur devoir répressif. « Même en matière de crime concernant la religion, conclut, Bèze, la punition corporelle peut avoir lieu. Aussi quant à nous /.../, nous ne sommes d'avis que l'on vienne incontinent du premier coup aux remèdes les plus âpres et sévères, mais seulement quand l'énormité du crime le requiert, ou qu'on ne peut plus commodément pourvoir au salut des autres, qu'en coupant le membre pourri »⁵.

Cette dureté est bien dans l'esprit du temps ; rappelons que Thomas More, l'immortel auteur de l'*Utopie*, réclamait à cor et à cri vingt

ans auparavant que l'on brûlât les hérétiques. Les bûchers de sorciers et de sorcières s'allument partout, en France ou en Écosse, comme à Genève, l'Angleterre se contentant de pendre les pauvres bougres suspects d'entente avec le Malin... Le protestantisme n'a rien changé à ces usages que nous jugerions barbares. On ne dénombre pas moins de 70 exécutions pour fait de sorcellerie dans la Genève réformée. Genève n'est ni en avance ni en retard sur l'ensemble de l'Europe⁶.

La doctrine de la prédestination, les positions supralapsaires de Théodore de Bèze (Dieu choisit ceux qu'il sauve avant même la chute d'Adam), sont devenues incompréhensibles à une majorité d'entre nous. Pourquoi prétendre que les jeux étaient faits de très longue date, et que Dieu connaissait d'avance qui serait élu par lui et qui serait rejeté ? Nous jugerions volontiers outrancières ces audaces de théologien, prêt à décrire ce qui advint avant même l'origine du monde... Dieu a mystérieusement décrété que certains hommes seraient sauvés et d'autres promis à la damnation éternelle. Effrayante en soi, cette doctrine sans appel se révèle pourtant rassurante pour ceux qui y adhèrent ; selon Théodore de Bèze, le fait d'avoir la foi est la marque même de l'élection par Dieu. Croire, c'est déjà être sauvé. La double prédestination est le meilleur remède contre l'angoisse. Elle apporte son réconfort aux élus. Dans une perspective essentiellement pratique, elle vise à encourager les fidèles à persévérer dans leur foi. La prédestination, du moins dans sa version réformée du XVI^e siècle, ne relève pas tant d'une pastorale de la peur qu'à l'inverse d'une volonté d'apaisement face à l'angoisse de la vie et de la mort. Dans la stricte lignée de Calvin, elle revêt une immense portée pédagogique pour l'encadrement des fidèles, à l'instar de ce diagramme tracé par Bèze, la *Tabula praedestinationis* ou « table de la prédestination » qui laisse apparaître sur deux colonnes le parcours des élus et celui des réprouvés⁷. La célébration de la sainte cène joue un rôle comparable dans cette économie du salut : elle repose sur « une tension psychologique » particulière, elle « apaise une angoisse » en même temps « qu'elle l'entretient ». On poursuivra qu'elle soulage l'âme inquiète en mettant en présence les signes d'un « sacrifice expiatoire aux effets bénéfiques », tout en démontrant au fidèle sa « totale incapacité » à se sauver par lui-même⁸. Toute communion est à sa façon un *De Profundis*, une double annonce de la

mort et de la résurrection : « Du fond du gouffre, je fais appel à toi, Éternel ! », dit le psalmiste⁹.

C'est ainsi qu'il faut comprendre ce qu'écrit Bèze dans sa *Confession de la foi chrétienne*, publiée en français l'année même du colloque de Poissy. Rédigée initialement par Bèze à l'attention de son vieux père, resté catholique, cet ouvrage offre une synthèse facilement disponible du calvinisme doctrinal à la veille de la disparition du réformateur. La foi n'est pas autre chose que « ce par quoi nous sommes assurés que la vie éternelle nous appartient, d'autant que devant la fondation du monde Dieu nous a destinés à posséder par Christ, un si grand salut et gloire tant excellente ». Il ajoute : « Tout ce que nous avons dit de la foi et de ses effets serait inutile, si nous n'ajoutions ce point de l'élection éternelle comme le seul fondement et appui de toute l'assurance des chrétiens »¹⁰. L'on a considéré à tort que cette doctrine de la prédestination était propre à l'enseignement de Calvin, Théodore de Bèze se contentant de systématiser la doctrine pour lui donner sa formulation la plus systématique. En réalité, l'angoisse de la prédestination, renforcée par saint Augustin, n'est pas propre au monde réformé. Elle se trouve chez Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels*, et nous la retrouverons plus bas avec François de Sales¹¹.

Si la théologie de Théodore de Bèze heurte la sensibilité de nos contemporains, par contre sa politique nous semble d'emblée plus familière. Lors des guerres de religion, il publie le *Droit des magistrats sur leurs sujets* qui appelle à la résistance contre toute forme de tyrannie ou d'oppression : « Il n'y a autre volonté que celle d'un seul Dieu qui soit perpétuelle et immuable règle de toute justice. C'est donc lui seul auquel nous sommes tenus d'obéir sans aucune exception. Et quant à l'obéissance due aux princes, s'ils étaient toujours la bouche de Dieu pour commander, il faudrait aussi dire sans exception qu'on leur devrait obéir tout ainsi qu'à Dieu ; mais n'advenant le contraire que trop souvent, cette condition y doit être apposée : pourvu qu'ils ne commandent choses irrégulières ou iniques ».

Il existe donc un bon usage de la désobéissance civile ; les protestants français s'en sont longtemps souvenus¹². Le terme « magistrat », dans la pure lignée calvinienne, est lui aussi intéressant : un seul mot sert à désigner celui qui exerce la souveraineté, qu'il s'agisse d'un

roi ou du peuple souverain, selon que l'on est dans une monarchie ou dans une république. La pensée politique moderne prend ainsi son envol. Or, ce très redoutable Théodore de Bèze, l'homme qui fait sciemment capoter les négociations engagées à Poissy, cet intraitable qui refuse jusqu'au bout les compromis, va trouver un saint catholique pour lui répondre. Ou plutôt un saint homme, car la sainteté et la vision béatifique n'étant acquises que dans la mort François de Sales n'est pas encore saint au moment où il rencontre Théodore de Bèze.

Le bon, le doux, l'ineffable, le très affable François de Sales

L'âge baroque a bien été le siècle des saints, en France comme en Italie, en France peut-être même davantage qu'en Italie car il fallait faire face à l'implacable concurrence des réformés. Ajoutons que la Savoie n'était ni la France ni l'Italie, mais qu'elle communiquait, qu'elle communique encore largement avec les deux. Avec son style inimitable, Bossuet a su rendre hommage en quelques phrases au génie particulier de François de Sales. Il le compare à Charles Borromée, l'archevêque de Milan, qui fut l'un des meilleurs artisans de la Réforme catholique après le concile de Trente : « Saint Charles a, écrit-il, réveillé dans le clergé cet esprit de piété ecclésiastique ; l'illustre François de Sales a rétabli la dévotion parmi les peuples »¹³. Le cousin du pape Pie V avait rédigé des *Instructions aux confesseurs*, encourageant les prêtres à se montrer paternels avec les pénitents. Cette morale de l'empathie, souvent proche du paternalisme envers les femmes et les plus démunis, sort renforcée du concile. Bossuet insiste sur la « charité compatissante » (la formule est admirable) du Savoyard. Il écrit encore : « Sa science, pleine d'onction, attendrit les cœurs, sa modestie dans l'autorité enflamme les hommes à la vertu, sa douceur dans la direction les gagne à l'amour de notre Seigneur »¹⁴. Face au défi que représente le protestantisme de son temps, François de Sales a permis aux laïcs de son Église de « passer d'une religion d'observances extérieures » à une religion fondée sur « l'expérience personnelle et l'adhésion intérieure »¹⁵. Le principal apport de la spiritualité de l'évêque de Genève a été de permettre l'essor

d'une sainteté laïque, ouverte aux couples, reposant sur une « dévotion incarnée »¹⁶.

François était né en 1567 au château de Sales près de Thorens-Glières, au nord d'Annecy, dans ce duché de Savoie, longtemps resté indépendant de la France. Son père, dénommé lui aussi François, et sa mère, Françoise de Sionnaz, appartiennent à l'aristocratie du duché ; le père a même servi dans l'armée du roi de France. À son baptême, le nouveau-né reçoit le prénom de François, en hommage à François d'Assise, le grand saint de l'Occident médiéval. Que de François dans cette courte généalogie familiale ! Rappelons qu'à l'époque *François* et *Français* s'épèlent et se prononcent à l'identique. L'on ne peut manquer d'en déduire que cette famille demeure profondément francophile, d'autant plus que François de Sales est pour nous tous l'un des plus grands prosateurs de notre langue, à l'aube du classicisme. Son *Introduction à la vie dévote* (1608), son *Traité de l'amour de Dieu* (1616) s'adressent à tous, clercs ou laïcs, et diffusent largement un idéal spirituel ouvert, accessible à toutes les classes de la société. Au moment où le concile de Trente insiste sur la dignité du prêtre, les dévots revendiquent pour les laïcs, y compris pour les femmes, une plus grande place¹⁷. François de Sales sera l'un des rares saints de l'époque moderne à avoir en Angleterre une postérité protestante dans le méthodisme wesleyen du XVIII^e siècle¹⁸.

Le *réformisme catholique*, appelons-le ainsi, repose sur l'idée qu'une « réforme personnelle », faite d'ascèse et d'exercices de piété, doit doubler la Réforme d'Église¹⁹. Cette dévotion laïque, qui prolonge la *devotio moderna* d'un automne du Moyen Âge, dont la ferveur se nourrit d'un contact intime et personnel avec le Christ Jésus, est l'une des grandes réussites du temps. Son ami Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, soulignera la révolution opérée par François de Sales en enseignant que la « dévotion » était ouverte à tous les chrétiens, de toutes vocations et professions. Ce serait « non une erreur seulement mais une hérésie (ce sont ses termes) de vouloir bannir la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des princes et du ménage des gens mariés ». Tous les hommes sont bien appelés à la « perfection » chrétienne²⁰.

On maintiendra cependant le terme de Contre-Réforme pour définir les aspects purement réactifs de la mise à jour, ou *aggiornamento*,

qu'effectue l'Église catholique au moment du concile de Trente et dans les années qui suivent. La « seconde gloire de Rome », selon l'excellente formule de Jean Delumeau, est caractérisée par une extraordinaire explosion artistique dont la colonnade du Bernin, place Saint-Pierre au Vatican, est une excellente illustration, par son ample mouvement, la torsion de ses formes, et ses effets d'illusion baroque²¹. En France, ou plus généralement dans l'aire francophone, de la Savoie au Canada, le XVII^e siècle est marqué par un mouvement original de spiritualité dont le *Polyeucte* de Corneille exploite en 1641 les ressorts héroïques.

Le siècle des saints est bien l'un des âges d'or de la littérature de spiritualité. Au nombre des auteurs à succès, il faut d'abord citer le doux, le suave, le très attachant François de Sales. François a d'abord été l'un des saints les plus distingués de l'histoire chrétienne, l'un des plus charmeurs en tout cas ; il a prêché avec ferveur et émotion une religion aimable, tout en maintenant la nécessité de l'ascèse, et en s'infligeant à l'occasion ces tourments destinés à dompter la force impérative du désir. Il y est en grande partie parvenu. Ne s'impose-t-il pas le port du cilice trois jours par semaine ? C'est suffisant pour châtier sa chair, sans nuire à sa santé. L'oraison dédicatoire de l'*Introduction à la vie dévote*, son ouvrage resté le plus célèbre, se termine sur cette injonction jubilatoire : « Vive Jésus, Vive Jésus ! Oui, Seigneur Jésus, vivez et réglez en nos cœurs ès siècles des siècles. Ainsi soit-il »²².

François de Sales possède toutes les caractéristiques d'une âme d'élite, mais on a envie d'en savoir plus et de lever un coin du voile. L'on sait qu'il arrive à Paris vers 1578, et qu'il étudie au collège de Clermont, l'actuel lycée Louis-le-Grand, tenu par les pères jésuites. On y enseigne la rhétorique, bien sûr, tout comme le latin, le grec, l'hébreu, la philosophie et la théologie ; les mathématiques, l'histoire et la musique complèteront un peu plus tard ces apprentissages.

La tentation du désespoir

Pour un jeune Savoyard qui débarque en ce dernier quart du XVI^e siècle, Paris semble être une ville immense et tentaculaire, « la

plus grosse concentration urbaine d'Europe avec Constantinople ». Paris est encore hérissée de ses clochers. Les édifices monastiques « enserrent le tissu urbain » : les Cordeliers, les Jacobins, l'abbaye Sainte-Geneviève, les Bernardins, sans oublier à l'extérieur des remparts l'abbaye Saint-Germain-des-Prés à l'ouest, et l'abbaye Saint-Victor à l'est, et sur la rive droite le Temple, l'abbaye Saint-Martin-des-Champs, actuel Conservatoire national des Arts et Métiers... et hors les murs, l'abbaye Saint-Antoine, à l'emplacement de l'hôpital du même nom²³. La capitale du plus grand royaume que compte alors la chrétienté est aussi le siège d'une université renommée, répartie en quarante-neuf collèges, et d'un célèbre parlement. Cette ville effervescente déborde de partout ses enceintes, le célèbre rempart de Philippe Auguste, dont on voit encore un vestige non loin du Panthéon, la muraille de Charles V de l'autre côté de la Seine. La population avoisine sans doute les 350 000 habitants au moment où François découvre la métropole, frappé par le vertige. Dix ans après son arrivée, le jeune homme connaît un étrange épisode dépressif dont la théologie n'est jamais absente. Une question entre toutes retient l'attention du jeune homme : celle de la prédestination. À l'unisson de cette « mélancolie » qui affecte tant d'hommes de son siècle, François passe par des phases d'angoisse et d'anxiété, de nature carrément métaphysique, en particulier entre décembre 1586 et janvier 1587. Il s'en libère par la prière en invoquant la Vierge avant de faire vœu de chasteté.

Si ni saint Augustin ni le catholicisme tridentin n'identifient les catégories calvinistes, dégagées par Théodore de Bèze, si en particulier la double prédestination (s'il y a des élus, il y a tout logiquement des damnés) ne retient pas l'attention du jeune François, la pensée des peines de l'enfer ne l'en trouble pas moins. Le concile de Trente ne fait pas disparaître cette appréhension bien au contraire. L'Église catholique y condamne comme « doctrine erronée » la justification par la foi seule des protestants. Mais la lecture du décret réserve quelques surprises. Tout en maintenant le libre arbitre (contre Luther), la doctrine catholique n'en insiste pas moins, dans la lignée augustinienne, sur la corruption des fils d'Adam, devenus totalement « esclaves du péché ». De même, il est clairement affirmé que si le Christ est bien « mort pour tous les hommes /.../, tous ne reçoivent

pas le bienfait de sa mort ». Cette prédestination au salut est clairement énoncée par les Pères du concile : « On doit se garder d'une présomption téméraire concernant la prédestination »²⁴. Le texte explique : « Personne non plus, aussi longtemps qu'il vit dans la condition mortelle, ne doit présumer tellement du mystère caché de la prédestination divine qu'il déclare avec certitude qu'il est absolument du nombre des prédestinés, comme s'il était vrai qu'une fois justifié ou bien il ne puisse plus pécher ou bien, s'il venait à pécher, il doive se promettre une repentance certaine. Car, à moins d'une révélation spéciale, on ne peut savoir ceux que Dieu s'est choisis » (Session VI, janvier 1547)²⁵.

Le reproche fait par le concile de Trente au protestantisme n'est donc pas la prédestination, mais son interprétation, si l'on peut dire, exagérément personnelle et optimiste. Les élus de Dieu, selon les catholiques, ne doivent pas savoir qu'ils sont prédestinés. Dès lors le concile dénie aux protestants l'assurance intime qu'ils auraient de leur salut. Aux « hérétiques », on reproche en effet leur « vaine confiance ». Celle-ci remet en cause l'autorité de l'Église, puisque si l'on a l'assurance du salut, on n'a plus besoin de l'absolution du prêtre. La prédestination défendue par Calvin ou Bèze permet de relativiser considérablement l'autorité de l'Église sur les pécheurs ; le salut est donné gratuitement par Dieu à ses élus, choisis de toute éternité²⁶.

François, au sommet de sa crise spirituelle, paraphrase plusieurs psaumes²⁷. On lira ces citations parcourues par le besoin quasi obsessionnel et convulsif du salut : « Que Dieu se lève et que ses ennemis soient dissipés... », « Dieu est notre refuge et notre force... », « Ayez pitié de moi, ô Dieu, parce que l'ennemi m'a foulé aux pieds... » Des témoignages extérieurs confirment cette impression de crise intense. François aurait craint d'être au nombre des damnés : « Par un artifice abominable, l'ange de Satan, transformé en ange de lumière, essaya de le persuader que, quoi que dorénavant il se proposât de faire, soit en bien, soit en mal, il serait enfin au nombre des réprouvés ». Quoi qu'il fasse, il ne pourrait pas échapper à « sa damnation éternelle /.../ décidée dans cet arrêt divin qui ne peut être changé », rapportera un observateur²⁸. Ce sentiment le poursuit sans relâche : « Tous les jours il défaillait, et, à force de pleurer, semblait en agonie ; versant des

larmes jour et nuit et redoublant ses tristes sanglots, il fatiguait l'air de ses lamentations, en frappait le ciel à coups redoublés et essayait de toucher le cœur de Dieu, soit pour être délivré de toute tentation, soit pour que, réconforté par lui, il résistât courageusement dans la foi, et qu'enfin l'espérance immuable qu'il avait placée en sa miséricorde ne fût pas vaine ».

Ce ne sont que larmes, gémissements, et cris d'angoisse, ponctués, seul réconfort, par la répétition des psaumes. François prie Dieu, bien sûr, tout comme la bienheureuse Vierge Marie, consolatrice des affligés, s'écriant souvent : « Ô la plus belle des filles, mère de Dieu, reine du monde, refuge des pécheurs, consolatrice des affligés, mère de miséricorde, notre vie, notre douceur, notre espoir, salut ».

Un mois et demi s'écoule ainsi dans ces « langueurs ». Le saint homme transforme ces circonstances pénibles en épreuves, destinées à conforter sa foi. Il se guérit lui-même en allant prier la Vierge noire de Saint-Étienne-des-Grès, l'église des jacobins à la jonction actuelle de la rue Cujas et de la rue Saint-Jacques²⁹. François élabore dans ce contexte une prière latine, en forme d'acte de foi, qui nous a été transmise sous le nom « d'acte d'abandon héroïque » : « Quoi qu'il arrive, Seigneur, vous qui tenez tout dans votre main, et dont toutes les voies sont justice et vérité ; quoi que vous ayez arrêté à mon égard au sujet de cet éternel secret de prédestination et de réprobation, vous dont les jugements sont un profond abîme, vous qui êtes toujours juste, juge et père miséricordieux, je vous aimerai, Seigneur, au moins en cette vie, s'il ne m'est pas donné de vous aimer dans la vie éternelle ; au moins je vous aimerai ici, ô mon Dieu, et j'espérerai toujours en votre miséricorde, et toujours je répéterai toute votre louange, malgré tout ce que l'ange de Satan ne cesse de m'inspirer là-contre. Ô Seigneur Jésus, vous serez toujours mon espérance et mon salut dans la terre des vivants. Si, parce que je le mérite nécessairement, je dois être maudit parmi les maudits qui ne verront pas votre très doux visage, accordez-moi au moins de n'être pas de ceux qui maudiront votre saint nom. »³⁰.

Prière ? Oui, mais prière d'un réprouvé. François fait ici l'expérience des limites avec sa confession de foi d'un damné. Ou du moins en se croyant tel, tout en proclamant son attachement à son Seigneur et à son Dieu. Comment être fidèle quand on est rejeté ?

Cette question n'a pas tellement de sens, du moins en cette fin du XVI^e siècle, pour une théologie calviniste qui proclame avec Théodore de Bèze l'identité du salut et de la foi, au point de fondre les deux espérances. Au siècle dernier, le chanoine Delplanque († 1929) a mis en valeur la part d'ombre qui poursuit la biographie de François de Sales, cette âme d'élite : que sait-on de la prime jeunesse du saint, de sa vie comme étudiant au collège de Clermont et à l'université de Padoue ? Que pensait-il durant son long exil scolaire de six à sept ans ? La première lettre que nous ayons de lui, externe au collège de Clermont, est datée du 20 novembre 1585 ; elle révèle un jeune homme studieux, pressé de servir Dieu. La France est plongée dans les guerres de religion, et François est très sensible à l'atmosphère d'incertitude qui pèse sur l'issue de la confrontation. Il quitte donc Paris pour retourner en Savoie et finalement se rendre à Padoue où il est à l'abri de l'atmosphère surexcitée qui règne en France. Il n'en commente pas moins, de façon distante, la situation française ; il trouve « affligeant » le succès d'Henri IV sur la Ligue, avant d'ajouter avec tristesse. « Je ne sais ce que Dieu veut faire de la France, car les péchés y sont très grands » (Padoue, 25 mars 1591).

S'il évite de prendre effrontément parti, on sent percer l'embarras du Savoyard. Confronté à la complexité du temps, il polit son style, et rédige en français, en latin et en italien. Il prend pour modèle Cicéron, sa culture est juridique tout autant que théologique. « Le jeune François de Sales ne se contente pas d'avoir de l'esprit ; il cherche à en avoir », écrit Antoine Delplanque. Il poursuit en homme de la France du Nord : « Saint François de Sales n'est-il pas d'ailleurs un peu italien ? ». François se libère définitivement de ses angoisses relatives à la prédestination cette même année 1591. Il renonce à Augustin et à Thomas d'Aquin, qu'il rend également responsables de la dérive rigoriste du christianisme. Il rédige une protestation admirable « au sujet de la réprobation des méchants ». Gravement, il s'interroge : « Il y a un passage quelque part dans l'Ancien Testament, où le prophète, prédisant la future rédemption du Christ, affirme qu'il ne faudra plus dire alors que les pères ont mangé de mauvais raisins et que les dents des fils en ont été agacées ; parce que, dit-il, le Christ arrivant, le fils ne portera pas l'iniquité du père, mais c'est l'âme pécheresse qui mourra d'elle-même »³¹. Dans son abattement, il finit par trouver

une porte de sortie : « Si je me savais damné /.../, frappé de stupeur et levant les yeux vers le juge suprême, volontiers je dirais avec le prophète : *Mon âme ne sera-t-elle pas soumise à Dieu ? Amen, Père, parce qu'il vous paraît bon ainsi ; que votre volonté soit faite.* Et je dirais cela tant de fois dans l'amertume de mon cœur, jusqu'à ce que Dieu, changeant ma vie et sa sentence, me réponde : *Aie confiance, mon fils, je ne veux pas la mort du pécheur, mais plutôt qu'il se convertisse et qu'il vive* ». Cette autofiction spirituelle se transforme en acte de foi, ou plutôt de confiance en un Dieu qui, bien qu'incompréhensible, ne saurait tout à fait rejeter les intercessions de ses fidèles. Et la délectation morose du pécheur accouche de la plus surprenante des actions de grâce : « Mon cœur est prêt, ô Dieu, à la peine à cause de vous ; mon cœur est prêt à la gloire à cause de votre nom, Jésus. Je suis devenu comme une bête de somme devant vous, et vous-même, Seigneur, soyez toujours avec moi. Mon âme ne vous sera-t-elle pas soumise ? Car c'est de vous que vient mon salut. Ô Seigneur, parce que je suis votre serviteur, qu'il me soit fait selon votre parole : *Je ne veux pas la mort du pécheur, mais plutôt, qu'il se convertisse et qu'il vive.* En votre nom, donc, je lèverai mes mains vers les saintes hauteurs. *Amen, Jésus, Marie* »³².

François ne renoncera jamais à cette doctrine de la prédestination, même s'il réfute la rigueur qu'elle revêt dans le calvinisme. Une vingtaine d'années après cet épisode de détresse, il affirme encore que « Dieu, sans doute, n'a préparé le paradis que pour ceux desquels il a prévu qu'ils seraient siens ; soyons donc siens par foi et par œuvre /.../, et il sera nôtre par gloire. Or il est en nous d'être siens : car bien que ce soit un don de Dieu d'être à Dieu, c'est toutefois un don que Dieu ne refuse jamais à personne, ains l'offre à tous, pour le donner à ceux qui de bon cœur consentiront de le recevoir » (*Traité de l'amour de Dieu*, 1616)³³. Intéressante variation sur le thème du salut offert à tous mais accueilli par quelques-uns ; on admirera aussi la maîtrise théologique du François de la maturité qui associe la foi et les œuvres dans l'économie du salut. Le saint s'en sort finalement par une pirouette : Dieu choisit ses élus, non pas de façon totalement arbitraire et gratuite, mais en prévision de leurs mérites³⁴. La prescience divine lui permet de sortir du carcan de la prédestination dont le souvenir trouble demeure une écharde en sa chair. Ces questions,

sinon nécessairement ces réponses, se retrouveront dans la théologie réformée du XVII^e siècle français, en particulier à l'académie de Saumur autour de Moïse Amyrault.

La mission du Chablais

Une trêve conclue en 1593 entre le duc Charles-Emmanuel I^{er}, les Bernois et les Genevois avait autorisé le rétablissement du culte catholique dans le Chablais et les bailliages avoisinants. Une mission tente de s'implanter à Thonon. François de Sales s'entoure dès 1594 de deux capucins, le Père Esprit et le Père Chérubin. Le missionnaire décrit dans sa correspondance l'atmosphère de crainte qui aurait régné dans la région³⁵. À la fin de l'été 1594 il prononce une homélie sur la « visibilité de l'Église ». Le thème de l'Église invisible avait été utilisé par Théodore de Bèze, après Luther, afin de contester le monopole interprétatif de la hiérarchie romaine. François de Sales répond sur ce terrain : « Ceux qui se sont départis jusques à présent de l'Église, ont pris diverses excuses par les deux extrémités pour couvrir la faute qu'ils avaient faite de n'y point demeurer et la mauvaise affection de n'y point retourner ». Il aboutit à ce syllogisme : « L'Église /.../ est visible et perpétuelle ; mais celle de Calvin n'a point été vue ni connue devant Calvin ; donc, l'église de Calvin n'est pas la vraie Église »³⁶.

François de Sales obtient en 1596 la conversion de Gabriel de Saint-Michel, seigneur d'Avully, qui abjure le 26 août devant le nonce de Savoie, et reçoit la communion. Un bref de félicitation s'ensuit le 20 septembre directement envoyé par Clément VIII ; encore faut-il garantir la pérennité de ces conversions dont le nombre augmente en permanence. Le Père Chérubin projette de construire à Thonon un séminaire pour l'instruction des jeunes prêtres, et une « auberge de vertu », sorte de refuge pour les catholiques persécutés.

François de Sales gagnera de sa mission dans le Chablais le titre de coadjuteur en mars 1599, avant de devenir un peu plus tard évêque de Genève, sa consécration intervenant en décembre 1602. La mission du Chablais avait eu pour objet de réparer les destructions des Bernois en dressant, entre autres, des croix là où elles avaient été renversées. À

Annemasse, les 7 et 8 septembre 1597 se déroulent Quarante-Heures solennelles d'adoration du Saint-Sacrement, suivies par un large public. L'une des actions d'éclat est l'érection d'une croix là où s'était dressée l'ancienne Croix Philiberte. En tant que fondateur et premier prieur de la Confrérie des Pénitents de la Sainte-Croix d'Annecy, François de Sales compose l'inscription placée sur le monument, et fait imprimer des « placards » distribués aux assistants. Quel était le véritable auteur des placards ? Sans doute François de Sales s'est-il contenté de les inspirer sans les rédiger lui-même. Son adversaire, Antoine de La Faye, est lui-même professeur de théologie et pasteur à Genève. François de Sales semble lui avoir répondu à la veille de son départ pour Rome en novembre 1598. Il aurait remis son travail à l'éditeur à son retour en août ou septembre suivant. Le traité paraît au printemps de 1600, sous le titre de *Défense de l'étendard de la sainte croix de notre Sauveur Jésus-Christ* par François de Sales, « prévôt de l'Église cathédrale de Saint-Pierre de Genève ». Bel exemple d'irrédentisme savoyard ; on n'avait toujours pas admis dans les rangs catholiques que Genève se fût séparée du reste de la Savoie. Deux ans plus tard, dans la nuit du 11 au 12 décembre 1602, les Savoyards sont repoussés alors qu'ils tentent d'envahir la ville en passant par les remparts. La fête de l'Escalade marquera pour les Genevois l'échec de cette intrusion.

Dédiée au duc Charles-Emmanuel I^{er}, l'épître dédicatoire de la *Défense de l'étendard* défend le sage usage de la dévotion catholique, qui ne saurait être considérée comme idolâtre, contrairement à ce qu'affirment les réformés. Le saint se veut rassurant contre les Genevois qui avaient prétendu croire de cœur et confesser de bouche que « Dieu seul doit être servi et honoré ». Selon François, toutes les créatures peuvent servir à cet usage, sans que leur utilisation par l'homme ne relève du paganisme. De la même façon il faut honorer ses supérieurs, dans l'ordre politique et ecclésiastique, tout comme les saints méritent que l'on s'adresse à eux : « Ils sont nos supérieurs couronnés de gloire, rappelle-t-il, constitués sur tous les biens de leur Seigneur, amis indubitables et plus proches courtisans d'icelui, qui partant nous doivent être très honorés aussi bien qu'à David. Ils sont nos citoyens et patriotes, joints avec nous par beaucoup plus de charité que nous ne sommes entre nous autres. Quelle raison donc y peut-il avoir pour ne les honorer pas ? »³⁷.

Homme d'Église accompli, François se révèle également fin politique. Il rédige à la même période plusieurs pièces dédiées à Antoine Favre, baron de Pérouges (1557-1624), connues sous le nom générique de *Codex Fabrianus*. La première mention de ce traité remonte au 14 octobre 1595 : « Je vous enverrai, » écrit François à Antoine Favre, « le plus tôt possible un chapitre de mes *Commentaires* contre les hérétiques, dans lequel je m'efforcerai de montrer que, loin d'être les vrais réformateurs de l'Église, ils font revivre les anciennes hérésies »³⁸.

L'ouvrage *in-folio* ne paraît qu'en 1606 à Lyon, sous les presses d'Horace Cardon. Son dédicataire l'a retouché par endroits, y glissant subrepticement divers éloges dont celui des ducs de Savoie... L'auteur remonte quelques décennies en arrière, au tout début du XVI^e siècle, lorsque « s'échappa de l'enfer une race d'hommes » dont on ne sait trop si elle est « plus digne d'horreur ou de pitié ». Abandonnant « l'unité de la religion chrétienne et de la sainte foi catholique », ces mécréants introduisirent de tous côtés de « nouveaux dogmes et de nouvelles hérésies, mais tirés en grande partie d'erreurs anciennes déjà condamnées ». En dépit de leur diversité, ces hérétiques constituent trois groupes principaux : luthériens, calvinistes et anabaptistes. Tous nient l'eucharistie catholique, encore que luthériens et calvinistes diffèrent encore sur la sainte cène. Mais surtout, le polémiste conteste l'assurance du salut qu'éprouvent les protestants, « chacun se glorifiant d'être aussi sûr de sa prédestination que de la mort du Christ ». François ne reproche pas aux calvinistes de croire à la prédestination, mais dans la stricte lignée du concile de Trente, il déplore qu'ils en fournissent une lecture subjective et erronée. Depuis Théodore de Bèze, les réformés, eux, savent qu'ils ont été choisis, et François de Sales ne supporte pas leurs inébranlables certitudes, tout comme leur « mépris des conciles »³⁹.

Un dialogue de sourds

S'il a les yeux fixés sur Genève, c'est que François de Sales appartient à cette noblesse savoyarde qui n'a pas oublié que la ville de Calvin naguère encore appartenait au même ensemble territorial que

Chambéry et Annecy. Il sera du reste pour les catholiques « évêque de Genève en résidence à Annecy », les Genevois ayant destitué leur dernier prince-évêque, Pierre de la Baume, dans la première moitié du XVI^e siècle⁴⁰. À la fin de l'année 1596, François de Sales s'implique de plus en plus dans les affaires genevoises ; on fait courir le bruit que Théodore de Bèze serait à la veille de sa rétro-conversion au catholicisme romain. François de Sales parvient à effectuer secrètement plusieurs visites à la cité de Calvin. Mais il est difficile d'accéder seul auprès de Théodore de Bèze, alors septuagénaire ; il y parvient en avril 1597, pour un résultat assez décevant. Il reverra encore deux fois le successeur de Calvin, avec la même absence d'effets. En fait, et contrairement au duc de Savoie, le roi de France Henri IV s'accommode parfaitement de la situation religieuse de Genève⁴¹. À malin, malin et demi.

Si elle échoue lamentablement, la rencontre entre François et Théodore de Bèze n'en a que plus de prix à nos yeux : elle marque un point de non-retour entre catholiques et réformés. Évidemment favorable à son héros, l'un des premiers historiens de François de Sales, Henri Cauchon de Maupas, évêque du Puy, rapporte leurs échanges. Mais est-il objectif ? « Monsieur, aurait dit François en substance, je n'ai point été si retiré jusqu'à présent, que la réputation de votre doctrine et de votre éloquence ne soit venue à mes oreilles ; on vous loue principalement, et j'en fais l'expérience, du bon traitement que vous faites à ceux qui se donnent l'honneur de vous saluer ; on dit que vous les recevez avec beaucoup de respect et de civilité, ce qui m'a donné lieu de vous venir voir pour vous découvrir les plus secrètes pensées de mon cœur. J'espère que vous me serez favorable, et me direz votre sentiment sur les "propositions que je vous ferai" ».

Bèze lui répond avec la même politesse : « Monsieur, vous m'obligez trop de procéder ainsi avec mol, car je n'estime rien tant que la candeur et la sincérité ; dites seulement ce que vous désirez, et je m'essaierai d'y satisfaire ».

« Monsieur, repartit François, se peut-on sauver dans l'Église romaine ? ».

Bèze hésite, il diffère sa réponse ; il se retire pour fourbir ses arguments, on l'entend marcher à grands pas selon l'évêque du Puy. Puis, au bout d'un quart d'heure, il serait revenu vers son visiteur pour lui déclarer franchement « que c'était sans doute que l'on se pouvait

sauver dans l'Église romaine, puisqu'elle était la mère Église ». François s'enhardit : « Pourquoi donc, demande-t-il, avez-vous planté votre religion prétendue réformée dans la France et ailleurs, avec l'effusion de tant de sang ? Pourquoi ces embrasements, ces destructions des temples, la ruine des autels, les séditions et les guerres pour établir votre créance ? »

Bèze soupire et déclare d'une voix tremblante : « C'est que vous embrouillez les âmes dans votre religion ; car vous croyez que les bonnes œuvres sont nécessaires à salut, que nous autres disons n'être seulement que de bienséance ; et par cette nécessité que vous imposez aux peuples, il en arrive de très grands maux, d'autant qu'ils croient être obligés de s'y exercer comme vous leur enseignez ; et ne le faisant pas, ils font contre leur conscience et se damnent ; pour cette raison nous avons établi la nôtre, qui rend le chemin du ciel facile ».

François de Sales : « Monsieur, vous ne prenez pas garde que par cette créance, vous tombez en des labyrinthes, dont vous aurez peine à sortir ; car nier la nécessité des bonnes œuvres au salut, n'est autre chose que renverser toutes les lois naturelles, humaines et divines, qui menacent les réfractaires et les mécréants de très cruels supplices ; et promettent des lauriers immortels à ceux qui les observent. Il est certain que la charité qui n'opère point les bonnes œuvres conformes à la foi dont elle fait profession, est morte, étant impossible qu'elle soit sans agir dans une âme qui a cette sainte habitude ».

Bèze aurait été, selon l'auteur catholique qui relate la scène, désarçonné par son adversaire. Cet homme « endurci, quoique convaincu », rapporte Maupas, entre en colère ; il s'emporte et invective son adversaire. À l'inverse François, sachant « ménager ses passions entre le calme et la tempête », subit ces assauts avec douceur, constance et fermeté. « Monsieur, lui dit-il, je ne suis point venu ici pour vous fâcher, mais seulement pour vous exposer tout franchement, et à la bonne foi, mes petites objections, fort satisfait d'en savoir votre sentiment ; et néanmoins, je vois que votre passion m'ôte la confiance de traiter avec vous ». Théodore de Bèze décontenancé reprend son calme et présente ses excuses : le zèle de sa religion la emporté « au-delà des termes de la civilité ». Et, maître de lui, il demande à François avec insistance de se donner la peine de

revenir le voir⁴². On ne sait au juste combien de fois les deux hommes se sont rencontrés : deux ou trois fois peut-être, pour constater que la rupture confessionnelle est désormais irréversible. François écrit au pape Clément VIII au printemps suivant qu'il a pu s'acquitter de sa mission, souhaitant « apprendre de la bouche même de Bèze ses sentiments intimes » et s'expliquer avec lui. Laissons-lui la parole : « À cette fin, prétextant diverses affaires, je suis entré fort souvent à Genève ; mais je n'ai pu trouver ouverture à un entretien particulier et secret avec l'homme que je cherchais, jusqu'à la troisième fête de Pâques. J'ai rencontré Bèze seul et d'un accès d'abord assez facile. Quand enfin je me retirai après avoir tenté tous les moyens de lui arracher l'aveu de sa pensée, sans avoir laissé une pierre à remuer, je trouvai en lui un cœur de pierre, jusqu'ici immobile, ou, du moins, insuffisamment remué ; c'est-à-dire, un vieillard endurci, plein de jours mauvais. Autant que ses paroles me permettent de le juger, voici quelle serait mon appréciation : s'il était possible de l'aborder et plus fréquemment et avec plus de sécurité, peut-être pourrait-on le ramener au bercail du Seigneur ; mais pour un octogénaire, tout retard est périlleux » (21 avril 1597)⁴³. Pour François, Théodore de Bèze n'est pas uniquement un chef spirituel, il est d'abord dans une perspective missionnaire une âme à sauver.

François de Sales ne supporte aucune concession ; il regrette que la paix de Vervins, signée entre la France et l'Espagne, entérine le passage de Genève à la Réforme protestante, avec la bénédiction du Saint-Siège ! Il se dit fort attristé d'apprendre par la bande en octobre 1598 que « l'infâme Babylone de Genève » sera comprise dans « la paix honorable faite par la médiation du Saint-Siège entre les puissances catholiques ». Il s'indigne : « Je ne puis y croire, car il serait trop inconvenant que cette terre maudite reçût la paix par l'entremise du Saint-Siège ; je ne puis absolument pas le comprendre. Dieu nous donnera de plus réjouissantes nouvelles. Quoi qu'il en soit, nous lui ferons la guerre par la prédication, et puisqu'on nous appelle à une conférence nous nous préparons à faire tous nos efforts »⁴⁴. François de Sales sera le sujet fidèle du duc de Savoie, Charles-Emmanuel I^{er}, un adversaire décidé de la France, vaincu par Henri IV qui lui arrache le Bugey et le pays de Gex. La barrière confessionnelle paraît définitivement fixée du vivant de François de Sales.

L'invitation à la vie dévote

Si l'on oublie un instant cette dimension géopolitique, François de Sales pose une question toujours actuelle au christianisme : comment combiner dévotion et vie laïque ? Comment, tout en étant dans le monde, s'assurer de son salut ? Cette quête n'est pas nouvelle ; elle rebondit à la fin du Moyen Âge avec la *devotio moderna*, qui insiste sur l'imitation de Jésus-Christ par les plus humbles des fidèles. Contre un usage bien établi, François de Sales rejette la tentation de la fuite du monde, de la *fuga mundi* monastique. On peut parfaitement n'être ni prêtre ni religieux ni en aucune façon consacré et mener une vie sainte et édifiante. Il s'agit, pourrait-on dire, de démocratiser la piété tout en répondant au défi que pose le protestantisme avec sa valorisation de la vie profane : « Ceux qui ont traité de la dévotion ont presque tous regardé l'instruction des personnes fort retirées du commerce du monde, ou au moins ont enseigné une sorte de dévotion qui conduit à cette entière retraite. Mon intention est d'instruire ceux qui vivent ès villes, ès ménages, en la cour, et qui par leur condition sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur, lesquels bien souvent, sous le prétexte d'une prétendue impossibilité, ne veulent seulement pas penser à l'entreprise de la vie dévote ».

Telle sera la grande originalité de son maître ouvrage, l'*Introduction à la vie dévote*, publié pour la première fois en 1609, constamment réédité par la suite (on compte une quarantaine de réimpressions du vivant de son auteur). Le livre se divise en cinq parties ; il s'agit de passer du désir de Dieu à la perfection, par la pratique des vertus. Il faut pour cela surmonter les obstacles à la prière, et parvenir à une ferveur renouvelée. La véritable dévotion doit être distinguée avec force de toutes sortes de pratiques contrefaites ou superstitieuses. La superstition, contrairement à ce que l'on croit parfois, n'est pas une invention de la libre pensée afin de s'affranchir de la religion, de toute religion. Non, la superstition est d'abord, comme l'athéisme, une création d'ecclésiastiques doctes et discrets. Prêtres, pasteurs et plus généralement théologiens, de tout poil et de tout crin, sont proprement les inventeurs de ces catégories lexicales, destinées à définir leurs adversaires, les athées qui doutent de tout, et les crédules qui

ne doutent de rien. Il s'agit bien de désacraliser l'univers, afin de le rendre habitable aux hommes.

L'auteur de l'*Introduction* s'adresse à un personnage féminin baptisé Philothée, « celle qui aime Dieu ». Il met sa pénitente en garde : « Vous aspirez à la dévotion, très chère Philothée, parce qu'étant chrétienne, vous savez que c'est une vertu extrêmement agréable à la divine Majesté. Mais d'autant que les petites fautes que l'on commet au commencement de quelque affaire, s'agrandissent infiniment au progrès, et sont presque irréparables à la fin ; il faut avant toutes choses que vous sachiez que c'est, que la vertu de dévotion : car d'autant qu'il y en a une vraie, et qu'il y en a grande quantité de fausses et vaines, si vous ne connaissez quelle est la vraie, vous pourriez vous tromper, et vous amuser à suivre quelque dévotion impertinente et superstitieuse ». La vraie foi doit se distinguer avec force de la superstition, cette forme d'impiété qui mime la piété. La dévotion, elle, suppose l'« amour de Dieu ».

Passé maître dans l'art de la pédagogie, François ne recule pas devant des métaphores culinaires pour expliquer aux fidèles que « le sucre adoucit les fruits mal mûrs, et corrige la crudité et nuisance de ceux qui sont bien mûrs. Or, la dévotion est le vrai sucre spirituel, qui ôte l'amertume aux mortifications, et la nuisance aux consolations : elle ôte le chagrin aux pauvres, et l'empressement aux riches, la désolation à l'oppressé, et l'insolence au favorisé, la tristesse aux solitaires, et la dissolution à celui qui est en compagnie ; elle sert de feu en hiver, et de rosée en été ; elle sait abonder et souffrir pauvreté, elle rend également utiles l'honneur et le mépris : elle reçoit le plaisir et la douleur avec un cœur presque toujours semblable, et nous remplit d'une suavité merveilleuse »⁴⁵.

Le moraliste chrétien ne prohibe pas le plaisir, qu'il parle au figuré du sucre de la piété ou des échanges nuptiaux, certes strictement contrôlés. S'il rappelle que « la chasteté est le lis des vertus » et qu'elle rend « les hommes presque égaux aux anges », il ajoute qu'il n'est jamais permis de tirer aucun « impudique plaisir de nos corps », en quelque façon que ce soit, sinon en un légitime mariage, duquel la « sainteté puisse par une juste compensation réparer le déchet que l'on reçoit en la délectation ». Quitte à préciser à l'intention des couples que même mariés, hommes et femmes doivent « observer

l'honnêteté de l'intention, afin que s'il y a quelque messéance en la volupté qu'on exerce, il n'y ait rien que d'honnêteté en la volonté qui l'exerce ». Mais on aurait tort de penser que, même au sein des couples les plus légitimes, les « plaisirs » et les « voluptés » ne risquent pas d'aliéner « le cœur et l'esprit ». Il convient en tout cas de se défier des « délectations inutiles et superflues, quoique loïsibles et permises », ou encore ne point « attacher son affection aux plaisirs et voluptés, qui sont commandées et ordonnées ». Et cette consigne peut-être irréaliste : « Car bien qu'il faille pratiquer les délectations nécessaires, c'est-à-dire celles qui regardent la fin et institution du saint mariage, si ne faut-il pas pourtant y jamais attacher le cœur et l'esprit »⁴⁶.

Ces prescriptions supposent un strict contrôle des émotions et des désirs qui a conduit un historien de la sexualité à écrire, non sans justesse, qu'à l'époque « les époux n'étaient pas seuls dans le lit conjugal : l'ombre du confesseur présidait à leurs ébats »⁴⁷.

Éros et agapè

Le succès grandissant de François de Sales est en partie liée à l'existence d'un lectorat féminin. Le fait que l'*Introduction* soit dédiée à une Philothée montre suffisamment cette volonté de s'adresser prioritairement aux dames. On sait que le livre trouve son origine immédiate dans des lettres adressées par le saint à l'épouse de son cousin, Claude de Charmoisy. À la veille de la disparition de François, Dom Juste Guérin qui succédera à François de Sales comme évêque de Genève, lui écrit : « Madame, soyez bien joyeuse et contente car, à votre occasion, ayant été mis en lumière un livre tel que savez, il se sauvera des âmes non seulement tous les jours, mais toutes les heures »⁴⁸.

L'on n'insistera jamais assez sur le rôle des femmes dans le développement de la Réforme catholique. Une amitié féminine a eu une influence décisive sur l'apostolat de François de Sales. Le saint homme a vite compris qu'il fallait s'adresser aux dames si l'on souhaitait étendre l'influence du catholicisme dans les foyers. D'ascendance bourguignonne, Jeanne-Françoise Frémyot de Rabutin,

baronne de Chantal (1572-1641), rencontre l'évêque de Genève à Dijon lors d'une conférence de carême et décide de le prendre comme directeur de conscience. En juin 1610, ils unissent leurs efforts pour fonder une nouvelle congrégation, l'ordre de la Visitation, qui se donne pour double mission de propager la vie contemplative et d'aider les pauvres⁴⁹.

L'amour de Dieu

C'est en partie à l'attention des sœurs que François de Sales entreprend son *Traité de l'amour de Dieu*. L'auteur disserte avec beaucoup de finesse sur les différents types d'affection. « On partage l'amour en deux espèces, nous dit-il, dont l'une est appelée amour de bienveillance, et l'autre, amour de convoitise ». Et plus bas : « Si nous aimons simplement l'ami, sans le préférer aux autres, l'amitié est simple ; si nous le préférons, alors cette amitié s'appellera dilection, comme qui dirait amour d'élection, parce qu'entre plusieurs choses que nous aimons, nous choisissons celle-là pour la préférer ». Loin de se limiter à l'amour sacré, François de Sales s'intéresse aux sentiments profanes : « Or, quand par cette dilection nous ne préférons pas de beaucoup un ami aux autres, elle s'appelle simple dilection ; mais quand, au contraire, nous préférons grandement et de beaucoup un ami aux autres de sa sorte, alors cette amitié s'appelle dilection d'excellence ». L'amour de Dieu surpasse cependant tous les autres : « si l'éminence de cette amitié est hors de proportion et de comparaison au-dessus de toute autre, alors elle sera dite dilection incomparable, souveraine, suréminente et, en un mot, ce sera la charité, laquelle est due à un seul Dieu »⁵⁰.

L'oraison dédicatoire à la Vierge mêle savamment les différents registres de l'amour puisque Marie, en particulier dans l'art sacré, est à la fois la mère, l'épouse et une figure de l'Église elle-même. Pour le lecteur actuel, la langue de ce premier XVII^e siècle, qui confond « amant » et « aimant » ajoute encore au trouble. « Très sainte Mère de Dieu, vaisseau d'incomparable élection, Reine de la souveraine dilection, vous estes la plus aimable, la plus amante et la plus almée de toutes les créatures. L'amour du Père céleste prit son bon plaisir

en vous de toute éternité, destinant votre chaste cœur à la perfection du saint amour, afin qu'un jour vous aimassiez son fils unique de l'unique amour maternel, comme il l'aimait éternellement de l'unique amour paternel. Ô Jésus mon Sauveur, à qui puis-je mieux dédier les paroles de votre amour qu'au cœur très aimable de la bien-aimée de votre âme ? ». Un autre personnage apparaît au second plan, celui plus modeste, de Joseph auquel le xvii^e siècle voue un réel culte en raison de son abnégation et de sa chasteté. « Ange parmi les hommes », comme le note Jean Delumeau, il incarne une virginité idéale, donnée en exemple au corps ecclésiastique. Les ordres religieux en particulier exaltent le rôle discret de celui qui fut le père adoptif de Jésus⁵¹.

Mais il arrive également qu'un érotisme contenu envahisse l'évocation des choses les plus saintes. La dévotion est une force vive qui s'empare du corps et de l'esprit. Le cœur, organe du sentiment, est pour François de Sales le centre même de la vie spirituelle. Il écrit par exemple à Jeanne de Chantal : « J'ai /.../ pensé, ma chère Mère, si vous en êtes d'accord, qu'il nous faut prendre pour armes un unique cœur percé de deux flèches, enfermé dans une couronne d'épines, ce pauvre cœur servant d'enclavure à une croix qui le surmontera, et sera gravé des sacrés noms de Jésus et Marie ». Et il poursuit : « Ma Fille, je vous dirai à notre première vue mille petites pensées qui me sont venues sur ce sujet ; car vraiment, notre petite congrégation est un ouvrage du cœur de Jésus et de Marie. Le Sauveur mourant nous a enfantés par l'ouverture de son sacré cœur »⁵². Jeanne de Chantal pour François de Sales est à la fois une mère et une fille, une mère pour les autres religieuses qu'elle dirige, et une fille pour le prêtre qui la dirige. Le cœur, siège du sentiment pour les classiques, ce cœur qui la raison égare, trouve chez François de Sales l'un de ses meilleurs défenseurs : ne permet-il pas d'associer l'amour sacré et l'amour profane, la charité et le courage ?

Mais c'est dans le commentaire qu'il offre du Cantique des cantiques qu'éclate le mieux ce mélange de sensualité diffuse et de contemplation mystique qui caractérise cette piété à l'usage de l'humanité. Le prédicateur choisit d'axer son commentaire sur ces quelques mots, au tout début du texte biblique, qu'il traduit de la version latine : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche, car tes mamelles

sont meilleures que le vin et répandent les parfums des onguents les plus exquis ». Il en propose d'emblée une interprétation mystique : « les Pères /de l'Église/ considérant cette parole du Cantique des cantiques /.../ disent que ce *baiser* qu'elle désire si ardemment n'est autre que l'exécution du mystère de l'incarnation de notre Seigneur ». Et cette notation à l'adresse des sœurs de la Visitation : « Les vierges et les religieuses ne sont jamais mieux à leur contentement que lors qu'elles sont toutes seulettes pour contempler à leur aise la beauté du céleste amant ». La vie religieuse suppose une certaine ascèse : « Il faudra /.../ crucifier votre mémoire, recommande François de Sales aux sœurs, pour n'admettre jamais aucun ressouvenir de ce que vous avez laissé au monde. Il faudra enfin que vous crucifiiez et attachiez à la croix de Notre Seigneur votre volonté particulière, pour n'en avoir jamais plus pour vous en servir à votre gré, ains il vous faudra vivre en parfaite soumission et obéissance tout le temps de votre vie »⁵³.

Mort d'un saint

François de Sales meurt à Lyon le 28 décembre 1622. Henri Cauchon de Maupas († 1680), qui dirigea l'enquête préalable à sa béatification, évoque la maladresse insigne des médecins qui lui font souffrir le martyre avant sa disparition. Et il insiste sur l'apaisement des derniers instants : « Allez donc, grand François de Sales, quittez à la bonne heure le séjour des misères, allez jouir de la félicité des saints qui vous attendent ; et dites ces paroles du roi psalmiste / David/ que saint François d'Assise, dont vous portez le nom, prononça au dernier moment de sa vie, *délivrez mon âme de la prison du corps afin que je chante les louanges de votre saint nom, durant toute une éternité bienheureuse* ». Il le décrit alors : « Il ne fait plus que jeter un regard amoureux vers le ciel, où il aspire depuis si longtemps, cependant que les assistants récitent les litanies des saints ». Quand on entonne ces paroles *Omnes Sancti Innocentes*, il est rappelé par Dieu pour recevoir la « triple couronne de confesseur, de martyr et de vierge », sur le trône que Dieu lui a préparé⁵⁴.

Chapitre 5

Prêtres et pasteurs

« Après une période de progression et de conquête, vinrent pour le protestantisme des années d'arrêt et d'établissement », résumait naguère l'un des meilleurs spécialistes de la théologie du Grand Siècle. Si l'épisode initial de la Réforme avait été celui d'une explosion doctrinale, vite suivie par une épopée aristocratique, les chefs de guerre passent au second plan au xvii^e siècle, remplacés en partie par les pasteurs, très à l'aise, peut-être trop à l'aise parfois, dans la mondanité académique. Henri de Rohan, mort en 1638, fut l'un des derniers représentants de ces capitaines huguenots, volontiers combattifs et querelleurs. Après s'être maintes fois brouillé et réconcilié avec son roi, Louis XIII, il confie d'un air entendu à qui veut l'entendre « qu'à cette époque les princes et les grands prenaient les armes aussitôt qu'ils croyaient avoir quelques sujets de mécontentement ». Ce devoir de révolte n'épargna évidemment pas les gentilshommes huguenots, attachés comme leurs rivaux à leur honneur, à l'ancienneté de leur lignage, et à la grandeur de leur nom¹.

Les assemblées politiques de huguenots furent interdits après 1622 ; par contre les synodes provinciaux et nationaux se poursuivirent jusqu'au synode national de Loudun en 1659 (voir Annexe : Synodes des Églises réformées de France, 1559-1659)². L'Église, sa fonction, son organisation, sa gouvernance, se prêtèrent à de multiples controverses. Le débat doctrinal, si vif au xvi^e siècle, passait presque au second plan derrière la question ecclésiologique. La

justification par la foi, la présence eucharistique, le rôle des images débouchèrent sur une autre question, non moins ardue : quelle était la nature de l'Église ? Comment affronter le problème, redoutable entre tous, de la durée ? Le catholicisme romain, fort de sa tradition et de ses seize ou dix-sept siècles d'existence, toise sa rivale juvénile et inexpérimentée avec tout l'aplomb que lui confère son âge respectable. La chrétienté protestante est bien celle, pour citer Pierre Chaunu, d'une « ecclésiologie alternative »³.

Le temps de l'Église

Au début du xvii^e siècle, Pierre de Bérulle se moque de cette Église concurrente qui ne saurait se prévaloir, selon lui, d'aucune antiquité. Il déclare aux protestants : « Messieurs, il y a environ quatre-vingts ans que l'Église dans laquelle vous vivez n'était point au monde, que les souverains de la chrétienté n'en connaissaient, ni les agents, ni les assemblées, ni les synodes, que la terre n'avait pas encore ouï la voix, et ne savait en quelle langue elle parlait ou priait : et que le ciel ouvert il y a plus de seize cents ans, n'avait point encore reçu les prémices de ses labeurs ni donné de couronnes à ces combats ». Et ces lignes impitoyables : « En tous ces siècles précédents, votre État était sans peuple, sans ministres, et sans noblesse ; votre parti sans armées, sans finances, et sans villes d'otages, votre république sans sujets, sans officiers, et sans ordonnances ; votre loi sans temple, sans prêche, et sans aucun formulaire de son service ; votre troupeau sans bergerie, sans ouailles et sans pasteurs ; et votre foi sans martyrs, et sans confesseurs, et sans fidèles ». Il se faisait à l'inverse lyrique pour parler de l'Église « catholique, apostolique et romaine /.../, prenant sa source et origine des apôtres envoyés par tout le monde, /.../ visiblement étendue en unité de foi ». Et cette question, qui n'est pas de pure rhétorique : « Que faites-vous, Messieurs ? Vous délaissez cette Église qui a fait le monde chrétien, et sans laquelle vous ne seriez pas chrétiens vous-mêmes. Vous attendez sur le royaume du Fils de Dieu, vous troublez son État, vous démentez sa parole, et vous ruinez son chef-d'œuvre en la terre. C'est Jésus même qui a bâti cette Église, elle n'est pas l'œuvre ni d'un homme, ni d'un ange, mais d'un Homme-Dieu »⁴.

Deux confessions, deux conceptions s'affrontent au sujet du ministère sacré. Si le catholicisme tridentin accentue la fonction du prêtre, les protestants pareillement valorisent (d'aucuns diront survalorisent) le rôle du pasteur. Ce cléricalisme révérencieux, nettement perceptible chez les anglicans outre-Manche, n'épargne pas les réformés du continent. Le xvi^e siècle avait été par excellence le temps de la chevauchée pour une aristocratie huguenote prompte à s'embraser pour prendre les armes, le siècle suivant voit la montée ininterrompue des grandes lignées pastorales. Il existe incontestablement un aristocratie de l'esprit, pour ne pas dire de la grâce. La prédestination serait-elle transmissible de père en fils ? L'aristocratie de la foi, comme la noblesse du sang qu'elle supplante, est lignagère. Ce caractère collectif de la prédestination ressort clairement par exemple de l'un des textes majeurs de la scolastique réformée du xvii^e siècle, les *Canons* de Dordrecht aux Pays-Bas (1618-1619) : « Les enfants des fidèles sont saints, non pas certes de nature, mais par le bienfait de l'alliance de grâce en laquelle ils sont compris avec leur père et mère »⁵. Nous reviendrons plus avant sur ce synode qui eut une influence considérable en dehors de la Hollande (voir plus bas, chapitre 7). Contrairement au clergé catholique, les ministres protestants ont une descendance. Il n'est pas rare que les fils succèdent à leurs pères comme dans toute autre profession. D'où l'existence de véritables dynasties pastorales, dont les Dumoulin seront les plus illustres représentants⁶.

La vocation extraordinaire des réformateurs

La question des ministères est abordée différemment par les deux confessions. Du côté des catholiques, le futur cardinal Du Perron, pour lors évêque d'Évreux, et plus encore l'Oratorien Bérulle, grâce à sa théologie de l'incarnation, exaltent le sacerdoce. L'Église, pour beaucoup, ce sont d'abord les hommes d'Église, le clergé, les prêtres dont l'abstinence sexuelle renforce encore le sentiment élitiste. Ces hommes-là ne sont pas tout à fait comme les autres, et il leur arrive même de penser tout bas qu'ils sont les meilleurs. Les historiens remarqueront ici combien les confessions rivales renforcent leurs

points de vue : contre le sacerdoce universel des protestants, l'école française de spiritualité insiste sur la singularité du ministère sacré. « Le prêtre est un médiateur, mis à part pour le ministère de l'eucharistie et du pardon, dont tout l'effort doit tendre à une identification totale au Christ crucifié, au point de devenir un *Christ vivant*, à la fois victime sacrificielle et intercesseur pour ses ouailles ». On ajoutera « que le sacerdoce est fondé sur le sacerdoce du Christ et donc sur le mystère de l'incarnation et du sacrifice du Christ »⁷.

Les protestants partagent cet élitisme de la grâce, dans une société d'Ancien Régime aussi attachée aux rangs et au caractère tangible des marques de distinction, mais ils l'étendent aux laïcs : qu'est-ce que la prédestination, outre son contenu théologique, sinon le sentiment rassurant d'appartenir au petit peuple des rachetés ? Les catholiques ont un maître atout : ils ont le sentiment de la durée.

La conversion d'Henri IV renforce le phénomène ; les choses rentrent dans l'ordre. Combien de temps faudra-t-il encore attendre pour que ses sujets, à commencer par sa bonne noblesse, adopte la religion du roi ? Ancien huguenot, Du Perron sait d'où il part, et il sait d'où il parle. Il est conduit à débattre avec les réformés, en insistant sur la réalité de la succession apostolique. Chez les protestants, Philippe Duplessis-Mornay et l'hébraïsant Daniel Chamier mettent l'accent sur la vocation des pasteurs en lui déniaient tout caractère sacramentel : l'examen et l'élection des ministres reviennent à l'Église, sans assumer le moindre caractère sacramentel. Le débat contradictoire le plus important, du moins par son impact, est la controverse publique qui oppose Jacques Davy Du Perron à Philippe Duplessis-Mornay en avril-mai 1600 en présence d'Henri IV à Fontainebleau. L'historien du protestantisme verra dans ces échanges un « véritable traquenard », destiné à confondre tous les réformés en la personne de l'un de leurs plus illustres représentants⁸. Piqué au vif par l'évêque qui l'accuse de malhonnêteté intellectuelle, le brave Duplessis-Mornay réagit en gentilhomme outré par l'insulte. Il en réfère au roi : « Le sieur Duplessis requiert que M. d'Évreux et ceux qui le blâment d'avoir allégué faux en ses livres se joignent avec lui et soussignent en une requête très humble qu'ils présenteront au roi le suppliant très humblement de leur vouloir ordonner commissaires tels qu'il plaira à sa Majesté, personnages de doctrine et probité

requis par devant lesquels ledit seigneur ait à vérifier de page en page et de ligne en ligne, tous les passages par lui allégués en ses livres, et ce par livres et exemplaires imprimés en livres et universités non-suspectes à ceux de l'Église romaine. En foi de ce, j'ai signé la présente à Paris ce 20^e mars 1600 »⁹.

Du Perron forme en substance le même vœu et souhaite sur un ton patelin corriger le protestant afin de détromper « les pauvres peuples abusés ». Puis en homme d'Église soucieux d'exercer sa charité, il ajoute avec une ironie bonasse qu'il promet à Duplessis-Mornay sa « douceur », sa « modestie » et sa « bienveillance », afin dit-il, à l'aide d'une belle métaphore baroque, « d'ôter le fiel et l'amertume des contentions ».

Un débat contradictoire se tient en présence du roi à Fontainebleau, entre le jeudi 26 avril et le dimanche 7 mai 1600, devant un auditoire nourri de deux cents « spectateurs et auditeurs ». Il ne s'agit pas tant de savoir qui a raison des protestants ou des catholiques, que de relever des « erreurs ». Du Perron a l'avantage de bout en bout. Les catholiques sont les grands vainqueurs, mais pouvait-il en être autrement ?

Cette joute oratoire entre Du Perron et Duplessis-Mornay n'est que la plus célèbre des conférences contradictoires qui se déroulent sous le régime de l'édit de Nantes. Un beau travail universitaire a recensé pas moins de 166 conférences théologiques repérables qui se sont déroulées en France entre 1593 et 1684. Il s'agit à chaque fois de rencontres publiques ou privées, ayant fait l'objet d'un échange verbal « entre deux théologiens de religion opposée, sur des points controversés de doctrine ou de pratique ». Les intervenants sont essentiellement des religieux, capucins, franciscains et jésuites pour la plupart, essentiellement confrontés à des pasteurs pour les protestants. Plus de 70 % de ces conférences se tiennent avant 1630, avec une légère remontée de la courbe autour de 1660. Ces échanges ont une caractéristique exemplaire : « loin d'être une parole pamphlétaire parmi d'autres, une rhétorique de l'invective aboutissant à une écriture médiocre, sans autre principe que l'outrance au nom de l'efficacité et de la nécessité de toucher des auditeurs peu ou pas cultivés, la controverse théologique orale du XVII^e siècle aboutit à des règles, qui sont en partie tacites, mais néanmoins contraignantes, et en partie formalisées dans des règlements de dispute écrits ».

La dispute évite l'insulte ou les condamnations sans appel. Héritière de la *disputatio* médiévale, elle s'en distingue cependant par l'usage du français, qui lui permet une diffusion dans un cercle qui déborde les seuls membres du clergé. Si l'idée de duel rend compte du déroulement de ces séances, on les comparera également à des pièces de théâtre qui requièrent, outre les compétences intellectuelles, un réel jeu d'acteurs : il ne s'agit pas de conversations entre honnêtes hommes mais de débats serrés entre apologistes. Certes il est rare, voire impossible, que l'une des parties s'avoue convaincue par les arguments adverses ; on n'aboutit jamais qu'à un « dialogue de sourds », un peu comme lorsque nos politiques s'affrontent à la télévision¹⁰. L'on connaît la forte mise en garde de Montaigne contre les disputes : « Nous n'apprenons à disputer que pour contredire : et chacun contredisant et étant contredit, il en advient que le fruit du disputer, c'est perdre et anéantir la vérité ». Il décrit les assaillants : « Pourvu que celui-ci frappe, il ne lui chaut combien il se découvre. L'autre compte ses mots, et les pèse pour raisons. Celui-là n'y emploie que l'avantage de sa voix, et de ses poumons. En voilà un qui conclut contre soi-même : et celui-ci qui vous assourdit de préfaces et digressions inutiles ».

Ce constat pourrait s'appliquer aux controverses théologiques comme à tant d'autres. On ne vit jamais autant de disputes. « C'était une véritable mode, il y avait jusqu'à des dîners de controverse », notera Léonard. En ce premier XVII^e siècle, les hommes d'Église sont à leur façon des mousquetaires de la foi ; ils ferrailent, ils se battent en duel, se transforment en bretteurs, après avoir échangé cartels et défis. Et tout cela avec le sens de l'honneur et pour la plus grande gloire de Dieu. Un historien de la littérature abordait ainsi « cet âge épique de la dispute », où les théologiens s'apostrophaient « comme les héros d'Homère, en échangeant des menaces et des injures ». Il décrivait le public des disputes théologiques, notant que la foule assemblée « prenait un plaisir inouï à ces attaques et à ces ripostes, qui nous laissent si froids aujourd'hui ». Et il ne manquait pas de mentionner les « grands duels théologiques », de Poissy à Fontainebleau, où « figuraient des rois, des princesses, des hommes d'État, des cardinaux, etc. ». Il poursuivait : « C'était l'ancien combat en champ clos, le jugement de Dieu appliqué aux questions qui devaient

décider du repos des consciences et du salut des âmes. Graves problèmes après tout, et dont l'homme avait bien le droit de s'inquiéter. En dehors de ces débats solennels, de ces passes d'armes retentissantes organisées sous les yeux de la Cour, s'engageaient dans tous les coins de la France des milliers de petits duels particuliers ». Pour en conclure : « Dans chaque ville où les deux religions se trouvèrent en présence, l'arène s'ouvrit aux cartels et aux provocations : on s'y donnait rendez-vous comme au Pré-aux-Clercs, en face de témoins, pour vider un différend sur un texte de la Bible ou de saint Paul. Là, au milieu des trépignements, des bravos et parfois des horions d'une assistance tumultueuse, catholiques et protestants, luthériens et calvinistes, anabaptistes, sacramentaires, faisaient assaut de logique, de science et d'esprit, pour fermer la bouche à leurs adversaires et les convaincre d'ignorance ou de mauvaise foi »¹¹.

Originaire du Cotentin, Du Perron appartient à la petite noblesse normande, un temps séduite par la Réforme. Il abjure et met ses talents de convertisseur au service de sa nouvelle foi. Au lendemain de la controverse de Fontainebleau, plusieurs pasteurs rédigent une *Réponse* dans laquelle ils définissent avec clarté les positions réformées. Qu'est-ce qui légitime le ministère pastoral, en l'absence d'un sacrement de l'ordre distinct comme dans le catholicisme ? Les auteurs de cet exposé commencent par proclamer que le débat s'est déplacé des questions de « doctrine » vers celles de la « vocation ». Comment mieux *dé légitimer* le protestantisme réformé – si l'on nous permet après tant d'autres cet emprunt au jargon des sociologues – qu'en montrant que le corps pastoral ne tire son existence d'aucune transcendance ? Le catholicisme à l'inverse valoriserait « une succession perpétuelle et non interrompue, depuis le temps des apôtres ». Or si le protestantisme, en particulier sous sa forme calviniste, est bien une religion de la rupture, comment justifier cette solution de continuité ? Qu'est-ce qui explique qu'entre les temps apostoliques et le xvi^e siècle il y ait eu littéralement une interruption de l'enseignement du christianisme authentique ? Ne faut-il pas une part d'outrecuidance pour prétendre que l'on peut, par-delà les siècles, en revenir à la vérité première ? Pourtant, c'est cela même que déclarent les réformés, en distinguant comme ils le font, la vraie Église, fondée sur le seul témoignage de l'Écriture, d'une Église reposant sur une

« succession perpétuelle et non-interrompue depuis le temps des apôtres »¹².

Les personnages qui permettent ce retour ne tiennent pas leur vocation d'une institution, l'Église, que l'on sait pervertie. Il faut donc leur reconnaître une « vocation extraordinaire », leur permettant de renouer avec la vérité des origines, en court-circuitant littéralement l'Église visible, l'Église corrompue. L'article 31 de la *Confession de foi de La Rochelle* adoptée par les Églises réformées en 1559 déclarait : « Nous croyons que nul ne se doit ingérer de son autorité propre pour gouverner l'Église, mais que cela se doit faire par élection, en tant qu'il est possible et que Dieu le permet, laquelle exception nous ajoutons, notamment parce qu'il a fallu quelquefois, et même de notre temps, auquel l'état de l'Église était interrompu, que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire pour dresser l'Église de nouveau qui était en ruine et désolation. Mais quoi qu'il en soit, nous croyons qu'il se faut toujours conformer à cette règle, que tous pasteurs, surveillants et diacres aient témoignage d'être appelés à leur office ». Encore au XIX^e siècle, un brave étudiant en théologie gardois présentait une thèse à l'université de Strasbourg dans laquelle il réfléchissait au sens de son ministère : « Qui a imposé les mains à Moïse pour consacrer Aaron ? », se demande-t-il avec lyrisme, « qui a revêtu de la dignité de prophète Jonas, Daniel et tant d'autres ? Et quand cela est-il arrivé ? C'est lorsque ceux qui tenaient le pouvoir entre leurs mains en ont abusé ; il a fallu alors que Dieu mît extraordinairement la main à son œuvre, non pour amener la confusion dans sa maison, mais pour corriger le désordre de ceux qui, sous le faux semblant de la succession ordinaire, avaient tout renversé et perverti »¹³.

Cette vocation extraordinaire revêt donc au sens propre un caractère exceptionnel. Or le catholicisme militant de la fin du XVI^e et du XVII^e siècle juge cette argumentation bien spécieuse et ne ménage pas ses critiques. Le débat devient central désormais tout comme la question eucharistique au moment du colloque de Poissy. On n'a jamais que l'âge de ses artères ou de ses hérésies.

Chapitre 6

Richer et le richérisme

Un livre antérieur avait permis d'établir combien, dans l'Angleterre du XVII^e siècle, tout projet d'Église était lié à un projet de société. Entre la Ligue et la Fronde, la France est traversée de questionnements analogues. Deux personnages, l'un catholique, l'autre protestant, permettent de mieux souligner les enjeux de cette mise en cause qui déborde largement le cadre ecclésiastique au sens strict. Edmond Richer, syndic de la faculté de théologie, et Pierre Dumoulin, pasteur et écrivain, ont chacun à leur manière résolu la question, mais là où le catholique défend une conception conciliaire de l'autorité, le protestant est le disciple inconditionnel de la monarchie de droit divin dont il trouve outre-Manche l'expression la plus achevée. L'on est loin de l'idée reçue que les protestants seraient presque par essence des républicains alors que les catholiques seraient toujours les partisans de l'autorité, ecclésiastique ou monarchique. La grande figure d'Edmond Richer, comme l'écrit Edmond Préclin près de trois siècles après sa disparition, est celle d'un « homme de tradition médiévale, mais qui vit à l'époque de Richelieu ». L'historien ajoutera que Richer, et ce que l'on appellera pour faire court le richérisme, seront, à tort ou à raison, l'une des sources d'inspiration du bas-clergé à la veille et au lendemain de la Révolution française¹.

Bien connu pour sa biographie du philosophe René Descartes, Adrien Baillet a aussi consacré l'un de ses livres à Edmond Richer². Né à Chaource en Champagne dans le diocèse de Langres en 1559,

« du temps que l'on brûlait les huguenots à Paris sous le nom de luthériens », mort en 1631, Richer jouit d'une extraordinaire popularité longtemps après sa mort, même si son nom paraît bien oublié aujourd'hui. Un livre récent a su avec talent ramener en pleine lumière ce gallican d'autrefois, attaché plus que tout aux traditions propres à l'Église de France. Son patronyme est devenu synonyme d'une doctrine théologico-politique, le richérisme, fondée sur l'idée d'une gouvernance collégiale de l'Église. Son parcours est d'abord celui d'un de ces ecclésiastiques méritants qui doivent tout à leur travail et à leur volonté. L'Église d'Ancien Régime permet à des jeunes gens pauvres d'accéder aux études, en s'élevant dans l'échelle sociale. Orphelin, recueilli par un maréchal-ferrant, il apprend à lire et à écrire dans l'une de ces petites écoles que tiennent les jésuites. On y ajoutera les quelques rudiments de latin indispensables à l'époque. Après être monté à pied à Paris, il se place comme domestique au collège du Cardinal Lemoine où il récuré les chaudrons avant d'assister aux cours. Tonsuré en 1578, il se passionne pour la patristique.

Les péchés de jeunesse

Impétueux et bouillonnant, Richer milite activement dans les rangs de la Ligue au moment où celle-ci chasse Henri III de la capitale. Le cardinal de Richelieu ne manquera pas d'ironiser sur cette palinodie, en soupçonnant le prêtre d'être passé des opinions catholiques les plus outrées à la sympathie pour les huguenots. L'historien actuel corrigera : « Richer n'a pas varié : pour lui aucun pouvoir, qu'il soit ecclésiastique ou politique, n'est absolu. Le roi a des comptes à rendre au peuple qui l'a élu et le pape aux évêques et cardinaux réunis en concile. Les deux pouvoirs sont limités »³. Le jeune homme se soumet en apparence au climat révolutionnaire de son temps et participe brièvement à la chienlit... quitte à évoluer par la suite. Déconsidérée par la monarchie comme par la République, la Ligue souffre d'une image ambiguë. Les gravures montrent des « moines défilant dans les rues de Paris les armes à la main » et contribuent ainsi à tourner en dérision « cette révolution incompréhensible et introuvable »⁴. Tel était ligueur un jour qui se découvre

partisan d'Henri IV le lendemain. Adrien Baillet l'explique : « Il fallut soutenir des thèses conformes à la doctrine de ses maîtres, et il s'en acquitta avec tout le zèle d'un jeune ligueur disposé à jurer sur les écrits des Espagnols et des Italiens et infecté des maximes du docteur Boucher, curé de Saint-Benoît, le plus séditieux boutefeux de la Ligue ». Baillet poursuit qu'il se serait laissé « emporter au torrent qui ravageait alors toute la Sorbonne et le mauvais exemple l'engagea comme plusieurs autres à louer le parricide de Jacques Clément /l'assassinat d'Henri III, 1^{er} août 1589/ comme une action héroïque qui devait procurer la liberté de l'État et de l'Église de France ». Avant de conclure, rassurant : « Mais Dieu ne permit pas qu'il demeurât longtemps dans son aveuglement ».

Peu importe. Richer continue ses études ; en mai 1592, il reçoit le bonnet de docteur. Il a beaucoup évolué sur le plan politique et se retourne contre l'Espagne. L'abjuration d'Henri IV en juillet 1593 l'amène avec l'ensemble de l'université à se soumettre au roi lors d'une assemblée au couvent des Mathurins, à proximité de l'actuel musée de Cluny au printemps suivant. Les principaux ordres religieux suivent, à l'exception des capucins et des jésuites. Richer, lui, se consacre de plus en plus à l'enseignement, ou plus précisément à la direction de l'un des cinquante-huit collèges que compte la capitale. Grand-maître du collège du Cardinal Lemoine, Richer remet de l'ordre dans son établissement ; il fait défricher la cour, « tout hérissée de ronces et de chardons », il rétablit la chapelle, menacée par la ruine, et reprend les comptes de son établissement⁵. Il met un terme aux trafics auxquels s'adonnent plusieurs boursiers, convaincus de leur impunité, et qui sont allés jusqu'à dilapider la vaisselle d'argent pour la vendre. Grâce à ses soins, la philosophie et la rhétorique renaissent, il rappelle aux boursiers leurs obligations d'assiduité tant aux exercices spirituels que purement scolaires.

Richer est un réformateur, au sens catholique du terme : la Renaissance a fort peu marqué l'esprit de celui qui est encore habité par la grandeur de l'université médiévale, il souhaite en revenir à la volonté du fondateur de son collège, le Picard Jean Lemoine († 1313). Le bon cardinal avait fondé un établissement chargé de recueillir une centaine d'étudiants, se partageant entre la théologie et les arts. Richer se passionne également pour l'enseignement de la grammaire, et

soucieux de pédagogie, il rédige un manuel destiné de façon socratique à permettre « l'accouchement des esprits », ce que l'on appelle la maïeutique⁶. Son engagement universitaire, son dévouement total, sa rigueur financière et morale, son désintéressement, lui valent les attaques satiriques de l'helléniste écossais George Crichton (ou Critton), professeur au collège royal, ancêtre du collège de France. Richer confondra sa vie avec son collège : il vivra sobrement dans un corps de logis qui lui est assigné, en compagnie de sa mère et de sa sœur aînée. Ses origines modestes, sa réussite exceptionnelle, ses mérites évidents suffisent-ils à expliquer sa roideur, son intransigeance parfois ? Consciencieux, il assiste toutes les semaines aux conférences de théologie et réédite les statuts de son collège. Ce ne sera que sous le double poids de ses infirmités et des persécutions que lui valent son hétérodoxie et son originalité de pensée, qu'il abandonnera six ans avant sa mort le principalat du collège.

En 1603, après neuf années de bannissement, les jésuites sont autorisés à revenir à Paris ; Richer comme le parlement ont tout fait pour les en empêcher mais ils doivent s'incliner devant la résolution royale. Du reste, les bons pères ne reçoivent l'autorisation d'enseigner à la jeunesse qu'en 1618. L'ancien gauchiste ligueur deviendrait-il respectable ? Un événement le tire de son sommeil dogmatique. En 1605 il se voit confier par une société de libraires parisiens (la Compagnie de la Grand Navire) la responsabilité d'une réédition des œuvres de Jean Gerson. La dernière édition en date remontait à 1521.

L'interdit vénitien

Les idées de Jean Gerson (1363-1429) retrouvent une nouvelle jeunesse à l'aube du xvii^e siècle. L'ancien chancelier de l'Université de Paris avait été témoin du grand schisme d'Occident et avait défendu l'autorité décisive des conciles face au magistère pontifical. « Assemblé dans l'Esprit Saint, pour la gloire de Dieu », le concile ne tenait-il pas « son pouvoir immédiatement du Christ » (30 mars 1415)⁷ ? Le concile de Constance (1414-1418), et celui de Bâle (1431-1449) accréditent cette supériorité des conciles sur les papes

et sapent les « fondements de la monarchie pontificale »⁸. Ce conciliarisme, ainsi que l'on dénomme la doctrine qui place l'autorité du concile au-dessus de celle du pape, est à nouveau invoqué au début du xvii^e siècle lors des affrontements entre Venise et Rome, entre la France et Rome, voire entre l'Angleterre et Rome. La situation internationale pèse considérablement sur les choix théologiques du temps : l'année 1605 voit l'échec de l'attentat des poudres à Westminster. Un catholique originaire du Yorkshire, Guy Fawkes, a la très mauvaise idée de faire sauter le Parlement. Les catholiques anglais s'attirent sans attendre une réputation de terroristes, en grande partie injustifiée. Le *Mercure françois* notait pour l'année 1605 : « On peut connaître par tout ce qui a été dit, quel a été l'état des Princes chrétiens en cette année /.../ La France seule jouit d'une paix heureuse sous le règne de Henri IV. On n'y fit la guerre qu'en papier »⁹.

L'année suivante, le pape lance un interdit sur Venise, privant en théorie les habitants de la Sérénissime de tous les sacrements, le doge et les membres du sénat étant pour leur part frappés d'excommunication (17 avril 1606). La mesure sera rapportée au bout d'un an (avril 1607), mais peu importe : la mauvaise impression persiste et un servite, ami de Richer, Fra Paolo, prend fait et cause pour la République contre l'autorité romaine¹⁰. Fra Paolo connaît de longue date la pensée de Gerson mais il ne retient pas tant sa théorie conciliariste que l'utilisation abusive de l'excommunication à des fins politiques. Du côté du pape, le célèbre controversiste Robert Bellarmin attaque Jean Gerson, tenu pour responsable, plusieurs siècles plus tard, de l'opposition française ou vénitienne au magistère romain. Il s'agit bien de désolidariser au maximum ces deux enfants terribles du catholicisme, la France et Venise. « Tout le discours de Gerson, insiste le jésuite, n'est que du vent, et celui qui l'a traduit /en italien/ et mis en exergue pour apprendre à Venise à rejeter la juste sentence impartiale du souverain pontife n'est parvenu qu'à montrer qu'il avait plus de malice que de jugement »¹¹.

Beaucoup chez nous ressentent durement ces attaques injurieuses contre Gerson, « qui était en vénération par toute la France », comme le dit Baillet. Richer est chargé de défendre la mémoire de son compatriote en exposant ce qui avait « toujours été la doctrine de l'université de Paris, touchant l'autorité du pape et du concile général ».

Un nouveau personnage entre alors dans la controverse. Le nonce Maffeo Barberini, appelé à monter un jour sur le trône de Saint-Pierre sous le nom d'Urbain VIII, tente de trouver en France des théologiens qui le secondent contre les prétentions vénitiennes ; il s'attache pour cela les services d'un ancien proche de Richer, André Duval. Partisan de l'entente avec Rome, Duval craint plus que tout l'influence posthume de Gerson, et sur ses conseils, le nonce rend visite au chancelier Brûlart de Sillery. Il lui arrache une mesure provisoire : les libraires recevront l'ordre de ne pas commercialiser les œuvres de Gerson pendant toute l'année 1606. Cela ne fait que renforcer la détermination de Richer. Il rédige un premier exposé de ses idées. Le pape n'est pour Richer rien de plus que l'exécuteur des décisions conciliaires¹².

Le Discours au roi de Jacques Ribier

Dès 1607, Jacques Ribier, conseiller au parlement de Paris, en appelle à un concile général, sous le couvert de l'anonymat. Il s'agit, selon Marc Venard, que nous suivons ici, de passer de la « tolérance » à la « concorde ». La tolérance n'est dans la langue du temps qu'un pis-aller : on tolère une douleur que l'on ne parvient pas à soigner. La concorde suppose une réelle union des voix et des volontés. Tout reste encore à faire : il faut convoquer un concile national qui réussisse là où le colloque de Poissy avait échoué. Quant au concile de Trente, la charge est implacable : selon l'auteur, les contradicteurs ayant été écartés, le concile est totalement disqualifié. « Les points de la doctrine n'ont pas été disputés avec partie capable », explique-t-il. Les protestants étant « absents », ils n'ont pas été « ouïs », puisqu'ils n'avaient « aucun libre accès, n'y ayant sûreté pour eux en un lieu suspect ». Ce libelle s'attire plusieurs mises au point, à commencer par la *Réponse faite au discours de M. Ribier*, publiée la même année 1607. Ce texte gallican lui aussi s'en remet à l'édit de Nantes. Il faut laisser son temps au temps car le protestantisme est déjà trop divers pour que l'on puisse trouver un interlocuteur représentatif de l'ensemble des réformés. « Chacun, /en effet/, a sa notion particulière de l'Évangile ». À ce titre, « pour réunir au giron de l'Église ces brebis

égarées, il faudrait autant de conciles qu'il y a de têtes en leur synagogue ». Mais il faut mentionner aussi une deuxième réaction, émanant de l'archevêque d'Aix, Paul Hurault de l'Hôpital, le *Renvoi du discours de l'union contre la publication du concile de Trente* (10 mai 1607). L'archevêque s'indigne que l'on puisse remettre en cause la validité du concile de Trente, et traiter les huguenots comme des frères et des compatriotes. Un troisième texte, lui, remonte à fin avril. Il constate que Ribier approuve davantage le colloque de Poissy que le concile de Trente. Il craint nettement cette fois-ci que l'on parvienne à un schisme gallican, à moins de nommer comme évêques des gens sages et raisonnables. Ce vœu pieux d'une Réforme catholique équilibrée rencontre comme les deux autres la réaction de Ribier dans son *Apologie pour le discours au roi*. Ribier reprend son idée d'un concile national ; il s'oppose à la reconnaissance du concile de Trente. Le remède serait pire que le mal, dans la mesure où Trente ne fait pas l'unanimité. « Laissons en paix un concile, écrit-il, qui a été suspect à nos pères, et contre lequel ils ont dressé dès le commencement de si fortes batteries ». À Venise, Ribier trouve un immense écho. L'ambassadeur de France, Philippe Canaye de Fresne, en parle avec le doge, pour souligner que cet écrit est « l'une des plus belles choses qui se puissent voir ». Fra Paolo traduit du reste Ribier en italien¹³.

La controverse fait rage ; les Français s'enflamment et Louis Servin, avocat général au parlement de Paris, prend fait et cause pour Venise : tous les princes chrétiens sont concernés par ces débordements du Saint-Siège dont nul ne saura se prémunir à l'avenir si l'on ne réagit pas sans attendre. Venise devient un exemple au moment même où la Sérénissime est en danger. Le combat de la Sérénissime devient celui de tous¹⁴. Alors même qu'il semble avoir éprouvé, dit-on, quelque sympathie pour la Ligue, Servin est un ancien huguenot. La postérité verra en lui l'un de ces magistrats gallicans attachés plus que tout à l'indépendance de leur pays et de leur Église, quitte à défendre pareillement la souveraineté d'autres États comme Venise s'ils sont injustement inquiétés. Rome comme Venise tentent visiblement de prendre à témoin l'ensemble de la chrétienté, érigée en tribunal de l'opinion.

Confesseur et martyr des libertés de l'Église gallicane

C'est sous ce titre ronflant que l'on célébrera encore Richer en plein siècle des Lumières¹⁵. En 1610, l'assassinat d'Henri IV renforce la détermination de Richer qui juge qu'il est de plus en plus opportun de rendre un nouveau souffle à Gerson et à ses idées¹⁶. Aux côtés d'Achille de Harlay, premier président du parlement de Paris, et de l'avocat général Louis Servin, il lutte pied à pied contre les jésuites et les ultramontains. Les jésuites flairent le danger et craignent plus que tout qu'on les accuse d'avoir encouragé l'assassinat. Dans leur volonté de se dédouaner, ils prient l'un des leurs, le père Coton, de bien démontrer qu'ils ne sont pas hostiles au concile de Constance, comme on le leur reproche.

L'ancien confesseur d'Henri IV adresse à la régente Marie de Médicis sa *Lettre déclaratoire de la doctrine des pères jésuites, conforme aux décrets du concile de Constance* publiée à Paris et à Lyon¹⁷. Le père Coton tient à se démarquer du jésuite espagnol Juan de Mariana et des théories régicides qu'on lui impute ; le général de la compagnie de Jésus, Claudio Aquaviva, publie les 4 juillet et 24 août 1610 deux décrets interdisant toute publication au sujet du tyrannicide. L'avocat général Le Jay n'en tient pas moins les pères pour responsables de l'assassinat d'Henri IV, tout comme le fait l'*Anticoton ou Réfutation de la Lettre déclaratoire du Père Coton*, « livre où est prouvé que les jésuites sont coupables et auteurs du parricide exécrationnable commis en la personne du roi très chrétien Henri IV ». L'auteur anonyme de l'*Anticoton* évoque aussi, outre l'assassinat d'Henri III, le complot de Guy Fawkes en Angleterre, lorsque plusieurs rebelles avaient « fait une mine de poudre à canon sous la maison où se rendaient les États /le parlement de Westminster/, afin de faire voler en l'air le roi et toute la famille et tous les députés des provinces là assemblés »¹⁸.

Louis de Montgomery, sieur de Courbouzon, défend les jésuites en faisant valoir que Ravaiillac n'a pas pu lire un ouvrage en latin pour la simple et bonne raison qu'il n'avait pas un bagage culturel suffisant ; tout au plus avait-il pu ouïr quelque sermon à tonalité radicale¹⁹... Un an plus tard, le 27 mai 1611, Richer se rend en tant que syndic de la faculté de théologie à une assemblée du chapitre général de l'ordre

de Saint-Dominique qui se tient au couvent des jacobins de la rue Saint-Jacques, à l'emplacement du pâté de maisons compris à l'heure actuelle entre la rue Soufflot et la rue Cujas. Il est accompagné de quatre docteurs en Sorbonne ; en face d'eux se dressent quatre cent cinquante frères venus des quatre coins de l'Europe du temps ; le chapitre doit être suivi de huit jours d'exercices publics, qui attirent une foule d'ecclésiastiques et de badauds. L'ordre du jour est des plus importants puisqu'il s'agit, comme lors de l'interdit de Venise, de reprendre la question sempiternelle des pouvoirs respectifs des papes et des conciles. Le public est nombreux : on parle d'une assistance de deux mille personnes, en plus des frères prêcheurs. Des fêtes liturgiques doivent alterner avec des soutenances de thèse de théologie.

Richer monte jusqu'à la galerie grillagée, dénommée les « écoutes » d'où les docteurs suivent les débats. Il y apostrophe le prieur Nicolas Coëffeteau, lui disant qu'il était « honteux qu'on souffrît dans les thèses qu'on allait soutenir, trois propositions, dont la première était, *que le pape ne peut errer ni dans la foi ni dans les mœurs*. La seconde, *que le concile en aucun cas, ne peut être au-dessus du pape*. La troisième, *qu'il appartient au pape seul de proposer au concile tout ce qui doit y être décidé ; de confirmer on de casser tout ce qu'on y a résolu ; et imposer silence pour jamais aux parties* ».

Bien informé sur les affaires internes à l'ordre des jacobins, Richer avait eu vent de la soutenance imminente d'une thèse de Guibert de Rosenbach, lecteur au couvent de Cologne, sur la supériorité des papes sur les conciles. Richer dénonce cette pression ultramontaine, en se mettant à couvert des thèses conciliaristes défendues par le concile de Constance. Il rejette sans hésiter les nouveaux articles défendus par les frères prêcheurs, en raisonnant par l'absurde : « Si ces propositions étaient véritables, les Français qui avaient toujours tenu les décrets du concile de Constance pour articles de foi, devraient être regardés comme des hérétiques, ou des schismatiques. Que pour les thèses, il paraissait qu'on voulait tenter les Français, ou les insulter dans la capitale du royaume. Que si le roi Henri le Grand eût vécu, on se serait bien gardé d'avancer de telles propositions, et qu'on n'était point porté à les défendre par la vue de la vérité, mais pour l'intérêt particulier de ceux qui veulent avoir des privilèges du Saint-Père contre le droit commun. Que si de telles propositions

passaient sans être publiquement contredites, ce silence ou cette dissimulation donneraient lieu de croire que la Sorbonne avait renoncé à la doctrine ancienne de l'école de Paris, et qu'il fallait qu'une faute publique fût publiquement réparée ».

Deux jours plus tard, avec l'aval du chancelier Nicolas Brûlart de Sillery mais contre l'avis du premier président du parlement de Paris, Nicolas de Verdun, le débat se poursuit sur les pouvoirs dogmatiques du pape. Les jacobins proposent déjà une esquisse de ce qui va devenir au XIX^e siècle le dogme de l'infailibilité pontificale : « C'est au pape seul qu'il appartient de définir les vérités de la foi, en quoi il ne peut point errer ». C'est intolérable pour Richer. Le 26 novembre 1611, le parlement de Paris condamne le traité de Bellarmin affirmant la prééminence pontificale dans la lignée du concile de Trente²⁰.

Eté 1611, le *Libellus*

Alors qu'on le présente comme schismatique, Richer peaufine son apologie de Gerson, dont sera finalement extrait un traité anonyme sur *La puissance ecclésiastique et politique*, mieux connu sous son nom latin de *Libellus*²¹. S'il se veut un modeste compilateur au départ, Richer élabore une théologie politique originale, qui n'est pas sans influencer le catholicisme français encore en plein siècle des Lumières²². Un premier tirage à 300 exemplaires paraît en septembre 1611. Plusieurs rééditions s'ensuivront, tant en latin qu'en français, tant à Paris qu'en province, à Troyes et à Caen. Plus de cent quarante ans après sa mort, Richer n'est pas oublié. Le polygraphe Pierre-Jean Grosley assure que « sa mémoire est encore chère à bien des âmes élevées et républicaines ». Grand-maître du collège du cardinal Le Moine, puis syndic de la faculté de théologie de Paris, il prend position la même année contre l'infailibilité du pape et sa prétendue supériorité sur le concile. Le *Libellus* proclame fièrement que « l'Église est une police monarchique, instituée à une fin supernaturelle, conduite par un gouvernement aristocratique par le souverain pasteur des âmes notre Seigneur Jésus-Christ ».

Pas un mot de trop, pas d'à peu près dans l'expression. Là où Fra Paolo est étincelant, Richer a une audace de timide, encore renforcée

par le scrupule. Il ne sera jamais radical que par défaut, intimement convaincu que tout est déjà dans Gerson. Richer est un laconique ou un homme pressé, l'on ne sait au juste, en tout cas un esprit modeste et laborieux, dont les principales thèses n'ont rien d'outrancier au départ. Tout tient à quelques grands principes énoncés avec une audace trompeuse : « La juridiction ecclésiastique appartient essentiellement, et en premier lieu à l'Église. Au pontife romain, et aux autres évêques ministériellement seulement ; comme à l'œil la faculté de voir ». Richer poursuit, montrant son attachement à l'Ancien Régime et à sa société d'ordres : « Jésus-Christ a conféré à l'ordre hiérarchique immédiatement et de soi les clés, ou la juridiction, par l'immédiate et réelle mission de tous les apôtres et disciples ». C'est donc bien le clergé dans son ensemble qui exerce une autorité spirituelle dont Saint Pierre (ou son successeur le pape) « est seulement dispensateur et chef ministériel ». Il n'y a en effet qu'une seule tête, « Jésus-Christ, Seigneur absolu, fondateur, chef et fondement essentiel de l'Église ». L'Église est pour Richer, attentif aux formes de la politique classique, un « État monarchique » dont le gouvernement est « aristocratique ». Elle n'est pas une monarchie absolue dans la mesure où des règles strictes président à son fonctionnement. On ne saurait donc parler d'infailibilité que de façon collective ; l'idée d'une quelconque infailibilité pontificale est profondément étrangère au gallican Richer. Mais en homme d'ordre qu'il est, l'auteur du *Libellus* se défie visiblement de toute thèse démocratique qui ferait reposer l'Église sur le sacerdoce universel des baptisés. Il défend pareillement l'autorité royale en prônant un strict équilibre entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel : « Encore que l'Église ait un chef unique essentiel, néanmoins en ce qui concerne le gouvernement, la charge du pape est différente de celle du prince politique ». Il poursuit : « Vu que l'Église n'a ni territoire ni droit de glaive de par Jésus-Christ, et est instituée seulement pour une fin supernaturelle et spirituelle, elle juge des moyens nécessaires à la béatitude par persuasion seulement et direction, sans imposer peines temporelles par contrainte ».

L'usage de la force et de la contrainte relève donc uniquement des autorités civiles, qui veillent sur les intérêts de la *République*, le terme désignant ici l'intérêt commun : « Le prince politique, comme seigneur de la République et du domaine est défenseur et protecteur

de la loi divine, naturelle et canonique, et pourtant peut-il faire lois et user du glaive ». Il reste évidemment à élucider dans cette optique la célèbre annonce de Jésus à Simon Pierre dans laquelle on a lu la fondation de la papauté : « Moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église /.../ Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux ». Cela devient sous la plume de Richer : « Quand notre Seigneur au chapitre 16 de l'Évangile selon saint Matthieu, par parole de futur et au nom de toute l'Église promet ainsi à saint Pierre *Et je te donnerai les clés du royaume des cieux*, il les conféra lors actuellement à l'ordre hiérarchique ».

Ce sont donc bien les évêques et les curés (et non le seul pape) qui reçoivent selon Richer la mission ardue de diriger l'Église. Ce sont eux qui constituent cette « aristocratie » dont il est tant question dans le *Libellus*. Il les qualifie encore d'ordre épiscopal et presbytéral.

Le *Libellus* est-il un texte révolutionnaire ? Oui et non. Oui, si l'on voit l'émotion qu'il suscite jusqu'à la fin de l'Ancien Régime... Non, si l'on remarque qu'il exalte en fait la fonction sacerdotale, quitte il est vrai à faire peu de cas de la distinction entre les simples curés et les évêques. Ce plaidoyer pour la société d'ordres, respectueux de la monarchie, défend essentiellement la souveraineté de l'Église de France face à Rome. Baillet résume la thèse de Richer en quelques phrases : « La juridiction ecclésiastique appartient, essentiellement à toute l'Église, et le pape et les évêques n'en sont que les ministres ». On ne saurait dire les choses de façon plus succincte.

Une catholicité évangélique ?

Le cardinal du Perron convoque Richer en décembre à l'hôtel de Sens, qui se dresse toujours en lisière du quartier du Marais à Paris. Dans les mêmes lieux, il convoque une assemblée d'évêques qui condamne l'auteur du *Libellus* ; à la demande de l'évêque de Paris, Pierre de Gondi, on lit la censure de Richer dans toutes les paroisses de la capitale lors du prône dominical. À partir de là, Richer entame son inexorable déclin : en 1612, il est destitué de ses fonctions de

syndic de la faculté de théologie. Désormais, les syndics sont élus tous les deux ans, alors que Richer était perpétuel. « C'est pour lui une défaite, écrit justement Philippe Denis, mais il ne se déclare pas vaincu »²³. En mai 1613, le *Libellus* est mis à l'index. Abattu, Richer survit à toutes les attaques ; ses idées retrouvent un second souffle lors des États généraux de 1614. Claude Le Prêtre, conseiller au parlement de Paris, rédige un article du cahier du Tiers : « Comme /le roi/est reconnu souverain en son État, ne tenant sa couronne que de Dieu seul, il n'y a puissance en terre, quelle qu'elle soit, spirituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur son royaume pour en priver les personnes sacrées de nos rois, ni dispenser ou absoudre leurs sujets de la fidélité et obéissance qu'ils lui doivent pour quelque cause ou prétexte que ce soit ».

L'affirmation de la monarchie absolue allait de pair avec l'exclusion de toutes les minorités religieuses, à l'exception des seuls réformés : « Tous juifs, athéistes, anabaptistes et autres faisant profession d'autre religion que de la catholique, apostolique et romaine, et de la religion prétendue réformée, tolérée par les édits, seront punis de mort, et leurs biens acquis et confisqués, dont le tiers appartiendra au dénonciateur »²⁴. L'université, privée de toute représentation particulière, ne peut rien faire parce qu'elle est divisée. La Faculté des Arts adopte le texte de Le Prêtre, pas la faculté de théologie. Bien que Richer ne soit ni l'inventeur, ni le rédacteur de l'article du tiers, celui-ci s'inspire du *Libellus*.

Peu après, Marc Antonio de Dominis, évêque de Spalato, l'actuelle ville côtière de Split en Croatie, publie un livre sur la république chrétienne directement inspiré par la doctrine de l'université de Paris²⁵. L'Angleterre réserve un accueil enthousiaste à l'ecclésiastique dalmate ce qui montre assez la volonté stratégique de promouvoir un œcuménisme anti-romain, intégrant catholiques en rupture, protestants fidèles et orthodoxes orientaux. Dominis ne salue-t-il pas en Jacques I^{er} « le défenseur de la vraie, de l'ancienne, de la pure et sainte foi catholique et apostolique »²⁶ ?

La querelle prend une ampleur internationale. En France, Richer n'est pas un homme seul, du moins au départ. Outre les évidentes sympathies dont il jouit dans les milieux parlementaires, volontiers gallicans, il faut aussi mentionner l'accueil favorable qu'il reçoit

chez les protestants, en particulier en Angleterre et en Hollande, pour ne pas oublier l'Allemagne, et le cas particulier de Venise²⁷. Mais c'est incontestablement Jacques I^{er}, roi de la Grande-Bretagne comme il aime se présenter lui-même, qui est le plus sensible au parti qu'il peut tirer du *Libellus*, du reste immédiatement traduit dans la langue de Shakespeare²⁸. Les convergences entre le roi d'Angleterre et Richer, si elles sont bien réelles, offrent aussi un double avantage : elles permettent d'envisager un œcuménisme (le terme n'est pas trop fort), respectueux des différentes sensibilités nationales ; elles sont une vivante incitation pour les catholiques anglais, dont beaucoup montrent d'extrêmes réticences face aux jésuites. Pourquoi ne pas promouvoir en partant d'Angleterre une forme de catholicité évangélique, susceptible d'accueillir à terme de nombreux chrétiens ? On sait que ce catholicisme interne à l'Église d'Angleterre, surnommé depuis le XIX^e siècle l'anglo-catholicisme, a toujours existé. Un catholicisme conciliaire, voire un catholicisme sans pape, pourquoi pas ? L'anti-jésuitisme est le ciment de cette rencontre au sommet toujours possible entre anglicans et gallicans... Cet œcuménisme trouve même un écho favorable chez les réformés français qui acceptent en 1614 en leur 21^e synode national, tenu à Tonneins, entre Marmande et Agen, de participer à l'héroïque dessein de réunir les Églises de diverses nations en une même confession et doctrine. Ce projet louable et généreux concerne d'abord les Églises protestantes, aussi bien réformées que luthériennes ; il suppose le concours des « princes souverains qui se sont soustraits de la servitude du pape entre lesquels sa Majesté le roi de la Grande-Bretagne comme étant le principal et un monarque d'un jugement le plus pénétrant et très affectionné à notre sainte religion, peut contribuer plus efficacement à l'union desdites Églises ». S'il se complaît dans ce rôle de « pape protestant », comme l'écrit avec humour Léonard, s'il a la prétention, d'aucune diront le toupet, de rivaliser avec les souverain pontifes, c'est bien que Jacques I^{er} croit passionnément qu'une autre forme de catholicité est possible ; et qu'une Église authentiquement universelle devrait pouvoir accueillir anglicans, gallicans, ou autres partisans d'une appartenance spirituelle nationale.

Jacques I^{er} croit, ou du moins il feint de croire, en cet œcuménisme ; ses interlocuteurs des Églises réformées françaises beaucoup

moins. Du moins, jugent-ils invraisemblable cette union avec les catholiques fidèles à Rome. Le synode émet avec toutes les précautions d'usage d'immenses réserves : « S'il plaisait à Dieu de faire réussir un si saint et si noble dessein, ce qui acquerrait une couronne immortelle à Sa Majesté de la Grande-Bretagne et aux princes qui se seraient joints avec lui alors il serait temps de solliciter l'Église de Rome à se réconcilier mais il y a peu d'apparence que l'on puisse faire entendre raison au clergé de Rome parce que le pape ne veut pas entendre parler de concile ni de conférence à moins qu'il n'y préside. Mais si cette union des autres chrétiens était une fois bien établie, notre religion en serait beaucoup plus considérée, et les ministres pourraient prêcher avec plus d'autorité et de succès que jamais »²⁹.

Mis dans son contexte, le *Libellus* prend un relief singulier. Entre l'interdit vénitien et la politique ecclésiastique de Jacques I^{er}, les analyses de Richer ne sont pas les simples ratiocinations d'un théologien éconduit. Nul ne sait au départ si l'avenir n'appartient pas à de tels analystes « souverainistes », ou du moins partisans de la souveraineté nationale sur l'Église et sur l'État. L'action de Richer suscite, plus encore qu'un simple intérêt, de véritables passions. L'avocat général Servin lui prête son appui contre les jésuites ; il fait valoir que « le concile est au-dessus du pape ». Il ajoute « que le pape n'a aucune puissance temporelle sur les rois et qu'il ne peut les priver de leurs royaumes après les avoir excommuniés ». Ou encore que les confesseurs doivent dénoncer les pénitents qui avoueraient des desseins criminel contre l'État ou contre le roi »³⁰.

La chute

Richer bouge encore. On lui propose, pour s'amender, de réfuter l'ouvrage de Spalato, mais comme il refuse, on ordonne en 1619 à son confesseur au collège du Cardinal Lemoine, Antoine Fournet, de ne plus lui accorder désormais l'absolution. C'était le priver du dernier réconfort qui reste aux âmes pieuses et l'exposer à la damnation ; le refus de sacrement est l'une des mesures les plus cruelles qui puissent frapper des catholiques sincères. Richer se démène, il se bat

encore et instruit un appel comme d'abus, en défendant cette procédure permettant d'en appeler au parlement contre l'Église. Son petit texte ne paraîtra... qu'en 1763³¹. Pour tromper son angoisse, Richer se tourne vers l'histoire et, en bon patriote, il se passionne pour la noble figure de Jeanne d'Arc, à laquelle il consacre un ouvrage laissé inédit jusqu'au xx^e siècle, une *Histoire de la Pucelle d'Orléans*, fondée sur les archives manuscrites de son procès.

Jeanne d'Arc, Edmond Richer ? Deux destins d'exception, deux histoires providentielles. Richer projette visiblement sa propre histoire sur celle de la « bonne Lorraine qu'Anglais brûlèrent à Roue ». Comme Jeanne, il s'est affronté aux hommes d'Église, comme Jeanne il a été plongé dans la pire des adversités... Comme Jeanne enfin, il s'est battu pour la liberté, pour les libertés de son pays et de son Église. « Auparavant ce jour d'hui, écrit Richer, l'histoire de la Pucelle n'a été traitée que par lambeaux ou parcelles »³². Richer, lui, croyait en une histoire totale. Richer, l'indomptable, Richer le résistant, Richer qui tire de l'exemple de Jeanne une partie de son énergie ne s'est pas assagi ; en tout cas, ses idées poursuivent leur cheminement. Richelieu même s'impatiente ; il souhaite affirmer l'autorité royale tout en ménageant le Saint-Siège. Une rencontre entre les deux hommes a lieu en décembre 1629. Richer désavoue ses « erreurs » devant notaire quelques jours plus tard³³. On en viendra de plus en plus à reconnaître l'existence du « richérisme » ou du moins de « richéristes » pour qualifier les adeptes des erreurs fatales qui guettent la conception des ministères³⁴. Richer se retire alors de la vie publique, et le jugeant endurci, on l'enferme au couvent Saint-Victor. Il finit par se rétracter avant de mourir en novembre 1631. Les idées de Richer n'étaient pas radicalement nouvelles ; elles étaient bien un décalque de thèses émises anciennement lors du concile de Constance. Mais leur caractère systématique inquiéta et la régente Marie de Médicis, le chancelier Nicolas Brûlart de Sillery, comme le cardinal Du Perron n'admettent pas cette insubordination par rapport au pape³⁵. Soixante-dix ans plus tard, en janvier 1703, les *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, connus sous le nom de *Journal de Trévoux*, s'en prennent encore au disparu. Ils y sont incités par la réédition du *Libellus* chez Balthasar d'Égmond à Cologne en 1701. Les pères jésuites mêlant l'onction à la componction tentent de

Richer et le richérisme

parler avec objectivité, sinon avec bonté, de cet ennemi de toujours. L'Église, souligne le *Journal de Trévoux*, « ne saurait pardonner à M. Richer /.../ la manière indigne dont il traite un certain nombre de prélats, et entre autres les cardinaux Du Perron et de La Rochefoucauld, dont la mémoire doit être respectée par tous les Français et par tous ceux qui aiment véritablement la religion »³⁶.

Chapitre 7

Un Rabelais huguenot ? Pierre Dumoulin

Ennemi acharné des gallicans, pourfendeur zélé des hérétiques, et grand dénonciateur des libertins, le père Garasse, de la société de Jésus, souhaite manifestement en découdre avec Pierre Dumoulin. Il assume pour cela la pose d'un « lecteur indigné »¹. Ce « pamphlétaire léger », comme le dit Pierre Chaunu, auteur d'ouvrages « virulents et bouffons », écrit sur un ton grinçant :

« J'ai un moulin qui est fort détraqué,
« Au lieu de grain, il ne mout que de la paille,
« Car étant fils d'un moine défroqué,
« N'espère pas d'en tirer fruit qui vaille ».

Le moulin de Dumoulin : la plaisanterie est assez niaise et l'effet facile... Il faut dire que les protestants n'étaient pas en reste. Les plaisanteries sur le « Dieu de farine » furent au XVI^e siècle pour dénoncer l'eucharistie catholique. Mais la farine a aussi une fonction ludique évidente en évoquant le carnaval du Mardi Gras. Et le jésuite poursuit en dénonçant les « bouffonneries, gausseries et impiétés » du pasteur. Il déclare au passage que Rabelais serait l'une des inspirations de Calvin qui aurait « lu les œuvres et humé le libertinage » de l'auteur de *Pantagruel*². Calvin, Dumoulin rabelaisiens ? C'est bien un comble quand on connaît les préventions du réformateur contre Rabelais³. Garasse a cependant perçu un fait indéniable :

le penchant immodéré des protestants français pour le persiflage. Dumoulin était-il pour autant un joyeux boute-en-train ? Si tel était le cas, il cachait bien son jeu⁴. Loin d'être très original, le Père Garasse a recours à « l'arsenal diffamatoire » le plus traditionnel. Il y ajoute une référence aux « moulins à vent », dans la veine quichottesque, quitte à s'exclamer, en filant la métaphore, que « ce moulin / Dumoulin/ est le le père moulin de tous les moulins du monde ». Cela ne veut pas dire grand-chose, mais cela se lit avec plaisir. En dépit de ce côté farcesque, Garasse a mis le doigt sur une question centrale, celle des ministères dans l'Église. Il évoque les temps bénis où catholiques et protestants seront unis : « Nous aurons un temps d'or, et un siècle de perles quand les ministres préféreront la paix et le service du roi, quand les huguenots rendront au roi les villes d'otage, quand les ministres iront en Canada ou au Brésil prêcher l'Évangile, quand Duplessis-Mornay ira au jubilé de Rome, quand Dumoulin cessera de bouffonner, quand les ministres ne se marieront plus, quand les huguenots rebâtiront les Églises qu'ils ont ruinées en France, quand les ministres rendront aux autels et chapelles les chasubles et ornements dont ils ont fait des cotillons à leurs femmes et des grègues / bas/ à leur petite vermine, quand Dumoulin sera évêque de Paris »⁵.

Le saint ministère

Dumoulin évêque de Paris ? Le Père Garasse a perçu une caractéristique inédite du pasteur : son attachement à un ministère épiscopal, conservé en Angleterre. La Réforme protestante n'avait pas fait disparaître totalement les évêques : les luthériens les avaient maintenus en Scandinavie ou de façon plus discrète ils avaient été conservés en tant que surintendants des Églises ou inspecteurs ecclésiastiques, comme l'on dit aujourd'hui... Quant aux réformés, s'ils n'avaient plus d'évêques en titre, Calvin n'avait pas jugé leur existence contraire à ses principes. De fait, sinon en titre, Dumoulin se serait assez bien vu en évêque, et ce que l'on sait moins, c'est que Jacques I^{er} souhaitait conférer un siège épiscopal en Angleterre à ce Petrus Molinæus bien connu des doctes de son temps. Cet épiscopisme huguenot, rarement étudié, est à mettre évidemment au compte

des liens privilégiés entre le pasteur français et le roi d'Angleterre que son passé écossais avait éloigné durablement du calvinisme presbytérien. La question royale et la question épiscopale étaient étroitement liées outre-Manche où l'on voyait, à juste titre, dans l'abolition des évêques, le premier pas vers une démocratie d'Église hostile à la monarchie. C'est du reste précisément ce qui adviendra dans les années 1640 lors de la révolution anglaise qui consacrera la disparition des évêques... tout comme à partir de 1660 la Restauration marquera leur retour en Angleterre.

Pierre Dumoulin, ou Du Moulin comme on l'écrit le plus communément (1568-1658), appartient à la noblesse d'Île-de-France. La famille embrasse la cause de la Réforme dès le xvi^e siècle. Un Charles Dumoulin (1500-1560) avait été le grand homme de ce lignage appelé à doter le protestantisme de certaines de ses figures les plus marquantes. Charles fut, avec l'humaniste Jacques Cujas († 1590), l'un des plus célèbres jurisconsultes de son temps. L'auteur d'un *Commentaire sur la Coutume de Paris* avait trouvé asile en Allemagne auprès du landgrave de Hesse puis à Genève et à Neuchâtel, et enfin à l'université de Tübingen... avant de s'installer à Orléans et finalement à Paris où il défendit les libertés de l'Église gallicane. Influencé par la confession d'Augsbourg, cet hétérodoxe s'entend souvent assez mal avec les calvinistes, dont Théodore de Bèze, qui le poursuivent de leur vindicte⁶.

Le pasteur Joachim Dumoulin (1538-1618), père de Pierre Dumoulin, était le fils d'un premier Joachim Dumoulin, seigneur de Lorme-Grenier. Il avait exercé son ministère à Orléans où l'on fit courir le faux bruit qu'il était un ancien père célestin⁷. Les huguenots furent féconds en ces temps héroïques où il fallait assurer, plus encore que la survie de l'espèce, l'avenir de la « vraie foi »⁸. À l'époque de la Saint-Barthélemy, Pierre Dumoulin fut sauvé du massacre, alors qu'il n'avait pas quatre ans, par une ancienne servante de l'autre religion mais qui aimait les enfants, même fils d'hérétiques. Pierre se rendit à Sedan et à Paris, puis à Cambridge et enfin à Leyde pour ses études. Au cours de ses voyages, il fit naufrage et perdit tous ses livres comme il le raconte dans un poème latin.

Dumoulin est âgé d'à peine vingt-quatre ans, lorsqu'il est nommé à la chaire de philosophie de l'université de Leyde ; il compte parmi

ses élèves le jeune Grotius appelé à être un jour célèbre par ses études de droit international. Il passe les vingt-et-un ans suivants comme pasteur de l'église de Charenton, qui dessert la ville de Paris. Contrairement à d'autres, Dumoulin a la sagesse de se tenir à l'écart de tout engagement politique prématuré ; il n'est député qu'une seule fois à l'assemblée politique, de Châtellerault, en 1605. Au synode national de Privas en 1612, il est chargé de réfléchir à l'administration du baptême. La question est de savoir si l'on peut baptiser les enfants en dehors des cultes publics – comme l'usage s'en est établi dans les églises de la Réforme. La réponse est réservée, afin de ne pas accréditer la thèse, présentée comme catholique, que le baptême est nécessaire au salut. Dumoulin produit également une réfutation des thèses de l'Alsacien Johannes Piscator, un théologien réformé, qui avait insisté sur l'importance de la Passion dans le salut des hommes. Par sa mort en croix, le Christ se révèle pleinement sauveur, et non par sa soumission durant toute son existence terrestre. Cette attention exclusive au sacrifice avait déchaîné la réprobation des réformés français ; à Privas, les pasteurs furent invités à souscrire à une condamnation de la doctrine professée par Piscator, en défendant l'imputation de la justice active de Jésus-Christ. Dumoulin forme un dessein nettement plus ambitieux que cette réfutation ; il souhaite parvenir à une confession de foi réformée, commune aux différentes Églises réformées : France, Angleterre, Écosse, Pays-Bas, Palatinat, Suisse, etc., quitte un jour à y intégrer les luthériens.

Une catholicité évangélique ?

C'est là que se situe le tournant de la vie de Pierre Dumoulin, le roi d'Angleterre Jacques I^{er} souhaite également une union des Églises et il invite en 1615 le pasteur français à venir outre-Manche pour y œuvrer à ses côtés. Rencontre déterminante pour les deux hommes : Pierre Dumoulin sera le meilleur apologiste de l'Église d'Angleterre de son temps, en défendant contre l'Église romaine la primauté d'Églises nationales réformées et indépendantes. Pourquoi le christianisme ne se composerait-il pas d'une fédération d'Églises au lieu de privilégier le magistère du pape ou de sombrer dans l'émiettement ?

L'anglicanisme, en ce premier quart du XVII^e siècle, apparaît comme une voie d'avenir pour le pasteur français : pourquoi n'y aurait-il pas des Églises-nations comme il existe des États-nations ? Et qui sait, une grande Église gallicane ne pourrait-elle pas elle aussi héberger protestants et catholiques du royaume de France ?

Pierre Dumoulin raconte brièvement dans son autobiographie, restée longtemps manuscrite, la rencontre avec Jacques I^{er}. « L'an 1615, au mois de février, Monsieur de Mayerne, premier médecin de Jacques, roi de la Grande-Bretagne, arriva à Paris, et me fit entendre le désir que Sa Majesté avait de me voir ». Il précise que Jacques I^{er} déjà lui avait envoyé deux mille livres, pour un livre « en défense de la confession de foi que ledit roi avait publiée »⁹. Le pasteur évoque ici la *Défense de la foi catholique* dont les deux premiers livres paraissent en 1610 pour soutenir le roi d'Angleterre. Célèbre en son temps, ce manifeste connaîtra plusieurs rééditions. Dumoulin poursuit dans son autobiographie : « Je me résolus de faire ce voyage mais notre consistoire s'y opposa car on l'avait persuadé que si j'y allais, je ne reviendrais plus. Mais je leur ôtai cette persuasion, par la promesse et serment que je fis en public à Charenton de retourner en bref. Ainsi je partis de Paris avec Monsieur de Mayerne au commencement de mars 1615 »¹⁰. L'entente entre Jacques I^{er} et Dumoulin est immédiate ; le pasteur rapporte fièrement qu'il est admis à se tenir derrière le roi d'Angleterre durant ses repas. À ce rôle de courtisan, il adjoint évidemment ses talents de polémiste qu'il utilise sans tarder pour répondre au nom de Jacques I^{er} aux attaques du cardinal Du Perron, dont ont déjà été signalés les dons d'orateur...

Pierre Dumoulin, donc, est l'auteur de la *Déclaration du sérénissime Jacques I^{er}, roi de la Grande-Bretagne et d'Irlande, Défenseur de la foi, pour le droit des rois et indépendance de leurs couronnes, contre la harangue de l'illustrissime cardinal Du Perron*¹¹. Il s'agissait pour Jacques I^{er} et pour Pierre Dumoulin de maintenir que les papes n'avaient pas le pouvoir de déposer les rois, quels qu'ils soient. Il reçoit en retour le privilège de prêcher en français devant le roi à Greenwich et il se voit conférer un titre de docteur par l'université de Cambridge. Pierre Dumoulin, comme Jacques I^{er} vers lequel montent tous ses espoirs, se sentent, se veulent catholiques ; ils adhèrent à une Église universelle qui pour eux ne se confond pas

avec l'Église romaine. Peut-on être catholique sans le pape ? Assurément répondent-ils en chœur, quitte à ménager peut-être à l'évêque de Rome une place éminente, mais non pas dominante par rapport aux autres patriarches de la chrétienté universelle. C'est le sens qu'il faut accorder à la *Défense de la foi catholique* datée de janvier 1610, quelques mois à peine avant l'assassinat d'Henri IV. Dumoulin s'en prend nommément aux « usurpations des papes sur les rois », et rappelle la conspiration des poudres quelques années plus tôt lorsque l'on avait tenté de faire exploser le parlement d'Angleterre « pour envoyer le roi, toute sa famille et toute la fleur du pays au ciel par un nouveau chemin » (novembre 1605)¹². Dumoulin attaque directement le jésuite Robert Bellarmin et le jacobin Nicolas Coëffeteau, pour leur défense du Saint-Siège. Coëffeteau allait certes prononcer peu après l'éloge funèbre d'Henri IV, « notre grand Achille », tué par le « plus abominable des Français »¹³. Canonisé en 1930 par Pie XI, au lendemain des accords de Latran qui règlent sous la houlette de Mussolini le contentieux entre l'État italien et le Saint-Siège, Robert Bellarmin avait défendu la prérogative du pape contre l'autorité du roi d'Angleterre qui exigeait que ses sujets lui prêtent serment d'obéissance. Selon Bellarmin, cela équivalait à transférer au roi une prérogative pontificale¹⁴.

En s'opposant à l'élite du clergé, Dumoulin a clairement choisi ses cibles. Il souhaite en finir avec la puissance spirituelle et temporelle des papes : « Pour clore ce propos, dit-il, puisque le pape s'attribue cette puissance sur les rois, qui est-ce qui la lui a donnée ? » Et le pasteur de réfuter toute ressemblance entre l'enseignement des papes et Jésus-Christ « qui n'a jamais dégradé les rois ni transporté les empires ». Dumoulin défend aussi le « droit des gens » en exigeant que les ecclésiastiques soient jugés par les mêmes tribunaux que les laïcs. Il souligne qu'ils ne devraient jouir d'aucune exemption fiscale. Il critique leur richesse : « comme les cuisses et les bras s'amenuisent quand le ventre s'enfle par excès ainsi au corps d'une république la noblesse et le peuple qui sont comme les bras et les jambes d'un État diminuent par l'accroissement du clergé »¹⁵

Le pasteur de Charenton est admirablement reçu en Angleterre : on lui accorde une prébende ecclésiastique, preuve que les échanges de ministres paraissent tout à fait possibles entre anglicans

et réformés à l'époque (ils le sont redevenus à la période contemporaine). Au moment où l'on parle d'union des Églises, les Pays-Bas connaissent une crise théologique majeure ; une aile « modérée » ou « libérale » (appelons-la ainsi) conteste la rigueur de la prédestination telle qu'elle a été formulée par Calvin et Théodore de Bèze. On les dénomme les « arminiens » en faisant référence à leur principal docteur, Jacob Hermansz, latinisé en Arminius. Arminius avait tout juste eu le temps avant sa mort en 1609 d'ouvrir la boîte de Pandore. Il en était résulté une crise majeure qui ne trouva de solution, provisoire, que grâce au synode national de l'Église réformée des Pays-Bas convoqué à Dordrecht en Hollande. L'Angleterre y est représentée vu la taille des enjeux selon Jacques I^{er}, et la France est invitée à y envoyer Pierre Dumoulin... Louis XIII lui refuse l'autorisation nécessaire.

De novembre 1618 à mai 1619, cette sorte de « concile réformé international » condamne sévèrement la doctrine des disciples d'Arminius jugée laxiste en prétendant que Dieu « avait ordonné Jésus-Christ rédempteur commun de tout le monde ». Ou encore, que « l'élection absolue et précise des particuliers se faisait en vue de leur foi et de leur persévérance future ». Voire, qu'il n'y avait d'élection que « conditionnelle ». C'étaient là pour leurs adversaires d'affreux blasphèmes. Surtout quand on ajoutait qu'aucun homme n'était exclu du « fruit de la rédemption par un décret absolu ni autrement que par sa faute », que Dieu « donnait ou offrait une grâce suffisante à tous ceux à qui l'Évangile était annoncé, même à ceux qui ne se convertissaient pas » et qu'il l'offrait avec un désir sincère de « les sauver tous »¹⁶.

L'opposition entre arminiens et calvinistes stricts touche l'Angleterre à son tour. Les réformés français emboîtent le pas à leurs frères néerlandais ; en octobre 1620, le synode national d'Alès confirme les thèses rigoristes des Hollandais. Pierre Dumoulin, pasteur de l'Église de Paris à Charenton, résume ses positions, dans une langue claire et accessible, déjà de facture classique : « La prédestination est le décret de Dieu par lequel Dieu a ordonné en cas du salut ce qu'il fera d'un chacun homme. Cette prédestination a deux parties, l'élection et la réprobation. L'élection est le décret éternel et immuable par lequel Dieu a arrêté et ordonné de sauver gratuitement par Christ certains

hommes du genre humain déchu et corrompu, et de leur donner la foi et autres moyens par lesquels ils parviennent à salut.

« Je crois et confesse que le nombre des élus est non seulement certain au regard de la prescience divine, mais aussi de son décret et volonté /.../

« Je crois et confesse que les élus ne peuvent être réprouvés ni les réprouvés sauvés, car par-là les décrets de Dieu, lesquels sont certains et immuables seraient révoqués et abolis ». Enfin cette détermination : « Je rejette et condamne Arminius et ceux qui le suivent, niant que le nombre des élus serait certain et défini par la volonté et décret de Dieu »¹⁷.

Dans un autre texte à peu près contemporain, Dumoulin écrit également, dans la stricte lignée de Théodore de Bèze, que la mise en garde du concile de Trente « touchant l'assurance d'être sauvés » revient à envoyer « en enfer tous ceux qui croient aller en paradis, comme si c'était un crime damnable que se fier en Dieu ». Dumoulin en vient à présenter la doctrine calviniste de la prédestination comme plus aimable, à tout prendre, que le catholicisme. Celui-ci est selon lui une religion fondée sur la défiance alors que l'Évangile enseigne à dire avec confiance : « Notre Père qui es dans les cieux ». Il en conclut : « Dans notre Église nous tâchons de combattre ces doutes par la foi, les prières et les bonnes œuvres ; mais l'Église romaine s'étudie à douter et fait profession de défiance ». Il ajoute même : « Il n'est pas vrai non plus que chacun de nous se vante d'être assuré de son salut. Dieu voirement nous commande d'en être certains, mais ne nous commande pas de nous en vanter ni d'en faire ouverte profession »¹⁸. Comme pour Luther et Calvin, la grâce est « inamissible » pour Dumoulin ; elle accompagne inlassablement les élus qui ne sauraient la perdre ou la dissiper. Quand on est sauvé, c'est pour toujours, indique ce *Bouclier de la foi* de 1618 qui demeurera « le plus célèbre de ses écrits »¹⁹.

Le succès incontestable de Pierre Dumoulin inquiète ses amis : il s'éloigne provisoirement de Paris et se rend à Sedan, alors principauté indépendante. Henri de La Tour d'Auvergne, duc de Bouillon, l'accueille à bras ouverts et il est nommé sans attendre professeur de théologie par l'académie protestante. Avec Saumur, Sedan fut l'une des principales académies protestantes où les futurs ministres

recevaient leur formation théologique²⁰. En 1623, Dumoulin se rend à nouveau en Angleterre à la demande de Jacques I^{er}.

La robinsonnade huguenote

Le protestantisme est d'abord une religion orpheline des certitudes institutionnelles qu'incarne le magistère catholique. Si prêtres et évêques se présentent comme les successeurs des apôtres, pour les pasteurs réformés cette filiation ne saurait être que spirituelle. Il n'existe point une Église éternelle qui garantisse l'authenticité du message évangélique. L'Église institution n'est pas fiable : elle a erré, elle s'est trompée et elle a même trompé ses serviteurs. Nul n'est à l'abri de ses errements.

Paru à Sedan en 1618, puis à Genève en 1624, le traité *De la vocation des pasteurs* tient du défi ; il vise à légitimer la fonction des ministres « de la parole de Dieu » contre leurs concurrents catholiques. « Entre les assauts qu'on nous livre aujourd'hui, un des plus ordinaires est la reproche qu'on nous fait que nous n'avons point de vocation. En quoi ce qui est le plus intolérable est que ceux-là nous demandent raison de notre vocation, qui ont piécça /de longue date/ perdu et prostitué la leur : faisant comme quand les coupeurs de bourses crient les premiers au larron. Ce qui serait exprès afin de nous amuser à autre chose qu'à l'examen de leur doctrine par l'Écriture Sainte, avec le même artifice que les pharisiens demandaient à Jésus-Christ raison de sa vocation ».

Et le pasteur de se fixer le double but de montrer la « validité » des vocations protestantes et la « nullité et corruption » du sacerdoce catholique. Encore faut-il s'entendre sur le sens du mot « vocation » ou appel. L'intérêt de Dumoulin ne se porte pas sur la « vocation intérieure » ou sur le sentiment qu'ont les ministres d'avoir été individuellement choisis par Dieu pour servir leurs communautés... Non, l'essentiel pour Dumoulin, fidèle en cela à l'esprit de la Réforme, c'est de répondre aux besoins des fidèles et à leur appel ou « vocation extérieure ».

Tout comme Edmond Richer avant lui, Dumoulin montre la relativité des termes *prêtres* et *évêques* avant de préciser que les

protestants ont renoncé à ces appellations pour se distinguer des catholiques : « Combien que tout pasteur soit évêque et prêtre selon le style de l'Écriture Sainte, néanmoins nos troupeaux ne se sont pu accoutumer à nommer leurs pasteurs ni évêques ni prêtres à cause que la mauvaise vie des évêques et des prêtres leur avait rendu ces noms odieux ». Mais Dumoulin, comme Calvin avant lui, admet parfaitement l'existence d'un épiscopat, même si les Églises réformées ont opté historiquement pour un système synodal supposant des assemblées intermittentes au niveau de la région ou du pays. Le cas de l'Angleterre où la Réforme religieuse s'est produite tout en maintenant les évêques semble justifier son point de vue.

Que faire cependant s'il y a eu une rupture manifeste de transmission entre les temps apostoliques et le temps de l'Église ? Que faire si l'on pense comme le font les protestants du temps que la corruption des hommes d'Église a gravement porté atteinte au contenu de la foi ? La figure de Calvin, le caractère exceptionnel de l'appel qu'il a reçu sont soulignés avec force par l'auteur qui distingue entre les « vocations ordinaires » et les « extraordinaires ». Par « charge ordinaire », on entend « celle qui étant instituée de Dieu, doit être toujours continuée en l'Église chrétienne »²¹. Mais Dumoulin souligne la possibilité de discontinuités, lors de persécutions par exemple. D'où l'existence de « charges extraordinaires ». Ces charges extraordinaires elles-mêmes sont de « deux sortes » : certaines n'ont pas de successeurs – c'est le cas de Moïse, de Jean Baptiste, des apôtres, ou de saint Paul –, d'autres sont renouvelées périodiquement : Dieu peut susciter à chaque époque de nouveaux prophètes. Où situer Calvin ? Ou plus généralement, qu'est-ce qu'un Réformateur protestant ? Est-il prophète ou apôtre, un nouvel Ésaïe ou un nouveau saint Paul ? Œuvre polémique s'il en fût, le livre n'en pose pas moins des questions essentielles en s'interrogeant quant au fond sur la possibilité de refonder l'Église chrétienne en admettant une double discontinuité territoriale et temporelle. L'assemblée chrétienne ne dépend ni d'un temps ni d'un lieu, elle est une utopie doublée d'une uchronie. Les conditions de son existence sont à la fois partout et nulle part, jamais et toujours. D'où le recours à la robinsonnade pour cerner cet indéfinissable, l'Église authentique de Jésus-Christ. Dumoulin invente à son insu l'une des topiques de la littérature d'aventure, le naufrage en

milieu hostile. Le pasteur en parle d'autant mieux qu'il a lui-même connu la même mésaventure à la rentrée 1592 en allant occuper un poste universitaire à Leyde, pour ne rien dire de saint Paul, échoué au large de Malte selon les Actes des apôtres ou de la *Tempête* de Shakespeare, représentée à la Cour d'Angleterre quelques années auparavant²². Le naufrage dont parle Dumoulin est aussi métaphoriquement le naufrage de l'Église, bien entendu²³. Robinson ou Gulliver dans la fiction anglaise naissent de la même problématique. « Posons donc le cas, écrit Dumoulin, que quelque fidèle soit porté seul par naufrage ou autrement, en quelque île barbare, et qu'il y soit habitué par nécessité, et qu'ayant appris la langue il se mette à instruire les barbares en la religion chrétienne, et qu'à sa parole plusieurs se convertissent. Là étant question de dresser une Église parmi ce peuple pour prêcher l'Évangile, et administrer les sacrements, et n'y ayant moyen de chercher ailleurs des pasteurs, pour ce que l'île n'a point l'usage de la navigation, ni le commerce de langue, je ne vois autre moyen que celui-ci : à savoir que tout ce qu'il y a de chrétiens en l'île s'assemble en un lieu et, après l'invocation du nom de Dieu, élise celui d'entre eux qui sera le plus propre pour l'œuvre du ministre. Que si celui qui est élu peut se transporter en un pays où il puisse recevoir l'imposition des mains selon l'usage ordinaire, il fera sagement de s'y transporter pour éviter le soupçon de discorde. Mais n'y ayant ni navire, ni commodité, ni santé pour faire un tel voyage, je crois qu'il offenserait Dieu grandement si, à faute d'une formalité, il abandonnait l'œuvre de Dieu »²⁴.

Qui a dit que les protestants de l'âge classique n'avaient pas de projet missionnaire ?

No bishop, no king

On connaît l'exclamation indignée de Jacques I^{er} : « S'il n'y avait pas des évêques, y aurait-il encore des rois ? ». Ce que l'on sait moins, c'est que la présence d'un épiscopat à la tête de l'Église, au côté éventuellement de la couronne, est une possibilité sans cesse envisagée au XVII^e siècle, y compris chez les réformés. Il existe même un épiscopalisme de langue française dont Pierre Dumoulin

se montre l'ardent défenseur ; il connaît sa réplique outre-Manche puis dans l'Amérique coloniale où une partie des réfugiés protestants de langue française embrasse un anglicanisme de plus en plus attaché au ministère des évêques et à la succession apostolique, qui postule comme dans le catholicisme romain une continuité avec les apôtres. Dumoulin a du reste beaucoup fluctué sur ce plan. Naguère encore partisan de l'égalité des pasteurs, au contact de Jacques I^{er} qui le nomme son chapelain, il évolue considérablement et semble penser désormais que si tous les pasteurs sont égaux, comme l'aurait dit Orwell, certains sont « plus égaux que les autres ». C'est d'autant plus vrai que certains parmi ses adversaires catholiques lui reprochent avec amusement d'être devenu, de façon purement imaginaire, évêque de Paris. Évêque, Pierre Dumoulin l'aurait bien été, du moins outre-Manche, où on lui fera miroiter la perspective illusoire d'obtenir l'Évêché de Gloucester, en plus d'une prébende au pays de Galles...

On relira à cette lumière la *Défense de la foi catholique*. « Catholique » a bien entendu ici son sens étymologique d'universel, et ne désigne pas comme dans l'usage le plus habituel le seul catholicisme romain. La *Défense* est elle-même divisée en trois livres qui, pris en bloc ou isolément, eurent un écho considérable en leur temps : *Des usurpations des papes sur les rois*, *Défense de la confession de Jacques I^{er}*, *De l'accomplissement des prophéties*²⁵.

Dumoulin évoquant le risque du « parricide » contre les rois, dénonce l'anarchie « en laquelle on n'a point de maître, pource que chacun l'est ou chacun est serf pource qu'il est trop libre ». Il en déduit « qu'en un État il vaut mieux avoir un mauvais maître que n'en avoir point du tout ». Il ajoute que « la tyrannie est plus tolérable qu'une telle liberté ». Il invoque la nature : « Il n'y a pas jusqu'aux abeilles et aux grues où vous ne voyez une police naturelle et une espèce de supériorité ». Cela s'applique bien évidemment à l'Église également, Dieu ayant « établi des pasteurs et évêques et par-dessus ceux-là des assemblées que l'Église ancienne a appelés synodes et conciles ».

Pasteurs, évêques, synodes, conciles : tous sont cautionnés par Dieu. Seul se trouve exclu de cette pyramide hiérarchique le pape, parce qu'il aspire à la monarchie sur « l'Église universelle ».

Dumoulin concède que « quand même il serait accordé qu'en chaque pays ou province, il dût y avoir un souverain prélat, il ne s'ensuivrait pas pour cela qu'il dût y avoir par-dessus tous ces prélats un monarque sur tout le monde. Il n'y a point d'épaules assez fortes pour un si grand fardeau »²⁶. Peut-on être un catholique sans pape ? Et jusqu'où aller dans cette voie ? Telles sont les questions que résolvent à leur façon Jacques I^{er} et son fidèle Dumoulin en dissociant le contenu fondamental de la foi chrétienne des ambitions pontificales. Elles ne sont pas tout à fait étrangères au plaidoyer gallican d'un Richer. Il existe d'incontestables passerelles entre anglicanisme et gallicanisme. La question rebondit au siècle suivant²⁷. On proposera de reconnaître chez Dumoulin un gallicanisme réformé, prêt à adopter également des positions épiscopaliennes par amour de l'ordre et par crainte de la subversion antimonarchique. Mieux vaut encore encourir la persécution que porter les armes contre le roi. « S'il faut que nous soyons persécutés, déclarera-t-il par ailleurs, tous ceux qui craignent Dieu désirent que ce puisse être pour la profession de l'Évangile, et que notre persécution soit véritablement la croix du Christ ». C'est ce que l'on appellera en Angleterre « l'obéissance passive », la soumission aux ordres du souverain jugée préférable à tout acte de rébellion²⁸. Bien que profondément calviniste sur le plan théologique, Dumoulin est politiquement représentatif de cette sensibilité haute église attachée à une conception pyramidale des ministères, proche de l'exemple anglais²⁹.

La cure d'âme

Sa carrière internationale, son rôle d'intermédiaire entre la France, les Pays-Bas et la Grande-Bretagne, ne doivent pas faire oublier le souci des modestes fidèles manifesté toute sa vie par Dumoulin. En encourageant l'examen de conscience, le rigorisme moral, une religion du scrupule, le sentiment aigu de la faute et du pardon ont contribué au développement de l'introspection. Une « prédication pour se préparer à la sainte cène » l'illustre, parfaitement en encourageant chaque fidèle à s'interroger sur sa vie. « Que chacun s'éprouve soi-même, et ainsi mange de ce pain et boive de cette coupe quand il

est question de comparaître devant Dieu pour ouïr sa parole et participer à la table du Seigneur, mille considérations se rassemblent ès cœurs de ceux qui craignent Dieu, pour les toucher d'une frayeur religieuse et les tenir en respect et révérence. Il faut se souvenir que c'est devant Dieu que nous comparaissons, lequel est un feu consumant, qui sonde les cœurs et pèse les actions en justice, et auquel rien n'est caché ».

Prendre la sainte cène est un acte grave pour Dumoulin, en un temps où l'on ne la célébrait pas aussi fréquemment que dans les Églises protestantes actuelles ; on pourrait dire, plagiant Montaigne (« philosopher, c'est se préparer à mourir »), que communier, c'est se préparer à mourir. Le fidèle est appelé à se demander ce qu'il ferait « si aujourd'hui Dieu venait à trancher le fil de sa vie et lui redemander son âme ». Et reprenant cette injonction classique, *connais-toi toi-même*, le prédicateur enchaîne : « Une des choses les plus malaisées est de se bien connaître soi-même, car chacun se flatte au lieu de se tancer et prend les répréhensions à injures ». La communion n'est pas un acte individuel et isolé ; elle engage toute la communauté assemblée ; tous sont invités, et le pasteur rappelle que Jésus « n'a pas empêché les apôtres de communier avec Judas, combien qu'il connaisse sa méchanceté ». La religion que prêche Dumoulin a pour but de « donner paix à l'âme, et apporter tranquillité à la conscience ». La foi procure au juste la certitude qu'au jour du jugement Dieu le recevra parmi ses élus ; « par cette foi, enchaîne le pasteur, le fidèle a accès au trône de la grâce de Dieu, car il ne considère plus avec frayeur le siège judicial de Dieu, parce que celui qui est assis sur ce trône est notre Père, et que devant ce trône comparait Jésus-Christ, qui est notre avocat envers Dieu ».

La sainte cène n'est pas la simple commémoration de la mort et de la résurrection du Sauveur ; elle est une anticipation de la fin des temps. Le pasteur rédige aussi une « méditation préparatoire à la sainte cène du Seigneur », qui permet au fidèle de réfléchir à l'étendue de ses fautes : « Si j'entre en l'examen de ma conscience, je suis confus en moi-même et troublé par la multitude de mes péchés »³⁰. Mais ce détour par le sentiment de culpabilité n'est que provisoire, du moins dans le contexte réformé français. Il en irait autrement dans

le puritanisme anglais et dans cette forme du catholicisme classique qualifiée de « janséniste » que nous verrons plus avant avec Pascal.

Quant à Pierre Dumoulin, comme son protecteur le roi d'Angleterre meurt en mars 1625, il mène pour le restant de ses jours une vie errante entre Paris, La Haye et Sedan où il s'éteint à l'âge très avancé de quatre-vingt-dix ans le 10 mars 1658. On publie alors les *Dernières heures de M. Dumoulin*, « ministre du saint Évangile à Charenton, et professeur de théologie à Sedan ».

Le récit de la mort édifiante du pasteur s'inscrit dans la continuité de ces *artes moriendi* communs aux catholiques et aux réformés. « Bien mourir est en effet essentiel pour le chrétien car il s'agit de l'étape décisive sur la voie du salut »³¹. Mais il s'agit ici de s'appliquer à la vie plus qu'au moment du trépas. Voyant auprès de lui un gentilhomme de la religion concurrente, Dumoulin lui dit : « Monsieur, j'endure de grands maux, mais Dieu me fera miséricorde, je l'ai offensé en plusieurs manières, mais du moins ma conscience me rend témoignage que je n'ai rien dit ni prêché, ni écrit que je n'aie cru conforme à la Parole de Dieu ». Et enfin, après une longue et lente agonie, « Celui qui l'exhortait, lui dit qu'il verrait son rédempteur de ses yeux, il répondit avec un effort, et la main sur son cœur, *je le crois* »³².

Chapitre 8

La piété au féminin : Marie Guyart de l'Incarnation

Réforme catholique et Réforme protestante sont à bien des égards comparables. Même si un pasteur n'est pas un prêtre, tant s'en faut, même s'il n'a pas le pouvoir de dire la messe, le pasteur au quotidien exerce une fonction similaire au sein de son Église protestante, soigneusement encadrée par les anciens – ceux que l'on appelle dans la langue actuelle des conseillers presbytéraux. Prêtres et pasteurs prêchent et édifient ; il leur appartient également de distribuer les sacrements, baptême et communion dans les deux confessions auxquels s'adjoignent chez les catholiques la pénitence, le mariage et l'extrême onction, ou sacrement des malades. Quant à la confirmation, elle ne peut être administrée que par un évêque¹.

Il existe cependant des différences majeures ; chacune des religions a défini, de façon le plus souvent implicite, ses propres normes anthropologiques, face à la vie ou à la mort, à la nuptialité ou à la naissance. Le mariage, on ne saurait suffisamment insister sur ce point, a définitivement cessé d'être un sacrement pour les protestants, qui accentuent par contre-coup le caractère contractuel des liens entre les époux. Nous sommes cependant encore loin de l'individualisme affectif actuel, et ce sont souvent les familles au sens patriarcal qui emportent la partie. Si la Réforme protestante a brisé l'autorité du prêtre, « elle a beaucoup accru celle du père de famille ». L'on poursuivra que « l'Église a perdu une partie de son prestige au profit de la maison ». En s'inspirant plus spécialement de l'Ancien Testament,

les réformés ont voulu accroître « l'autorité du mari sur la femme », ils ont aussi voulu renforcer « l'autorité des parents sur les enfants »².

Proches et pourtant dissemblables

Les deux Réformes demeurent profondément asymétriques, non seulement dans leur rapport au sacré, mais aussi dans la vie quotidienne. Il n'y a pas de vies consacrées chez les réformés de l'âge classique, pas non plus de prohibition sexuelle à l'exception de l'inceste, de l'adultère ou de l'homosexualité, toujours assimilée à la bestialité. Là où le catholicisme valorise la virginité, le protestantisme se borne à recommander la sexualité dans le mariage. Mais la revendication du plaisir féminin n'est pas pour autant absente de la littérature dévote du temps. La très catholique Catherine Lévesque, veuve d'un artilleur talentueux, sait l'art de « monter au ciel par la terre », sans que l'on voie vraiment où commence l'amour physique et où se termine l'amour sacré dans son traité sur les ardeurs conjugales. Il existe certes un bon usage du lit nuptial et il convient pour des âmes dévotes d'éviter les débordements de ces époux qui abusent « de ce saint sacrement par des caresses hors de temps, indiscrètes et lascives sans l'exécuter », ou encore qui « se prennent par tous côtés sans observer de règle, sans prendre de mesure ni de circonspection ». En revanche, le mariage chrétien doit devenir une véritable expérience mystique. Catherine Lévesque retrouve le grand mystère de l'incarnation dans cette divinisation, dans cette « déification » de la chair : « Pendant que l'époux et l'épouse se donnent le baiser de paix, l'âme donne le baiser divin à son époux céleste : et si les feux de leurs corps sacrés ne font qu'une même braise, les flammes spirituelles de leurs âmes ne font qu'un même feu dans le cœur de leur divin objet /.../ Pendant qu'ils se reposent dans leur lit nuptial, leurs âmes se reposent dans le cœur de Dieu leur divin centre : l'esprit supérieur s'occupant en Dieu, pendant que la partie inférieure s'occupe dans la matière et leur occupation spirituelle divinise leur chair dans l'usage du sacrement »³.

Le protestantisme, après sa grande vague d'expansion au XVI^e siècle, perd en grande partie son caractère prosélyte. Ou du moins, si l'on

assiste pendant tout le XVII^e siècle à des conversions individuelles notables, les effectifs sont plutôt stables, voire légèrement déclinants à la même période⁴. Les distinctions entre les deux camps n'en sont que plus flagrantes : la grande impulsion missionnaire, donnée en particulier par les pères jésuites, ne connaît pas d'équivalent dans les Églises protestantes, du moins pour l'instant. Il faudra attendre les XVIII^e-XIX^e siècles pour que les protestants à leur tour se dotent de société des missions, à commencer par les anglicans, soucieux de maintenir leur ascendant outre-Atlantique⁵. On ne trouvera pas non plus de grand courant mystique en milieu calviniste où l'on redoute plus que tout les « enthousiastes »⁶. L'union envisagée avec Dieu n'est-elle pas « une véritable fusion de l'essence divine et de l'essence de l'homme » ? La mystique tend ainsi à une sorte « d'anéantissement » ou de dépossession de soi, souvent perçue comme débridée par ses adversaires⁷.

Sans doute la grande majorité des réformés aurait-elle partagé le point de vue du pasteur Pierre Jurieu à l'extrême fin du siècle lorsqu'il parle avec ironie de cette théologie mystique « toujours prise pour fanatisme, superstition, et hypocrisie » dont les protestants jugent qu'elle est « indigne d'occuper leur loisir ». Il faut, précise-t-il, se méfier de ces esprits confus qui, cherchant « du mystère partout » finissent évidemment par en trouver « quelque part ». La première cible de cette mise en garde est la mystique féminine ; et singulièrement cette Jeanne-Marie Bouvier de La Motte, mieux connue sous son nom de Madame Guyon auteur l'année de la révocation de l'édit de Nantes d'un *Moyen court et très facile de faire oraison*. Défendue par Fénelon, condamnée par Bossuet, Madame Guyon souhaite dépasser les clivages confessionnels par le pur amour. Mais on lui en veut durablement d'être une femme et d'être une laïque de surcroît⁸. Le protestantisme classique, donc, contrairement au catholicisme de la même époque, abomine littéralement le mysticisme⁹. Seul semble faire exception à la règle ce Pierre Poiret († 1719), un temps pasteur à Metz, dont l'influence reste trop marginale pour que l'on puisse parler de tradition. Poiret demeurera un merveilleux objet d'étude, à la façon de ces papillons brièvement entrevus certains soirs d'été sans que l'on puisse espérer les revoir jamais... Son historienne le décrit remarquablement en quelques mots : « Poiret pouvait apparaître

presque comme un traître à sa confession d'origine, sans avoir jamais voulu s'en séparer : trop ouvert à l'égard du catholicisme, trop irénique ». Il inquiète les théologiens sans pour autant rentrer en grâce auprès des philosophes¹⁰. Peut-on vraiment parler de mysticisme voire simplement de mystiques réformés en ces XVI^e-XVII^e siècles où la Contre-Réforme espagnole puis française accumulent les témoignages de saisissement intérieur ? Les protestants du Grand Siècle opteront pour les récits de vie et autres confessions spirituelles, dont la relative sobriété contrastera éternellement avec le caractère inspiré des Jean de la Croix, Thérèse d'Avila ou Pierre Bérulle. Poiret le premier le déplore, en regrettant que ses coreligionnaires prosaïques n'y voient que fanatisme, superstition et hypocrisie, ou vaines spéculations de « petits moines obscurs » qu'il vaut mieux laisser sommeiller pour l'éternité, comme tous ces auteurs introuvables qui ne demandent qu'à le rester¹¹.

Le siècle des saintes

Le calvinisme de l'âge classique laisse peu de place à l'effusion, et moins encore aux révélations personnelles. L'un des points nodaux de cette confrontation serait la place des femmes, souvent abordée de façon apologétique. Dans l'un de ses plus beaux livres, Jean Delumeau a parfaitement caractérisé l'ambivalence de la civilisation chrétienne face aux femmes. Parce qu'on la croit « plus proche de la nature », écrit-il dans *la Peur en Occident*, la femme a toujours été créditée dans les civilisations traditionnelles du pouvoir non seulement de prophétiser, mais encore de guérir ou de nuire au moyen de mystérieuses recettes ». L'homme, par contre, a été défini comme « apollinien et rationnel par opposition à la femme dionysiaque et instinctive, plus envahie que lui par l'obscurité, l'inconscient et le rêve »¹².

Qu'en est-il alors de ces femmes bien particulières, les religieuses, qui jouent un rôle croissant à partir de la Renaissance ? Bien qu'elles se doivent de demeurer chastes, certaines d'entre elles, et non des moindres, ont été des mères de famille dans un premier temps, en un monde où la réalité du veuvage précoce est une constante

démographique. Le catholicisme tridentin, en dépit de son évident conservatisme sur le plan des mœurs, a permis l'éclosion d'une piété féminine relativement autonome, qui trouve dans la mystique son expression favorite. Le « corps-Dieu », pour reprendre la formule de Michel de Certeau, y fait l'objet d'une appropriation amoureuse proprement féminine, encore qu'il entre de l'ambivalence dans cette quête¹³. Les prêtres restent célibataires, là où les ministres protestants mettent leur point d'honneur à avoir une épouse. Même s'il n'y a aucune obligation en cela, il est de bon ton pour un pasteur d'être marié, ne serait-ce que pour couper court à toutes les rumeurs et pour se distinguer au quotidien d'avec leurs homologues de l'autre religion. Ce statut matrimonial bouleverse en profondeur les relations entre les hommes et les femmes dans chacune des deux confessions. Sans être réprouvé, le célibat est plutôt dévalorisé chez les protestants là où le catholicisme insiste sur l'importance des vies consacrées, en dehors même du sacerdoce. Religieux et religieuses, frères et sœurs profitent d'un engouement caractéristique dans la France de la première modernité.

Le catholicisme du temps accueille nombre de femmes d'élite qui, en optant pour une vie conventuelle, mènent une existence exemplaire, souvent en rupture avec les usages de leur temps. On citera la bienheureuse Barbe Jeanne Avrillot († 1618), épouse de Pierre Acarie, mère de six enfants, finalement entrée au Carmel sous le nom de Marie de l'Incarnation. Ou encore Marie-Angélique Arnauld († 1661), abbesse et réformatrice de Port-Royal, pour ne pas oublier Jeanne-Françoise Frémyot de Rabutin, baronne de Chantal († 1641), fondatrice avec François de Sales de l'ordre de la Visitation de Sainte-Marie. Ni Louise de Marillac († 1660), instauratrice avec Vincent de Paul des Filles de la Charité... Or, Jeanne de Chantal et Louise de Marillac mènent précisément une action en concertation avec des hommes, dans un monde aussi masculin que la société française d'Ancien Régime. Pourtant la situation est moins simple qu'il y paraît. La chasteté, si elle est contraignante, est aussi une libération pour des dames qui ne souhaitent dépendre ni d'un père ni d'un mari, ni se remarier dans le cas des veuves, ni accumuler les grossesses. On poursuivra avec Dominique Deslandres que, si elles ne donnent pas le jour à des enfants, les religieuses missionnaires du Nouveau

Monde, qu'elles exercent une fonction éducative ou hospitalière, viennent « enfanter des âmes »¹⁴.

Parmi cette floraison d'ordres féminins, on citera en particulier le Carmel, fondé au XIII^e siècle, et réformé dans sa branche féminine par l'Espagnole Thérèse d'Avila (1515-1582). Cette dernière lui confère « une orientation plus rigoriste et contemplative ». Le Carmel thérésien est introduit en France le 15 octobre 1604 par le cardinal de Bérulle qui fait venir des religieuses de Salamanque. En 1614, Bérulle est nommé visiteur perpétuel du Carmel par Paul V. Entre 1604 et 1660, 62 carmels sont fondés en France. L'ordre des ursulines se développe tout aussi rapidement : entre 1610 et 1650, plus de 300 maisons voient le jour. Leur activité essentielle est l'enseignement des filles. On note une nette évolution par rapport aux siècles précédents. « La clôture tridentine n'a cependant pas tout à fait le même sens qu'autrefois. Si au Moyen Âge elle veut en priorité préserver les religieuses des dangers et agressions extérieures, aux Temps modernes, elle vise surtout à protéger les religieuses contre elles-mêmes, contre les pulsions de leurs corps et de leurs sentiments. La clôture est donc davantage un instrument de mortification qu'une barrière de protection. À ce titre, elle est directement associée au vœu de chasteté et à l'idéal de pureté recherché par les religieuses. Elle doit effectivement créer chez ces femmes un vide sensoriel et affectif, qui ne peut être comblé que par la présence divine »¹⁵. On ajoutera que la clôture matérielle n'a de sens que si elle facilite les noces mystiques avec le Christ¹⁶.

On n'en voudra pour exemple que la *Vie de sœur Catherine de Jésus* que rédige l'une de ses consœurs carmélites. Publiée en 1628, cinq ans après sa disparition avec une préface de Bérulle, ce récit montre le parti que les humbles et les petits peuvent tirer de la méditation du « sacré mystère de l'incarnation » qui accorde un « grand avantage aux petits par-dessus les grands ». Le cardinal explique dans sa dédicace à Marie de Médicis : « En ce mystère, nous avons le grand des grands, mais il est fait petit et humble sur la terre ! Il est sorti de sa grandeur /.../, il s'est mis non entre les anges, mais entre les enfants, se faisant Homme-Dieu ». Ce mystère, cette *kénose* combinant habilement l'abaissement du Christ et son élévation finale lors de la résurrection, s'adressait particulièrement aux femmes appelées

à occuper une position modeste par leur sexe. Mais n'était-ce pas aussi la revanche de la féminité sur la société masculine ? Et si les femmes, par leur condition, étaient plus proches du Christ que les hommes ? Toute une éthique conventuelle se nourrit de ce sentiment d'élection, qui assume souvent une tournure amoureuse : le Christ est l'époux, la religieuse est sa promise. La mystique, comme l'énergumène, renvoient chez Bérulle au même mystère de l'incarnation.

Encore enfant, Catherine de Nicolas n'a d'autre souci que de se « rendre pauvre à l'imitation de Jésus-Christ ». Entrée au carmel, elle accueille toute les « maladies du corps » comme des occasions pour « élever son esprit » en éprouvant « les désirs de mourir et d'aller jouir de la divine majesté ». Mais le temps fort de ses exercices de dévotion est la fête de l'incarnation, le 25 mars. Ce jour-là, « elle ne se couchait point, ou ne s'endormait point que minuit ne fût sonné, adorant le moment de l'incarnation, que l'on tint avoir été à minuit, se dédiant lors toute au Verbe incarné ».

Dans son couvent parisien, sœur Catherine est en relation avec une communauté de femmes qui ne se limitant pas à la vie présente embrasse également l'au-delà. Elle reçoit ainsi plusieurs visites, sous forme d'apparitions, dont la carmélite sœur Marie de l'Incarnation (Madame Acarie, † 1618) qu'il ne faut pas confondre avec son homologue ursuline dont nous parlerons plus bas. Thérèse d'Avila se manifeste aussi à elle mais sans provoquer la moindre surprise, dans cette communauté d'âmes qui transcende la vie et la mort : « un jour allant à une procession, comme c'est la coutume de nos monastères d'en faire quelquefois notre bienheureuse sœur Marie de l'Incarnation lui apparut, et notre bonne sœur lui faisant place, elles marchèrent côte à côte quelque temps durant la procession, et en étant revenue, elle dit à la mère prieure fort simplement, *J'ai vu notre bienheureuse sœur à la procession, je lui ai fait place*, et ne s'en émouvait pas davantage que cela, comme fort coutumière d'avoir la vue des saints ». Sainte Thérèse d'Avila lui rend également visite, tout comme la bienheureuse Catherine de Gênes, toutes disparues¹⁷.

Les hommes ont souvent eu peur des femmes, et plus encore des femmes mystiques ou inspirées dont les troubles émois provoquent un net sentiment de malaise ou de rejet de leur part. De 1625 à 1635 (dates rondes), on assiste comme le note Michel de Certeau à la

montée en France d'un « péril mystique » dont l'Église catholique elle-même appréhende les effets incontrôlables, religion de femmes qui, face au ministère masculin, peuvent se prévaloir de leurs relations privilégiées avec l'Époux¹⁸. On pourrait citer d'autres carmélites qui ont joué un rôle dans le développement de la dévotion au xvii^e siècle, telle cette Marguerite du Saint-Sacrement, morte à Beaune en 1648 et qui attache son nom au culte de l'enfant Jésus. La carmélite aurait donné ce conseil à un correspondant proche : « Il vous faut maintenir dans une fort grande liberté d'esprit à l'imitation de l'enfant Jésus, qui ayant choisi un état humble et abject, a toujours porté un été de grandeur et d'autorité selon qu'il était dû à sa divine personne »¹⁹. La présence envahissante de l'enfant Jésus dans les représentations du temps n'est donc pas à mettre tant au crédit de quelque découverte de l'enfance que d'une théologie, très béruillienne, de l'incarnation, qui voit dans l'abaissement et l'anéantissement la forme accomplie du mystère chrétien.

On aimerait pouvoir « noter des silences », comme l'aurait dit Arthur Rimbaud, afin de savoir dans le détail ce que les protestants du xvii^e siècle pouvaient ressentir à la lecture de cette littérature d'édification qui laisse une telle place au fantasme, voire à l'érotisme féminin. L'un des rares auteurs protestants à s'exprimer est Méric Casaubon, l'un de ces réformés qui optent pour la confession anglicane. Il reçoit en retour un canonicat à la cathédrale de Cantorbéry. Moins célèbre que son père le grand helléniste Isaac Casaubon, un temps protégé d'Henri IV († 1614), il réagit négativement en tant que protestant et en tant que rationaliste. Méric Casaubon raconte donc sur un ton désinvolte que, lors de sa retraite forcée à la campagne (où ses sentiments royalistes le retiennent au moment de la révolution anglaise dans les années 1650), il lit par désœuvrement, plus que par intérêt, la biographie de la carmélite française. Il interprète clairement le comportement de la religieuse comme celui d'une malade, souffrant de « mélancolie » (le terme a encore son sens clinique de dépressif à l'époque) : « Je m'aperçus que le livre était une longue divagation, pleine d'étranges accès d'enthousiasme qui avaient affecté une vierge mélancolique, pour ne pas dire dévote ». Pour un ecclésiastique anglais, d'origine huguenote, la mystique relevait désormais de la maladie mentale. Cette qualification médicale allait

s'appliquer du reste aussi bien à la possession diabolique qu'à la transe religieuse. La possédée, la sorcière comme la mystique frappaient par leur indécence. Pour Casaubon, le mysticisme doit du reste peu de choses au christianisme ; il est à l'inverse la poursuite du paganisme au sein d'un christianisme dégénéré. S'il admet, de façon très occasionnelle, que certains songes soient encore inspirés par Dieu, il met en garde contre ce qu'il appelle la « superstition »²⁰.

L'indigent et l'indigène

Le protestantisme, et cela s'applique plus encore à l'Angleterre qu'à la France, allait désormais avoir partie liée avec le rationalisme. Le catholicisme suit évidemment un chemin parallèle, tout en laissant longtemps une plus large place à la mystique baroque. François de Sales comme Bérulle ou Vincent de Paul ont compris tout le parti que la Réforme catholique pouvait tirer des vocations féminines. L'un des saints les plus justement célèbres du siècle est Vincent de Paul. Est-ce tout à fait un hasard si François de Sales et « le bon Monsieur » Vincent ont droit à des vitraux dans l'église parisienne de Saint-Séverin, en plein centre du Quartier Latin ? Le paysan gascon, né près de Dax à une date restée imprécise (vers 1576-vers 1581), meurt à Paris en 1660, à la veille du moment où Louis XIV entame son règne personnel. S'il est d'abord un homme d'action et un organisateur, plus qu'un écrivain, Henri Bremond accorde cependant à ce modeste serviteur des pauvres une place dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. On sent l'historien justement fasciné par ce petit paysan des Landes devenu prêtre avant d'être nommé précepteur dans la famille de Gondi pour découvrir à trente-six ans la vocation de sa vie, le service des nécessiteux. Aumônier général des galères, Monsieur Vincent fonde en 1625 la congrégation de la Mission, afin d'évangéliser et soigner le peuple des campagnes. Grâce aux prêtres du prieuré de Saint-Lazare à Paris, connus sous le nom de lazaristes, ou aux filles de la Charité, des milliers de démunis ont été secourus. Avec Louise de Marillac, supérieure des Filles de la Charité, il suscite l'engagement et la générosité des femmes de la haute société, lutte sur le terrain contre les horreurs de la guerre de Trente

Ans, instituée à Paris l'œuvre des enfants trouvés. Or, nous dit l'abbé Bremond, « l'une soutenant l'autre, et sa légende et l'image quasi officielle qu'on nous a laissée de lui, ont fâcheusement simplifié, vulgarisé, appauvri saint Vincent de Paul ». L'historien catholique poursuivait : « Gardons-nous néanmoins de prendre la cause pour l'effet. Ce n'est pas l'amour des hommes qui l'a conduit à la sainteté ; c'est plutôt la sainteté qui l'a rendu vraiment et efficacement charitable ; ce ne sont pas les pauvres qui l'ont donné à Dieu, mais Dieu, au contraire, qui l'a donné aux pauvres. Qui le voit plus philanthrope que mystique, qui ne le voit pas avant tout mystique, se représente un Vincent de Paul qui ne fut jamais »²¹. Le secours des indigents : le catholicisme a toujours excellé dans cet exercice, qui s'enracine dans la longue piété du Moyen Âge²².

Des Indes de l'intérieur aux missions lointaines

L'une des voies permettant de mieux situer le personnage en son temps est de s'interroger sur le sens du mot *mission* pour le catholicisme français du XVII^e siècle. Un proche de François de Sales, Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, nous fournit une réponse instructive. L'ecclésiastique évoque sans insister les controverses avec les réformés sur la succession apostolique. « Mon dessein, déclare-t-il, n'est pas en cet opuscule de parler de cette controverse touchant la vocation ou mission des pasteurs et docteurs que nous avons avec les protestants ». Il revient sur la nature de la véritable Église « qui a toujours duré depuis Jésus-Christ » – contrairement à ce que prétendent les hérétiques qui maintiennent un hiatus de plusieurs siècles entre les temps évangéliques et la Réforme du XVI^e siècle. L'évêque défend l'usage des « missions ecclésiastiques ». On retrouve comme chez Bérulle la référence déterminante à l'incarnation. Comme le Christ avant eux, les prêtres sont envoyés. Le premier missionnaire, au sens propre, est donc le Verbe incarné, Jésus-Christ²³. Conscient des conflits d'intérêts qui existent au sein même du catholicisme entre les prêtres séculiers et les religieux, l'évêque souhaite leur concorde, puisqu'ils ont tous reçu la même mission.

Dans notre imaginaire postcolonial, nous donnons au terme *mission* un sens essentiellement conquérant et lointain, le missionnaire pour la majorité d'entre nous est un chrétien occidental envoyé évangéliser les indigènes. L'historien rétablira avec Bernard Dompnier que la Réforme catholique tisse des liens constants entre les différents champs d'apostolat, rapprochant sans cesse « mission de l'intérieur » et « mission lointaine ». On a trop souvent oublié que l'expansion missionnaire de la France se produit au moment où catholiques et réformés essaient pareillement, selon les principes du calvinisme doctrinal ou du concile de Trente, de remodeler « la religion vécue par les fidèles ». Ce dessein prit de multiples formes.

Les campagnes européennes sont les « Indes de l'intérieur ». On expliquera qu'en Italie la métaphore est fréquemment utilisée par les jésuites pour évoquer leurs activités en Sicile ou dans les Abruzzes, la formule étant d'un usage si courant que l'on rencontre même l'expression d'*Indes romaines*. À son tour la formule franchit les Alpes et devient le « bien commun des diverses familles de missionnaires ». Chez Vincent de Paul, poursuivra-t-on, l'unité des missions renvoie en permanence à l'unité de l'Église, et suppose la soumission au pape, seule autorité susceptible de garantir la volonté divine. Mais il y a mieux encore : devant le péril que représente l'hérésie protestante ou la présence ottomane, Vincent de Paul envisage le « transfert de l'Église ». Pourquoi ne pas mettre la foi catholique à l'abri, en terrain lointain ? Ce repli impérial est clairement envisagé dans la correspondance du saint homme. Angoissé devant la guerre de Trente Ans à l'issue incertaine, Vincent de Paul est sensible à la dimension apocalyptique de ces désastres de la chrétienté, annonciateurs de la fin des temps²⁴. Vincent dit clairement l'importance que revêt à ses yeux « la propagation de l'Église aux pays infidèles » en craignant l'anéantissement du christianisme en Europe. Il invoque les « mœurs dépravées » de ses compatriotes tout comme le poids des « nouvelles opinions, qui croissent de plus en plus ». Le progrès de l'hérésie a entraîné la perte de « la plupart de l'Empire » et des « royaumes de Suède, de Danemark et Norvège, d'Écosse, d'Angleterre, d'Irlande, de Bohême et Hongrie, de sorte qu'il reste l'Italie, la France, l'Espagne et la Pologne ». Il poursuit que « ces pertes d'Églises depuis cent ans nous donnent sujet de craindre, dans les misères présentes,

que dans autres cent ans nous ne perdions tout à fait l'Église en Europe ; et en ce sujet de crainte, bienheureux sont ceux qui pourront coopérer à étendre l'Église ailleurs » (31 août 1646). En mars 1647, Vincent de Paul écrit à l'un de ses plus proches compagnons à Rome. Il pose la question sempiternelle des vocations et s'en remet au Très-Haut : « Dieu vous fournira d'autres ouvriers, quand il en sera temps ». Et il invoque l'exemple d'Ignace de Loyola et des pères jésuites, passés maîtres dans l'art de la mission : « Saint Ignace ne fit-il par cent établissements, avant sa mort, de deux ou trois personnes chacun ? ». Le Gascon dit toute son admiration pour le Basque espagnol : « Ce n'était pas sans beaucoup d'inconvénients, puisqu'il y envoyait des novices et que parfois il était obligé de les établir supérieurs ; mais ce n'était pas aussi sans fruit ni sans providence ». Il exprime tout haut ses craintes face aux progrès de la Réforme protestante : « N'avons-nous pas occasion de croire plutôt le contraire, même de craindre que Dieu n'abandonne l'Europe à la merci des hérésies qui combattent l'Église depuis un siècle et qui ont fait de si grands ravages qu'elles l'ont réduite comme à un petit point ? » Entre les infidèles et les protestants, ne vaut-il pas mieux encore les infidèles ? Et quelques semaines plus tard, en mai 1647, il rappelle qu'il faut œuvrer à « l'extension de l'empire de Jésus-Christ ». À terme, si l'hérésie l'emporte en Europe, les nouveaux mondes, des Amériques à l'Asie, pourront devenir les bases-arrières d'une authentique *reconquista* catholique²⁵.

Marie Guyart, entre contemplation et action

L'installation au Canada est sans doute l'un des aspects les plus spectaculaires de ces vocations féminines qui ont longtemps fourni à la société québécoise l'un de ses points d'ancrage : la Tourangelle Mère Marie Guyart de l'Incarnation († 1672) ou encore, originaire de Troyes, sainte Marguerite Bourgeoys († 1700), sont parmi les plus belles figures de ce siècle des saints qui fut plus encore le siècle des saintes. Qu'est-ce qui prédisposait en effet en ce premier XVII^e siècle une Tourangelle sans argent ni pouvoir, portée par un courant mystique à se construire un destin exceptionnel²⁶ ? Qu'est-ce

qui explique pour l'historien que trois siècles après sa mort, Marie Guyart soit béatifiée par Jean-Paul II en juin 1980, puis canonisée par le pape François en avril 2014 ?

Merveilleuse épistolière, « écrivaine » ardente et talentueuse, comme le disent nos amis québécois, Marie Guyart fut d'abord pour nous une grande lectrice²⁷. Elle témoigne de l'existence d'un lectorat féminin, féru de littérature d'aventure. Contrairement à Don Quichotte, ce ne sont pas les romans de chevalerie, mais les ouvrages de dévotion et singulièrement les récits de mission qui ont ses faveurs. Les jésuites sont passés maîtres dans un art du récit qui combine le voyage en terre lointaine et l'édification chrétienne. Par leur sens cultivé de la rhétorique, ils éclipsent en grande partie ces autres missionnaires de terrain que sont les récollets, l'un des rameaux avec les capucins de la grande famille franciscaine²⁸. Gabriel Sagard se plaint de voir ainsi ses frères éclipsés au profit des jésuites. Il publie son *Histoire du Canada* dans laquelle il ne manque pas d'égratigner ses rivaux dont il juge le mérite bien surfait. Contrairement aux jésuites, prétend-il, les récollets « ne se sont jamais amusés à faire des relations annuelles, qui ne sont pour l'ordinaire que redites, et un déguisement de rhétoriciens, autant plein de feuilles que de bruits »²⁹. Peu importe. Les jésuites gagnent la partie ; ce sont leurs *Relations* annuelles qui donnent à une jeune Tourangelle le sens de l'aventure et du dévouement, poussé jusqu'au martyre s'il le faut.

D'origine calviniste, formé à Rouen, le Père Paul Lejeune arrive à Québec à l'été 1632 et il inonde l'Occident de ses relations, vite suivies de nombreuses autres sous la plume du Normand Jean de Brébeuf, mort martyr en 1649, et d'autres encore. Marie Guyart lit, songe, rêve, s'approprie par le désir ces réalités exotiques et lointaines. Mais à quoi donc rêve sous le règne de Louis XIII une jeune veuve provinciale que la vie n'a pas épargnée ? Née à Tour en 1599, Marie Guyart devait s'éteindre à Québec en avril 1672. La fille de Florent Guyart, maître boulanger, avait épousé tout d'abord Claude Martin, maître ouvrier en soie. Elle perdit son mari, fort affecté par les difficultés économiques, et à dix-neuf ans, elle était la mère d'un petit garçon âgé de quelques mois à peine. Au lieu de se remarier, elle préféra rester seule chez son père, entretenant un commerce de plus en plus intime avec Dieu. C'est là qu'intervint au printemps

1620 un épisode décisif de conversion qui allait la mener à moyen terme à embrasser une vie consacrée. Un feuillant, Dom Raymond de Saint-Bernard, veille jalousement sur sa vocation : mais vers quel ordre se tourner ? Les feuillantines, les visitandines, les carmélites, ou encore les bénédictines ? Finalement ce seront les ursulines ; en janvier 1631, elle confie le soin de son fils Claude à sa sœur et entre comme novice chez les ursulines de Tours. Elle prononcera ses vœux définitifs en 1633.

Les relations entre cette mère, obsédée par l'amour de Dieu, et le fils qu'elle délaisse laisseront songeurs les lecteurs actuels. Marie reviendra sur cette question durant toute sa vie, elle parlera à son fils de sa « si grande aversion du mariage », incompatible pour elle avec les liens du « saint amour ». Elle continue : « Et quoique j'aimasse beaucoup votre père, et que la perte que j'en fis me fût sensible d'abord, toutefois me voyant libre et dégagée, mon âme se liquéfiait en actions de grâces de ce que je n'avais plus que Dieu à qui mon cœur et mes affections se pussent dilater, et se dilataient en effet sans cesse dans ma solitude, où je n'avais qu'à penser intérieurement à lui et à vous élever pour son saint service ». Entré lui aussi en religion chez les bénédictins, Dom Claude Martin ne se contentera pas d'être le confident de sa mère, il en sera également le premier des propagandistes. Marie lui aura inculqué très jeune le sens du martyre : « Vous dites, lui écrit-elle un jour, que vous désiriez dire un jour la messe dans les terres des infidèles. Si Dieu vous faisait cet honneur, j'en aurais la joie que vous pouvez juger. Oh, que je serais heureuse si un jour on me venait dire que mon fils fût une victime immolée à Dieu ! » Et, au comble de l'affection : « Voilà jusqu'où je vous aime, que vous soyez digne de répandre votre sang pour Jésus Christ ». Elle y revient à la fin de sa vie : « N'êtes-vous pas bien aise, mon très cher fils, de ce que je vous ai abandonné à sa sainte conduite en vous quittant pour son amour. N'y avez-vous pas trouvé un bien qui ne se peut exprimer ? »³⁰

Ursuline à Tours, Marie Guyart ne semble toujours pas avoir apaisé son désir d'absolu. C'est là qu'intervient une étrange vision onirique ; en mai 1635, l'Ursuline raconte un rêve qui remonte à quelques mois. Ce rêve assume rétrospectivement une valeur inaugurale et prophétique : « Comme je ne puis rien cacher des grâces que

notre Seigneur a la bonté de me faire, je vous dirai avec ma simplicité ordinaire qu'il y eut un an aux fêtes de Noël /26-31 décembre 1633/, écrit l'ursuline, je me trouvais fortement unie à Dieu. Là-dessus m'étant endormie, il me sembla qu'une compagne et moi, nous tenant par la main cheminions en un lieu très difficile³¹. Nous ne voyions pas les obstacles qui nous arrêtaient, nous les sentions seulement. Enfin nous eûmes tant de courage, que nous franchîmes toutes ces difficultés, et nous arrivâmes en un lieu qui s'appelait la tannerie, où l'on fait pourrir les peaux pendant deux ans, pour s'en servir après aux usages où elles sont destinées. Il nous fallait passer par là pour arriver à notre demeure. Au bout de notre chemin, nous trouvâmes un homme solitaire, qui nous fit entrer dans une place grande et spacieuse, qui n'avait point de couverture que le ciel. Le pavé était blanc comme de l'albâtre, sans nulle tache, mais tout marqueté de vermeil. Il y avait là un silence admirable. Cet homme nous fit signe de la main, de quel côté nous devons tourner, car il n'était pas moins silencieux que solitaire, ne nous disant que les choses qui étaient nécessaires absolument. Nous aperçûmes à un coin de ce lieu un petit hospice ou maison fait de marbre blanc, travaillé à l'antique d'une architecture admirable. Il y avait sur le toit une embrasure faite en forme de siège sur lequel la Sainte Vierge était assise, tenant le petit Jésus entre ses bras. Je fus la plus agile à m'élancer à elle et à étendre les bras qui s'étendaient jusqu'aux deux extrémités de la loge où elle était assise. Ma compagne cependant demeura appuyée en un lieu qui était à côté, d'où néanmoins elle pouvait voir facilement la Sainte Vierge et son petit Jésus. La situation de cette maison regardait l'Orient. Elle était bâtie dans un lieu fort éminent au bas duquel il y avait de grands espaces et dans ces espaces une Église enveloppée de brouillards si épais que l'on n'en pouvait voir que le haut de la couverture qui était dans un air un peu plus épuré ». Cette scène touchante est entourée de « rochers affreux » et de « précipices effroyables » comme dans la peinture du temps. À un moment, la Vierge se tourne vers Marie Guyart et, lui montrant un visage « avec un sourire ravissant », elle lui donne un baiser.

En 1635, après avoir lu le compte-rendu des jésuites sur la Nouvelle-France, l'ursuline comprend enfin la signification du rêve. Dieu veut qu'elle se rende au Canada pour participer à l'œuvre

missionnaire entamée quelques années plus tôt : « Au commencement de cette année comme j'étais en oraison, tout cela me fut remis en l'esprit avec la pensée que ce lieu si affligé que j'avais vu était la Nouvelle France. Je ressentis un très grand attrait intérieur de ce côté-là, avec un ordre d'y aller faire une maison à Jésus et à Marie. Je fus dès lors si vivement pénétrée que je donnai mon consentement à notre Seigneur, et lui promis de lui obéir s'il lui plaisait de m'en donner les moyens » (Marie Guyart à Dom Raymond de Saint-Bernard, 3 mai 1635)³².

Les Amérindiens sont des âmes à séduire pour les gagner à Jésus-Christ. Marie depuis sa cellule tourangelle éprouve pour eux la plus grande compassion : « Dans l'union intérieure où ces choses me sont montrées, écrit-elle encore à Dom Raymond, je vois l'état déplorable de ceux qui ignorent ces grandes vérités et il me semble qu'ils sont déjà plongés dans l'enfer et que le sang de mon Jésus a été en vain répandu pour eux » (26 avril 1635). Et plus tard : « J'entre dans les intérêts de mon Jésus, qui a répandu son sang pour ces âmes, et je les demanderai sans cesse au Père éternel, afin qu'un jour elles participent de notre rédemption » (16 décembre 1635)³³. Pour quelle raison mystérieuse, certains hommes sont-ils damnés ? Dans quelle mesure le prosélytisme religieux parvient-il à combler le fossé entre le civilisé et le sauvage ? Mais peut-on jamais convertir autrui ?

En contexte protestant, la question se pose différemment, du moins pour les siècles classiques. La prédestination calviniste dans sa rigueur abstraite interdit d'attacher trop de crédit à la mission : peut-on jamais « convertir » autrui, dans la mesure où la foi est un don de Dieu et non pas une adhésion volontaire et réfléchie ? Il ne faut pas non plus oublier que les protestants, du moins en France, sont théoriquement exclus de tout établissement outre-Atlantique par Richelieu³⁴. Par contre le salut des âmes est valorisé dans le catholicisme. En passant en Amérique, Marie Guyart poursuit un but précis : « J'aime ardemment toutes ces petites sauvages, et il me semble que je les porte dans mon cœur. Que je m'estimerai heureuse de leur pouvoir apprendre à aimer Jésus et Marie ! »³⁵

La traversée de l'Atlantique dure trois mois pour Marie Guyart, de mai à août 1639 – ce qui est raisonnable. La colonie de Québec est en pleine expansion ; les ursulines vaquent à l'éducation des petites

« sauvagesses ». Cette rencontre entre la femme et le sauvage, ce rôle, non seulement pacificateur, mais allons plus loin, *régénérateur* confié aux religieuses interpellera l'historien actuel, voire le spécialiste des études de genre. La Nouvelle Ève, chaste et pure, n'est-elle pas amenée par vocation à réparer la faute accomplie par la première femme, mère du genre humain ? L'Amérique évoque inmanquablement les temps édéniques et les origines du monde et de l'humanité. Convaincues de leur vocation, ces religieuses posent outre-Atlantique « les fondements d'un assistanat social et religieux, tel qu'on le concevait alors dans la didactique de la Réforme catholique : hôpital, couvent d'enseignement, secours aux pauvres, encadrement des familles ». Il s'agissait bien ainsi de « participer activement au projet jésuite d'intégration socioreligieuse des Amérindiens ». D'où l'hypothèse, à bien des égards exaltante, qu'au XVII^e siècle, seuls des mystiques parvenaient à « comprendre l'altérité présentée par les Amérindiens ». L'on souscrira au propos de Dominique Deslandres quand elle en conclut que « mystiques et sauvages » représentent les « deux extrêmes entre lesquels se situerait le monde chrétien civilisé ». L'on ajoutera avec elle que pour aborder la nouveauté américaine, il fallait d'abord « opérer une véritable conversion spirituelle ». Convertir les autres, c'est se convertir soi-même, et se convertir, dans une société aussi saturée de culpabilité que l'est celle du temps, c'est également expier³⁶.

Les feux de l'amour

Une œuvre littéraire comme celle de Marie Guyart fait nécessairement écho à d'autres textes préalables. On y repèrera tout naturellement une influence évidente du Cantique des cantiques. L'auteur isole cette phrase en particulier : « Mon bien-aimé est à moi et moi je suis à lui » (Cant 2, 16). Et la commente ainsi : « J'aime mieux me taire que d'en dire davantage, car je ne dis rien qui approche de ce qui en est, et je me sens trop insuffisante pour déclarer une chose si sublime. Aussi ces sortes de faveurs se doivent sentir et expérimenter, et non pas déclarer ou s'écrire ». L'on pourrait citer de nombreux autres passages autobiographiques qui renvoient aux délices

de l'amour divin. Celui-ci par exemple : « Amour suradorable ! Amour, le suprême ami de mon cœur, que fais-je ici-bas, parmi les souillures du monde ? Ne savez-vous pas, ô Bien-Aimé, que c'est un martyre insupportable aux âmes qui vous aiment d'être séparées de vous, et dans cette séparation de vous voir offensé par des sujets si misérables qui ne tiennent compte de vous, ni de votre charité ? Ah ! Amour, Ah ! Amour tirez-moi de ces malheurs et de cette corruption misérable, car il n'y a que tourment et affliction d'esprit ». Tout cela culmine dans la contemplation du sacré cœur de Jésus, qui se prêtera au siècle suivant à de nombreuses manifestations de piété : « Mon doux Amour, mon doux Amour, mes délices adorables, vous plaisez-vous à mes langueurs ? Ne savez-vous pas que mon désir est véritable ? Oui, vous le savez, car mon cœur est nu en votre présence, proche de l'autel de votre sacré cœur ». Ou encore, cette relation fusionnelle avec le Christ Jésus : « Mon âme est à l'Amour et l'Amour est à mon âme, et, si je l'ose dire, tous biens sont communs ; il n'y a plus de distinction du mien et du sien. L'âme voyant ainsi par un doux regard que son bien-aimé est à elle, et qu'elle est à son bien aimé, elle se plaît pourtant d'être son esclave. Et quoi qu'elle soit riche de ses biens, elle veut tout pour lui et rien pour elle : elle veut être rien, et qu'il soit tout, et c'est en cela qu'elle trouve son contentement. Elle n'aime rien tant que de se voir toute dénudée, et toute vide, et de regarder avec complaisance la plénitude de son bien-aimé. Oh, que c'est une aimable occupation ! L'âme tombe dans un doux labyrinthe où elle est enchantée, ou plutôt saintement enivrée. Elle ne sait où elle est ; elle se sent seulement perdue dans cette mer d'amour où, étant anéantie, elle devient tout, et où ne possédant rien elle jouit de ses richesses infinies par la communication de ses biens »³⁷.

Son union mystique avec le Christ permet à Marie Guyart de mieux comprendre, en une vision extatique, les relations qu'entretiennent entre elles les trois personnes de la trinité. Elle a une vision lors de la semaine sainte de 1626, entre le 5 et le 11 avril : « Une semaine sainte Notre Seigneur me remplit l'entendement de nouvelles lumières dans la vue de ses attributs divins. Mon esprit se trouva appliqué à l'unité de Dieu, et dans cette unité il me fut montré cette grandeur immense, cette infinité adorable, son éternité sans commencement et sans fin. J'étais dans une admiration que je ne puis dire, et toute hors de moi,

je disais : *Ô bonté, ô Immensité, ô Éternité !* Tout ce que l'on peut dire, en comparaison de cette vue, n'est rien et il faut s'abîmer jusque dans les enfers pour adorer ce grand Dieu.

« Je ne connaissais plus dans ce Dieu de Majesté qu'on ne peut dire et écrire. Toutes ses perfections qu'on nomme, ce n'est point cela. Il faut perdre tous mots et tous noms et se contenter de dire : *Dieu ! Dieu !* car toute autre chose est moindre que ce qu'il faut dire de cette suradorable majesté ». ³⁸

Contrairement à d'autres béates, Marie Guyart réaffirme en permanence son orthodoxie. Ses expériences spirituelles confirment la doctrine admise sur le Dieu en trois personnes. Rigoureusement trinitaire, elle sait également ménager soigneusement les intérêts de son Dieu et de son roi. Elle se montre satisfaite de la mission et se réjouit « de jour en jour de voir établir et accroître le Royaume de Dieu dans les âmes rachetées du sang de Jésus-Christ ? » (16 septembre 1642). Si elle est idéalement une société de rachetés, la mission n'est pas à l'abri du péché pour autant. Marie Guyart rapporte que l'un des membres de la communauté indienne chrétienne « a commis une faute considérable contre les bonnes mœurs », sans que l'on sache le sens précis de cet écart, sans doute de nature sexuelle. Les Amérindiens craignant que le courroux de Dieu ne s'abatte sur eux font « leur possible auprès de Monsieur le Gouverneur et des Révérends Pères pour empêcher que le coupable ne demeure parmi eux, quoi qu'il ait fait une confession publique de sa faute ». D'autres, coupables d'avoir bu de l'alcool, sont privés trois jours entiers de pouvoir entrer dans la chapelle « à la sollicitation des Anciens ». Pour leur pénitence, ils sont admis deux fois par jour à la porte de ladite chapelle pour faire leurs prières, mais sans avoir le droit d'y pénétrer (12 août 1644) ³⁹. Dix-neuf ans plus tard, un séisme qui transforme durablement le paysage est présenté comme un juste châtement envoyé par Dieu pour châtier l'alcoolisme que les Européens encouragent au sein des populations autochtones ⁴⁰. Par bien des aspects, le Nouveau Monde rappelle encore l'Ancien. Les jeunes filles peuvent y être soumises à d'étranges tentations diaboliques, jusqu'à ce que l'intercession du Père Jean de Brébeuf († 1649), l'un des saints martyrs canadiens, délivre l'une d'entre elles des assauts de « diables enragés » qui s'en prennent bien en vain à sa vertu ⁴¹.

Et tout cela faisait, d'excellents Français...

Les missionnaires ont pour but avoué de « franciser » les sauvages, en transformant les Amérindiens en bons catholiques, sujets du roi de France. « Ces grands bois, qui n'étaient habités que de bêtes sauvages, commencent à se peupler de chrétiens », s'écrie triomphalement Marie Guyart⁴². Pour cela, il aura fallu arracher les jeunes filles à l'influence de leurs familles ; mais le travail missionnaire est plus complexe, et Marie Guyart confectionne, par exemple, un dictionnaire et parvient même à rédiger une histoire sainte dans la langue des Algonquins⁴³. Mais les charmes de la civilisation française ne permettent pas toujours d'arracher les Amérindiennes à la « vie sauvage /.../ si charmante à cause de sa liberté ». Il est très difficile de modifier les usages ancestraux qui règlent les rapports de travail entre les hommes et les femmes. Aux hommes, la chasse, la navigation et la guerre ; aux femmes d'écorcher les bêtes, de boucaner les chairs (nous dirions de fumer la viande et le poisson), de couper le bois et de tenir le ménage. Pendant que les femmes vaquent aux mille occupations domestiques, les hommes les regardent en « pétulant », nous dirions en fumant. Marie Guyart avoue, résignée : « Tout autre ouvrage leur paraît bas et indigne d'eux. Les enfants apprennent cela quasi dès la naissance ». Elle ajoute dans un soupir : « Jugez de là s'il est aisé de les changer après des habitudes qu'ils contractent dès l'enfance, et qui leur sont comme naturelles »⁴⁴.

Marie Guyart ne renonce jamais. En 1650-1651, au moment où tout semble perdu en Nouvelle-France, au plus fort des guerres iroquoises, l'on envisage de faire repasser les religieuses en France après un terrible incendie. Marie de l'Incarnation s'indigne : « Nous ne sommes pas mortes de la main des Iroquois, mais nous avons passé par le feu dans un accident inopiné qui arriva à notre monastère le trentième de décembre dernier, et qui l'a réduit en cendre avec tous nos biens temporels, nos personnes seules ayant été sauvées de cet horrible incendie par une providence de Dieu toute particulière ». Et ces dernières lignes, écrites avec détermination : « Après avoir fini ma lettre, il faut que je vous dise encore qu'il semble que notre bon Dieu veuille triompher de nous en nous réduisant à l'extrémité. Croiriez-vous que pour quarante à cinquante personnes que

La piété au féminin : Marie Guyart de l'Incarnation

nous sommes, y compris nos ouvriers, nous n'avons plus que pour trois fournées de pain, et nous n'avons nulle nouvelle des vaisseaux qui apportent le rafraîchissement à ce pays. Je ne puis faire autrement que de me réjouir dans tout ce qu'il plaira à cette bonté paternelle de faire. Qu'elle en soit bénie éternellement »⁴⁵. Ce sont de telles femmes qui ont permis le développement d'une Amérique française, directement concurrencée par une Amérique anglaise et protestante. Le programme de cette colonisation tenait en quelques points, parfaitement résumés par un historien de la Nouvelle-France : « Peupler le pays de laboureurs et d'artisans en refusant les huguenots ; établir des séminaires pour accélérer le travail missionnaire par des ressources autochtones ; mêler les Français et les indigènes pour que ceux-ci vivent à la française »⁴⁶. L'établissement de « séminaires » de jeunes filles, ou étymologiquement de serres, destinés outre-Atlantique non pas à la formation d'un clergé masculin mais à l'élevage de jeunes pousses amérindiennes, est l'élément déterminant de cette colonisation fondée avant tout sur l'acculturation des populations autochtones là où les Anglais se montrent profondément hostiles au métissage et aux transferts culturels. L'on parvenait ainsi, selon la formule du Père Lallemand († 1700), directeur de conscience de Marie Guyart, à ménager « la conservation de ce pays », la « gloire de la France » et le « salut des âmes »⁴⁷.

Chapitre 9

Saumur et Port-Royal

Saumur, Port-Royal des Champs : il est des lieux où souffle l'esprit. Et pourtant, n'a-t-on pas généralement salué dans ces années 1620-1660 l'affirmation de la raison d'État ? Sans doute est-ce qu'en ce premier xvii^e siècle, on était d'Église comme on était d'État. Le principal mérite du cardinal de Richelieu est d'avoir su incarner les deux fonctions. Dès le xvii^e siècle, ses adversaires lui auront suffisamment reproché de tout sacrifier sur l'autel de la raison¹. La raison est d'abord, étymologiquement, *ratio* ou calcul. Il s'agit d'évaluer avant toute prise de risque et d'adopter une stratégie, en particulier sur le plan politique. La raison peut conduire à la ruse ou à la dissimulation. Richelieu sait se montrer selon les circonstances insinuant ou inflexible. L'homme rouge, nous rassure Roland Mousnier, « s'efforce d'être un chrétien ». Oui, mais y parvient-il toujours ? En 1635, la France entre officiellement dans la guerre de Trente Ans, et se retrouve du côté des puissances protestantes contre les forces catholiques, accusées de favoriser l'Espagne. L'évêque d'Ypres, dans les Pays-Bas espagnols, condamne la France par son *Mars gallicus*. « Toute la guerre des États contre le roi d'Espagne est une guerre de religion en son commencement, en son progrès et en sa fin », déclare Cornelius Jansen, dit Jansénius². La guerre contre l'Espagne serait-elle donc une impiété ? Richelieu ne pardonnera jamais ni à Jansénius, ni à ceux que l'on appellera un peu plus tard les jansénistes. « Je ne pense pas, déclare l'auteur du *Mars gallicus* en

préface, qu'il y ait un seul catholique, même dans la France, à qui ces ligues faites avec des hérétiques, et des rebelles n'aient tiré des larmes, ou des regrets »³.

Conscient de la complexité du prélat, Mousnier refuse de l'enfermer dans la caricature machiavélienne. L'homme en rouge fut malgré tout pour lui un prêtre catholique, un « sacrificateur qui célèbre la messe, répétition mystique du sacrifice unique de Jésus-Christ sur la croix ». Par la naissance, Richelieu est un « gentilhomme, un homme d'épée », qui trouve dans son héritage familial, au sein de son lignage un évêché. Enfin, Richelieu est un « fidèle du roi, un dévoué, un donné, une créature, presque un oblat, l'homme du roi ». Et, poursuit Roland Mousnier, le rôle immense joué par Richelieu correspond à « ces trois caractères de prêtre, de gentilhomme et de fidèle, unis en un même être, où ils vivent et réagissent l'un sur l'autre, comme les personnes d'une autre trinité »⁴. L'on ne pouvait mieux définir la complémentarité dans notre histoire du sabre et du goupillon. Mais l'on ne saurait pour autant passer sous silence le rôle de la raison, dans l'action politique comme dans l'œuvre théologique du cardinal. Oui, mais s'agit-il pour autant de la raison des rationalistes ? Ou bien d'une raison encore tributaire des catégories scolastiques ? Descartes ou Thomas d'Aquin, il est difficile de toujours trancher. À l'époque du siège de La Rochelle (1627-1628), raison d'État et raison dévote se conjuguent. Ou encore, poursuivra-t-on avec l'une de ses meilleures historiennes, la « double dénomination du *cardinal-ministre* ne recouvre pas de vains mots ». Il faut se garder d'interpréter de façon anachronique la politique de Richelieu comme *laïque*⁵.

Un ouvrage récent montre clairement les contradictions qui pouvaient exister pour les contemporains, hostiles à Richelieu, entre la raison d'État et la raison d'Église. Les protestants n'ont pas été les seuls à s'opposer au ministre, en tentant de maintenir une puissance militaire distincte condamnée par la centralisation administrative. Comment aurait-on pu conserver trente ans après l'édit de Nantes cet État dans l'État, cet État RPR arc-bouté sur une puissance seigneuriale ou quasi-seigneuriale de toutes les façons frappée d'obsolescence ? Richelieu a eu la sagesse ou plutôt la sagacité de ne pas amalgamer les Églises réformées et le « parti » protestant⁶. Les

huguenots d'antan ne sont pas les seuls opposants du cardinal ; il lui faut compter aussi avec le nouveau front ecclésiastique qu'incarnent ceux que l'on appelle malgré eux les « jansénistes », alors même qu'ils protestent qu'ils sont les plus zélés des catholiques et non pas les zélateurs de Jansénius, auteur proluxe d'un livre diffus, touffu et austère, l'*Augustinus*, qui rend à l'héritage de saint Augustin toute son actualité.

Par contre, ce qui est sûr, c'est qu'il existe une raison politique que la raison théologique ignore. Le malaise s'accroît dès lors qu'intervient la dimension internationale. « On ne peut qu'être frappé par la diversité des attitudes de Richelieu envers les protestants. Ce prélat, partisan convaincu de la Réforme catholique, se lance à l'extérieur dans une politique d'alliances avec eux pour faire pièce à l'Espagne catholique et entend les soumettre à l'intérieur, mais non les éradiquer »⁷. Un ouvrage récent poursuit que « politique chrétienne et raison d'État » s'affrontent lorsque Richelieu dans les années 1630 intervient du côté des protestants pour éviter l'hégémonie européenne des Habsbourg. Jansénius ne peut supporter cette « raison d'enfer », ainsi que les dévots désignent la raison d'État. Dans son *Mars gallicus*, l'évêque d'Ypres dénonce en août 1635 cette politique comme anticatholique⁸. Il n'en fallait pas plus pour séduire certains protestants. En plein âge romantique, Napoléon Peyrat († 1881), poète, historien et pasteur, parlera de façon mesurée du ministre de Louis XIII, dont il juge le triomphe « énergique » mais « juste », avant d'expliquer que le « grand homme » n'avait pas été, comme on pouvait le croire superficiellement, le « champion de l'Église romaine ». Il ajoutait qu'utilisant l'épée et la hache, le cardinal avait certes abattu le protestantisme militaire à l'intérieur du royaume, quitte à s'allier à lui dans sa politique internationale contre la maison d'Autriche. « En abattant les calvinistes, Richelieu domptait non une secte religieuse, mais un parti politique », concluait-il, avant de poursuivre que les élites huguenotes de l'agriculture, du commerce, de l'industrie ou de l'armée trouvaient un débouché naturel dans la France de leur temps⁹. En 1637, le *Mercure françois* publie un long article anonyme *De l'intérêt des princes*¹⁰. Le protestant Rohan, qui avait beaucoup à se faire pardonner, y défend à la veille de sa mort « les linéaments d'un contrat nouveau entre la monarchie catholique et la minorité

huguenote ». Il associe intimement la défense de l'intérêt national et l'existence de réformés, seuls capables de contrebalancer le puissant mouvement des dévots, toujours prêts à soutenir les ambitions universelles de la monarchie ibérique. À l'appui de la politique d'alliance avec les puissances protestantes menée par Richelieu, il démontre au terme d'une solide étude géopolitique que la France a besoin, au nom même de la raison d'État, de ménager ses huguenots. Le roi ne saurait trouver de meilleur soutien que les protestants français contre le catholicisme que professent, hypocritement, les Espagnols : « Si la première maxime de l'intérêt d'Espagne est de persécuter les protestants pour s'accroître de leurs dépouilles, la première de celui de France est de faire comprendre aux catholiques le venin caché là-dessous »¹¹. La force de la France, selon Rohan, ce sont ses huguenots. Expression étonnante, mais que Richelieu est prêt à cautionner, du moins à titre provisoire tant l'exaspèrent les catholiques dévots, toujours suspects de vouloir jouer, pour leur part, la carte espagnole comme l'avaient fait les ligueurs cinquante ans plus tôt.

La France de Louis XIII aurait-elle été un moment de synthèse, avant les persécutions du règne personnel de Louis XIV, de 1661 à la révocation de l'Édit de Nantes ? L'Église catholique est un nœud de contradictions, elle l'a toujours été, c'est ce qui fait sa grandeur et sa faiblesse ; elle connaît ses propres tensions institutionnelles. Le clergé est divisé de longue date entre séculiers, vivant dans le siècle parmi les laïcs, et réguliers, soumis à la règle d'un ordre, d'une abbaye, ou d'un couvent. Le clergé régulier prononce les trois vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, lorsque le clergé séculier se contente d'engagements, dont le célibat ecclésiastique. Il existe une évidente concurrence entre les deux clergés dans le contexte de la Réforme catholique. Le clergé séculier, celui des paroisses, se heurte aux réguliers, et en particulier aux jésuites qui grâce à leur dynamisme missionnaire attirent les fidèles. C'est un capucin, et donc techniquement un régulier, le Père Bonaventure de La Bassée qui dénonce ce phénomène dans son *Théophile*, d'abord en latin puis en français, en exhortant chaque catholique à assister à la messe dominicale dans son église paroissiale attitrée. Le traducteur, Benoît Puys, précise à l'attention des évêques « Vous êtes les successeurs des apôtres et messieurs les curés sont vos disciples qui partagent

avec vous la moindre partie de votre ministère, sont obligés de la part de Dieu et de la vôtre de distribuer les choses saintes au peuple et de porter les âmes au respects et à la soumission qui est due à vos décrets et à vos volontés ». Il poursuit : « Voici l'ordre établi par le Saint-Esprit dans cette divine république, Jésus-Christ en est le chef principal, son vicaire et son premier ministre en terre, qui conduit visiblement tout ce corps visible du Fils de Dieu, c'est le successeur de saint Pierre, sa juridiction n'a point d'autres bornes que celles du monde que nous habitons. Il a bien les clés du paradis à la main, mais c'est pour en ouvrir ou fermer les avenues aux âmes pendant la vie présente, et non pour en disposer après leur mort /.../ »¹².

« Le pape est le père et le pontife souverain. /Le pape, les évêques et les curés/ sont les trois puissances légitimes et ordinaires qui sont dans l'Église, ce sont les trois ordres qui composent la hiérarchie de la Jérusalem spirituelle. Ce sont les trois états qui expriment la hiérarchie des anges divisés en trois parties et qui honorent l'ordre même des trois personnes divines ».

Sur le plan théologique, sur le plan intellectuel, sur le plan esthétique également, la France s'est dotée désormais d'une double marge, une première frontière sépare catholiques et protestants, une seconde moins visible oppose les catholiques entre eux. On est toujours l'hérétique de quelqu'un, ou presque. Les jésuites, déclarera Pascal, donneraient presque raison aux hérétiques calvinistes par leur mauvais exemple. Ils n'en sont que plus insidieux : « On voit /.../ combien on doit avoir d'éloignement pour les calvinistes, et nous sommes persuadés que nos peuples se garantiront facilement de ce danger ; car ils sont accoutumés à les fuir dès l'enfance, et élevés dans l'horreur de leur schisme ». On ne se méfiera jamais assez des pères jésuites dont les « opinions relâchées » risquent, selon Pascal, de séduire la jeunesse¹³. Au cœur même de l'opposition des jésuites et des jansénistes, on trouvera la question de la grâce. Les disciples de saint Augustin et de Jansénius déclarent que les hommes n'accèdent au salut que si Dieu leur a accordé sa grâce. Cette grâce seule est efficace et soutient les fidèles dans leur foi. Leurs adversaires valorisent les œuvres et le libre-arbitre pour en conclure que la grâce est suffisante pour que les hommes atteignent le salut par leurs propres efforts. Contre leurs contradicteurs catholiques, les jansénistes

fourbissent des armes rhétoriques d'une redoutable efficacité. Ils distinguent soigneusement le droit et le fait. L'assemblée du clergé prescrit durant l'été 1656 la signature d'un formulaire condamnant l'*Augustinus*. En quelques années on veut contraindre non seulement les religieuses mais également les régents et les maîtres d'école à condamner de « cœur et de bouche » la doctrine de Cornélius Jansénius au sujet de l'action déterminante de la grâce et de son caractère irrésistible. Le Christ n'est pas non plus mort seulement pour sauver les prédestinés. Les jansénistes utilisent en retour un subterfuge pour répondre à cette provocation : les points de doctrine incriminés sont *de droit* erronés, mais *de fait*, ils ne se trouvent pas dans l'*Augustinus* en tant que tels¹⁴.

Pour Pascal et pour les Messieurs de Port-Royal, il faut se garder de ces deux extrêmes que sont l'humanisme et le calvinisme. Pour un augustinien strict, les jésuites par leur casuistique et par leur sens de l'accommodement renouent avec les erreurs du Breton Pélage qui au iv^e siècle avait défendu le libre arbitre de l'homme¹⁵. Assurément hostiles au pélagianisme et aux pélagiens, les jansénistes comprennent mal les reproches qu'on leur adresse alors qu'ils sont convaincus non sans raison de leur rectitude doctrinale. Quand on les somme de renoncer à l'hérésie, les jansénistes opinent du chef, convaincus que, de fait, les opinions qu'on leur prête ne sont pas les leurs. Le pasteur Jurieu aura beau jeu quelques décennies plus tard de les accuser de « vaine sophistiquerie », autrement dit de sophisme. Jésuites, jansénistes et calvinistes, tous avaient en commun le fait d'être de redoutables rhétoriciens¹⁶. Deux lieux emblématiques illustreront cette bipolarité, l'académie de Saumur pour les protestants, le monastère de Port-Royal pour certains catholiques, vite qualifiés de jansénistes, voire de « calvinistes rebouillis » par leurs adversaires.

L'école de Saumur

Il existe bien une sensibilité typiquement saumurienne dans le protestantisme du temps. Il n'y a pas un protestantisme français du xvii^e siècle, mais bien *des* protestantismes. Ainsi l'on distinguera à la suite d'un magnifique travail érudit un protestantisme du nord de la

Loire, dont la capitale intellectuelle serait l'académie de Saumur, et des protestantismes aquitains et languedociens. L'on dit « Saumur », mais l'on sous-entend également Paris, en raison de l'existence avérée d'un axe Saumur-Paris. Affaire de densité également : les régions de forte concentration huguenote (Poitou, Saintonge, Guyenne, Haut-Languedoc) sont les plus défavorables à Saumur et à Paris, contrairement à la Bretagne, à l'Anjou, à l'Orléanais et à l'Île-de-France... Ces protestants méridionaux, au verbe haut et à la verve proverbiale, savent en tout cas se faire entendre. Sur le plan sociologique, il existe au moins « deux peuples protestants ». Essentiellement citadins et bourgeois au nord, les réformés du sud vivent soit dans les campagnes pour une majorité d'entre eux, soit dans des villes à majorité protestante, du moins au départ, comme La Rochelle, Montauban, Castres, Montpellier, Nîmes ou Anduze¹⁷...

Comment caractériser l'école de Saumur ? Sur le plan intellectuel, on parlera de « résurgence humaniste », au sein d'une orthodoxie réformée. Les caractéristiques de cette tradition intellectuelle et morale sont assez simples à définir : goût du texte et de la preuve historique, attachement à la liberté humaine, souci de la concorde entre les chrétiens. On y ajoutera le primat de l'éthique sur toute autre considération¹⁸.

La question de la prédestination, les débats innombrables qu'elle suscite à l'orée des temps modernes transcendent largement les clivages confessionnels. Il est faux de prétendre comme on le fait parfois que la prédestination est une spécificité protestante, encore moins une caractéristique réformée. Cette doctrine chrétienne, esquissée par l'apôtre Paul, trouve chez saint Augustin et ultérieurement dans les courants qui s'en inspirent ses prolongements les plus aboutis. On en retient généralement la thèse d'une parenté spirituelle évidente entre protestants et jansénistes. Ce raccourci polémique ne plaisait évidemment ni aux uns ni aux autres ; ressemblance ne veut pas dire influence. Les calvinistes n'étaient pas particulièrement satisfaits qu'on les traite de jansénistes, et réciproquement les jansénistes souhaitaient ne rien devoir à Calvin. C'est la célèbre thèse du « calvinisme rebouilli » dont on trouve l'une des premières réfutations sous la plume de Marie-Angélique Arnauld dès 1643. L'abbesse y voit évidemment une marque supplémentaire de la perversité des

jesuites¹⁹. De fait, nul ne partageait la primeur de cette prédestination qui appartenait au tronc commun du christianisme du temps. L'on aura noté précédemment combien même le jeune François de Sales, dont on salue l'ouverture théologique et le souci pastoral, avait été angoissé par la question de son salut. Si les jansénistes manifestent par leur rigorisme leur attachement à cette idée de grâce efficace, certains protestants à l'inverse proposent une version allégée de cette thèse terrifiante qu'un nombre défini d'êtres humains appartient à la masse des réprouvés alors que d'autres, sans doute minoritaires, vu la turpitude des enfants d'Adam, sont appelés à goûter la béatitude éternelle dans un monde que l'on peut croire meilleur. À l'académie de Saumur et autour de Moïse Amyrault se développe la thèse libérale connue sous le nom « d'universalisme hypothétique », qui garantit à chacun au moins l'illusion qu'il peut être sauvé. Pourquoi ne pas admettre à titre d'hypothèse que le salut est offert à tous, même si beaucoup n'en profitent pas ? Ces « universalistes » qui étendent la miséricorde divine à toute l'espèce humaine sont dits « hypothétiques », parce qu'ils maintiennent la justification par la foi comme condition préalable au salut. Amyrault essayait bien selon la formule de Léonard de « concilier les inconciliables ». S'il accorde que la « volonté générale de Dieu est que tous les hommes soient sauvés », il ajoute cependant que la créature ne parvient pas « effectivement » à répondre à cette invitation, à cause du péché²⁰.

Un protestant de Saumur est néanmoins plus optimiste qu'un janséniste de Port-Royal. Richelieu, parce qu'il demeure un prêtre et un théologien, tente de tirer parti de ces divisions internes au camp de la Réforme. S'il déteste Jansénius et les jansénistes pour des raisons politiques, il est bien décidé par contre à tirer parti des subtilités théologiques qui divisent les protestants entre eux. On le voit ainsi favoriser chaque fois qu'il le peut les partisans d'Arminius aux Pays-Bas, qu'il s'agisse de Grotius, l'inventeur du droit des gens, ou du Français Claude Saumaise, intellectuel huguenot exilé qu'il tente de ramener en France. Il aura la même attitude face à Amyrault ; autant Dumoulin lui paraît exécrable autant il trouve de distinction chez Amyrault.

L'académie protestante de Saumur est encore une fondation récente ; elle remonte aux dernières années du xvi^e siècle.

Gouverneur de Saumur à partir de 1589, Philippe Duplessis-Mornay en profite pour créer un collège, puis une académie de 1599 à 1607. L'Église catholique réagit à son tour en dotant la ville de son collège oratorien une dizaine d'années plus tard ; c'est de bonne guerre dans un pays qui admet la nécessaire émulation entre les confessions. Depuis sa fondation, l'académie de Saumur est un exemple d'ouverture. On parlera de « coexistence pacifique » ou de « douceur angevine » pour décrire les relations relativement apaisées qui existent entre les confessions²¹. Il n'était pas rare qu'un ministre protestant aille écouter le prêche d'un confrère catholique ou que des étudiants fréquentent les mêmes cours. On ajoutera que nombre d'étudiants étrangers (genevois, écossais, hollandais ou allemands...) y séjournent également. Dans la thèse de théologie qu'il lui avait consacrée, le pasteur Weiss voyait en Duplessis-Mornay un « calviniste modéré », et sans doute plus que réservé sur la doctrine de la prédestination²².

Moïse Amyrault (1596-1664), pionnier de la concorde ?

Il y a bien un style, une théologie, une liberté de ton propres à Saumur. Dès lors il n'est pas excessif de parler d'école de Saumur. Les meilleurs esprits enseignent dans cette académie, à commencer par l'Écossais John Cameron, l'hébraïsant Louis Cappel ou bien entendu Moïse Amyrault, l'un des plus grands penseurs de ce premier XVII^e siècle avec son adversaire Pierre Dumoulin, défenseur d'un calvinisme orthodoxe, nettement ouvert sur le plan international lui aussi. L'académie protestante rivale de Sedan, alors en dehors du royaume, sera le bastion de cette doctrine, parfois qualifiée de scolastique réformée²³. Peut-on aller plus loin et percevoir dans le libéralisme théologique d'Amyrault une reprise de l'arminianisme, condamné par le synode de Dordrecht puis en France par le synode d'Alès ? Un grand historien du protestantisme comme Émile Léonard y verrait presque « une forme atténuée mais originale » d'arminianisme, sans nécessairement emporter la conviction de la communauté savante²⁴. C'est que ces digressions interminables sur la grâce et sur la prédestination connaissent au XVII^e siècle une extension infinie

qui transcende toutes les barrières nationales ou doctrinales. « La manière d'expliquer le sujet de la prédestination et d'accorder la grâce avec la volonté des hommes fit que l'on regarde ceux qui sont d'une opinion différente comme des gens qui sont en voie de damnation et avec qui on ne doit plus entretenir aucune communion », se lamentera un pasteur saumurois²⁵.

Si tous les chrétiens se trompent ou ont raison en même temps, n'y a-t-il pas là les éléments d'un rapprochement ? Le plus célèbre des théologiens de Saumur fut-il bien, comme le déclare une plaquette rédigée dans toute la fièvre des années 1960, un « précurseur français de l'œcuménisme »²⁶ ? Rappelons qu'aucun Français n'avait été autorisé à se rendre au synode de Dordrecht dont les décisions dogmatiques avaient cependant été entérinées par le synode d'Alès en 1620.

Pierre Bayle (1647-1706) a laissé un beau portrait de Moïse Amyrault dans son *Dictionnaire historique et critique* de 1697, cet ouvrage annonciateur de l'encyclopédisme des Lumières. Réfugié au Pays-Bas, le philosophe appartient à une génération bien postérieure à Amyrault, mais il a encore présentes à l'esprit les âpres controverses théologiques de ce siècle vigoureux. Amyrault, « l'un des plus illustres théologiens qu'on ait vus en France dans le XVII^e siècle », était comme il l'écrit issu « d'une bonne et ancienne famille, originaire d'Orléans »²⁷. Né à Bourgueil, envoyé à Poitiers pour y faire son droit, le jeune Amyrault se tourne ensuite vers la théologie. On notera la proximité de destin avec Calvin, lui aussi juriste au départ. Il étudie à Saumur, sous la direction de John Cameron, et devient finalement pasteur à Saint-Aignan dans le Maine. Ses rares compétences en font un ministre très demandé : l'église réformée de Saumur, celle de Rouen, et celle de Tours se l'arrachent, mais il opte finalement pour une carrière universitaire en 1633. Richelieu même, toujours sensible au talent, le trouve remarquable pour un homme d'étude. C'est alors qu'il poursuit ses recherches à la suite de Cameron sur les questions délicates de la prédestination et de la grâce. Bayle mentionne « l'espèce de guerre civile » qui touche les théologiens protestants de France, ralliés autour du « grand Dumoulin », comme le dit encore Bayle, qui n'a de cesse de l'accuser de contrevenir aux décisions du synode de Dordrecht, et de favoriser l'arminianisme.

Arminianisme, la terrible formule est lancée ! Amyrault comparaît devant le synode d'Alençon en 1637 puis devant celui de Charenton en 1644-1645. L'on décide alors « qu'il vaut mieux ensevelir dans un perpétuel oubli toutes les plaintes qui avaient été portées par l'une ou l'autre partie ». Décision fut donc prise de « renvoyer avec honneur ledit sieur Amyrault, en l'exhortant de s'acquitter courageusement et joyeusement de son office de pasteur et de professeur de théologie ». On continuait pour enjoindre expressément « à tous les écoliers qui étudiaient en théologie, sous peine d'être déclarés indignes d'être jamais employés au saint ministère, de discuter sur ces questions si inutiles comme sont celles qui regardent l'ordre des décrets de Dieu, ou la grâce universelle que Dieu donne aux hommes de se faire connaître à eux par les merveilles qu'il a créées, laquelle peut conduire l'homme au salut, points que l'on ne propose que par pure curiosité et pour faire paraître la subtilité de son esprit. Et que pourvu qu'ils satisfassent à ce qu'on attendait d'eux, c'est-à-dire qu'ils signassent la confession de foi, la liturgie de nos Églises et les canons des synodes d'Alès, de Charenton et d'Alençon et ce présent acte, ils seraient approuvés et admis »²⁸.

Amyrault tente de mettre les autorités de son côtés, en soutenant que c'est lui le plus fidèle à l'esprit de Calvin dont il prétend qu'il aurait le premier enseigné la grâce universelle. Ses collègues ministres essaient de le convaincre avec leur mansuétude coutumière qu'il a évidemment tort ; « les députés des provinces de delà la Loire » se montrent les plus intraitables et, faute de le convaincre, on prie Monsieur Amyrault de bien vouloir garder le silence sur les sujets qui fâchent. Mais Dieu sait qu'il est difficile de faire taire un théologien, et le professeur doit se justifier au synode national de Charenton de 1645. L'académie de Saumur visiblement indispose, oui mais les étudiants en théologie s'y précipitent, attirés par la liberté d'esprit que l'on y professe plus que par le scandale.

Amyrault a un grand avantage sur une partie de ses contradicteurs : il survit à ses collègues et surtout il publie. Il avait, souligne Bayle, « autant de facilité pour la plume que pour la langue ». On lui reconnaissait surtout « un flux de bouche merveilleux, tant en latin qu'en français, tant pour les leçons de théologie que pour les sermons ». En, bref, il était un orateur, même les catholiques, amateurs de

beau langage en ce XVII^e siècle qui pousse l'éloquence sacrée à son paroxysme, le reconnaissent. Richelieu, patelin, flatte le pasteur dont il admire, dit-il, le souci de la concorde entre les chrétiens. Amyrault prodigue en échange son soutien politique à la monarchie et à ses serviteurs les plus fervents, de Richelieu à Mazarin. Fidèle, il sera toujours fidèle, même durant la Fronde. Bayle précise en note : « Le cardinal de Richelieu lui fit parler de son grand dessein de réunir les deux Églises ». Amyrault s'entretient alors avec un jésuite spécialisé dans la controverse avec les calvinistes, le Père Étienne Audebert († 1647), qui propose un compromis vite jugé inacceptable : les catholiques français auraient renoncé à l'invocation des saints et au purgatoire, limité le pouvoir du pape ou créé un patriarche national, et reçu la communion sous les deux espèces, qu'ils fussent prêtres ou simples laïcs. Les calvinistes, pour leur part, auraient rendu à l'eucharistie une part de son mystère, en conformité avec les usages d'autrefois. Le lieutenant du roi à Saumur, Monsieur de Villeneuve, les aurait conviés à dîner ensemble, pour qu'ils puissent s'entretenir en particulier... Mais rien de bien concret n'advint apparemment de cette conversation théologique entre la poire et le fromage. Bayle n'aurait-il pas eu tendance, comme souvent les intellectuels, emportés par leur idéalisme, à surévaluer la volonté de Richelieu de parvenir à une conciliation ? Son attachement durable à la monarchie absolue ne le conduit-il pas à embellir le régime de l'édit de Nantes ?

Port-Royal

Port-Royal existe d'abord dans la culture française comme nostalgie. Dans le monde entier, en Angleterre, au Japon ou aux États-Unis, les deux abbayes cisterciennes de Port-Royal des Champs et de Port-Royal de Paris, placées sous leur abbesse unique, sont devenues des lieux emblématiques d'une culture française qui ne se cantonne ni à Versailles ni à Paris. « Beaucoup de gens, même dans la capitale, écrivait l'abbé Grégoire durant l'Empire, ignorent qu'il y eut deux *Port-Royal*, celui des Champs et celui de Paris ». Il poursuit : « Madame de Sévigné l'appelait un désert *affreux* très propre à inspirer le goût pour faire son salut ». Dans la langue du

temps, on appelle cela un désert, mot qu'affectionneront aussi les protestants pour décrire leurs cultes clandestins. Le terme se charge d'une valeur spirituelle comme lorsque l'on parle des Hébreux au désert lors de leur marche vers la Terre promise ou quand il s'agit d'évoquer le jeûne du Christ au désert avant qu'il n'entame sa vie publique. À Port-Royal des Champs, « ce désert, agréablement diversifié, inspire une douce mélancolie qui porte l'homme à se replier sur son cœur. J'ajoute que le luxe d'une végétation brillante y appelle les recherches du naturaliste »²⁹.

Pour le visiteur actuel, le site de Port-Royal des Champs est un enchantement, entre le frais vallon où se trouvent les ruines de l'abbaye, le musée des Granges sur la hauteur, et le domaine forestier. L'académie protestante de Saumur ne suscite pour sa part qu'un intérêt distingué de la part des érudits, intéressés par le protestantisme d'autrefois, alors que Port-Royal est devenu une sorte d'icône du catholicisme français, grâce au génie littéraire de Jean Racine et de Blaise Pascal, sans oublier Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, ou Robert Arnauld d'Andilly, tous hommes de plume et de méditation comme Louis-Isaac Lemaistre de Sacy, Antoine Arnauld, dit le Grand Arnauld, et Pierre Nicole. Mais cette effervescence littéraire n'aurait rien été sans la présence constante des religieuses, magnifiquement peintes par Philippe de Champaigne. Port-Royal doit son succès aux femmes et aux laïcs (les Messieurs de Port-Royal), pour ne rien dire des enfants qui fréquentent les petites écoles. Des « solitaires » s'installent aux Granges, attirés par ce site que nous trouvons désormais charmant mais qui est à l'époque un lieu de pénitence et de retrait du monde, dans la plus pure tradition érémitique. Il existe bien une « énigme de Port-Royal », quand on considère « le petit nombre de femmes et d'hommes, presque constamment persécutés et bientôt détruits » qui a exercé « une influence inouïe sur la littérature en France, et constitue le groupe intellectuel et spirituel le plus prestigieux, semble-t-il, de toute l'histoire de la culture française »³⁰.

On ne saurait rendre pleinement compte en ces pages du phénomène janséniste, ainsi que l'on a surnommé en mauvaise part un puissant courant de renouvellement spirituel qui prend appui sur saint Augustin et sur les commentaires de Jansénius. Les débats homériques entre jésuites et jansénistes ne nous retiendront pas

prioritairement ici. Par contre une histoire comparée des catholiques et des protestants ne saurait faire l'impasse sur cette complexité du catholicisme du temps : les jansénistes ou prétendus tels n'ont-ils pas été abusivement traités de « calvinistes rebouillis », alors même qu'ils se présentaient comme les meilleurs défenseurs du catholicisme tridentin ?

Dans son *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, Jean Racine illustre notre propos. Nous y retrouvons plusieurs grandes tendances dégagées précédemment. À la fin du xvi^e siècle, raconte Racine, « ce monastère, comme beaucoup d'autres, était tombé dans un grand relâchement ». Il poursuit : « La règle de saint Benoît n'y était presque plus connue ; la clôture même n'y était plus observée, et l'esprit du siècle en avait entièrement banni la régularité ». C'est alors contre toute attente que survient un événement providentiel et bénéfique : Marie-Angélique Arnauld en devient abbesse en 1601, alors qu'elle n'a pas encore « onze ans accomplis ». Quelques années plus tard, elle prend la résolution, non seulement de « pratiquer sa règle dans toute sa rigueur, mais d'employer même tous ses efforts pour la faire aussi observer à ses religieuses ». Cette volonté de Réforme monastique concerne d'abord l'habillement que l'on souhaite débarrasser de tout ce qu'il avait « de mondain et de sensuel ». Il s'agit désormais de se vêtir d'une chemise de serge, de coucher sur une simple paille, de s'abstenir de viande et de rétablir de bonnes murailles au lieu de la méchante clôture de terre qui délimitait le domaine. On renoue ainsi avec l'esprit de saint Benoît et de saint Bernard. La Réforme catholique a bien ici son sens premier de réforme monastique, en revenant aux pères fondateurs du monachisme. Il y a réforme parce qu'il y a retour sur soi-même et sur son histoire. Et l'on ne sera pas surpris de croiser en chemin François de Sales ; le Savoyard se lie d'amitié avec Marie-Angélique Arnauld, qui s'empresse de le présenter à toute sa famille³¹.

Une riche production théologique et philosophique

Paru en 1643, le traité *De la Fréquente Communion* d'Antoine Arnauld allait mettre le feu aux poudres, du moins sur le plan

théologique. L'auteur appelle à plus de rigueur dans l'administration du sacrement, et insiste sur l'importance de la pénitence préalable. Dans le domaine politique, Saint-Cyran avait encouru les foudres de Richelieu qui le fait incarcérer à Vincennes, de 1638 à 1643. Les deux adversaires disparaissent du reste à quelques mois d'intervalle, Richelieu en décembre 1642, Saint-Cyran en octobre 1643. C'est tout une époque qui meurt avec eux, celle d'une première spiritualité baroque, aux prises avec la raison d'État.

Intéressant personnage que ce Saint-Cyran, à la jonction de la spiritualité du premier XVII^e siècle et de ce que l'on va appeler de plus en plus le jansénisme. L'abbé opère la synthèse de Bérulle et de François de Sales pour enseigner que le « premier degré par lequel on monte du péché à la grâce est la paix qui est l'effet d'une secrète humilité ». Sa conception de la prédestination débouche sur la « bienheureuse certitude » des croyants qui ne peuvent jamais dire s'ils appartiennent ou non au nombre des élus. Il faut se garder de la *libido sciendi* qui conduit à la vaine curiosité sur les mystères de Dieu. Saint-Cyran met également en garde contre les communions trop fréquentes en précisant l'existence d'une « communion spirituelle », qui s'exprime par l'invocation du nom de Jésus ou par la lecture de l'Écriture Sainte. Celle-ci a la « même vertu de nous fortifier que le corps même du Fils de Dieu qui n'est que le principal ouvrage de la Parole »³². La *Fréquente communion* d'Antoine Arnaud se situe bien dans le prolongement des méditations eucharistiques de Saint-Cyran. Le livre connaît un succès considérable, tout comme auparavant l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales³³. Il s'agit selon l'auteur d'exposer « les sentiments des pères, des papes, et des conciles, touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie » afin d'aider les pénitents qui songent sérieusement à se convertir tout comme leurs confesseurs appelés à « œuvrer pour le bien des âmes ». Ce sacrement inestimable doit faire l'objet de la vénération particulière des fidèles là où les protestants prosaïque ne voient que du pain et du vin il s'agit de rappeler que se trouve le précieux corps et le précieux sang du Sauveur. « Si ce sacrement n'était autre chose que la figure de Jésus-Christ, comme prétendent les hérétiques, il est certain qu'il ne demanderait pas une disposition si particulière pour s'en approcher. Mais étant Dieu même comme nous le

prouvons par l'Écriture même et par les Pères, et Dieu devenu pain vivant et immortel pour la nourriture de nos âmes immortelles, comment pouvons-nous souffrir qu'on le traite si indignement que de juger bien disposés pour approcher souvent de ses autels redoutables, ceux qui sont en un état si malheureux et si éloignés de lui selon la même Écriture et les mêmes Pères ? »³⁴

Les jansénistes, dans leur volonté d'en découdre avec les protestants, renouent presque un siècle après Poissy avec le débat eucharistique laissé inachevé. La différence majeure entre les deux confessions trouve bien là son expression la plus éclatante. Le corps du Christ, avait déclaré Théodore de Bèze, est « éloigné du pain et du vin, autant que le plus haut ciel est éloigné de la terre ». Pour les messieurs de Port-Royal il s'agit là d'un leurre, ou plutôt d'une confusion logique et grammaticale. Dans leur ouvrage de 1662 *La Logique ou l'art de penser*, mieux connu sous le nom de *Logique de Port-Royal*, Antoine Arnauld et Pierre Nicole accomplissent une véritable révolution dans le domaine réservé des sciences du langage. Ils posent les jalons d'une théorie classique du signe et de la représentation, hautement tributaire des controverses eucharistiques entre catholiques et calvinistes. La principale caractéristique du signe, qui rejoint par-là l'eucharistie catholique, c'est de montrer ce qu'il cache et de cacher ce qu'il montre. « On ne peut jamais conclure précisément, ni de la présence du signe à la présence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses absentes ; ni de la présence du signe à l'absence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses présentes », déclare la *Logique*. Avant d'avancer qu'il y a une science des signes (ce que l'on appellera de nos jours une sémiologie), distincte de choses. « C'est donc par la nature particulière du signe qu'il en faut juger », avancent les auteurs à ce point de leur raisonnement. Avant de proposer cette double articulation du signe entre signifiant et signifié pour employer le vocabulaire actuel : « Tout signe demande une distinction entre la chose représentante et celle qui est représentée ». En enfin cette application : « La même chose pouvant être en même temps et chose et signe, peut cacher comme chose, ce qu'elle découvre comme signe ».

La compréhension du mystère eucharistique est au cœur même du raisonnement puisque « les symboles eucharistiques cachent le corps

de Jésus-Christ comme chose, et le découvrent comme symbole ». Si lors de la consécration le pain et le vin de la communion deviennent effectivement le corps et le sang du Sauveur, les apparences (ce que la scolastique médiévale appelait les *accidents*) ne sont pas dénués d'intérêt en permettant au fidèle de « concevoir de quelle sorte le corps de Jésus Christ est la nourriture de nos âmes, et comment les fidèles sont unis entre eux »³⁵.

C'est chez les Messieurs de Port-Royal que l'on trouve l'aboutissement des interrogations nées de la provocation de Théodore de Bèze. Directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, Louis Marin avait soulevé pour les hommes de ma génération, épris de théorie linguistique, la question fondamentale : « Que l'eucharistie, écrivait-il, pose simultanément le problème du signe en général et du mot en particulier, cela est bien évident : le pain et le vin sont-ils le corps et le sang du Christ réellement ou figurativement, ontologiquement, substantiellement, ou en signification et par symbole ? Ainsi la première question porte-t-elle sur la chose comme signe. Comment et à quelles conditions, une chose peut-elle être signe ? Ou cesser de l'être pour être une autre chose ? »³⁶.

Pascal et le Dieu caché

Mais pourquoi Dieu tarde-t-il tant à paraître ? Pourquoi s'est-il caché ? Pourquoi a-t-il détourné sa face ? Comment se fait-il que, même dans le plus explicite des sacrements, l'eucharistie, au moment où l'on montre le corps du Christ, ce corps se dérobe sans cesse au regard ? La contemplation mystique ne se confond pas avec le sens de la vue. « Dieu s'est voulu cacher », écrit Pascal. « S'il n'y avait qu'une religion Dieu y serait bien manifeste ». Mais au sein même du pluralisme confessionnel inédit que connaît la France de l'édit de Nantes, la présence de Dieu doit affronter le défi de la pluralité. Entre catholiques et réformés, comment choisir ? « Dieu étant ainsi caché toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable, et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela. *Vere tu es deus absconditus* ». ³⁷ Dieu est entre deux, il est dans l'entre-deux : « Ce qui y paraît ne marque ni une

exclusion totale ni une présence manifeste de divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache. Tout porte ce caractère »³⁸.

L'on trouvera la réfutation la plus radicale du calvinisme chez Blaise Pascal, en particulier dans sa théorie eucharistique. Mort à Paris en 1662, l'année de la publication de la *Logique*, Blaise Pascal expose brillamment la théologie catholique de son temps. L'on parlera essentiellement ici de ses *Pensées*, une apologie laissée inachevée de la religion chrétienne. Un chercheur japonais a parlé justement du double « sentiment d'incompréhension et d'étrangeté » qu'éprouve le lecteur devant un texte dont on ne saurait suffisamment souligner le caractère fragmentaire³⁹.

Contrairement aux *Provinciales* parues du vivant de l'auteur et qui s'inscrivent essentiellement dans la polémique avec les Pères jésuites dont les jansénistes font l'une de leurs grandes spécialités, les *Pensées* esquivent les chemins tortueux de la controverse pour s'élever à un niveau dépassant les arguties des théologiens des deux confessions⁴⁰. Comme l'a écrit Marc Fumaroli, dans les *Pensées*, ce texte inachevé, déroutant et étrange, « nous avons la chance de pouvoir surprendre Pascal au travail »⁴¹

Mais le plus bouleversant, contrastant avec le Christ en gloire de Théodore de Bèze, assis pour l'éternité à la droite du Père, demeure cette vision d'une crucifixion toujours présente comme dans cette toile de Philippe de Champaigne exaltant un Christ déjà mort mais qui saigne encore. « Jésus est (ou sera) en agonie jusqu'à la fin du monde », dira encore Pascal, « il ne faut pas dormir pendant ce temps-là »⁴². Tout tient à cette hésitation sur le temps du verbe : le Christ est-il ou sera-t-il en agonie ? Quel est le sens du reste de cet « instant intemporel et éternel qui durera jusqu'à la fin du monde » ? Faut-il y voir, comme on le faisait il y a un demi-siècle, la situation prométhéenne de quelque « homme tragique, seul, abandonné à l'incompréhension des hommes qui dorment et à la colère de Dieu qui se cache et reste muet » ? Ou bien, comme nous le dirions de nos jours, la marque sensible de « l'immanence du Dieu transcendant »⁴³ ?

La chapelle du Val-de-Grâce à Paris fournira un contrepoint plus paisible à ces perspectives angoissantes. Confié en 1645 à l'architecte François Mansart, achevé en 1667, complété par plusieurs successeurs, l'édifice commémore la naissance espérée de

« Louis-Dieudonné », futur Louis XIV en septembre 1638. Une coupole principale, due à Pierre Mignard, figure *La Gloire des Bienheureux*. Le regard se porte d'abord sur un agneau immolé sous un chandelier à sept branches, symbolisant le judaïsme. La sainte trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, occupe la partie centrale, l'ensemble étant emporté par un gigantesque mouvement ascendant. Un savant trompe-l'œil entraîne le regard vers le ciel. Dans la demi coupole de la chapelle du Saint-Sacrement, une autre toile, œuvre de Jean-Baptiste de Champaigne, neveu du célèbre Philippe de Champaigne, présente, elle, un Christ entouré d'anges tenant une hostie à la main droite tout en se désignant lui-même de la main gauche. Il s'agit visiblement par là de montrer l'identité du Christ en gloire et de son corps sacramentel, dans la pure logique tridentine.

La réflexion sur le Christ est directement tributaire de la conception de l'eucharistie catholique : le pain et le vin deviennent corps et sang du Sauveur, tout comme le Christ est doté de deux natures, il est vraiment Dieu et vraiment homme. « Sur le sujet du Saint-Sacrement, dit Pascal, nous croyons que la substance du pain étant changée et transsubstantiée en celle du corps de Notre Seigneur. Jésus-Christ y est présent réellement : voilà une des vérités. Une autre est que ce sacrement est aussi une figure de celui de la croix, et de la gloire, et une commémoration des deux. Voilà la foi catholique qui comprend ces deux vérités qui semblent opposées ». Les protestants à l'inverse (Pascal parle ici de l'Allemand Luther) « ne concevant pas que ce sacrement contient tout ensemble et la présence de Jésus-Christ, et sa figure, et qu'il soit sacrifice, et commémoration de sacrifice, croit qu'on ne peut admettre l'une de ces vérités sans exclure l'autre, pour cette raison ». L'erreur des protestants relève de la logique, ils restent prisonniers d'une conception binaire là où le sacrement relève d'une dialectique qui permet en permanence de dépasser les apparences.

Pascal exprime en quelques mots simples le mélange de satisfaction et d'insatisfaction qui poursuit toute lecture interprétative des textes sacrés : « Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir ». Ou encore : « Chiffre a double sens. Un clair et où il est dit que le sens est caché ». On est à la limite de la formule mathématique. L'art sacré, comme l'érotisme du reste, repose en grande partie sur ces entrelacs du montré et du caché. La présence constante

du trompe-l'œil dans la décoration des édifices complète le dispositif. En brouillant savamment les pistes, en confondant l'être et le paraître, cette culture des apparences n'appelle-t-elle pas à un constant dépassement, en postulant l'existence d'une réalité dernière qui n'est accessible qu'à la raison ou à la foi ?

Si la défense du catholicisme et le rejet du protestantisme, présenté comme une religion simpliste, sont l'un des principaux ressorts des *Pensées*, les deux autres « religions du Livre », comme on les appelle, judaïsme et islam, apparaissent également. Le Dieu chrétien se distingue radicalement de celui des philosophes et des savants selon Pascal, mais il n'est pas uniquement le Dieu de la Première alliance pour autant. Tout en postulant une continuité entre la foi d'Israël et celle de l'Église, Pascal tient à rétablir les choses : « Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments, c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent, c'est la portion des juifs ». Il poursuit : « Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation ». S'il croit en la supériorité du christianisme, Pascal souhaite se démarquer clairement de ceux qu'il appelle les « juifs charnels » qui tiendraient « le milieu entre les chrétiens et les païens ». Il précise : « Les païens ne connaissent point Dieu et n'aiment que la terre, les juifs connaissent le vrai Dieu et n'aiment que la terre, les chrétiens connaissent le vrai Dieu et n'aiment point la terre. Les juifs et les païens aiment les mêmes biens. Les juifs et les chrétiens connaissent le même Dieu ».

Par contre, l'appréciation de l'islam est plus négative encore ; « puisque Mahomet a réussi, Jésus-Christ devait périr » écrit entre autre l'auteur des *Pensées*. Son point de vue sur le Coran est tout aussi radical. « Ce n'est pas par ce qu'il y a d'obscur dans Mahomet et qu'on peut faire passer pour un sens mystérieux que je veux qu'on en juge, mais par ce qu'il y a de clair, par son paradis et par le reste. C'est en cela qu'il est ridicule », commence-t-il par dire. Il enchaîne : « C'est pourquoi il n'est pas juste de prendre ses obscurités pour des mystères, vu que ses clartés sont ridicules. Il n'en est pas de même de

Saumur et Port-Royal

l'Écriture. Je veux qu'il y ait des obscurités qui soient aussi bizarres que celles de Mahomet, mais il y a des clartés admirables et des prophéties manifestes et accomplies. La partie n'est donc pas égale. Il ne faut pas confondre et égaler les choses qui ne se ressemblent que par l'obscurité et non pas par la clarté qui mérite qu'on révère les obscurités ».

La sombre clarté des textes sacrés, leur part irrécusable de mystère ne sont sans doute propres à aucune religion. Pascal au sommet de sa réflexion philosophique est amené à admettre qu'une « religion purement intellectuelle serait plus proportionnée aux habiles, mais /.../ ne servirait pas au peuple ». D'où sa recommandation qui s'adresse à n'en point douter à tous les théologiens de son temps : « Il faut que le peuple entende l'esprit de la lettre et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre »⁴⁴. Oui, mais ce message a-t-il jamais été compris ?

Chapitre 10

Le cataclysme de 1649

À quoi bon couper la tête des rois ? Tout est affaire de mise en scène ; l'exécution de Charles I^{er} d'Angleterre par un froid petit matin d'hiver 1649 est le véritable acte fondateur de la très éphémère république d'Angleterre qui durera à peine onze ans, de 1649 à 1660. Mais cet acte sacrilège creuse également le fossé entre les monarchies et le protestantisme réformé¹. Les huguenots accuseront les « contrecoups de la révolution d'Angleterre »². À son insu, en dépit même de ses dénégations véhémentes et de ses protestations vertueuses, tout huguenot apparaît après cette date fatidique comme un factieux, un boutefeu et un républicain. Au moins de façon potentielle. D'où le soin mis par plusieurs idéologues protestants parmi les plus illustres pour se dédouaner de ces attaques : l'on parlera ici du philologue Claude Saumaise, du Révérend Peter Dumoulin ou encore de Moïse Amyrault.

Richelieu, pragmatique, avait pu jouer habilement des contradictions entre les confessions, en s'appuyant sur les plus modérés des protestants, comme par exemple le Hollandais Hugo Grotius, l'un des inventeurs du droit international, que ses idées arminiennes contraignent à l'exil. Richelieu le prend à son service et c'est tout naturellement que le jusnaturaliste néerlandais dédie à Louis XIII son grand traité latin sur *Le Droit de la guerre et de la paix* dès 1625 ; le cardinal fait bonne figure également à Amyrault et aux théologiens de Saumur. Entre les jansénistes qu'il exècre et les plus modérés des

calvinistes, le cardinal préfère provisoirement les calvinistes pour peu qu'ils se montrent « bons François », distingués, discrets et efficaces. Mais ce beau projet s'effondre en grande partie après sa mort et plus encore après l'exécution de Charles I^{er}.

Catholiques et protestants avaient dû relever plusieurs défis majeurs. Durant la terrible guerre de Trente Ans (1618-1648), fidèle à sa politique anti-Habsbourg, la France soutient les protestants d'Allemagne contre l'empereur. De nouveaux orages se lèvent dans les années 1640 : ce sont respectivement la Fronde ou plutôt les Frondes qui menacent le pouvoir royal de 1648 à 1653, et la révolution anglaise à peu près au même moment. La première série d'événements, éminemment politique, ne semble pas avoir eu de contours confessionnels précis, même si les dévots s'en prennent tout naturellement au cardinal Mazarin, pour des raisons plus stratégiques que strictement religieuses, et donc elle échappe largement à la présente enquête³. Oui, mais qu'en est-il des protestants, n'auraient-ils pas été, eux aussi, tentés par la Fronde ? En janvier 1652, Jean-Jacques Olier, fondateur de la compagnie des prêtres de Saint-Sulpice, met en garde Anne d'Autriche contre les huguenots : « Quel malheur ne serait-ce pas, si, à la faveur de ces troubles, les ennemis de la foi entraînent dans le royaume, eux qui, autrefois, y ont fait tant de ravages, et qui, aujourd'hui, enflent le cœur et le courage aux hérétiques de l'État ? Il ne faut pas, Madame, que vous preniez aucune confiance aux paroles de ceux-ci : car, n'ayant point de fidélité pour Dieu, ils en auront bien moins pour vous, Jusqu'à présent, comme ils ont eu par ruse et par finesse tout ce qu'ils ont voulu, ils n'ont pas osé recommencer leur révolte et leur rébellion, n'ayant pas encore les forces qu'ils désiraient. Mais présentement qu'ils fortifient leurs places, comme à Montauban et ailleurs, sous prétexte de se défendre de M. le Prince / Louis de Bourbon, prince de Condé/, aussitôt, Madame, qu'ils se verront en état de se soulever, ils le feront ; n'en doutez aucunement »⁴.

La précaution était inutile ; ces craintes se révèlent sans objets. En revanche, la révolution anglaise, de 1642 à 1660, voit se succéder, à quelques encablures du continent, plusieurs régimes politiques (monarchie, république, bonapartisme cromwellien et enfin restauration) au travers de plusieurs guerres civiles. Mais surtout elle s'accompagne de débats religieux d'une grande intensité, dont les

« anglicans », défenseurs du roi et des évêques, sont l'une des cibles privilégiées. L'arrivée au pouvoir des protestants les plus convaincus, surnommés les « puritains » parce qu'ils souhaitent littéralement tout purifier, qu'il s'agisse de la doctrine, des rites ou encore des mœurs et de la culture (interdiction du théâtre), n'est pas sans incidence sur les réformés français. Sommés de se situer face aux « excès » de leurs frères protestants de Grande-Bretagne, les huguenots sont bien embarrassés. On peut dire à ce titre que la révolution anglaise est l'une des causes profondes de la révocation de l'édit de Nantes, moins de deux générations plus tard. Elle accrédite l'idée d'un fossé infranchissable entre le protestantisme et la monarchie. Dans l'immédiat, rien ne change apparemment ; la situation des protestants s'améliorerait même plutôt dans les années 1650, ce finaud de Mazarin désirant plus que tout éviter toute collusion entre huguenots et puritains. Les choses se modifieront dix ans plus tard, lors du règne personnel de Louis XIV.

Le plus grand crime depuis la mort de Jésus-Christ

La disparition tragique de Charles I^{er} a été diversement appréciée comme un châtement mérité, comme une « cruelle nécessité » selon la formule de Cromwell, ou comme un parricide, voire un déicide. En Angleterre même, une partie du clergé londonien s'en inquiète et rédige une *Remontrance*, immédiatement traduite en français. Le « funeste accident de la mort du roi d'Angleterre » y est qualifié de « crime le plus noir qui ait été commis depuis la mort du prince de gloire »⁵. Assimilée à la Passion du Christ, la mort sur l'échafaud du roi d'Angleterre est l'objet d'une propagande royaliste et anglicane d'une remarquable efficacité. L'*Eikon Basilike*, ce portrait du roi souffrant, paraît en anglais mais aussi en français dès le mois de janvier 1649. Le livre, ouvrage du Révérend John Gauden, futur évêque anglican de Worcester, se présente comme un recueil des dernières méditations du feu roi ; il intègre sans doute, dans des proportions difficiles à évaluer, des écrits authentiques de Charles I^{er} et des méditations inspirées par son exemple. Il s'agit bien ici d'une sorte de chemin de croix ou d'une suite d'exercices spirituels, permettant

au croyant de ressasser intérieurement l'inexorable déroulement qui conduit Jésus-Christ, ou son émule Charles I^{er}, jusqu'au sacrifice suprême. Le terme d'icône n'est pas non plus anodin : le succès du livre est aussi celui de la merveilleuse gravure introductive montrant un roi en prière, agenouillé, les mains jointes avant sa dernière épreuve, sa mort ignominieuse sur l'échafaud. On pense irrésistiblement aux souffrances du Christ dans le jardin de Gethsémani, la veille de son arrestation : « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux »⁶. Ce souverain-là est d'abord une illustration de la liberté de conscience, aux prises avec l'intransigeance politique et religieuse. N'a-t-il pas préféré sa conscience à ses royaumes comme le dit son personnage ? N'a-t-il pas placé sa couronne spirituelle au-dessus de toutes les contingences ? Avec près de quarante éditions de 1649 à la Restauration de 1660, ce livre prohibé est immédiatement un *best-seller* de la littérature de dévotion, après la Bible ou l'*Imitation de Jésus-Christ*. L'on recense au moins deux traductions françaises de cette apologie célèbre de la royauté ; la première, publiée à Rouen, est due à Denys Cailloué et supervisée par Jean-Baptiste Porrée, un médecin appelé à entrer ultérieurement au service de Charles II, fils du roi défunt⁷. Publiée aux Pays-Bas, où la dynastie des Stuarts conserve de nombreux appuis, la deuxième édition a une visée internationale affirmée : le français est ici essentiellement une langue véhiculaire ou diplomatique⁸.

L'édition normande retiendra toute notre attention : elle a pour but avoué de dissocier totalement les protestants français des puritains d'Angleterre. En dépit de leur proximité religieuse, les huguenots (et on les comprend en ces périodes de troubles) ne veulent pas être confondus avec des républicains factieux, ennemis de la monarchie. L'Angleterre révolutionnaire les inquiète d'autant plus qu'elle poursuit, elle aussi, une Réforme de l'Église « selon la parole de Dieu, et l'exemple des meilleures Églises réformées ». Que l'on prétende s'inspirer du modèle évangélique ou de l'Église des martyrs et des apôtres, cela n'avait rien d'étonnant en contexte protestant, mais que l'on invoquât également les Églises réformées du continent, dont bien évidemment les Églises réformées de France, c'était renouer avec un passé tumultueux qui ne pouvait qu'inquiéter des protestants

français domptés par Henri IV et par Richelieu qui avaient définitivement mis un terme à tout espoir d'un protestantisme politique et militaire. Il n'y aura jamais place en France pour des provinces unies protestantes. Tous les huguenots savent fort bien en ces années 1640 qu'ils n'atteindront jamais un statut hégémonique dans notre culture. Les protestants n'étaient qu'une composante de la société française, rien de plus, et il leur fallait se satisfaire de ce statut minoritaire, du reste bien enviable quand on voyait comment l'Angleterre ou l'Espagne traitaient, qui ses catholiques, qui ses juifs et ses morisques.

Pour les protestants de France, la situation est claire, ils ne tiennent que par le roi, et si la monarchie venait à s'effondrer, ils craindraient les exactions de la majorité catholique à leur égard. Dans l'épître dédicatoire à Charles II, Porrée souligne : « Votre Majesté y verra encore, que le parricide de ce dévot et juste monarque est un crime de personnes particulières, et entièrement éloignées des maximes de la religion protestante dont le reste de vos fidèles sujets font profession avec vous, et avec tout ce qu'il y a d'Églises transmarines qui méritent le nom de réformées ». Charles II, depuis son exil, s'empresse de confirmer que les rebelles d'Angleterre n'ont aucun rapport avec les réformés du continent. « L'injure qui nous doit plus toucher n'est pas notre exil, écrira-t-il aux protestants parisiens, ni la perte de nos biens, ni celle de nos plus proches, mais l'outrage fait à l'Évangile et aux Églises réformées, à qui ces nouveaux réformateurs imputent faussement leurs maximes de rébellion, et par là rendent notre sainte profession suspecte et odieuse aux princes de religion contraire »⁹.

Placée au début du *Portrait du Roi*, version rouennaise, la préface au « lecteur chrétien » permet de compléter : « Cet incomparable ouvrage, que l'on peut appeler les derniers traits de la royale piété mourante, et que je te donne en notre langue, ne s'adresse qu'à toi, qui sais ce que c'est des exercices de cette piété, et qui, vraiment chrétien, as appris à craindre Dieu, et à honorer les rois ». Il poursuit : « Ce religieux et grand roi, dont je te donne ici les pieuses réflexions qu'il a faites sur son adversité sans exemple, et les méditations par lesquelles il s'est préparé à une espèce de glorieux martyr, étaient dignes d'un meilleur siècle et de plus fidèles sujets ». Charles I^{er} devient ainsi un défenseur héroïque de la liberté de conscience,

« chassé comme une bête féroce par tous les coins de son royaume, déchiré par des écrits outrageux, privé des consolations de sa famille royale lâchement calomniée, et que les affronts, et la peur des violences plus extrêmes avait estampillée de tous côtés ; dépouillé de son autorité, de son domaine, et de ses places fortes ; enfin battu, défait, trahi, emprisonné, promené honteusement au gré de ses persécuteurs, jusqu'à ce qu'ils l'aient produit en spectacle sur un triste échafaud »¹⁰.

Le récit de la Passion et de la mort de Charles I^{er} emporte la conviction de bien des lecteurs à l'époque, si l'on excepte bien entendu le poète John Milton qui dénonce, lui, une manipulation des royalistes. À l'inverse, le pasteur Bochart, neveu du grand Pierre Dumoulin, avoue son émotion extrême à la découverte de cette œuvre posthume qu'il n'a pu lire sans verser ses larmes. On ne saurait prétendre pour autant que le monde protestant ait été unanime à approuver ou à condamner le régicide. Un fossé se creuse en particulier entre les réformés et ceux que l'on appellera désormais les anglicans. Le pasteur de Caen s'en émeut, mais il comprend trop bien que ses frères réformés se voient imputer désormais la faute des puritains. Il saisit directement un ecclésiastique anglais du problème : pourquoi donc les royalistes anglais émigrés sur le continent s'abstiennent-ils de communier avec les calvinistes sinon pour des raisons plus politiques encore que théologiques ? Samuel Bochart ne cachait pas son inquiétude. Les protestants français, qui avaient tout à attendre de la clémence des rois de France depuis Henri IV, ne savaient que trop désormais que l'on risquait de les suspecter à tout instant de vouloir « prendre les armes contre leurs rois pour les ranger à leur devoir, et en cas qu'ils n'obéissent les dépouiller de leurs royaumes, les mettre en prison, faire leur procès, et même leur ôter la vie par la main du bourreau »¹¹.

La souveraineté des rois

Le très irénique Moïse Amyrault n'est pas le dernier à réagir. Son *Discours de la souveraineté des rois* dit assez son trouble. Le théologien commente longuement cette phrase de l'Écriture, tirée du

psaume 105 : *Ne touchez pas à mes oints, et ne faites point de mal à mes prophètes*. Le terme « oint », en hébreu, désigne le Messie. Pour Amyrault, le Christ et le roi ont en commun l'onction divine, symbolisée dans les sociétés occidentales par les saintes huiles utilisées lors du sacre d'un roi ou d'un évêque.

Amyrault s'en prend donc aux puritains, accusés d'avoir tué leur roi. Jésus-Christ est du reste qualifié de « roi des rois », qualité dont auraient voulu le dépouiller les républicains, « résolus d'abolir et les rois et les royaumes ». Mais loin de se cantonner à l'exégèse ou à la théologie, Amyrault s'intéresse au socle anthropologique de l'autorité, tant dans l'Église que dans l'État ou dans la famille. Après avoir distingué comme pratiquement tous les penseurs du temps trois formes de gouvernement (populaire, aristocratique et royal), il insiste sur le caractère patriarcal du pouvoir : « Le gouvernement de chaque famille est royal, parce que c'est par devers le père seul que réside cette autorité absolument souveraine ». De même, la monarchie est-elle la forme la plus appropriée selon la Bible, même si d'autres formes politiques sont possibles : « L'Écriture parle plus nettement et plus avantageusement de l'établissement des rois par la volonté de Dieu, que non pas d'aucune autre forme de police ». Cela conduit à critiquer les jésuites présentés comme les partisans du tyrannicide. À la limite, a-t-on envie de dire, l'exécution de Charles I^{er} par des républicains protestants aurait été encore un coup des jésuites ! La dernière page précise qu'il faut « prier Dieu, que comme il a mis dans la souveraineté de nos rois un portrait de Sa Majesté, il mette pareillement en leur conduite une image de sa justice, et de sa bonté ; et qu'il leur fasse la grâce de bien penser que plus les monarques sont exempts de la juridiction des autres hommes, plus continuellement se doivent-ils représenter qu'ils ont à comparaître devant le tribunal de Dieu »¹².

Les puritains n'ont jamais constitué ni une Église ni un parti en tant que tel. Ils sont même profondément divisés en deux principales tendances, pour ne pas parler d'une poussière de groupuscules, plus ou moins inspirés, plus ou moins attachants. Les presbytériens sont de loin les plus modérés ; ils sont aussi les plus proches des protestants continentaux. Par contre, les « indépendants » se montrent les plus radicaux dans leur critique de la monarchie. Leur appellation provient

de leur refus de toute centralisation ecclésiastique : ils souhaitent littéralement que chaque Église soit indépendante là où presbytériens anglais et réformés français ou genevois insistent sur l'autorité des synodes. On parle de système presbytéro-synodal pour décrire ce centralisme démocratique qui conduit chaque Église individuelle à se soumettre au jugement collectif de ses délégués. Amyrault se prononce clairement pour ce système représentatif à deux degrés. Il rédigera à cet effet son traité *Du gouvernement de l'Église*, dirigé contre « ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes ». L'indépendantisme ecclésiastique y est clairement condamné : « Il a paru depuis quelque temps en Angleterre une certaine sorte de gens, qui outre le changement qu'ils y ont apporté au gouvernement de l'État, y ont encore introduit de nouvelles maximes en ce qui concerne celui de l'Église. Car ils enseignent que les synodes ne doivent point avoir autorité sur les Églises particulières, et que toutes ces assemblées ecclésiastiques, qu'on nomme du nom de classes ou de colloques, et de synodes ou conciles, étant des particules ou même le tronc de ce qu'on appelle hiérarchie, c'est-à-dire l'ordre épiscopal, il les faut abolir et déraciner, ainsi qu'ils ont ruiné la hiérarchie même de fond en comble, tellement que chaque Église particulière est absolument la maîtresse de ses règlements et de ses lois, sans aucune autre dépendance dans les matières ecclésiastiques, d'où vient qu'ils s'appellent *indépendants*. Or c'est cette opinion de telle conséquence, que quand il n'y aurait point de sujet de craindre qu'elle passât la mer, qu'elle se répandît dans les autres Églises réformées, la communion qui doit être entre les saints nous obligerait à tâcher de prémunir les fidèles de cette île contre sa contagion ».

Amyrault mentionne à cet effet le 28^e synode national tenu à Charenton en 1645. Les réformés de France avaient déjà condamné sans ambages l'idée que chaque Église particulière se puisse « gouverner par ses propres lois sans aucune dépendance de personne ès matières ecclésiastiques, et sans obligation à reconnaître l'autorité des colloques et synodes pour son régime et conduite ». Ils souhaitaient mettre la France à l'abri de « la contagion de ce venin », avant qu'il ne jette « la confusion et le désordre » en ouvrant la porte à « toutes sortes de singularités et extravagances ». Amyrault en tirait la conclusion qu'il fallait se garder de tout risque démocratique, en défendant

au passage sa conception proprement aristocratique de l'Église. « Car comme d'un côté le gouvernement de l'Église n'est ni monarchique, ni aristocratique absolument, précisait-il, aussi de l'autre n'est-il point purement et simplement démocratique ».

L'idéal d'une monarchie tempérée par l'aristocratie, qui avait été celui de Richer une génération plus tôt (un État *monarchique* au gouvernement *aristocratique*), montre assez l'intégration de l'Église, fût-elle protestante, à la société française d'Ancien Régime. Pour Amyrault en effet, la prétention démocratique doit être sans cesse tenue en échec par l'autorité de l'Écriture. Amyrault écrit « que comme les écrits des docteurs particuliers, quelques éminents qu'ils soient en l'Église, et les décrets mêmes des conciles, avec quelque solennité qu'ils aient été célébrés, sont sujets à l'examen de la parole de Dieu, les résolutions de la multitude y sont sujettes pareillement, et il faut qu'elles cèdent à la vérité quand elle leur est contraire »¹³.

De l'histoire à la fable

« La fable est tournée en histoire », s'exclamera Peter Dumoulin, fils de Pierre, avec philosophie. C'est sous sa plume que la mort du roi prend toute son ampleur universelle : « Ainsi montant après son Sauveur par la croix à la gloire, il a laissé la croix et son exemple à ses sujets, et l'admiration de sa vertu à tous princes et peuples. L'Angleterre comptera désormais les années par la date de son martyre. Et les siècles à venir écriront en lettres d'or le grand nom de Charles au calendrier des saints. Car qu'y a-t-il de plus rare et digne de vénération ès empires du monde où la dévotion est rendue servante de l'ambition, que de voir un grand monarque livrer franchement trois couronnes, et la vie après pour préserver la religion, l'Église, et la conscience ? »¹⁴.

Non moins intéressante est l'*Apologie royale* que le Bourguignon Claude Saumais consacre au défunt roi. Il y établit ce principe « que les rois ne peuvent être jugés ». Il poursuit que « c'est par une extrême félonie, que le roi de la Grande-Bretagne a été condamné à perdre la tête, par la sentence d'une partie de son peuple, furieuse et révoltée ». Il précise « que le jugement que les sujets prononcent contre la vie de leur prince, n'a rien qui le rende soutenable, et qu'il

n'est en effet d'aucune valeur, que c'est un parricide non pas une action de justice et que ceux qui ont eu l'effronterie de le rendre, ne sont pas coupables de moins que d'un crime de lèse-majesté divine et humaine au premier chef ». Il réaffirme encore le caractère sacré de la personne royale contre les indépendants « criminels de lèse-majesté divine » et « criminels de lèse-majesté humaine ». Certes, cette souveraineté peut échoir à un roi, à un peuple ou à une aristocratie : « La majesté est toujours en celui qui commande souverainement, soit que le peuple ait cette puissance, comme dans les Républiques qui portent le nom de libres, ou qu'elle soit passée en la personne du roi comme dans les monarchies ; ou bien aux principaux de l'État, comme dans les gouvernements aristocratiques »¹⁵.

Les protestants ne sont évidemment pas les seuls à réagir à l'événement, mais ils sont les plus engagés. Ancien huguenot, passé au catholicisme, Théophile Brachet, sieur de La Milletière, met à profit cette prise de conscience pour exhorter ses anciens frères en religion à abjurer. Il postule évidemment que puritains d'Angleterre et protestants de France sont apparentés et que tous souhaitent en fait « vivre sous la forme de la discipline de Genève »¹⁶. Il exhorte Charles II, fils de Charles I^{er}, à se convertir, et évoque une longue lignée de rois d'Angleterre, depuis au moins Henri VIII, qui auraient vécu dans le péché. La révolution anglaise est un appel à la conversion : « La peine que vous souffrez, et sous laquelle tout votre État gémit, est l'effet véritable, comme la punition même du péché que vos pères ont commis et qu'ils vous ont transmis lorsque, sous le prétexte de cette réformation aveugle, ils ont abandonné la foi de l'Église et sa communion ». Les rois d'Angleterre seraient punis par là où ils ont péché : « C'est ainsi que la juste vengeance de Dieu punit le péché par soi-même ». La crainte qu'il agite finalement est celle d'une cinquième colonne huguenote, prête à trahir la France au profit de l'Angleterre. Il met en garde Mazarin : « Comme il est indubitable que lorsque /Cromwell/ fera la guerre à la France les huguenots se joindront à lui par les mouvements de leur religion, il faut conclure que le seul moyen de les en empêcher, c'est de leur en ôter les sentiments, en les ramenant dans l'Église catholique »¹⁷.

Ce que La Milletière était loin de prévoir, c'est la merveilleuse entente qui allait exister à l'inverse entre le cardinal et le dictateur

anglais. La monarchie française, le cardinal Mazarin, eux, se montreront prêts à tous les accommodements avec la république d'Angleterre. Dans l'immédiat cependant, l'heure est à la déploration. De nombreuses brochures insistent comme le ferait la presse actuelle sur l'émotion légitime que suscite le tyrannicide, mais sans en tirer toutes les conséquences philosophiques là où Amyrault, Peter Dumoulin ou Saumaise avaient proposé des analyses conséquentes et structurées. On citera sans attendre la *Relation véritable de la mort barbare et cruelle du roi d'Angleterre*. Son auteur laisse tomber un pathétique : « La plume me tombe des mains, et il semble que je ne saurais venir à la catastrophe de cette sanglante tragédie tant l'horreur me saisit et me possède ». Avec lyrisme, il invite les princes chrétiens à s'unir pour mener une croisade, ou pour le moins une guerre sainte contre le peuple parricide : « Ne frémissiez-vous pas chrétiens, à la vue de ce sanglant spectacle ; et vous princes, monarques, potentats, qui avez souffert la prison de ce prince, si honteuse à vos dignités indépendantes, ne ferez-vous pas une paix générale, pour venger la mort de ce roi, vous y êtes obligés par honneur et par intérêt, et serez comptables devant Dieu d'une partie de ce crime pour ne l'avoir pas détourné si vous n'en témoignez des ressentiments de colère et de vengeance ». Et ces quelques mots de conclusion bien dans l'esprit baroque : « Et toi Océan qui environnes cette île malheureuse, que ne vomis-tu les eaux de tes abîmes pour la submerger ? Dieu, lâchez-lui la bride et rompez les limites que vous lui avez prescrites de ce côté-là, et que tous les éléments la délivrent de ces barbares si les hommes ni les princes n'y veulent pas travailler »¹⁸.

Le châtiment de l'île coupable prend une tournure cosmique, quasi hugolienne. Il s'accompagne, dans les milieux dévots, d'une exhortation placée dans la bouche de Jeanne d'Arc. La bergère de Domremy ne pourrait-elle pas à nouveau prendre les armes contre l'Angleterre ? Entendra-t-elle ce nouvel appel ? « Étant âgée de dix-huit ans, commente la Pucelle, je fus autrefois envoyée de Dieu en France à Charles VII pour conserver son État et pour lui remettre la couronne sur la tête que le barbare anglais s'efforçait de lui ôter en usurpant ses terres »¹⁹. Il s'agit bien pour citer le titre en entier d'amener « tous les princes de la terre de faire une paix générale tous ensemble pour venger la mort du roi d'Angleterre par une guerre toute particulière ».

L'idée de croisade n'était pas encore morte, mais il ne s'agit plus tant ici de s'armer contre l'infidèle que de présenter les Anglais et, pourquoi s'en priver ? les protestants comme de nouveaux infidèles. L'épouse de Charles I^{er}, Henriette-Marie, fille d'Henri IV, et par là même sœur de Louis XIII, a droit à une commisération toute particulière dans cette optique. L'ancienne élève du couvent des carmélites de la rue Saint-Jacques est exhortée à réfléchir à son destin : « Maintenant que l'état déplorable où vous êtes réduite attaque toutes les puissances de votre âme, jetez la vue sur le tableau de la Passion de notre Sauveur, et repassant en votre esprit le nombre infini des travaux qu'il a soufferts pour vous acquérir le repos, vous goûterez les douceurs d'un agréable contentement dans l'amertume de vos plus rigoureux déplaisirs »²⁰.

Cette méditation sur le Christ et sur les instruments de sa Passion n'empêche évidemment pas la douleur d'une veuve explorée. On prête à la reine la prière suivante, mêlant dévotion chrétienne et piété patriotique : « France, heureux séjour de ma naissances, tu m'as vue autrefois dans le bonheur que tu as joui et maintenant ne suis qu'un triste regard et un objet digne de ta compassion. Chère patrie, aie pitié de la douleur qui m'opprime, ne me dénie ton assistance puisque le sang royal t'y oblige, et mes détresses t'y convient ». Et pourtant, dans la plus pure tradition dévote, l'ouvrage se termine par une double invocation à la France et à l'Espagne qui est un vivant reproche adressé à la politique étrangère de la France depuis au moins Richelieu²¹.

Dévots et huguenots

Le sens du mot « dévot » se transforme dans le courant du XVII^e siècle. L'on passe en quelque sorte de la dévotion aux dévots. À l'origine, comme chez François de Sales, la dévotion est d'abord une attitude spirituelle, faite de suavité, de douceur et de lénité. Les protestants n'ignorent pas cet usage du terme. Jurieu définira la dévotion comme « un composé de toute espèce de mouvements ». Il précise : « Elle a des désirs et des craintes, des frayeurs et des espérances, de l'amour et de la haine, de la joie et de la tristesse, de l'ardeur et

du zèle, de la promptitude et de l'allégresse ». Enfin, sur un mode presque sensuel : « Toute âme dévote désire ardemment d'être bien avec son Dieu, et de lui être unie »²².

Avec les années, ceux qu'on appelle en France les *dévots* deviennent les défenseurs d'un catholicisme obsidional et assiégé, prêt à administrer ses coups tour à tour aux protestants, aux libertins érudits et aux partisans d'une politique intérieure ou internationale, marqués d'abord par la raison d'État²³. Rien ne permet pour autant de saluer dans la compagnie du Saint-Sacrement, la plus célèbre des confréries, le retour de la Sainte Ligue du xvi^e siècle. Le spécialiste de la littérature du Grand Siècle notera que déjà chez Pascal le mot « dévot » prend un sens négatif²⁴. Si la Réforme protestante doit une grande partie de son succès à son caractère laïc (peu de choses séparent un pasteur ayant femme et enfants d'un maître d'école ou de ses fidèles), la Réforme catholique relève le défi en se tournant vers ses traditions les plus anciennes, telle l'existence ancestrale de confréries masculines, ou féminines pour certaines, groupement volontaire de fidèles s'assemblant sous le patronage de la Vierge ou d'un saint dans un but d'assistance et de secours mutuel. Les confréries de métiers continuent à exister au côté de confréries de dévotion, au caractère spirituel plus marqué. Cette sociabilité de combat est clairement dirigée contre les mal-sentants et les mal-pensants de la foi, dont on s'applique à réduire au maximum l'influence. Les protestants sont parmi les premières cibles de cet ordre moral qui s'accompagne d'une authentique volonté de promouvoir des œuvres charitables authentiques. La dévotion eucharistique, l'exaltation du Sacré-Cœur (en particulier dans les milieux touchés par les jésuites), la récitation du rosaire, la procession sont parmi les rites propitiatoires les plus courants dans cette reconquête catholique des cœurs et des esprits.

Fondée en 1627, à l'initiative d'un capucin, Philippe d'Angoumois, par Henri de Levis, duc de Ventadour, la compagnie du Saint-Sacrement est la plus connue de ces confréries ; elle exalte un « Dieu véritablement caché », mais néanmoins présent dans l'eucharistie. Perçu en mauvaise part comme une forme de conspiration, le secret répond d'abord ici à un souci d'efficacité, tout en assumant une valeur initiatique ou mystique. « Les confrères sont cachés comme le Christ lui-même se cache sous les espèces eucharistiques » précise

Marc Venard²⁵. En insistant sur la révérence envers le sacré, la compagnie cultive en son sein un sens du mystère, encore renforcé par le silence qu'elle exige de ses membres, aussi bien clercs que laïcs, nobles ou bourgeois. Les réguliers, par contre, ne sont pas admis à des réunions hebdomadaires qui se tiennent le jeudi, dans des lieux variables pour des raisons de discrétion. Cette sociabilité sélective attise d'autant plus la curiosité qu'elle s'accompagne d'une volonté avouée de contrôler les « religionnaires », ainsi que l'on appelle les protestants, afin de dénoncer leurs « séductions », leurs « dogmatismes », leurs « profanations » ou encore leurs « transgressions des fêtes » du calendrier.

Supérieur de la compagnie du Saint-Sacrement de 1639 à 1649, le laïc Gaston de Renty peut être considéré comme le « père de l'action catholique »²⁶. Renty a écrit des lignes admirables sur la fascination qu'éprouve le fidèle lorsqu'il contemple l'hostie, « cet adorable sacrement dans lequel on trouve toute la vie de Jésus-Christ ». Et, comme il y est « tout parfait », poursuit-il, « on l'y adore tel et tout ce qui s'est passé en lui ». Il ajoute qu'encore « que le corps de notre Seigneur y soit tout parfait, toutefois on n'y remarque ni yeux, ni bouche, ni nez, pour nous apprendre à voiler nos sens, à les anéantir en leur grossièreté, pour les sanctifier et n'avoir plus de fonctions que par l'âme animé et l'esprit spiritualisé dans ce Dieu voilé aux yeux corporels mais tout découvert aux âmes spirituelles ». Avant d'en conclure que « comme le Saint-Sacrement est Jésus et que Jésus-Christ est notre modèle, le Saint-Sacrement l'est aussi »²⁷.

L'hostie, par son caractère diaphane et sa blancheur immaculée, exerce une fascination presque hypnotique. Sa forme ronde évoque quelque principe de plénitude accessible à la seule contemplation. La vue supplante tous les autres sens dans cette adoration muette ou ponctuée par les chants et les demandes d'intercessions. Rejetée avec force par les huguenots au xvi^e siècle, l'adoration du Saint-Sacrement avait été codifiée dès le xiii^e siècle avec l'instauration de la Fête-Dieu²⁸. L'hostie est solennellement présentée à l'adoration des fidèles à l'aide de l'ostensoir richement paré lors de processions qui gagnent en ampleur au temps des Réformes.

Une cabale des dévots ?

Il est symptomatique que la lutte contre l'hérésie prenne pour emblème l'eucharistie ; les formes particulières de dévotion qui l'entourent, en particulier son ostension, sont totalement étrangères à la Réforme protestante. Mi-cléricales, mi-laïques, regroupant évêques, chanoines, simples curés et bourgeois, issus des professions libérales ou de la marchandise, sans oublier la finance et la noblesse de Cour, les confréries connaissent alors un renouvellement spectaculaire. En rayonnant depuis Paris ou une soixantaine de villes de province, la compagnie du Saint-Sacrement trouve ses meilleurs appuis parmi les grands de ce monde, dont Nicolas Fouquet, le surintendant des finances, ou les personnages les plus en vue de l'Église, comme cet humble Monsieur Vincent qui exerce une influence considérable, grâce à son sens de l'action sociale avant la lettre. Un double mouvement se déroule dans l'Europe de la première modernité qui passe du pauvre comme image du Christ au « pauvre réprouvé, déchet et danger social ». Dans le même temps se met en place une assistance organisée, qui condamne le recours à la mendicité, tout en exaltant les vertus du travail, de l'ascèse et de la prière²⁹. La fondation de l'Hôpital général de Paris, en 1656, sera l'un des aboutissements de l'action de la compagnie du Saint-Sacrement, véritable « fer de lance de la Réforme catholique »³⁰, tout comme l'Hôpital des galériens de Marseille. Les confrères luttent contre l'usure et œuvrent dans le sens de ce « grand renfermement » des exclus qui a pour but d'assainir et de moraliser les espaces urbains en les purgeant de leurs mendiants et de leurs vagabonds. Toute la misère du monde s'entassera dans les hôpitaux généraux. Là où les protestants avaient insisté sur le salut par la foi, les confréries exaltent le mérite des œuvres : les pauvres, les déshérités, les malheureux, les prisonniers sont la cible privilégiée de ces actions humanitaires, toujours doublées d'un souci éducatif militant. Un « bon » pauvre est un pauvre honnête, et l'aumône s'accompagne d'une catéchèse minimale pour sauver les âmes, tout autant que les corps meurtris par la vie. On a pu parler d'un « lobby Fouquet », dont l'évêque d'Agde, Louis Fouquet, frère de Nicolas, est l'un des membres les plus actifs³¹. Si rien ne démontre que Nicolas Fouquet ait appartenu à la compagnie, il est évident que son réseau d'amitiés en est largement tributaire.

La compagnie du Saint-Sacrement s'est prêtée il y a maintenant plus d'un siècle à une redoutable monographie au titre vengeur, *La cabale des dévots*. « S'il y a une expression qui est familière à tous ceux qui étudient de près la vie de cette époque, écrit son auteur, c'est celle de la *cabale des dévots*. On disait parfois d'un seul mot *les dévots* ou même tout simplement *la cabale* ; et chacun entendait quel parti on nommait ainsi ». Les paroisses de Paris sont soigneusement quadrillées afin « d'examiner ce qui se fera pour ou contre la gloire de Dieu » et de veiller sur les « jureurs et blasphémateurs », en dénonçant tous désordres et scandales. Les ecclésiastiques même peuvent être soupçonnés comme ce brave prêtre de la paroisse Saint-Étienne-du-Mont que sa volonté de gagner des âmes à Dieu conduit, quitte à exposer sa vertu, à multiplier les visites chez les filles pour y exercer son apostolat. La promiscuité des ateliers, propice à la débauche, est également condamnée. Les sociétés d'Ancien Régime, catholiques ou protestantes, encouragent un commérage constant, une observation de tous les instants, censée accoucher d'hommes nouveaux et de chrétiens exemplaires. Les feux de la Saint-Jean sont l'occasion de manifestations de liesse souvent à la limite de l'indécence, qu'il faut concurrencer en allumant en quelque sorte des contre-feux paroissiaux, assortis de beaux cantiques. Dans les quartiers du Marais, à Paris, c'est le cas de la paroisse Saint-Paul, « devant la croix, en la grande place en la rue Saint-Antoine ». Les temps de carême sont ceux où la compagnie exerce une vigilance particulière : les bouchers ont tendance à poursuivre leur commerce derrière leurs volets clos. À proximité du temple de Charenton (dans la commune actuelle de Saint-Maurice), les boucheries restent ouvertes puisque les réformés ne sont pas soumis aux mêmes interdits alimentaires. Mais incrédules et esprits forts en profitent pour s'approvisionner ; la sanctification des jours chômés est difficile à obtenir un peu pour les mêmes raisons. Quant au commerce des « livres abominables », à « l'insolence des bateleurs du Pont-Neuf », ou à la passion du jeu, on ne parvient jamais à les endiguer de façon efficace. Les occasions de scandale ne manquent pas... La révérence envers le Saint-Sacrement constitue vraiment la raison d'être de la compagnie. On recommande d'accompagner pieusement les prêtres qui portent le saint viatique aux malades ou de se prosterner à genoux à son passage. À Poitiers,

Le cataclysme de 1649

on obtient ainsi quarante jours d'indulgence³². Las du zèle incongru des confrères, Mazarin souhaite en finir avec la compagnie du Saint-Sacrement, théoriquement interdite à compter du 13 décembre 1660 ; Louis XIV y parviendra quelques années plus tard. Passée dans la « clandestinité », la compagnie disparaît comme « organisation nationale autour de 1667 », même si des compagnies de province subsistent jusqu'au XVIII^e siècle. Leur état d'esprit survivra grâce à ces nombreux relais que sont les missions étrangères de Paris ou les sociétés de la Propagation de la Foi. Le bilan de cette société secrète est difficile à dresser tant elle se prête à la polémique depuis sa création. Le *Tartuffe* de Molière serait en grande partie dirigé contre les dévots qui inquiètent le pouvoir royal par leur intransigeance. Leur rôle de « police spirituelle » en exaspère plus d'un. Pour un membre de la célèbre compagnie, « la persécution des protestants ou des libertins, la lutte pour la morale publique sont autant d'actions charitables envers le prochain, que l'on retire par force de son vice ou de son hérésie »³³. Jusqu'où pouvaient aller ces manifestations intempestives ?

Chapitre 11

Les occasions manquées

En étudiant en parallèle les deux confessions, la catholique et la réformée, ce livre dégage des points de convergence, d'autant plus forts qu'ils relèvent d'une culture religieuse commune. Hégémonique et dominant, le christianisme n'est qu'exceptionnellement remis en cause par un athéisme ou une libre pensée encore très minoritaires. On n'en prendra pas moins acte de certaines asymétries : le protestantisme du siècle des saints est mal à l'aise avec la mystique ; le catholicisme tridentin cultive à l'inverse son attachement pour une religion contemplative, centrée sur la dévotion eucharistique. On observera également qu'alors même qu'il y a des artistes protestants en France au XVII^e siècle, on ne saurait parler pour autant d'un art sacré calviniste¹. À l'inverse, de Rome à Paris, le catholicisme n'a de cesse d'accumuler les représentations inspirées comme ces figurations pieuses de la dernière cène montrant le Christ Jésus au milieu des douze ; l'image sainte est le sujet d'une méditation qui en fait un objet de piété, presque de dévotion, à l'instar du Saint-Sacrement. Elle facilite ainsi une communion mystique, purement visuelle et spirituelle, qui permet à l'orant de s'appropriier personnellement les mérites du saint sacrifice². La toile est, à sa façon, eucharistie ; elle révèle un Dieu incarné, un Dieu caché, un Dieu fait homme qui est également un homme fait Dieu. Le récit, la narration, l'histoire sainte finissent par s'effacer d'eux-mêmes pour ne plus laisser place qu'à une contemplation, détachée de toutes les contingences. Par l'effet

qu'il suscite, le tableau reproduit le miracle central de la messe, il devient lui aussi à son tour transsubstantiation.

Dans son *Institution de l'eucharistie* de 1641, Nicolas Poussin ne présente pas les disciples attablés autour du Christ comme dans la majorité des tableaux ayant la dernière cène pour objet. Le Christ en position centrale distribue la communion à quatre apôtres agenouillés tandis que d'autres contemplent avec émerveillement. En dépit des drapés à l'antique, la scène évoque une messe dominicale dans quelque paroisse du temps. Plus classique en apparence, en tout cas plus conforme aux images reçues, est la *Cène* de Philippe de Champaigne qui montre les douze à table (vers 1652). Commandée pour le maître-autel de l'abbaye de Port-Royal-des-Champs, désormais conservée au Louvre, la toile parvient parfaitement à associer solennité et intimisme, conformément à des exercices de dévotion liturgique qui combinent en permanence un rituel collectif et un acte de foi individuel. Les yeux levés au ciel, le Christ bénit le pain en tendant son index et son majeur comme le font les prêtres lors de la célébration de la messe. Si toute la théologie du siècle a consisté à rappeler au clergé sa proximité avec Jésus, on dira que réciproquement le personnage historique du Christ a été cléricalisé à son tour. Le protestantisme réformé lui maintient la distance. Du fait d'une théologie et peut-être plus encore d'une ecclésiologie dissemblables, prêtres et pasteurs exercent des ministères foncièrement différents en dépit de ressemblances de façade. La question des femmes illustre le mieux leurs spécificités. Les protestants admettent le sacerdoce universel masculin, les catholiques offrent aux femmes la possibilité d'accéder à une vie religieuse séparée. Au sein du catholicisme, l'existence d'ordres féminins joue non seulement un rôle de régulateur démographique ou patrimonial en soustrayant une partie des filles au rôle conventionnel d'épouses et de mères mais il permet aussi aux femmes de s'affirmer dans des fonctions éducatives, hospitalières ou missionnaires dont on chercherait en vain, du moins pour le xvii^e siècle, l'équivalent en terre protestante. On pourrait poursuivre qu'à partir du xx^e siècle ce mouvement s'inverse puisque les protestants reprennent l'initiative en consacrant des pasteurs féminins, aussi bien en France que dans le monde anglophone, par exemple, où existent même désormais des femmes évêques.

Bossuet et Ferry

En novembre 1652 à Metz, devant les sœurs de la Propagation, Bossuet prononce l'un de ses puissants sermons, inspiré à la fois de la parabole du semeur et de la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Les compagnies de la Propagation de la foi, comme d'autres institutions parallèles, avaient pour objet d'accueillir les jeunes filles soustraites à l'hérésie. Né en 1627, Jacques Bénigne Bossuet est encore plein d'ardeur, et l'on sent déjà percer dans ses sermons la fulgurance qui sera celle de la maturité. L'homélie est un commentaire de ce verset en particulier : « Laissez croître ensemble l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et, à l'époque de la moisson, je dirai aux moissonneurs : *Arrachez d'abord l'ivraie, et liez-la en gerbes pour la brûler, mais amassez le blé dans mon grenier* ».

Bossuet enchaîne : « Tout autant que nous sommes de chrétiens, nous sommes de pauvres bannis ». Comment donc retrouver la patrie céleste ? Et à l'attention particulière des religieuses : « Écoutez, écoutez, mes sœurs, les paroles du saint Évangile ; et si je vous semble peu de chose, comme en effet je ne suis rien, songez que c'est la voix de votre Époux que vous entendez par ma bouche ». Et enfin, ces lignes pleines d'espérance : « Mais où se bâtira cette ville innocente ? Quelles montagnes assez hautes, quelles mers et quel océan assez vaste la pourraient assez séparer de cette autre cité criminelle ? Chères sœurs, le Prince son fondateur ne l'en veut point séparer par la distance des lieux : dessein certainement incroyable ! Il bâtit Jérusalem au milieu de Babylone ».

Comment peut-on reconstruire Jérusalem, la cité sainte, à Babylone, la ville de l'exil ? Évidemment, la France du XVII^e siècle est ici visée, et singulièrement les protestants : « Durant le cours de ce siècle pervers, les bons seront mêlés avec les méchants. Ô Dieu éternel ! Quel mélange de ces deux peuples divers, je veux dire des saints et des impies ! L'un est prédestiné à la vie éternelle, et l'autre réprouvé à jamais. Leurs princes sont ennemis. Le prince de Jérusalem, c'est Jésus ; le diable est le prince de Babylone. Ils vivent sous des lois directement opposées. L'apôtre, comme vous savez, distingue deux sortes de lois : l'une est la loi de l'esprit, elle gouverne Jérusalem ; l'autre est la loi de la chair, qui domine dans Babylone. Leurs mœurs

sont tous contraires. L'une se propose pour dernière fin une paix trompeuse, à cause qu'elle est passagère ; l'autre, parmi beaucoup d'afflictions présentes, gémit et soupire sans cesse après une paix assurée, à cause qu'elle est éternelle ».

Il existe bien deux peuples, les bons et les méchants, comprenons les catholiques et les hérétiques ; mais il serait vain de vouloir éliminer tout de suite les protestants. Dieu y pourvoira en temps et en heure. Dans l'immédiat, force est de constater que ces deux peuples « vivent néanmoins ensemble dans une même société », qu'ils sont « éclairés d'un même soleil », qu'ils « respirent un même air » et que la terre, « leur mère commune, leur fournit à tous indifféremment une nourriture semblable ». Cette coexistence forcée est des plus pénibles : « Quel nouveau genre de supplice de joindre ainsi le vif et le mort ? Vous, Seigneur, qui avez si bien rangé chaque chose en sa place, qui avez séparé la terre et le firmament, les ténèbres et la lumière, ne séparerez-vous point les justes d'avec les impies ? ».

Citant saint Augustin, Bossuet trouve quelque réconfort, lui aussi, dans la doctrine de la prédestination : « Premièrement les élus sont déjà séparés dans la prédestination éternelle, même dans la contagion du siècle, même dans cette masse de corruption où le monde semble les envelopper dans une commune confusion. Dieu les a déjà discernés »³.

Metz, ville frontière, par sa position stratégique aux confins de la France et du Saint Empire, avait su résister vaillamment aux assauts de Charles Quint, mais elle était aussi depuis le xv^e siècle l'un des foyers de la Réforme protestante. Occupée par la France en 1552, annexée officiellement en 1648, Metz est également dotée d'une communauté juive qui ajoute encore au caractère pluriconfessionnel de la cité. Autre atout, et non des moindres, les réformés ont confié le soin de leurs assemblées à un pasteur remarquable, objet d'un beau travail universitaire récent, Paul Ferry⁴.

Ferry et Bossuet, l'affrontement peut paraître inégal. Ferry offre deux visages contradictoires : est-il un « défenseur irréprochable de l'orthodoxie calviniste » ou un « précurseur du dialogue œcuménique »⁵ ? Mais ne pourrait-on observer également que Bossuet même, dont il n'est pas question de faire un esprit œcuménique pour autant, écrit des pages remarquables d'acuité sur ses adversaires

protestants ? Ferry suit un parcours en partie atypique : il fait ses études à la faculté réformée de Montauban au lieu de celle, plus proche, de Sedan. Pour sa part, le pasteur se montrera sensible à la diversité du catholicisme, comme cela apparaît clairement dans son sermon sur la grâce de 1655 : il y mentionne « ceux que l'on appelle depuis quatorze ou quinze ans les *jansénistes* et qui se qualifient de disciples de saint Augustin ». Il leur attribue la croyance en la grâce efficace (*sic*), et bien qu'il les trouve à tout prendre supérieurs aux autres catholiques, Ferry tient à marquer ses distances⁶.

Qui parle ?

Bossuet n'hésite pas à croiser le fer avec le ministre protestant. Il s'en prend en particulier au *Catéchisme général de la réformation de la religion, prêché dans Metz, par Paul Ferry, ministre de la parole de Dieu*. Le pasteur messin y avait pourtant avoué son penchant irénique en déplorant la division entre les chrétiens pour mieux insister sur les « choses communes que nous avons entre nous ». Dans cet inventaire, on trouvera toutes les questions qui fâchent, mais abordées dans un esprit de conciliation : « invocation des anges et des saints trépassés, purgatoire, prière pour les morts », « vœux monastiques », « transsubstantiations », « domination du pape sur l'Église », toutes choses irrecevables depuis Luther⁷. Une étrange amitié se fait même jour entre les deux hommes que tout devrait opposer mais qui partagent au fond la même conviction chrétienne⁸.

Bossuet ne s'abandonne pas à ce sentiment fugace, il se ressaisit, il tient à rétablir la vérité du christianisme dans tout son caractère dogmatique. Il invite Ferry et tous les autres à « retourner à l'unité de l'Église ». Il renoue avec les sarcasmes de Bérulle à la génération précédente lorsque l'oratorien avait demandé aux pasteurs quelle pouvait être la légitimité d'une Église protestante qui n'avait pas pour elle la durée (voir chapitre 5). Le ton se fait nettement plus âpre lorsque Bossuet toise Ferry : « Je vous laisse maintenant juger, nos chers frères, ce que vous devez croire de votre ministre, qui non seulement vous entretient de si vains discours ; mais, ce qui est encore plus insupportable, qui vous débite tant de faussetés sous le

titre de *Catéchisme* ». Et cette splendide envolée : « Qui êtes-vous, et d'où venez-vous ? À qui avez-vous succédé, et où était l'Église de Dieu, lorsque vous êtes tout d'un coup parus dans le monde ? Et ne recourez plus désormais à ce vain asile d'Église invisible, réfuté par votre ministre ; mais recherchez les antiquités chrétiennes, lisez les historiens et les saints docteurs ; montrez-nous que depuis l'origine du christianisme, aucune Église vraiment chrétienne se soit établie en se séparant de toutes les autres ». Et enfin, se faisant de plus en plus pressant : « Vous vous plaignez de nos abus et de nos désordres ; êtes-vous si étrangement aveuglés que vous croyiez qu'il n'y en ait point parmi vous ? Toutefois je ne m'arrête point à vous les décrire ; car cette dispute serait inutile, et je tranche en un mot la difficulté : s'il y a des abus en l'Église, sachez que nous les déplorons tous les jours, mais nous détestons les mauvais desseins de ceux qui les ont voulu réformer par le sacrilège du schisme ».

Les protestants n'ont-ils pas ajouté aux abus de l'Église leurs propres désordres, en prétendant la réformer ? Il faut s'en remettre à Dieu qui saura « quand il lui plaira, susciter des pasteurs fidèles qui réformeront les mœurs du troupeau, qui rétabliront l'Église en son ancien lustre, qui ne sortiront pas dehors pour la détruire, comme ont fait vos prédécesseurs, mais qui agiront au-dedans pour l'édifier ».

Si Bossuet aspire encore à l'unité chrétienne, c'est pour ajouter que cette dernière ne saurait se réaliser qu'au sein de l'Église catholique présentée comme une bonne mère, prête à accueillir tous ses enfants dispersés, et soucieuse que « les nations infidèles », scandalisées par les divisions entre chrétiens soient édifiées par leur « concorde »⁹. Déjà affirmée avec force par Bérulle, la pérennité de la foi catholique, de ses rites et de ses usages, est un argument que ne négligeront pas non plus les jansénistes face aux réformés. Antoine Arnauld et Pierre Nicole le reprennent en 1667 au sujet de l'eucharistie. « Le plus ordinaire et le plus puissant moyen pour ramener les calviniste à la foi de l'Église catholique est de leur représenter le consentement de tous les siècles », déclarera *La perpétuité de la foi de l'Église catholique*. « Cette preuve est si convaincante, que quelque effort que les ministres fassent pour l'affaiblir, en répondant en général qu'il ne faut s'attacher qu'à la parole de Dieu, elle ne laisserait pas d'emporter l'esprit de tous ceux de leur parti, s'ils n'avaient travaillé

à l'obscurcir en contestant à l'Église ce consentement de tous les siècles, dont elle autorise sa créance »¹⁰.

D'Huisseau ou l'impossible union des chrétiens

Au moment où il s'achemine vers sa fin inexorable, du moins en France, l'*establishment* réformé est le théâtre d'affrontements intra-communautaires d'une rare férocité. Citons sans attendre l'affaire d'Huisseau¹¹. En 1670 paraît à Saumur une *Réunion du christianisme*, destinée à mettre un jour un terme à la division des chrétiens. Son auteur est à nouveau un Saumurois d'une soixantaine d'années, le pasteur d'Huisseau, ministre bien connu de sa ville. Saumur est depuis sa fondation le lieu de toutes les contestations et de toutes les audaces. C'est à l'académie de Saumur que triomphe après 1660 la philosophie cartésienne, appelée à se répandre peu après à Genève¹². L'on sent nettement percer dans l'ouvrage l'influence du Descartes du *Discours de la méthode* : « On a proposé depuis quelque temps dans la philosophie, un moyen de bien raisonner, et de faire de sûres démarches vers la vérité. On tient que pour cela il se faut absolument détacher de toutes opinions préconçues, et de toutes préoccupations d'esprit. Qu'il ne faut recevoir d'abord que les plus simples notions et les propositions qui ne peuvent être contestées par aucun, qui ait le moindre usage de la raison. Ne pouvons-nous pas imiter ce procédé dans la religion ? Ne pouvons-nous pas laisser à part pour un temps toutes les opinions que nous défendions auparavant avec tant de chaleur, pour les examiner après avec liberté et sans aucune passion, nous tenant toujours à notre principe commun qui est l'Écriture sainte¹³ ? »

Quand on demande cependant à Isaac d'Huisseau s'il a bien rédigé l'ouvrage, il refuse de répondre par oui ou par non. Le livre déclare en préface que c'est un « sujet de douleur extrême pour tous les vrais chrétiens de voir la sainte religion que le Fils de Dieu a apportée du ciel en terre, misérablement déchirée par tant de diverses sectes qui la partagèrent autrefois, et qui la partagent encore maintenant ». L'auteur ne cache pas l'ampleur de la tâche puisqu'il s'agit pour lui d'œuvrer à la réconciliation de « tous ceux qui marchent sous

l'étendard de la croix », qu'il s'agisse des chrétiens d'Orient ou d'Occident, des Grecs et des Romains, des catholiques et des protestants. Il souhaite enfin qu'au lieu de se faire la guerre, les chrétiens s'unissent contre les Ottomans. « Je souhaite de tout mon cœur, écrit-il, que les tambours et les trompettes de ces infidèles servent à nous réveiller une bonne fois, et soient comme le signal qui nous avertisse de nous réunir promptement et de travailler tous ensemble à notre conservation »¹⁴.

Quel est le prix à payer pour ce christianisme unifié ? D'Huisseau suggère une double simplification, disciplinaire et doctrinale. Anticipant le protestantisme éclairé qui sera celui des XVIII^e-XIX^e siècles, il insiste sur la morale au mépris des « questions curieuses et inutiles », visant par là une bonne partie de la théologie de son temps. Ce christianisme restitué devrait pareillement, selon d'Huisseau, avoir un caractère missionnaire en s'adressant à tous les peuples : « Cette simplicité, cette beauté et cette facilité qui se remarquera dans la doctrine chrétienne, jointe à la parfaite union de tous ceux qui la suivront, sera un aimant puissant pour y attirer ceux qui l'ont jusqu'ici rejetée »¹⁵.

Pourtant, ce livre, novateur à bien des égards, s'attire les dénonciations les plus véhémentes, tout comme son auteur auquel on reproche son mutisme. Déposé et excommunié dans un premier temps par le consistoire de l'Église de Saumur, le ministre voit sa sentence confirmée par le synode d'Anjou. Les partisans d'Amyrault ne sont pas les moins acharnés contre le pasteur qui s'était précédemment brouillé avec leur mentor disparu. Comme aucun synode national ne siège plus après le synode de Loudun en 1659, d'Huisseau n'a plus aucune chance d'être réintégré dans son ministère. Il meurt rejeté par les siens quelques mois plus tard en septembre 1672.

On comprendra mieux la raison de la vindicte de ses frères protestants en lisant le compte-rendu de l'incident que publiera Élie Benoist dans son *Histoire de l'Édit de Nantes* vingt-cinq ans plus tard : « C'était un homme d'un génie peu élevé, et qui ne s'était pas acquis une réputation extraordinaire par ses prédications, mais on l'accusait d'être un peu brouillon, imprudent, présomptueux et entêté ». D'Huisseau est ainsi présenté comme un traître dont la plume aurait été instrumentalisée par l'Église romaine. L'idée même d'une présence des frères divisés au sein d'une même communion

n'aurait plus eu de sens puisque « l'Église romaine entend toujours par *réunion* un retour dans son sein »¹⁶.

La génération montante des théologiens catholiques ou protestants suit avec intérêt l'évolution de la crise provoquée par d'Huisseau, et parmi eux deux des futurs phares des études bibliques, le pasteur Pierre Jurieu et l'oratorien Richard Simon. Nés respectivement en 1637 et en 1638, ils ont tous deux une trentaine d'années et lisent dans cette affaire les signes avant-coureurs d'un tournant intellectuel majeur. Commençons par Simon, dont le témoignage est le plus bref. Le Normand écrit dans sa correspondance, avec une ironie amusée : « Le petit troupeau /des protestants/ en exerçant une si grande sévérité contre le ministre d'Huisseau, a voulu intimider un grand nombre d'autres ministres qui sont dans les mêmes principes que lui ». Il avait communiqué son dessein à plusieurs ministres des provinces qui l'avaient approuvé, « en sorte que si l'on n'avait usé de cette rigueur, c'en était fait du calvinisme en France »¹⁷.

Petit-fils de Pierre Dumoulin, né à Mer dans la région de Blois, et formé à Saumur et à Sedan, le pasteur Pierre Jurieu finit par intervenir dans le débat. Mais il a le sentiment d'arriver après la bataille tant le pauvre d'Huisseau et son ouvrage ont été éreintés à Saumur même. Il en fait cependant une affaire de principe et tient à condamner sans attendre cette doctrine qu'il juge pernicieuse, celle de la « tolérance » des religions. Son *Examen du livre de la réunion du christianisme* porte bien comme sous-titre « traité de la tolérance en matière de religion ». Le mot n'a ici aucune valeur positive. En quoi la tolérance, cette valeur philosophique dont le siècle des Lumières fera ses choux gras à partir de John Locke et de cet autre huguenot, Pierre Bayle, peut-elle apparaître comme une doctrine impie ? De plus, il fallait bien être inconscient à la veille de la Révocation pour rejeter ce principe d'accommodement entre les hommes qui eût permis de poursuivre la coexistence officielle des papistes et des huguenots.

Certes, Jurieu précise qu'il ne s'en prend pas à la « tolérance en général » mais bien à celle professée par d'Huisseau, Il s'indigne sur le point de savoir s'il ne faudrait pas « être protestant en Angleterre et catholique à Rome ? ». Fondamentalement, Jurieu accuse d'Huisseau d'être un disciple de Hobbes, le philosophe anglais souvent présenté à l'époque comme un monument d'impiété : « Il est de la religion de

Thomas Hobbes. Il croit un seul Dieu, un Jésus mort pour les péchés des hommes, mais au-delà, il croit que ce sont des controverses superflues sur lesquelles il ne faut faire querelle à personne ». Selon Jurieu, l'auteur de la *Réunion* ne saurait qu'encourir le blâme des protestants comme des catholiques. « Il faut que je plaigne l'auteur, déclare un Jurieu très acide, après m'être plaint de lui ». Avant de préciser, avec une commisération feinte : « Il est assurément malheureux ; il a eu dessein de réunir, non pas toute l'Église comme il dit, mais les deux partis qui divisent la France, les catholiques romains et les protestants. Il faut s'aveugler volontairement pour ne le pas apercevoir ». La réconciliation entre les deux confessions reste impossible, et Jurieu de revenir sur ce qui avait été le fondement même de la protestation de Théodore de Bèze à Poissy, la question eucharistique : « Je ne sais si cette Église qui a tant de vénération pour le sacrement de l'autel voudra bien avoir communion avec des sectes qui, selon elle, blasphèment contre ce sacrement, en disant que ce n'est pas Jésus-Christ lui-même et qu'il ne faut pas blasphémer »¹⁸. Jurieu est évidemment parfaitement injuste avec d'Huisseau, Jurieu sera toujours injuste avec ses adversaires. Élisabeth Labrousse l'expédie en quelques formules cinglantes : « irascible, orgueilleux, impétueux, vindicatif, intrigant, en un mot quelque peu paranoïaque ». Et enfin, *in cauda venenum* : « Il était insupportablement enclin à prendre pour la cause de Dieu ce qui n'était souvent que la sienne »¹⁹. L'« injurieux Jurieu », ainsi que le surnommeront tour à tour Louis Dumoulin, l'un des fils de Pierre, et Voltaire, a cependant compris qu'une lutte à mort était engagée et que le temps des accommodements, des soupirs et des déclarations charitables était révolu.

Quinze ans avant la Révocation les ponts paraissent bien rompus entre les deux confessions.

Bossuet vs Jean Claude

Nous retrouvons Bossuet quelques années plus tard, aux prises avec Jean Claude, le dernier ministre du temple de Charenton. L'ancien archidiacre de Metz a fait son chemin, il est désormais précepteur du dauphin, après avoir été brièvement évêque de Condom

en Gascogne. Né en Périgord, Jean Claude poursuit ses études de théologie à Montauban avant d'occuper divers postes pastoraux, dont celui de Nîmes, où il se montre un opposant acharné au projet d'union des Églises. Il exerce enfin son ministère pendant près de vingt ans, à la veille de la Révocation, à l'Église réformée de Paris, à Charenton. S'il n'atteint jamais les sommets d'un Pierre Dumoulin ou d'un Moïse Amyrault, il incarne avec constance l'un des volets les plus emblématiques du corps pastoral français en menant en parallèle son métier de ministre et de polémiste distingué. Son autorité naturelle lui vaut son surnom de « pape des réformés parisiens » (*Reformatorum papa parisiensi*)²⁰. Antoine Arnauld ne tardera pas à en faire les frais. Claude prend les jansénistes à revers en leur rappelant que l'Église catholique dont ils se réclament ne les reconnaît pas jusqu'au bout. Il reprend la définition que la *Logique de Port-Royal* avait fournie de l'eucharistie, pour la juger plus calviniste que catholique : « Sans mentir, si j'étais catholique romain, je ne serais nullement édifié de ces commentateurs ; ils nous parlent de mémorial, de figure, de signe, de représentation, de pain, de vin, de fruit de vigne, de symbole, de type, de gage, de sacrement ; mais de réalité, de conversion substantielle, et de présence locale, ils ne nous en disent pas un mot... Au contraire, ils prennent formellement ces paroles, *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang* en un sens figuré ». Et il en conclut non sans ironie : « Assurément ils étaient hérétiques comme nous »²¹.

Entre protestants et jansénistes, existerait-il une forme encombrante de cousinage ? Du moins calvinistes et Port-Royalistes ont-ils un grand ancêtre en commun, saint Augustin, ce Père des iv^e-v^e siècles dont Luther comme Calvin portent la trace indélébile. Claude mourra en exil à La Haye en 1687. La conférence entre Claude et Bossuet est l'une des toute dernières dans une série de disputes inaugurée par Du Perron et Duplessis-Mornay au printemps 1600. Elle se déroule le 1^{er} mars 1678 autour de Mademoiselle de Duras, une nièce de Turenne. Henri de la Tour d'Auvergne, vicomte de Turenne, s'était converti à la religion du roi dix ans auparavant, et Mademoiselle de Duras elle-même avait été fort impressionnée par l'*Exposition de la foi catholique* de Bossuet. La conférence se déroula chez la sœur de Mademoiselle de Duras, la comtesse de Roye et elle dura cinq heures.

Contrairement à ce qui s'était passé précédemment, la confrontation ne porte plus principalement ici sur la question eucharistique mais sur la nature de l'Église, sur l'ecclésiologie. « La matière qui est traitée dans tout ce récit est aussi claire qu'elle est importante, écrira Bossuet, c'est la matière de l'Église ». Avant de poursuivre qu'il est nécessaire « d'examiner par quelle autorité et par quel moyen Jésus-Christ a voulu que les chrétiens se résolussent sur les disputes qui devaient naître dans son Église. Les catholiques prétendent que ce moyen, c'est d'écouter l'Église même. Ils prétendent qu'un particulier ne se doit résoudre qu'avec tout le corps, et qu'il hasarde tout quand il se résout par une autre voie. Ils prétendent que pour savoir en quelle Église il faut demeurer, il ne faut que savoir quelle est celle qu'on ne peut jamais accuser de s'être formée en se séparant, celle qu'on trouve avant toutes les séparations, celle dont toutes les autres se sont séparées ».

La vraie Église serait-elle, comme l'insinue Bossuet, celle qui peut se prévaloir de sa pérennité ? Mais n'était-ce pas l'opinion de Bérulle, celle d'Arnauld et de Nicole ? Bossuet reproche aux réformés d'entendre par Église « la société des prédestinés », au lieu de s'en tenir à l'usage commun qui désigne une institution, une assemblée « que tenaient autrefois les peuples pour entendre parler des affaires publiques ». Il réfute ainsi la distinction, certes plus luthérienne que calviniste, entre « Église visible » et « Église invisible » qui relative toute autorité et toute hiérarchie. Il défend à l'inverse l'existence d'une Église glorieuse, qui « glorifie Dieu publiquement », et annonce à toute la terre « la gloire de l'Évangile et de la croix de Jésus-Christ ». Et il voit dans sa constance dogmatique la clé de sa réussite : « Cette Église est sainte, parce qu'elle enseigne toujours constamment et sans varier la sainte doctrine ». Il rappelle au passage que « Jésus-Christ a employé le mot d'Église pour signifier cette société visible, lorsqu'il a dit lui-même qu'il fallait écouter l'Église. Bossuet rappelle cette phrase fameuse de Jésus à Simon : "Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes d'enfer n'auront point de force contre elle" »²². Il en tire cette justification de l'Église visible : « Ce n'est donc pas seulement la société des prédestinés qui subsistera à jamais, c'est le corps visible où sont renfermés les prédestinés qui les prêche, qui les enseigne, qui les régénère par le

baptême, qui les nourrit par l'eucharistie, qui leur administre les clés qui les gouverne et les tient unis sous la discipline, qui forme en eux Jésus-Christ : c'est ce corps visible qui subsistera éternellement ».

Inversant la proposition fondamentale de la Réforme, la communauté des croyants se fonde sur l'Écriture, et tout ce qui n'est pas dans la Bible ne saurait être objet de foi, Bossuet postule à l'inverse que c'est l'autorité de l'Église, elle seule, qui justifie la foi. Elle fournit aussi les règles interprétatives qu'il faut appliquer au texte : « L'Église nous donne-t-elle seulement l'Écriture en papier, l'écorce de la parole, le corps de la lettre ? », fait-il mine de s'interroger, pour répondre : « Non sans doute ; elle nous donne l'esprit, c'est-à-dire le sens de l'Écriture : car nous donner l'Écriture sans le sens, c'est nous donner un corps sans âme, et une lettre qui tue. L'Écriture sans sa légitime interprétation, l'Écriture destituée de son sens naturel, c'est un couteau pour nous égorger »²³.

C'est ce que l'on appelle d'un autre terme, qui ne figure pas dans ce débat, la *Tradition*. Depuis le xvi^e siècle la Tradition, au sens catholique, implique que tout n'ait pas été écrit et qu'une partie du message chrétien soit transmise par l'institution, sans être nécessairement consignée dans la Bible comme le souhaiteraient les protestants. Dans sa 4^e session, en date du 8 avril 1546, les Pères du concile de Trente reconnaissent l'existence de « traditions non écrites /.../, reçues de la bouche du Christ lui-même ou transmises comme de main en main par les apôtres sous la dictée de l'Esprit Saint »²⁴.

Bossuet a évidemment gagné : l'abjuration de Mademoiselle Duras était jouée d'avance. Oui, mais le gros des huguenots semblait toujours aussi récalcitrant à se rallier à l'Église dominante.

Richard Simon, le « Spinoza français »

Paru entre les deux guerres, la *Crise de la conscience européenne* demeure l'un des ouvrages les plus justement célèbres de notre histoire littéraire. Son auteur, Paul Hazard, professeur au collège de France, a justement choisi comme point de départ de son enquête ces années qui voient avec la Révocation la fin d'une période particulièrement fertile d'échanges entre les confessions. Parmi les auteurs

phares qu'étudiait l'ouvrage, il faut citer en particulier ce Richard Simon qui fut l'un des plus grands intellectuels du catholicisme français. La vindicte particulière de Bossuet, souvent injuste en dépit de sa fulgurance, a contribué à laisser dans l'ombre ce savant trop souvent méconnu encore à l'heure actuelle de l'Église catholique, souvent en quête de figures plus consensuelles et charitables que véritablement novatrices.

Catholique, Richard Simon l'a été, il l'a même été jusqu'au bout, en fournissant à son Église des instruments d'analyse dont elle n'a pas toujours su faire usage dans la polémique antiprotestante. En démontrant, croyait-il, que l'Église seule disposait du dispositif interprétatif du texte, en ruinant le principe solipsiste du primat de l'Écriture, Richard Simon fournissait à son Église du pain bénit dans la controverse antiprotestante, mais les siens ne l'ont pas reçu. En élevant l'Église catholique au « rang de juge suprême de la signification et de la portée de l'Écriture », ne postulait-il pas que le mot d'ordre protestant, l'Écriture seule, rien que l'Écriture, ou *sola scriptura*, était un leurre ? Le texte même de la Bible, ses imperfections manifestes exigeaient l'arbitrage d'un juge suprême qui ne pouvait être que l'Église et la papauté²⁵. Le protestant Jean Leclerc lorsqu'il tente de le réfuter résume ainsi sa pensée : « L'Écriture, selon lui, est si obscure que sans la Tradition elle ne servirait presque de rien »²⁶.

Destin exemplaire que celui de cet oratorien qu'un autre oratorien, Jean Steinmann († 1963), arrache à l'oubli à la veille du concile Vatican II. « Malingre et désagréable », ainsi que le décrit son biographe, Richard Simon avait « tout fait pour rester obscur ». Il y est parvenu en se brouillant tour à tour avec l'Oratoire, avec Port-Royal, avec les bénédictins, avec les jésuites, avec les protestants. « Ni philosophe, ni poète, ni mystique mais philologue et critique », Richard Simon fut le type même du savant, en restant indifférent aux honneurs et à la renommée qu'auraient dû lui valoir ses talents de découvreur²⁷. Et pourtant quelle fulgurance dans l'analyse, et quelle érudition ! Spécialiste du texte biblique, Richard Simon a compris qu'il fallait d'abord se tourner vers le monde juif et vers les traditions hébraïques pour l'interpréter. Il poursuit à ce titre le mouvement humaniste, mais alors qu'Érasme, le grand Érasme de Rotterdam, avait au XVI^e siècle restitué le texte grec du Nouveau Testament, il

s'était révélé tristement timoré face à l'hébreu²⁸. Richard Simon procède à l'inverse ; il rompt avec le vieil antijudaïsme chrétien et défend les juifs des accusations absurdes qui pèsent sur eux²⁹. Né à Dieppe en 1638, cet oratorien chétif a toujours humé l'air du large ; comme Descartes et comme tant d'autres Français éminents de son temps, il se rend aux Pays-Bas où règne une atmosphère de liberté propice à la vie de l'esprit et à l'épanouissement de la peinture. Ce sont les jeunes juifs sépharades d'Amsterdam qui inspirent à Rembrandt ses plus beaux portraits du Christ, on dira pareillement que la Bible ne parle ni latin, comme le veut la traduction de la vulgate, ni français, bien évidemment, mais qu'elle redevient avec Richard Simon ce texte palimpseste des derniers siècles de l'Antiquité et des premiers siècles de notre ère. Le juif Spinoza entame la critique scientifique de la Bible avec son *Traité Théologico-Politique* de 1670, Simon en fait de même avec son *Histoire critique du Vieux Testament* en 1678³⁰.

Lorsqu'il se penche sur Richard Simon et l'exégèse biblique, Paul Hazard s'interroge : « Comment l'Écriture Sainte aurait-elle été épargnée ? Il était logique qu'on en vînt à l'examiner, à la critiquer ; elle représentait l'autorité suprême ». Et plus bas : « Les protestants s'appliquant à étudier le texte de la parole divine, à le débarrasser des interprétations accumulées par le temps, trouvaient qu'il n'était pas si simple. Ils reprochaient aux catholiques leur passivité à l'égard de la Bible ; les catholiques leur reprochaient leur audace » Et l'historien de la littérature de citer l'admirable pléiade d'intellectuels protestants de Louis Cappel à Samuel Bochart. Il poursuivait avec Spinoza « qui proposait, disait-il, d'interpréter la Bible par une méthode semblable à celle qui sert à étudier la nature »³¹.

Ce faisant, Richard Simon accomplissait un pas de géant pour l'histoire et toutes les sciences humaines ultérieures, il inventait le terme *critique*, du moins dans son usage actuel. Il s'excusait presque de ce néologisme : « Comme il n'a encore rien paru en français sur ce sujet, on ne doit pas trouver étrange que je me sois quelquefois servi de certaines expressions qui ne sont pas tout à fait du bel usage. Chaque art a des termes particuliers, et qui lui sont en quelque manière consacrés. C'est en ce sens qu'on trouvera souvent dans cet ouvrage le mot de *critique*, et quelques autres semblables, dont j'ai été obligé de me servir, afin de m'exprimer dans les termes de l'art

dont je traitais ». La critique « possède sa fin en soi » ; il s'agit d'établir « le degré de sûreté, d'authenticité, des textes » que l'on étudie, en excluant tout ce qui ne relève pas de l'enquête elle-même comme « les considérations de beauté à préserver », ou de « moralité à sauvegarder »³². En bref, il fallait, provisoirement, arracher le texte au théologien pour le confier au philologue ou à l'historien. Ses amis juifs furent ses meilleurs alliés, et en retour il ne manque pas de les défendre lorsque court à nouveau dans la ville de Metz l'accusation insensée de crime rituel accompli par eux.

Bossuet prend peur. L'aigle de Meaux fond sur sa proie, toutes griffes dehors. Monsieur Simon, laisse-t-il tomber d'un air réprobateur, « combat la tradition sous prétexte de la défendre ». Il enchaîne avec une rhétorique de procureur aux abois : « *Quoi donc !* nous répondra-t-il, *vous m'attaquez sur la tradition que je vante dans tout mon livre.* Il la vante, je l'avoue, et il semble en vouloir faire tout son appui ; mais je sais il y a longtemps, comment il vante les meilleures choses. Quand par sa critique de l'Ancien Testament il renversait l'authenticité de tous les livres dont il est composé, et même de ceux de Moïse, il faisait semblant de vouloir par là établir la tradition et réduire les hérétiques à la reconnaître, pendant qu'il en renversait la principale partie et le fondement avec l'authenticité des livres saints »³³.

Misères et grandeurs du pajonisme

Que de petitesse, que de médiocrité chez ces hommes d'Église, même parmi les plus grands. Bossuet nous rappelle sans cesse son humanité. On peut l'aimer, on ne peut qu'être sensible à sa grandeur, mais on ne saurait l'idéaliser. Le même constat vaudrait pour ses contemporains protestants. On n'en voudra pour preuve que le sort de Claude Pajon. Qu'avait-il donc de si terrible ce pauvre pasteur d'Orléans ? Qu'est-ce qui justifiait l'acharnement de ses collègues à la veille de la Révocation et au lendemain de sa mort en septembre 1685 ? Né à Romorantin, en 1626, Pajon reçoit à Saumur le double enseignement d'Amyrault et de Cappel. Ses opinions particulières sur la prédestination lui attirent très tôt les foudres de

Jurieu et de guerre lasse, il démissionne de son poste universitaire pour prendre la charge de la paroisse d'Orléans. Il défend la religion réformée contre les attaques de Pierre Nicole, en ajoutant aux arguments scripturaires classiques les principes d'un rationalisme modéré et de ce que le protestantisme libéral ultérieur appellera le « libre examen ». Il tente de montrer la contradiction qui existerait entre la *Logique de Port-Royal* (que visiblement il a lue de près) et l'attitude des jansénistes qu'il juge obscurantiste face aux protestants. Y aurait-il deux poids, deux mesures ? « La voie de l'examen, affirme-t-il, est moins dangereuse, à bien prendre la chose, que celle de l'autorité »¹. Quelques années plus tard, Pajon se voit accusé implicitement de pélagianisme et d'arminianisme comme tous ceux qui à la suite d'Amyrault maintiennent le concours de la volonté humaine dans l'œuvre de la régénération. Comme il n'est pas même visé explicitement, Pajon n'a pas la possibilité de se défendre car il risquerait, craint-on, de propager son hérésie. Sa pernicieuse doctrine révisionniste a été condamnée à plusieurs reprises à partir de 1677, par le synode provincial d'Île-de-France, par celui de Normandie, par celui de l'Orléanais, et enfin par celui d'Anjou. Même son académie de Saumur, effrayée par son audace, se désolidarise de lui.

En théorie, il eût fallu qu'un synode national se prononçât, mais cette possibilité n'existe plus après 1659. Du reste, le pasteur ne niait point la nécessité de la grâce mais il se contentait d'ajouter qu'il fallait encore laisser à l'homme le soin d'y répondre. C'en était trop. Jurieu s'en prend avec rage à son collègue après son décès. Même disparu, Pajon continue à hanter Jurieu ; ses disciples sont encore pires que lui, déclare-t-il en substance. Jurieu se déchaîne au nom de ce que l'on appellera désormais de plus en plus une « orthodoxie » calviniste : « On doit même cet honneur à la mémoire de Monsieur P... de le distinguer d'avec ces autres Messieurs. Il a au moins gardé quelques dehors et quelques mesures avec la saine doctrine de la grâce ; nous n'avons point dit qu'il détruisît la véritable doctrine de la prédestination et de l'élection. Il retenait même une espèce de grâce et de grâce irrésistible »².

Il y a donc une énigme du pajonisme. Il faut des talents exceptionnels d'érudit pour percer à jour les opinions doctrinales du pasteur. Pajon et le pajonisme auraient été tellement corrosifs qu'il fallait les

mettre en quarantaine plutôt que de se laisser tenter... Dans une perspective qui reste marquée par la philosophie du Grand Siècle, Pajon pense probablement que l'« entendement », une fois libéré de ses erreurs, « entraîne la volonté à se tourner vers Dieu ». Quelle abominable erreur ! On aboutit ainsi, selon l'excellente formule d'Olivier Fatio, à une « psychologie de la grâce ». Pajon aurait eu une théologie de psychologue au lieu d'avoir une théologie de théologien. La théologie aurait-elle été soluble dans la psychologie ? Pajon lui-même n'a pas totalement compris le sens de la dernière des grandes controverses qui agitent le monde réformé au moment de la Révocation. C'est sans doute qu'il annonce, à son insu, la « théologie rationaliste, morale et non-dogmatique du siècle des Lumières »³. Si le protestantisme encourt bien une montée ininterrompue des persécutions lors du règne personnel de Louis XIV, il est aussi miné de l'intérieur par ses propres contradictions. La foi protestante a été d'abord victime d'elle-même et de ses élites, en particulier pastorales, et de leur *rabies theologica*⁴. Une fois encore dans l'histoire du christianisme, la grâce aura laissé place à l'anathème.

Chapitre 12

La révocation de l'édit de Nantes

La révocation de l'édit de Nantes relève de la dialectique historique plus que du calcul cynique ou du machiavélisme d'État. Elle est à la fois la négation de la coexistence antérieure et son accomplissement. L'édit de Nantes était-il perpétuel et irrévocable ? Cela signifiait simplement sur le plan juridique qu'il fallait un nouvel édit pour le révoquer. Dont acte. Le 18 octobre 1685, l'édit de Fontainebleau mit un terme à ce que l'édit de Nantes avait institué ; le droit fut parfaitement respecté. L'édit de Nantes ne s'était-il pas présenté dès le départ comme une mesure transitoire, chargée de garantir la paix entre les deux confessions, faute de pouvoir, dans l'immédiat, les réunir en une seule Église⁵ ?

Or, selon l'édit de révocation, « scellé du grand sceau de cire verte, sur lacs de soie rouge et verte », l'édit de Nantes était désormais caduque et même sans objet « puisque la meilleure et la plus grande partie » des sujets de la Religion Prétendue Réformée avaient, disait-on, embrassé la catholique. D'où cette conclusion lapidaire : « Nous avons jugé que nous ne pouvions rien faire de mieux pour effacer entièrement la mémoire des troubles, de la confusion et maux que le progrès de cette fausse religion a causés dans notre royaume, et qui ont donné lieu audit édit, et à tant d'autres déclarations et édits qui l'ont précédé, ou ont été faits en conséquence, que de révoquer entièrement ledit édit de Nantes, et les articles particuliers qui ont été

accordés ensuite de celui-ci, et tout ce qui a été fait depuis en faveur de ladite religion »⁶.

Si les protestants, en théorie, n'avaient plus d'existence, s'ils étaient appelés sans attendre à se ranger dans leurs églises catholiques, les pasteurs recevaient pour leur part le droit de s'enfuir, un *jus emigrandi*, dénié par contre à tous leurs fidèles. Pineton de Chambrun, immobilisé par une fracture au niveau de la cuisse, n'eut pourtant pas le temps de partir et s'en repentit amèrement. Monseigneur Daniel de Cosnac, évêque de Valence, lui arracha son abjuration en profitant de son extrême faiblesse entre les assauts d'une fièvre maligne, la goutte et une inflammation du nerf sciatique. En renonçant à sa foi, le pasteur s'exposait à d'horribles souffrances morales : « Pourrai-je exprimer ma douleur avec autant de force que je l'ai ressentie ? Pourrai-je représenter l'état de mon âme, avec des couleurs aussi noires qu'était ma tristesse en ce funeste moment ? Pourrai-je faire entendre mes gémissements à toute l'Europe avec une voix aussi lugubre que je l'avais dès le moment que je prononçai cette maudite parole ? Pourrai-je enfin trouver des termes assez expressifs, pour mettre devant les yeux de mon lecteur l'amertume de mes soupirs et de mes larmes ? Non, cela ne se peut ; on le peut sentir, mais on ne le peut exprimer »⁷.

Jugée scandaleuse par les uns, célébrée avec éclat par les autres, cette révocation-là ne fut jamais que la fin programmée d'une exception et un strict retour à la « normalité » d'Ancien Régime. Ne semblait-il pas irresponsable et irréaliste à l'époque de dissocier la religion des peuples de celle des souverains⁸ ? Le coup de majesté de Louis XIV suscita l'admiration de nombre de contemporains. Cette grande pipelette de Madame de Sévigné laisse exploser sa joie, dans une lettre à son cousin Roger de Bussy-Rabutin dès le 28 octobre. Le Père Boudaloue, commente-t-elle, « s'en va, par ordre du roi, prêcher à Montpellier, et dans ces provinces où tant de gens se sont convertis sans savoir pourquoi. Le Père Bourdaloue le leur apprendra, et en fera de bons catholiques ». Le père jésuite avait su de longue date capter l'attention de la marquise qui, comme d'autres dames, appréciait particulièrement ses réserves d'éloquence. La marquise enchaîne : « Les dragons ont été de très bons missionnaires jusqu'ici : les prédicateurs qu'on envoie présentement rendront l'ouvrage parfait. Vous

aurez vu sans doute l'édit par lequel le roi révoque celui de Nantes. Rien n'est si beau que tout ce qu'il contient, et jamais aucun roi n'a fait et ne fera rien de plus mémorable »⁹.

N'ayant pas participé à l'écrasement des Ottomans devant Vienne en 1683, la France se rattrapa en persécutant ses huguenots, devenus à leur insu des têtes de Turc toutes désignées. « Sommes-nous Turcs ? Sommes-nous infidèles ? », s'était même demandé Jurieu, avant de poursuivre : « Nous croyons en Jésus-Christ, nous le croyons Fils éternel de Dieu, le rédempteur du monde. Nous adorons un seul Dieu, nous l'invoquons seul ; nous n'avons point d'idoles »¹⁰. Bossuet, pour sa part, n'aura de cesse de louer le grand roi qui avait révoqué l'édit de Nantes, le comparant aux empereurs romains, eux aussi aux prises avec les ennemis de la foi : « Nos pères n'avaient pas vu, comme nous, une hérésie invétérée tomber tout à coup ». Au comble de l'éloquence, Bossuet évoque même le concile de Chalcédoine convoqué en 451 par l'empereur byzantin Marcien : « Touchés de tant de merveilles, épanchons nos cœurs sur la piété de Louis. Poussons jusqu'au ciel nos acclamations ; et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne, ce que les six cent trente Pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : *Vous avez affermi la foi ; vous avez exterminé les hérétiques : c'est le digne ouvrage de votre règne ; c'en est le propre caractère. Par vous l'hérésie n'est plus : Dieu seul a pu faire cette merveille. Roi du ciel, conservez le roi de la terre : c'est le vœu des Églises, c'est le vœu des évêques* »¹¹.

Haro sur les hérétiques

Les Églises chrétiennes avaient su de longue date traiter leurs hérétiques. Un flashback le fera mieux comprendre. Une évolution sémantique d'une haute subtilité permit de plus en plus de considérer le protestant comme un frère séparé, un schismatique, coupable de désobéissance en se détachant du tronc de l'Église. « Pourquoi vous êtes-vous séparés de nous ? », s'était exclamée sur un mode languoureux l'Assemblée du clergé en juillet 1682. Cette même assemblée venait de s'illustrer quelques mois plus tôt par l'adoption des

célèbres *Quatre articles*, très gallicans, qui permettaient à une Église de France rajeunie d'être mieux à même d'accueillir d'éventuels transfuges. Avec leur antipapisme forcené, comment les huguenots auraient-ils pu se montrer insensibles à ces arguments ? Que le souverain pontife n'eût d'autorité que spirituelle, qu'il ne pût ni déposer les rois ni les juger, que le concile œcuménique eût été supérieur au pape... Il n'y avait pas là de quoi effaroucher un protestant, bien au contraire, d'autant plus que les relations entre Louis XIV et Innocent XI n'étaient pas au beau fixe depuis que le roi avait fait valoir son droit de régale sur tous les évêchés vacants du royaume afin de percevoir leurs revenus.

Que gallicans et protestants pussent éventuellement pactiser aux dépens du pape, il y avait là une piste à explorer. Mais les huguenots étaient-ils prêts à s'entendre avec ces ecclésiastiques dont ils soupçonnaient le double jeu à leur égard ? Jean Claude répondit de façon anonyme à l'assemblée du clergé de France par ses *Considérations sur les lettres circulaires*. Il y dénonçait le ton patelin des hommes d'Église : « Qui ne serait choqué de voir que des personnes qui depuis vingt ans travaillent extraordinairement à la ruine des protestants et qui les poursuivent encore aujourd'hui de la manière la plus vive et la plus animée, emploient des civilités envers eux, dans le même ouvrage où ils les traitent d'hérétiques et de schismatiques ? »¹².

Cette politique de la main tendue était ponctuelle et provisoire. Une fois épuisés tous les recours de la persuasion, il faudrait recourir au bras séculier ; Philippe Goibaud-Dubois, l'un des thuriféraires que comptait l'Académie française en ces temps glorieux, nota malicieusement que « saint Augustin lui-même avait été d'avis qu'il ne fallait employer que la force de la vérité pour ramener les hérétiques ». Quitte à préciser, que « quelque ferme qu'il fût dans ce premier sentiment, il se rendit enfin à l'expérience et les grands succès de cette sévérité salutaire qu'on employait pour faire revenir les donatistes à l'unité lui firent comprendre que ce serait être ennemi du salut de tant d'âmes qui périssaient malheureusement hors de l'Église, que de ne vouloir pas qu'on les pressât pour les y faire rentrer »¹³.

Comme il était question de sauver des âmes, on chercha fébrilement quel passage des Saintes Écritures pourrait justifier la contrainte

ecclésiastique et on crut le trouver dans la parabole du festin rapportée par l'Évangile selon saint Luc, et dans ce verset en particulier : « Contrains-les d'entrer »¹⁴. Il fallait que les protestants souffrissent mais c'était pour leur plus grand bien puisqu'ils avaient quelque chance en se convertissant de goûter un jour à la félicité éternelle.

On ajoutera que tout n'était pas faux dans ce constat que les protestants étaient de moins en moins nombreux, ou du moins que les abjurations se multipliaient, tout n'était pas faux, encore fallait-il ajouter que ces conversions rapides et soudaines avaient été pour un grand nombre d'entre elles arrachées par la contrainte. La riche production historiographique qui a entouré en 1985 le tricentenaire de la Révocation permet de faire le point¹⁵. On suivra, sous la plume de Janine Garrisson, « l'histoire d'une intolérance ». En fait, « démantibulé, vidé de son contenu, de sa substance, de sa réalité », l'édit de Nantes est bien un « agonisant », quand on l'assassine en 1685.

Depuis près de trente ans, l'espace d'une génération, le pouvoir avait tout fait pour étouffer le protestantisme français à « petites goulees »¹⁶. Les protestants, désireux de se libérer de la réputation républicaine qu'on leur accola après la révolution anglaise, prirent soin de proclamer que « les rois, dans ce monde, tiennent en quelque manière la place de Dieu et sont son vrai portrait vivant sur la terre ». Avant d'ajouter d'un air convaincu que « le marchepied de leur trône ne les élève au-dessus du commun du genre humain que pour les approcher de plus près du ciel » (Synode national de Loudun, 1659)¹⁷. Dès 1661, des commissaires, un catholique et un huguenot, parcoururent les provinces pour obtenir l'application « à la rigueur » de l'édit¹⁸. L'édit de Nantes avait prévu le maintien du culte protestant pour peu qu'il fût attesté en 1596-1597. Or les archives de certaines communautés étaient, on s'en doute, lacunaires et discontinues. Sous le règne personnel de Louis XIV, il s'agissait, on l'aura compris, de supprimer le plus grand nombre possible d'exercices du culte réformé, pour détruire ensuite les temples. Dans le même temps, les arrêts du conseil pleuvaient afin de limiter l'assistance aux enterrements des religionnaires ou de limiter les professions qui leur étaient ouvertes. Les enlèvements d'enfants, confiés à des institutions catholiques, furent sans doute parmi les mesures les plus cruelles. Et que dire de la sinistre déclaration du 17 juin 1681 portant que les enfants

de la RPR pourraient se convertir à partir de l'âge de sept ans ? On citera aussi la caisse des économats, mieux connue sous son surnom de caisses des conversions, de sinistre mémoire, qui permit à un ancien réformé, Paul Pellisson, de racheter de nombreuses âmes en les arrachant à l'erreur. Cette pratique mercantile nous choquera sans doute par son cynisme apparent, mais l'on ne peut manquer de souligner, à la suite de Patrick Cabanel, toujours nuancé, qu'il s'agissait ainsi d'aider des transfuges à effectuer, outre leur conversion religieuse, leur reconversion sociale au moment où ils se coupaient de leur communauté, au risque de perdre leurs amis, voire leurs réseaux familiaux et professionnels¹⁹...

Les dragonnades

Le véritable tournant s'était produit en mai-août 1681 avec la première dragonnade en Poitou à l'initiative de l'intendant René de Marillac. Simple dans son principe, cette mesure coercitive contraignit les protestants à loger des gens de guerre ; ceux-ci se livrèrent à leur tour à toutes les pressions et à toutes les exactions pour contraindre les populations terrorisées à abjurer. Un maître d'école, Jean Migault, témoigne : « On voyait que les cavaliers n'étaient logés que chez ceux de notre religion, et qu'ils n'en partaient qu'après avoir entièrement ruiné leurs hôtes. Ils ne logeaient du tout point chez les papistes. L'on voyait tous les jours en grande troupe ceux qui avaient jusqu'alors fait profession de notre religion aller à la messe pour être déchargés des cavaliers qu'on leur donnait, et ce qui était le plus pitoyable et étonnant, c'est que la plupart changeaient de religion le jour de leur arrivée en leur maison sans avoir souffert la moindre chose ». Il poursuit : « Cette grande facilité à changer de religion faisait que ceux à qui Dieu mettait au cœur de demeurer fermes en la religion voyaient dans peu de jours leur maison remplie de cavaliers ; quand l'un changeait, on envoyait ses soldats chez le plus proche de ses voisins, et toujours s'augmentait le nombre des cavaliers chez ceux qui s'étaient disposés à tout perdre plutôt que de changer de religion ».

Les dragons comme les voisins catholiques complices dilapidèrent les biens des pauvres huguenots, avec des accents de lutte des classes dévoyée. Le mythe du riche protestant et du catholique démuné fut utilisé pour attiser la persécution : « On voyait aussi pour la plupart du temps qu'ils ne délogeaient des paroisses où ils étaient qu'après qu'ils ne trouvaient plus rien chez leurs hôtes pour vendre, car c'était la coutume des cavaliers que, si on ne leur donnait chaque jour, aux officiers 15 livres, au lieutenant 9 livres, au simple cavalier 3 livres et au moindre goujat 30 sous ils vendaient meubles, chevaux, bœufs, brebis et jusqu'à la moindre guenille qu'ils trouvaient dans la maison ».

Les spoliations, les larcins, les insultes, les brimades, les menaces, voire les tortures, n'étaient rien au regard de la terrible souffrance morale que représentait une abjuration obtenue par la contrainte. Celle-ci s'apparentait à un viol ; Jean Migault témoigne là aussi, encore assailli par la honte d'avoir trahi son Dieu, et le Dieu de ses pères. Avec pudeur et délicatesse, il aborde ce moment où il a failli. « Je fus quelque temps sans oser prier Dieu », avoue-t-il sobrement, « et quand parfois je voulais commencer à élever mes yeux au ciel, une frayeur me saisissait et me faisait demeurer dans une grande consternation »²⁰.

Une deuxième grande vague de dragonnades débuta en mai 1685 avec l'intendant Foucault en Béarn, pour s'étendre ensuite au Languedoc, à la vallée du Rhône, à la Saintonge et à l'Aunis. On se doute que ces conversions arrachées sous la contrainte eurent aussi pour effet de faire fuir les victimes. Si le nombre de huguenots baissa effectivement dans l'ensemble du royaume, comme le déclare l'édit de Fontainebleau, que valurent ces conversions ? Les nouveaux convertis, ainsi qu'on les appela, ou NC en abrégé, ne furent pas gagnés à la cause qu'on leur imposa. Une partie du clergé catholique ne tarda pas à exprimer ses réticences, à commencer par l'évêque janséniste de Grenoble, Étienne Le Camus. Dès le mois de décembre, le cardinal-évêque s'inquiéta du nombre croissant de fugitifs qui se dirigeaient vers Genève ou vers le Brandebourg. Il remettait en cause l'édit de Fontainebleau qui avait, selon lui, freiné les conversions des protestants contrairement à ce que l'on prétendait. « Les choses prenaient un assez bon train, écrivait-il, quand l'édit portant

la révocation de celui de Nantes changea entièrement les dispositions de leurs esprits ». Il poursuivait que les femmes semblaient « beaucoup plus attachées à leur religion que les hommes ». Les lieux de forte densité de population huguenote étaient plus opiniâtres dans leur refus du catholicisme. À l'inverse, là où les catholiques sont en « plus grand nombre, /les nouveaux convertis/ viennent à l'église avec édification ; mais, dans les lieux où ils sont seuls ou les plus forts, ils ne font aucun exercice de catholique, et quand on croit les avoir calmés, les lettres qu'ils reçoivent de Genève les raniment. Ils espèrent ou qu'une guerre étrangère ou que la fuite dans le printemps les mettra en liberté. Leurs psaumes, les gloses de leurs bibles et les livres de leurs ministres les fortifient, et on ne voit pas le moyen de leur ôter ».

Des huguenots endurecis

Les religionnaires ne parvenaient pas à s'habituer en particulier à des prières en une langue autre que le français. Le Camus céda sur ce point, sans difficultés majeures : « J'ai remarqué que faisant des prières françaises, des lectures des épîtres et évangiles, et des explications sur ces lectures, on les attire à l'église ; en parlant beaucoup de la conversion du cœur et des autres préparations nécessaires à la pénitence et à la communion, de la corruption et de la faiblesse de l'homme, de la puissance de la grâce, de l'efficace et de l'application des mérites de Jésus-Christ, on s'ouvre un chemin à leur faire goûter les autres vérités de la religion. La communion sous les deux espèces est le comble de leurs désirs ; mais on ne peut rien sur cela sans le secours de Rome » (À Mgr de Barrillon, évêque de Luçon, 16 décembre 1685).

Visiblement Le Camus serait prêt à transiger sur la question de la communion en offrant la coupe aux laïcs, comme cela s'était fait avec les utraquistes de Bohême au xv^e siècle. De plus, sa culture augustinienne jetait un pont entre jansénisme et calvinisme. En août suivant, il écrivit à Monseigneur de Noailles, le futur archevêque de Paris, qui était alors évêque de Châlons-en-Champagne : « Nos nouveaux convertis font très bien. On leur avait envoyé des gens de guerre. On

les a retirés à ma prière. Ils ont pris une très grande confiance en moi. Ils m'ont fait arrêter à Grenoble pour leur faire des conférences, où je tâche de leur expliquer nettement le dogme de l'Église, distingué et séparé de tous les préjugés des théologiens ; cela les contente fort. Avant qu'il soit trois mois, ils auront reçu tous les sacrements dans ce diocèse. Ils vont tous à la messe, mais il faut maintenir cela. J'ai fait un projet de directoire que je donne aux missionnaires, afin qu'on agisse partout dans mes vues ; mais je compte qu'il faut deux ou trois ans de bonnes et solides instructions, prières françaises, pour les accoutumer à venir agréablement à l'église »²¹.

L'on trouvera un témoignage concordant à l'autre bout du territoire sous la plume de Fénelon, chargé par Jean-Baptiste de Seignelay, le fils aîné de Colbert, de prêcher la bonne parole aux convertis de Saintonge. Il informe Seignelay en mars 1686 : « Il faudrait aussi, Monsieur, répandre des Nouveaux Testaments avec profusion : mais le caractère gros est nécessaire ; ils ne sauraient lire dans les menus. Il ne faut pas espérer qu'ils achètent des livres catholiques, c'est beaucoup qu'ils lisent ceux qui ne coûtent rien : le plus grand nombre ne peut même en acheter. Si on leur ôte leurs livres sans leur en donner, ils diront que les ministres leur avaient bien dit que nous ne voulions pas laisser lire la Bible, de peur qu'on ne vît la condamnation de nos superstitions et de nos idolâtries, et ils seront au désespoir ». Le même mois, il écrit également à Bossuet pour lui rendre compte du progrès des conversions : « Nos convertis vont un peu mieux ; mais le progrès est bien lent : ce n'est pas une petite affaire de changer les sentiments de tout un peuple ». Fénelon songe alors au travail des apôtres dans le monde antique : « Quelle difficulté devaient trouver les apôtres pour changer la face de l'univers, pour renverser le sens humain, vaincre toutes les passions, et établir une doctrine jusqu'alors inouïe, puisque nous ne saurions persuader des ignorants par des passages clairs et formels, qu'ils lisaient tous les jours, en faveur de la religion de leurs ancêtres, et que l'autorité même du roi remue toutes les passions pour nous rendre la persuasion plus facile ! »

Il précise bien qu'il ne faut pas pour autant comparer les protestants aux premiers chrétiens ; il leur dénie le titre de martyrs : « Au lieu que les martyrs étaient humbles, dociles, intrépides et incapables de dissimulation ; ceux-ci sont lâches contre la force,

opiniâtres contre la vérité, et prêts à toute sorte d'hypocrisies. Les restes de cette secte vont tomber peu à peu dans une indifférence de religion pour tous les exercices extérieurs, qui doit faire trembler ». D'ailleurs, Fénelon, voulant ôter toute crédibilité aux huguenots, les compare aux infidèles : « Si on voulait leur faire abjurer le christianisme, et suivre l'Alcoran, poursuit-il, il n'y aurait qu'à leur montrer des dragons. Pourvu qu'ils s'assemblent la nuit, et qu'ils résistent à toute instruction, ils croient avoir assez fait. C'est un redoutable levain dans une nation. Ils ont tellement violé par leurs parjures les choses les plus saintes, qu'il reste peu de marques auxquelles on puisse reconnaître ceux qui sont sincères dans leur conversion. Il n'y a qu'à prier Dieu pour eux, et qu'à ne se rebuter point de les instruire »²².

Une double autobiographie, celle des Lacoste, père et fils, permet de compléter ce tableau. Né à Montauban, Benjamin meurt trop tôt en 1680 pour connaître la Révocation. Pasteur de son état, il est allé jusqu'à Rotterdam dans sa jeunesse, et a transmis à son fils le goût des voyages avant de terminer sa carrière comme ministre à Pujols en Agenais. Huguenot fidèle, le fils demeure un prosaïque dont les vraies passions sont l'amour, la chasse et le service des armes. Il s'enfuit de France, non sans avoir pris congé du curé de Casteljaloux où il réside, par un sonore : « Monsieur le curé, me voilà tout botté pour aller dans un pays où je goûterai plus de liberté qu'on ne fait ici ». Arrêté à la hauteur de Lille, au moment où il s'apprête à traverser la frontière avec les Pays-Bas méridionaux, il abjure en acceptant de prêter le serment qu'un prêtre lui souffle sans trop y croire : « Je renonce aux erreurs de Calvin... s'il y en a ». Restriction mentale, ou bien distinction du droit ou du fait, on ne sait au juste. Mais personne n'est dupe, en tout cas pas le brave prêtre qui se contente à bon compte de cette formule creuse²³.

Si l'on se déplace à nouveau sur le territoire français et que l'on se rend dans le Berry, on retrouve d'autres formes de résistance, bien documentées par Didier Boisson dans sa thèse. L'une des difficultés qu'éprouvent les NC à adopter pleinement le catholicisme tient à la certitude de leur salut que garantissait leur appartenance au petit troupeau minoritaire des prédestinés. On découvre avec intérêt ce témoignage éclairant : « Plusieurs disent qu'il leur est dur de

quitter l'Église Prétendue Réformée qui les assurait de leur salut, et d'embrasser la foi catholique qui les oblige à croire que nul ne peut savoir d'une certitude de foi, c'est-à-dire qui ne soit sujette à aucune erreur, qu'il a reçu la grâce de Dieu ni qu'il soit du nombre des prédestinés ». Depuis Théodore de Bèze au moins, les réformés savaient qu'ils étaient des élus. Face à l'eucharistie catholique, leurs enfants et petits-enfants biaisent également, réclamant un plus grand temps de réflexion faisant valoir avec adresse que l'on ne saurait « trop se préparer pour recevoir un si grand sacrement »²⁴. C'est d'une ironie superbe.

Un bilan contrasté ?

On connaît la formule de Michelet au XIX^e siècle : « Tout le siècle gravite vers la Révocation ». Le grand historien romantique avait explicité son point de vue : « La place que la Révolution occupe dans le XVIII^e siècle est remplie dans le XVII^e par la révocation de l'édit de Nantes, l'émigration des protestants et la révolution d'Angleterre /de 1688-1689/, qui en fut le contrecoup ». Il commentait : « De proche en proche on peut le voir venir. Dès la mort d'Henri IV, la France s'y achemine. Elle ne succède à l'Espagne qu'en marchant dans les mêmes voies »²⁵. Passionnant en soi, ce raccourci permettait de retrouver les grandes articulations de l'histoire française ou européenne : la France, l'Angleterre, l'Espagne, la Glorieuse Révolution de 1688, la Révolution de 1789... L'édit de Nantes et plus encore sa révocation seraient ainsi au point d'intersection de ces différents événements. Il nous faut pourtant renoncer, certes avec regret, à cette interprétation finaliste, déterministe, et pour tout dire téléologique des liens entre catholicisme et protestantisme à la charnière des temps modernes. Loin d'être l'accomplissement du règne de Louis XIV, la Révocation fut d'abord un immense échec. C'est dans son *Règne de Louis XIV*, paru en 2005, qu'Olivier Chaline a ouvert les perspectives les plus novatrices. Il présente à juste titre la séquence qui va des dragonnades au lendemain de l'édit de Fontainebleau comme une « improvisation hasardeuse et rarement brillante ». Censée favoriser le catholicisme, la Révocation contribua à

moyen ou long terme à la déchristianisation du pays, ou du moins elle sema le doute sur le christianisme dans son ensemble. Cela tient d'abord à une contradiction, nettement perceptible par les contemporains : comment pouvait-on proclamer la dignité du sacrement de l'autel et l'administrer de force à des protestants ? Olivier Chaline a raison de souligner cette « incohérence » : le dogme de « la présence réelle, le respect dû au Saint-Sacrement, étaient difficilement comptables avec les communions forcées imposées aux protestants »²⁶.

La situation internationale n'était pas moins tendue. La France dut affronter l'Europe coalisée, de 1689 à 1697 (guerre de la Ligue d'Augsbourg), puis de 1702 à 1713 (guerre de Succession d'Espagne). La propagande anti-française fit ses choux gras de la tyrannie religieuse de Louis XIV ; ce fut évidemment le cas en Angleterre et en Hollande, où une opinion publique protestante exprima avec émotion sa solidarité en faveur des pauvres réfugiés français, mais l'Empire comme le Saint-Siège ne furent pas non plus en reste. Comme l'a déclaré l'un de nos meilleurs spécialistes de l'histoire diplomatique du temps, Louis XIV réussit à être à la fois « grand ennemi du Saint-Siège et du pape, et grand persécuteur de huguenots »²⁷. En cet âge d'hyperbole diplomatique, le pape Innocent XI salua la Révocation sans enthousiasme excessif. Le 13 novembre 1685, le Saint-Siège envoyait un bref relativement mesuré sur le fond, rendant un « témoignage authentique et durable des éloges » que faisaient naître ces beaux sentiments de religion. « L'Église catholique, poursuivait le bref, n'oubliera pas de marquer dans ses annales une si grande œuvre de dévotion envers elle », et ne cessera jamais de louer le nom du grand roi. Le pape enchaînait : « Vous devez attendre de la bonté divine la récompense d'une si belle résolution et être bien persuadé que nous ferons continuellement pour cela des vœux très ardents à la bonté divine ». Le 18 mars 1686, dans un consistoire public, Innocent XI proclamait une nouvelle fois les mérites de Louis XIV : « Le Seigneur a montré les merveilles de sa miséricorde en donnant à ce prince le pouvoir de faire disparaître en peu de temps les abominations de l'impiété et par un admirable changement de délivrer presque entièrement ce pays de la superstition que des hommes criminels y avaient introduite

dans le siècle dernier ». Un *Te Deum* s'ensuivit en avril et la ville et le palais pontifical furent illuminés pendant trois jours. Louis XIV n'en déplora pas moins le manque « d'empressement » du pape, qui n'avait toujours pas pardonné aux Français les *Quatre articles* gallicans de 1682²⁸.

Un autre témoignage confirme cette impression mitigée. « Le croira-t-on ? », déclare l'abbé Le Gendre dans ses *Mémoires*, « ce sera sans doute avec peine, cependant la chose n'en est pas moins vraie : quelque joie qu'eussent les catholiques d'un si heureux événement, on ne s'en réjouit guère à Rome, Innocent XI moins qu'un autre, disant pour se disculper qu'il ne pouvait approuver ni le motif ni les moyens de ces conversions à milliers, dont aucune n'était volontaire ». Le chanoine de Notre-Dame, note en historien conscient des enjeux : « En d'autres conjonctures, Innocent eût parlé comme ses prédécesseurs ; mais il était si indigné du peu de cas qu'on avait fait des breffs qu'il avait écrits sur l'histoire de la régale, et de la déclaration de l'assemblée du clergé de 1682 sur la puissance pontificale, que le dépit lui fit oublier les maximes et les intérêts de son siège. Les plus sages du sacré Collège eurent beau le presser de faire chanter le *Te Deum* pour la révocation de l'édit de Nantes, il fut six mois à s'y résoudre. Ils eurent beau lui représenter d'un autre côté les suites que pouvait avoir le refus qu'il faisait à trente-cinq évêques nommés à autant d'Églises de France de leur donner des bulles, il ne voulut jamais y entendre. Il en usa de même dans toutes les occasions, soit grandes, soit petites, qui se présentèrent en ce temps-là de faire éclater plus ou moins sa haine et son indignation »²⁹.

Du sacrilège à la déchristianisation

Nul n'ignorait à l'époque la défiance du pape envers Louis XIV. La politique impériale tenta d'en tirer parti en diffusant sous le manteau un texte apocryphe ainsi libellé : *Lettre du pape Innocent XI à notre très cher Fils en Christ l'Empereur Léopold, Pour l'exhorter à faire la paix avec le Turc, et à tourner ses armes contre la France*. Cet opuscule, sans doute commandité par l'empereur Léopold ou son

entourage, reprenait l'argumentation des dévots, pour déplorer un conflit dont la France était tenue pour responsable ; on y dénigrait même la Révocation : « /Louis XIV/ se glorifie d'avoir contribué de tout son pouvoir /.../ à la conservation des droits du Saint-Siège, et à l'accroissement du nombre des enfants catholiques, en ayant fait rentrer plusieurs millions à la fois dans le giron de l'Église ». On minimisait la portée de ces conversions forcées : « Ce nombre serait à la vérité considérable si ces conversions avaient été faites plutôt par les exhortations saintes et pieuses de son clergé, que par la violence, et par la fureur de ses soldats. Car quelle apparence y a-t-il, que des convertis par la force des tourments soient de véritables convertis, nous en avons pleuré, nous en avons gémi, plutôt que de nous en être réjoui. La pensée de l'horreur de tant de sacrilèges qui viennent de se commettre me font et me feront frémir pendant le reste de mes jours, et s'il m'est permis de m'expliquer, je ne sais si je ne dois pas désespérer du salut d'un chrétien qui abuse ainsi de la puissance de ses armes pour tourner en ridicule tous les mystères de la religion ». Le faux Innocent XI confiait finalement : « Qui est-ce, je vous prie, qui sera responsable, de tant de communions forcées, de tant d'ignominies abominables que le sacré corps de Jésus vient de recevoir par tant de profanations commises dans l'eucharistie. Tant d'athées qui approchent des saints autels avec un visage pâle, défiguré, et une âme hypocrite et réprouvée, ne vaudrait-il pas mille fois pour la gloire du nom de Jésus, et pour le salut de tant d'âmes auxquelles Dieu ne fera point de grâce, puis que ce sont des impies, et des pécheurs qui pêchent contre le Saint-Esprit. Ne vaudrait-il pas mieux, dis-je, les avoir laissés dans leur première et entière liberté, plutôt que de les avoir fait tomber dans un endurcissement, dont elles ne se relèveront jamais³⁰ ? »

Nous avons tenu à citer ce texte in extenso car il démontre bien combien les ressorts de la propagande ont transformé l'action d'éclat de Louis XIV en une faute majeure. L'utilisation brutale de la coercition, les scènes abominables de communions forcées, les hosties recrachées après avoir été ingurgitées de force contribuèrent à une désacralisation vécue des références³¹. Non, la Révocation a bien été un tournant, en mettant un terme brutal à des décennies de quête spirituelle demeurée à jamais inaboutie... Le siècle des

saints était terminé, allait-on entrer pour autant dans le règne des philosophes ?

Où l'on reparle de l'Angleterre

La « honteuse révocation » de l'édit de Nantes fut suivie trois ans plus tard par la Glorieuse Révolution d'Angleterre. En chassant son beau-père Jacques II de son trône pour l'occuper à son tour, Guillaume d'Orange rendait la monnaie de sa pièce à Louis XIV. Ce putsch protestant se prévalut sans attendre de la philosophie, sagement distillée par John Locke, auteur à succès d'un essai sur la tolérance interdisant l'accès de la Cité aux catholiques et aux athées. Ses *Deux Traités du gouvernement civil*, parus en 1689-1690, furent longtemps perçus comme une défense et illustration de la révolution alors qu'ils lui étaient en grande partie antérieurs³². Le roi Guillaume, « grand restaurateur du pays », ne pouvait-il pas invoquer le consentement du peuple, comme véritable fondement de sa légitimité ? Un anticatholicisme viscéral, revivifié par la Révocation, explique en grande partie la défaite de Jacques II, que l'on supectait de vouloir suivre le mauvais exemple de son cousin Louis XIV pour persécuter à son tour les protestants. En termes arithmétiques, ce pari eût été insensé dans un pays, l'Angleterre, ne comptant qu'un pour cent de catholiques...

C'est aux Pays-Bas, largement ouverts aux persécutés du monde entier, juifs marranes, jansénistes ou huguenots, qu'eurent lieu les débats les plus passionnants. Un proche de Pierre Bayle, Adriaan Van Paats, défendit le roi Jacques II : pourquoi eût-il fallu se plier à la « religion dominante » ? On notera la modernité inédite de la formule. L'auteur y prend parti pour le roi catholique, qui suit la voix de sa conscience : « Jacques II, sans considérer à quoi il expose sa couronne, préfère publiquement à la religion qui domine dans ses États, une autre religion qui n'y est qu'en cachette et fort odieuse »³³. Van Paats savait qu'en bonne logique calviniste, la foi n'est pas un acte volontaire ; elle est un don gratuit de Dieu, et relève de la seule grâce. Dès lors, peut-on punir la conscience erronée ?

Cet argument fut repris par Pierre Bayle, l'Ariégeois réfugié à Rotterdam, à la jonction du Grand Siècle des lettres françaises et de la philosophie du XVIII^e siècle. Ses démêlés homériques avec le pasteur Jurieu, qui est loin de partager son sens de l'humour, ont été consignés par Voltaire qui rapporte bien plus tard :

- « Qu'a servi contre Bayle une infâme cabale ?
- « Par le fougueux Jurieu Bayle persécuté
- « Sera des bons esprits à jamais respecté ;
- « Et le nom de Jurieu, son rival fanatique,
- « N'est aujourd'hui connu que par l'horreur publique »

*(Discours en vers sur l'homme, 1738)*³⁴.

Pierre Bayle, quant à lui, n'était pas dupe de la Glorieuse Révolution ni de ses propagandistes. Empruntant la voie ouverte par son grand-père Pierre Dumoulin deux générations plus tôt, Jurieu annonça imprudemment en 1686 l'*Accomplissement des Prophéties*. C'est dans le livre de l'Apocalypse et chez Ezéchiel que Jurieu puisait son inspiration pour prévoir la défaite finale du papisme³⁵, Bayle lui répondait en 1690 : « Voici, mon cher Monsieur, l'année 1689 expirée, sans qu'il soit rien arrivé de fort mémorable. »³⁶

La Glorieuse Révolution ne méritait même pas d'être mentionnée... Resté attaché à la monarchie absolue, qui avait permis la coexistence des protestants et des catholiques dans sa patrie, Bayle prônait aussi une tolérance beaucoup plus large que John Locke en admettant qu'il y eût des athées vertueux. « On voit à cette heure, combien il est apparent qu'une société d'athées pratiquerait les actions civiles et morales aussi bien que les pratiquent les autres sociétés », écrivait l'auteur des *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne*, « pourvu qu'elle fît sévèrement punir les crimes et qu'elle attachât de l'honneur et de l'infamie à certaines choses »³⁷.

C'était près de trois cents avant Albert Camus admettre la dissociation de la foi et de la morale. « Peut-on être un saint sans Dieu, c'est le seul problème concret que je connaisse aujourd'hui », déclarera l'un des personnages de son roman *la Peste*, paru en 1947. Avant d'apporter cette précision : « Je n'ai pas de goût, je crois, pour l'héroïsme et la sainteté. Ce qui m'intéresse, c'est d'être un homme ».

La révocation de l'édit de Nantes

Cet écho tardif aux interrogations de Pierre Bayle permet de prendre acte de la fécondité élémentaire du siècle des saints pour notre littérature d'idées, au-delà même de tous les clivages confessionnels. On citera enfin la confiance du même Albert Camus en 1955 dans ses *Carnets* : « Je suis de ceux que Pascal bouleverse et ne convertit pas. Pascal, le plus grand de tous, hier et aujourd'hui »³⁸. Nous aussi, croyants ou incroyants, ne pouvons-nous pas avouer que ces pages d'humanité arrachées à la poussière des siècles nous bouleversent encore ?

Conclusion

La fin du temps

La Révocation a clos une ère particulièrement faste de la vie intellectuelle française. Le protestantisme ne disparaît pas pour autant du royaume ; beaucoup de nouveaux convertis poursuivent la résistance, soit sous forme individuelle soit de façon armée. Tel est le cas de ces « fanatiques des Cévennes », dont David-Augustin de Brueys ou Jean-Baptiste L'Ouvreleul rapportent les méfaits¹. Pour les fidèles restés sur place était venu le temps du *désert*, d'autres s'étaient enfuis dans les terres du Refuge, d'ouest en est : Angleterre, Hollande, Allemagne, Suisse actuelles, sans compter les destinations qui leur étaient liées : Amérique anglaise, Irlande et Afrique australe. Ces communautés de la diaspora remontaient souvent au xvi^e siècle où s'étaient déroulées les premières migrations de huguenots.

En France même, la résistance spirituelle s'organisa assez vite. La monarchie avait commis une erreur d'analyse fondamentale en croyant assez naïvement que, privés de leurs élites sociales ou pastorales, les fidèles allaient progressivement se tourner vers les prêtres catholiques. Grossière erreur : un pasteur n'est pas un prêtre sous un autre nom. Et le peuple protestant avait pris goût au sacerdoce universel. Sans prêtres, l'on ne saurait dire la messe ; par contre, sans pasteurs, il est possible de s'assembler, y compris de façon clandestine, comme lors de ces « cultes du désert », et de prêcher. Ces prédicateurs laïcs, ce furent les prédicants, en l'absence de pasteurs attirés, ou dans certains cas les prophètes, hommes, femmes ou enfants, prêts à renouer avec les forces vives de la révélation judéo-chrétienne. La lecture individuelle ou familiale du texte sacré a permis la survie du

protestantisme qui a appris dans l'épreuve que l'on peut toujours se passer d'un clergé mais que l'on ne saurait vivre une vie de foi sans le partage de la parole biblique. Cette leçon, les protestants actuels ne l'ont pas oubliée, et ils en ont gardé le sentiment farouche de leur indépendance. Claude Brousson (mort étranglé puis rompu sur la roue en 1698) utilisa dans ses prêches la métaphore biblique du désert. « Les uns meurent de misère », s'exclame-t-il dans sa *Lettres aux catholiques romains*, « les autres, contraints de fuir dans les bois et dans les déserts, vont faire leur retraite dans les fentes des rochers ou dans les cavernes comme les anciens fidèles dont nous parle l'Écriture ». L'avocat nîmois devenu prédicant a codifié cet emprunt dans le plus célèbre de ses ouvrages, *La Manne mystique du désert*, imprimé à Amsterdam en 1695, ou encore dans une *Lettre pastorale à l'Église de Dieu, qui est sous la croix*, restée manuscrite : « Vous devez donc, mes chers frères, vous assembler comme les premiers chrétiens et comme nos Pères, de nuit, dans les cavernes, et dans les déserts, si vous ne pouvez autrement »².

Le désert...

Le désert ? On n'aurait su trouver formule plus appropriée pour définir ce temps d'épreuves en attendant des jours meilleurs et l'entrée, sinon dans une terre promise, du moins dans une période plus propice et moins inhospitalière. Le « désert » n'est pas tant un lieu qu'une période et l'un des temps marquants de l'« histoire du protestantisme », le siècle de fer séparant 1685 de 1787, la Révocation de l'édit de tolérance octroyant un état civil aux protestants, deux ans avant la Révolution³. Partagés entre la clandestinité et la quête inlassable de la reconnaissance publique, les protestants, comme l'a montré Chrystel Bernat, offrent le spectacle d'une minorité qui hésite en permanence entre dissimulation et revendication⁴.

On ajoutera à ce premier sens du mot *désert* un second usage, servant à désigner les assemblées en plein air, dites cultes du désert, à la suite de la disparition des temples. Cette pratique se nourrit entre autres de la référence au Cantique des cantiques, à l'épître aux Hébreux ou à l'Apocalypse⁵.

Conclusion

L'on assiste alors, à bien des égards, au retour du refoulé. Nous avons noté l'absence de mystique, en particulier féminine, chez les réformés du XVII^e siècle ; les prophétesses qui se déchaînent au lendemain de la Révocation en constituent le paradoxal aboutissement. De façon fascinante cette religion réformée, qui s'était soigneusement tenue à l'écart sous le régime de l'édit de l'effusion démonstrative, voit une floraison de prophéties, portées indifféremment par des hommes, des femmes ou des enfants. La possibilité d'un ministère prophétique, sa légitimité avaient été abordées au début du XVII^e siècle, en particulier par Pierre Dumoulin, mais l'on ne s'attendait certes pas à ce que des femmes et des enfants profitent de l'occasion pour prendre publiquement la parole.

L'une des toutes premières à se manifester fut une bergère de la Drôme, Isabeau Vincent, une orpheline de mère, âgée de seize à dix-sept ans, qui gardait les brebis et les cochons de son oncle, dans la région de Saoû, au sud de Crest et de sa célèbre tour, l'un des plus hauts donjons d'Europe avec celui de Vincennes. Dans la nuit du 2 au 3 février 1688, la bergère parle de religion dans son sommeil, en occitan, puis en français. Son corps est insensible, et elle ne se souvient de rien quand on la réveille.

Nourrie de la Bible, Isabeau se mit, à partir de cette date, à prier, à chanter les Psaumes, à prêcher et à prophétiser dans son sommeil. Les gens se pressaient pour entendre cette jeune fille illettrée s'exprimer en un français impeccable, alors qu'elle ne maîtrisait pas cette langue, et exposer avec clarté des points de controverse religieuse. Ses discours ont une forte résonance chez des protestants, qui reprennent soudainement espoir. Isabeau est arrêtée le 8 juin et conduite à la prison de Crest. Elle continua à y prêcher à haute voix, et fut transférée en juillet à l'hôpital de Grenoble, puis dans un couvent. On ignore ce qu'elle devint par la suite. Jurieu eut vent de l'aventure ; il la mentionne dans ses *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, en date des 1^{er} et 15 octobre de la même année, pratiquement trois ans jour pour jour après la Révocation.

L'exemple d'Isabeau Vincent est contagieux : de nombreux jeunes gens et jeunes filles du Dauphiné, puis du Vivarais, se mirent à prophétiser. Le mouvement fut durement réprimé et diminua, puis refit

surface au moment de la guerre des camisards, à partir de 1702. Au total, on compta une centaine de prophétesses en Vivarais, Cévennes et Bas-Languedoc de 1688 à 1710, toutes étaient animées d'un irrépressible besoin de s'exprimer sur des matières spirituelles. Jurieu ne cache pas son trouble au sujet de la jeune fille : « Sa manière de parler n'a rien de commun avec les sermons ; elle dit des choses singulières et d'une façon singulière qui n'a aucun rapport avec les discours et les manières des prédicateurs ». Enfin : « Où a-t-elle appris ce français correct qu'elle parle durant la nuit et dont elle ne sait pas un mot durant le jour ? »⁶.

Ses révélations ont été en partie retranscrites par un auditeur et publiées à Amsterdam dès 1688, puis à Londres l'année suivante. Or, en bonne et saine théologie protestante, le temps des révélations comme celui des miracles étaient clos. Jurieu le sait, il le répète ; il se défie des « fourbes de moines », et de leurs « fables de légende », et pourtant il admet en ces temps d'exception ce miracle protestant. Pourquoi donc Dieu se serait-il « lié les mains pour ne plus rien faire d'extraordinaire » ? À l'exception de quelques inévitables hétérodoxes, qui aurait pu prétendre que Dieu interrompait le cours de la nature pour utiliser sa providence spéciale afin d'intervenir directement sur les événements ? Cela change au lendemain de la Révocation ; le pasteur Élie Benoist avoue son trouble en quelques mots : « On sait /.../ quel éclat a fait dans le Dauphiné et dans le Vivarais la bergère de Crest, et une foule d'enfants de l'un et de l'autre sexe, qui étaient devenus prédicateurs, et qui tombant dans une espèce d'extase, disaient des choses qu'on a représentées comme tout à fait merveilleuses ». Il admet : « quoi que je ne sois pas crédule sur les choses de cette nature, et qu'étant même un peu enclin à la défiance, quand il s'agit d'événements rares et surnaturels, je sois en quelque sorte toujours en garde contre les relations de ces choses extraordinaires, il s'en faut bien néanmoins que je n'aspire à passer pour un de ces esprits du haut rang qui doute de tout et chez qui le moindre soulèvement de leur raison passe pour une démonstration de la fausseté des choses qu'on leur débite ». Benoist en déduit que le présent renoue avec les temps bibliques et leurs prodiges : « Je confesse mon faible ingénument. Je suis de ces esprits médiocres qui croient de bonne foi que la main de Dieu n'est point raccourcie : que comme elle a fait des

Conclusion

miracles autrefois elle en peut faire encore aujourd'hui : qu'elle en fait même, peut-être d'aussi grands de nos jours, que ceux qu'elle a faits dans le temps que l'alliance du salut appartenait à un seul peuple à l'exclusion des autres ».

L'humanité était entrée dans une nouvelle ère, dans ce temps qui succédait au temps de l'histoire pour renouer avec les sources vives de la révélation. Il suffisait de réfléchir pour s'en rendre compte, ajoutait le pasteur Benoist : « Ce qui fait que nous ne les remarquons pas n'est pas que les choses ne soient point miraculeuses : mais c'est que la force des esprits de notre siècle les a défaits de l'heureux préjugé du peuple hébreu, qui trouvait Dieu partout ; et le voyait à la tête de tous les événements. Alors c'était Dieu qui faisait tout, qui envoyait les tempêtes et qui lançait les foudres ; qui faisait perdre ou gagner les batailles ; qui ordonnait les révolutions ; qui se servait des créatures à son gré, comme des instruments de ses volontés absolues, et de ses conseils »⁷. Au nombre de ces prodiges, comment ne pas citer ces « larmes de sang » qui épisodiquement affectent les prophètes ou ces psaumes angéliques « entendus dans le ciel » dès 1685⁸?

Prophètes et camisards

Les protestants naguère pacifiques reprennent les armes par endroits, en particulier dans la basse vallée du Rhône, entre Vivarais, Cévennes et Dauphiné. Au lendemain de la Révocation de l'Édit de Nantes, cet ensemble géographique inaugure une ère de résistance et de prodiges, entre prophétisme et actions armées. Dans sa monumentale *Guerre des Cévennes*, Henri Bosc dégage bien les principales caractéristiques de cette guerre civile à caractère religieux, qui assume l'aspect d'une « guerre sainte »⁹. L'Éternel, Dieu des armées, parle à nouveau à son peuple qui puise dans la persécution même le sentiment de son élection. Tout une littérature engagée prend position pour ou contre le phénomène, qui acquiert d'emblée en ces temps où l'Europe se coalise contre la France un retentissement international. Le catholicisme se trouve confronté au « spectacle de sa défaite, avant tout pastorale, et de sa déroute, infligée tambour

battant ». C'est pour les adversaires du protestantisme le temps des désillusions¹⁰.

Un recueil, immédiatement traduit en anglais, évoque en 1707 le *Théâtre sacré des Cévennes* qui laisse éclater une nouvelle fois la grandeur du Très-Haut¹¹. Son auteur, Maximilien Misson, n'est pas un inconnu à l'époque. Âgé d'une bonne cinquantaine d'années, il a déjà publié de *Nouveaux voyages d'Italie* en 1702, et s'est installé à Londres où il existe une importante colonie huguenote qui remonte au xvi^e siècle. Le *Théâtre sacré* est un ouvrage militant, écrit en réponse aux calomnies dont on entoure les récits de la résistance camisarde. Beaucoup au Refuge prennent précisément position contre les prophètes cévenols qui inquiètent les bons bourgeois de ce début du xviii^e siècle. Ceux-ci tiennent à se démarquer de ces inspirés que l'on présente de plus en plus comme des « fanatiques » – le terme se répand à leur sujet. L'un des principaux prophètes Élie Marion, tente de se fixer outre-Manche avant de prendre la route d'Istanbul. En Angleterre même, pays largement ouvert depuis le xvii^e siècle à la pluralité religieuse, ces inspirés forment le noyau d'un mouvement dissident surnommé les *French prophets* qui a défrayé la chronique à l'époque¹². Élie Marion a laissé une relation singulière. Il y rapporte la trahison de plusieurs « faux frères » qui, pour des raisons d'intérêt et de politique, ne souhaiteraient pas le rétablissement du protestantisme en France. Outre les communautés de réfugiés installées en Angleterre, il dénonce également les ministres suisses ou genevois, accusés de ne pas se préoccuper des troupeaux qui leur ont été confiés. Il rappelle que selon l'évangile de Jean, le bon pasteur met sa vie en danger pour ses brebis avant d'invectiver leurs successeurs qu'il compare aux prêtres, aux scribes et aux pharisiens : « À la venue en chair de Jésus-Christ le Messie promis, ils le méconnurent et le crucifièrent à cause de son abaissement, car étant orgueilleux et mondains, ils l'attendaient en roi conquérant »¹³. Ce sont naturellement « Messieurs les ministres réfugiés », et principalement ceux de La Haye et de Londres qui encourent les reproches les plus graves : leurs « bénéfiques », leurs « établissements » et leurs « bonnes pensions » les éloignent, selon Marion, de leurs frères en lutte.

Le séjour à Londres s'avère le plus décevant. Le Refuge dans la capitale anglaise était organisé autour de deux principales Églises : le

Conclusion

temple calviniste de Threadneedle Street, dans la Cité, et la communauté anglicane de langue française de la Savoie, ainsi appelée parce qu'elle se trouve dans le quartier de la Savoy, entre la Tamise et le Strand, principale artère de Westminster, à côté de la gare actuelle de Charing Cross. Après un passage à la Haye, à la mi-août 1706, Marion arrive à Londres en septembre. La comparution devant le consistoire de la Savoie se passe plutôt mal, au début de l'automne. Marion décrit la rumeur qui s'enfle contre les prophètes des Cévennes ; leurs opposants font entendre « leurs clameurs, non seulement dans leurs maisons particulières, mais aussi dans les tavernes et dans les cafés où presque tous ces messieurs vont ordinairement étendre leurs phylactères et leurs larges et longues robes noires aussi hardiment qu'aucun séculier, et parlent de la guerre comme de vrais gens d'armes, ayant leur pipe à la bouche et le verre à la main ».

Le dimanche 5 janvier 1707, la Savoie publie un acte condamnant les agissements des prophètes cévenols qui tenteraient d'imposer leurs impostures par des inspirations contrefaites : « Ce sont de perpétuelles hésitations, des répétitions puérides, un vrai galimatias, des contradictions grossières, des mensonges palpables, des conjectures tournées en prédictions, des prédictions déjà réfutées par l'événement, ou des moralités que l'on entend dire beaucoup mieux tous les jours, et qui n'ont rien de nouveau que les grimaces qui les accompagnent ».

Reste posée une question théologique de fond : les temps de la Bible, ceux de la révélation et des miracles ne sont-ils pas révolus ? Que diraient les adversaires s'ils apprenaient que les protestants ajoutent par leurs inspirations particulières aux révélations déjà contenues dans l'Écriture ? Comment éviter le scandale après avoir présenté le mysticisme catholique, et l'enthousiasme religieux des sectes comme déraisonnables ? Le temple de Threadneedle Street adresse une mise en garde comparable, hésitant sur la qualification des faits, « fraude » ou « fanatisme », pour déplorer que l'on déshonore ainsi la religion protestante, et que l'on jette le blâme sur le Refuge (23 juillet 1707)¹⁴.

Ce divorce entre zélotes et modérés, le sentiment tenace d'une trahison des élites, une bonne dose d'anticléricalisme expliquent l'ascendant croissant du prophétisme. Laissés à eux-mêmes, en l'absence

de leurs pasteurs, les protestants se radicalisent, suscitant les appréhensions de leurs frères réfugiés outre-Manche. En France même, lors du premier synode clandestin, qui se tient le 21 août 1715, dans les Cévennes, près de Monoblet, dans le Gard, Antoine Court essaie de mettre un peu d'ordre dans ces Églises longtemps laissées à elles-mêmes. Né à Villeneuve-de-Berg, en Ardèche, en 1695 et mort à Lausanne le 12 juin 1760, le pasteur Court est à l'origine de la réorganisation des Églises réformées au XVIII^e siècle. « J'avais convoqué », écrit le ministre, « pour le 21 août 1715, tout ce qu'il y avait de prédicants dans les Cévennes et le Bas-Languedoc ; j'avais invité à cette assemblée quelques laïcs des plus éclairés ; je leur fis à tous une vive et touchante peinture de l'état des choses ; je leur représentai la nécessité qu'il y avait d'y apporter tous les remèdes qui seraient en notre pouvoir ; qu'un des plus efficaces, outre le bon exemple que chaque prédicateur était obligé à donner de la purification du sanctuaire de tout fanatisme, était le rétablissement de la discipline ». Procédant avec méthode, le pasteur fait adopter plusieurs mentions révélatrices : « 1^o que, selon l'ordre de saint Paul, il serait défendu aux femmes de prêcher à l'avenir ; 2^o qu'il serait ordonné de s'en tenir uniquement à l'Écriture sainte, comme à la seule règle de la foi, et qu'en conséquence l'on rejetterait toutes les prétendues révélations, qui avaient la vogue parmi nous, et qu'on les rejetterait non seulement parce qu'elles n'avaient aucun fondement dans l'Écriture, mais encore à cause des grands abus qu'elles avaient produits »¹⁵. C'était la fin des prophètes, du moins en théorie, et la victoire du rationalisme.

L'universalité philosophique

1685 marque la fin d'une époque ; c'est de cet échec que sortira une autre page particulièrement faste de notre histoire européenne : les Lumières. Lumières, *Enlightenment*, *Aufklärung*, *Verlichting*, *Iluminismo*, *Ilustración*, *Iluminismo* : le terme connaît ses équivalents en anglais, allemand, néerlandais, italien, espagnol ou portugais, pour ne rien dire du russe et du polonais...

La Révocation et ses suites allaient-elles déboucher sur l'œcuménisme de la raison, dans un monde libéré des préjugés de la religion ?

Conclusion

Peut-on renvoyer dos à dos les rêveries des inspirés et l'intolérance des prêtres, comme le font couramment Voltaire et ses émules ? Brueys et L'Ouvreleul ont manifestement inspiré toutes les représentations ultérieures des troubles des Cévennes. Brueys était l'un de ces anciens protestants, retournés par Bossuet. « Il se fit prêtre, puis auteur comique », dira de lui Napoléon Peyrat. Avant de poursuivre, de façon plus humoristique que franchement charitable, qu'il ne cessa depuis de « mener de front l'Église et le théâtre »¹⁶. Le but que se propose Brueys est clairement d'empêcher les nouveaux convertis de revenir à leur foi protestante, et plus encore, peu convaincu de leur attachement à leur nouvelle religion, il souhaite les détourner du piège du « fanatisme », et de la violence armée. « Je sais, écrit-il, que dans l'ouvrage de la réunion, comme dans celui de la vocation à l'Église, il y a eu beaucoup d'appelés et peu d'élus, mais je sais aussi que, quelque secret penchant qu'aient conservé pour leur religion les honnêtes gens des calvinistes, il est certain que ceux qui sont tant soit peu instruits des lois du christianisme, se contenteront seulement de faire des vœux pour le rétablissement de leur parti, mais ne se porteront jamais à des extrémités criminelles pour se le procurer eux-mêmes, ainsi qu'ont fait les fanatiques séditieux du Dauphiné et du Vivarais ».

Il choisit clairement pour cible Pierre Jurieu et les « rêveries » que le pasteur a « osé publier sur l'Apocalypse », dans son *Accomplissement des prophéties*. L'ouvrage ultérieur du Père Jean-Baptiste L'Ouvreleul connaît, en plus de son audience française, une destinée internationale puisqu'il est aussi traduit en anglais. Le « fanatisme » des prophètes devient ainsi une sorte de contre-exemple pour la philosophie des Lumières qui a tendance à confondre dans une même réprobation toutes les expressions religieuses passées. Là où L'Ouvreleul est le plus incisif, c'est lorsqu'il accuse les protestants insurgés d'utiliser les enfants. « Comme les enfants de l'un et de l'autre sexe sont plus faciles à persuader, écrit-il, ils ont été les premiers séduits, et parce que la moindre parole extraordinaire en leur bouche paraît merveilleuse, surtout quand ils s'expliquent en français, le peuple grossier qui n'entend que le langage vulgaire fut surpris de cette nouveauté »¹⁷. Les vingt-cinq ans qui succèdent à la Révocation voient donc un effondrement de l'urbanité philosophique qui

avait caractérisé la France de l'édit de Nantes. La guerre des camisards, certes limitée à la basse vallée du Rhône et aux contreforts du Massif central, a des allures de guerre totale, évoquant certains des conflits du présent où, femmes et enfants, nul n'est excepté.

Dans son *Siècle de Louis XIV*, Voltaire reprend manifestement ces récits défavorables, il emprunte à L'Ouvreleul le mythe d'une école des prophètes. « Il y avait déjà longtemps, écrit-il, que dans les montagnes des Cévennes et du Vivarais il s'élevait des inspirés et des prophètes. Un vieil huguenot, nommé De Serres, avait tenu école de prophétie. Il montrait aux enfants les paroles de l'Écriture, qui disent : *Quand trois ou quatre sont assemblés en mon nom, mon esprit est parmi eux ; et avec un grain de foi, on transportera des montagnes*. Ensuite il recevait l'esprit : il était hors de lui-même : il avait des convulsions : il changeait de voix : il restait immobile, égaré, les cheveux hérissés, selon l'ancien usage de toutes les nations, et selon ces règles de démence transmises de siècle en siècle. Les enfants recevaient ainsi le don de prophétie ; et s'ils ne transportaient pas des montagnes, c'est qu'ils avaient assez de foi pour recevoir l'esprit, et pas assez pour faire des miracles : ainsi ils redoublaient de ferveur pour obtenir ce dernier don ».

Voltaire poursuit sans la moindre commisération pour Claude Brousson tant est grande son exaspération devant les martyrs : « Tandis que les Cévennes étaient ainsi l'école de l'enthousiasme, des ministres qu'on appelait *apôtres*, revenaient en secret prêcher les peuples. Claude Brousson d'une famille de Nîmes considérée, homme éloquent et plein de zèle, très estimé chez les étrangers, retourne prêcher dans sa patrie en 1698 : il y est convaincu, non seulement d'avoir rempli son ministère malgré les édits, mais d'avoir eu dix ans auparavant des intelligences avec les ennemis de l'État. L'intendant Bâville le condamne à la roue. Il meurt comme mouraient les premiers martyrs. Toute la secte, tous les étrangers oublient qu'il a été criminel d'État, et ne voient en lui qu'un saint, qui a scellé sa foi de son sang »¹⁸.

Le XVIII^e siècle accouchera, lui, d'une nouvelle universalité non-confessionnelle ; celle-ci entretiendra avec la religion qu'elle concurrence ou qu'elle supprime en partie des relations souvent conflictuelles. Ce rationalisme aboutit au sacre de ce nouveau clerc,

Conclusion

le philosophe, adversaire décidé des prêtres et leur secret émule. *L'Enlightenment* britannique seul aura le courage de dire que les intellectuels risquent de se transformer à leur tour en une autre forme de cléricature. Un temps proche de Voltaire, Bolingbroke adresse aux philosophes le reproche d'engendrer un autre type de fanatisme¹⁹.

Les nouveaux textes sacrés empruntent la forme encyclopédique, et postulent une complémentarité des savoirs qui relègue la théologie au rang des accessoires. Voilà qui est vrai en très gros, mais il faut corriger en soulignant l'existence de Lumières chrétiennes, en particulier dans les pays de culture protestante, dont l'Angleterre et les pays de langue allemande bien évidemment. La Révocation a eu des effets finalement bénéfiques en jetant sur les routes des milliers de Français, exilés pour la foi, qui ont paradoxalement été des agents de diffusion des usages de leur patrie, qu'il s'agisse de la langue, de la mode ou de la littérature, pour ne rien dire de la discipline militaire. Ces descendants de huguenots étaient aussi des soldats qui ont servi sous les ordres de Guillaume d'Orange, lors de sa conquête de l'Irlande, ou en Prusse, où ils donnèrent d'excellentes recrues.

Il est heureusement révolu le temps où l'on prétendait que la fuite des huguenots hors de France avait ruiné la France²⁰. C'est véritablement l'inverse : ils ont francisé l'Europe, ou du moins une bonne partie des élites européennes. Reste à suivre comme l'avait fait un ouvrage antérieur consacré au « Christ des Lumières » les effets à long terme d'une « crise de l'incarnation », déjà repérée par Michelet²¹.

Pour conclure on émettra le souhait (on n'ose pas dire le « vœu pieux ») que l'histoire des confessions comme celle des partis politiques, nécessaire en soi, ne se transforme pas comme cela a trop souvent été le cas dans le passé en histoire confessionnelle ou partisane. Le « contentieux historique » entre l'Église catholique et les Églises issues de la Réforme est d'autant plus lourd que « les histoires de famille sont toujours les plus pénibles », écrivait un historien du christianisme au moment où l'on commémorait la révocation de l'édit de Nantes²². Quiconque a appartenu, ne serait-ce qu'un seul jour de sa vie, à une famille spirituelle ou politique, ne saurait que souscrire à ce point de vue. Un jour, peut-être...

Annexes

Les rébellions huguenotes du XVII^e siècle

Première rébellion (1620-1622)

25 décembre 1620 : assemblée générale huguenote de La Rochelle.

18 octobre 1622 : paix de Montpellier entre Louis XIII et le duc de Rohan.

Deuxième rébellion (1625-1626)

Benjamin de Rohan, duc de Soubise, prend possession de l'île d'Oléron.

5 février 1626 : traité de Paris interdisant le maintien d'une flotte huguenote à La Rochelle.

Troisième rébellion (1627-1629)

Henri de Rohan s'allie à l'Angleterre qui occupe l'île de Ré à l'été 1627.

La Rochelle est prise par les troupes royales en octobre 1628.

28 juin 1629 : paix d'Alès, confirmant la liberté de culte.

Synodes des Églises réformées de France, 1559-1659

Premier synode national à Paris, en 1559

Deuxième synode national à Poitiers, en 1561

Troisième synode national à Orléans, en 1562

Quatrième synode national à Lyon, en 1563

Cinquième synode national à Paris, en 1565

Le siècle de l'édit de Nantes

- Sixième synode national à Verteuil, en 1567
- Septième synode national à La Rochelle, en 1571
- Huitième synode national à Nîmes, en 1572
- Neuvième synode national à Sainte-Foy, en 1578
- Dixième synode national à Figeac, en 1579
- Onzième synode national à La Rochelle, en 1581
- Douzième synode national à Vitré, en 1583
- Treizième synode national à Montauban, en 1594
- Quatorzième synode national à Saumur, en 1596
- Quinzième synode national à Montpellier, en 1598
- Seizième synode national à Gergeau, en 1601
- Dix-septième synode national à Gap, en 1603
- Dix-huitième synode national à La Rochelle, en 1607
- Dix-neuvième synode national à Saint-Maixent, en 1609
- Vingtième synode national à Privas, en 1612
- Vingt et unième synode national à Tonneins, en 1614
- Vingt-deuxième synode national à Vitré, en 1617
- Vingt-troisième synode national à Alès, en 1620
- Vingt-quatrième synode national à Charenton, en 1623
- Vingt-cinquième synode national à Castres, en 1626
- Vingt-sixième synode national à Charenton, en 1631
- Vingt-septième synode national à Alençon, en 1637
- Vingt-huitième synode national à Charenton, en 1645
- Vingt-neuvième synode national à Loudun, en 1659

Abréviations

Alberigo : G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques*, Paris, Le Cerf, 1994, 2 vol.

ASSR : *Archives des Sciences Sociales des Religions*.

Baillet : A. Baillet, *Vie d'E. Richer*, Amsterdam, E. Roger, 1715.

Benoist : É. Benoist, *Histoire de l'Édit de Nantes*, Delft, A. Beman, 1693-1695, 5 vol.

Bérulle : Bérulle, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Cerf, 1995-2011, 11 tomes parus.

BNF : Bibliothèque nationale de France.

BOC : J.-B. Bossuet, *Œuvres complètes*, Paris, L. Vivès, 1862-1875, 31 vol.

Bremond : H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris, Bloud & Gay, 1916-1933, 11 vol.

BSHPF : *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*.

Chaunu 1982-1983 : P. Chaunu, *Église, culture et société*, Paris, CDU-CDS, 1982-1983.

Delumeau 1996 : J. Delumeau et al., *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1996.

Delumeau 2012 : *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 2012.

Denis : P. Denis, *Edmond Richer*, Paris, Le Cerf, 2014.

Dufour : A. Dufour, *Théodore de Bèze, poète et théologien*, Genève, Droz, 2006.

HE : T. de Bèze, *Histoire ecclésiastique*, Lille, Leleux, 1841-1842, 3 vol.

Léonard : E.G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF, 1961-1964, 3 vol.

MIC : Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971.

Le siècle de l'édit de Nantes

- MIE* : Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Paris, DDB, 1929, 2 vol.
- OCMLH* : *Œuvres complètes de Michel L'Hospital*, Paris, A. Boulland, 1824, 5 vol.
- OSFS* : *Œuvres de saint François de Sales*, Annecy, Monastère de la visitation, 1904-1964, 27 vol.
- Pascal* : B. Pascal, *Pensées* (éd.) P. Sellier, Paris, LGF, 2000.
- Peyrat* : N. Peyrat, *Histoire des pasteurs du désert*, Montpellier, Presses du Languedoc, 2002, p. 15.
- Préclin* : E. Préclin, « Edmond Richer 1559-1631 », *Revue d'histoire moderne* 5 (1930), pp. 241-269 et pp. 321-336.
- Rimbault* : L. Rimbault, *Pierre du Moulin*, Paris, Vrin, 1966.

Notes

Introduction : De l'édit de Nantes à sa révocation

1. S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997 ; D. Crouzet, J.-M. Le Gall, *Au péril des guerres de religion*, Paris, PUF, 2015, p. 21.

2. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1959-1995, I, p. 18.

3. Nous proposons de traduire ainsi *Konfessionalisierung* et *Konfessionsbildung*. Les principaux protagonistes outre-Rhin de cette évolution ont été Heinz Schilling et Wolfgang Reinhard, qui ont suivi les travaux novateurs d'Ernst Walter Zeeden. Je ne saurais non plus exprimer suffisamment ma gratitude envers le regretté professeur Günther Lottes et le professeur Jan Borm avec lesquels nous avons organisé en août-septembre 2011 un séminaire d'été à Görlitz à la frontière germano-polonaise ayant pour titre *Konfessionalisierungen im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts*.

4. M. Lienhard, *Luther*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 543.

5. B. Cottret, « La laïcité peut-elle mourir ? », *L'édit de Nantes*, Paris, Perrin, « Tempus », 2015, pp. 9-20.

6. J. Delumeau, *Rassurer et protéger*, Paris, Fayard, 1989, p. 422. Ce terrain relativement neuf nous avait été indiqué par la regrettée Élisabeth Labrousse qui avait amorcé une recherche de terrain laissée inachevée sur la Gascogne et les relations de voisinage entre catholiques et protestants dans la petite ville de Mauvezin dans le Gers. De façon plus récente, on saluera la monographie de Michel Plénet sur le Vivarais aux XVII^e et XVIII^e siècles « modes de vie, modes de croire » (É. Labrousse, « Les mariages bigarrés », *Le Couple interdit*, Paris, EHESS, 1980, pp. 159-176 ; M. Plénet,

« Catholiques et protestants en Vivarais aux XVII^e et XVIII^e siècles », thèse Lyon II, 2007).

7. Chaunu 1982-1983 ; Delumeau 1996 ; Delumeau 2012.

8. W. Frijhoff, « Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes ? », *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne* (éd.) B. Forclaz, Neuchâtel, Alphil, 2013, p. 17.

9. Le catholicisme romain utilise un procédé parallèle si l'on prend par exemple le Père Hilarion de Coste, auteur d'une *Histoire catholique où sont descrites les vies, faits et actions héroïques et signalées des hommes et dames illustres*, Paris, P. Chevalier, 1625. L'ouvrage répondait à un livre de T. de Bèze *Les Vrais pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine*, Genève, 1581 (voir O. Christin, *Confesser sa foi*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, pp. 145-146).

10. D. Boisson, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry*, Paris, H. Champion, 2000, p. 45 et p. 57.

11. O. Abel, *Réforme*, 27 octobre 2017, p. 7. La déclaration de foi de l'Église Réformée de France en 1938 tournait la difficulté en optant pour la troisième personne du singulier, plus impersonnelle.

12. M. Venard, « Histoire littéraire et sociologie historique », *Henri Bremond*, Publications des Annales de la faculté des lettres d'Aix-en-Provence, Ophrys, 1967, p. 80.

13. *Revue des Deux Mondes* 60 (1865), pp. 235-245 pour l'ensemble de ces développements. N. Piqué a démontré récemment comment ces querelles théologiques ont permis en particulier « l'avènement de l'histoire » (*De la tradition à l'histoire*, Paris, H. Champion, 2009, p. 11).

14. A. Vauchez, *Les hérétiques au Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 18.

15. L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1965, p. 16.

Chapitre premier : Comment la France n'est pas devenue protestante

1. Le romancier Joël Schmidt s'intéresse non pas tant à ce qui s'est produit qu'à ce qui aurait pu arriver dans son livre d'histoire fiction (*La Saint-Barthélemy n'aura pas lieu*, Paris, Albin Michel, 2011).

2. L. Theis, *Guizot, La traversée d'un siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2014, pp. 146-149 ; N. Lemaitre, *L'Europe et les Réformes*, Paris, Ellipses, 2008, p. 118.

3. M. Arnold, *Luther*, Paris, Fayard, 2017, p. 402.

4. *OCMLH*, I, p. 487.

5. N. Leroux, *Les guerres de religion*, Paris, Belin, 2010, p. 54.

Notes

6. A. Dufour, « Le colloque de Poissy », *Mélanges d'histoire du XVI^e siècle*, Lausanne, Bibliothèque historique Vaudoise, 1970, p. 127 ; *Dufour*, p. 76.

7. H. Kipffel sous le Second Empire mettait en garde les historiens du religieux, en les admonestant de ne pas oublier ces questions financières (*Le colloque de Poissy*, Paris, Librairie Internationale, 1867, p. VI).

8. G. Picot, *Histoire des États généraux*, Genève, Mégariotis, 1979, II, p. 57.

9. T. de Bèze à J. Calvin, 12 septembre 1561, *Correspondance de T. de Bèze*, Genève, Droz, 1963, III, p. 151.

10. H.-L. Bordier (éd.), *Le chansonnier huguenot*, Paris, Tross, 1870, p. 158 ; C. Haton, *Mémoires*, Paris, CTHS, 2001-2005, I, p. 181).

11. B. Cottret, *L'Édit de Nantes*, *op. cit.*, p. 48.

12. J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana*, La Haye, Nijhoff, 1977, pp. 3-6.

13. D. Ménager, *La défaite à la Renaissance*, Genève, Droz, 2016, p. 306.

14. A. de Marquets, *Sonets, prières et devise*, Paris, Veuve G. Morel, 1566.

15. P.-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Genève, Labor et Fides, 1949, p. 150.

16. *HE I*, pp. VII-XVII.

17. *Dufour*, p. 79.

18. Cette idée de retrait de Dieu, théorisée par Calvin, n'est pas très éloignée de la théorie du *tsimtsoum* que développe la cabbale à l'époque de la Renaissance également.

19. B. Cottret, *Calvin*, Paris, Payot, 2009, p. 356 et p. 334 ; *Histoire de la Réforme protestante*, Paris, Perrin, « Tempus », 2010, p. 426.

20. *Chaunu 1982-1983*, p. 414.

21. *HE I*, pp. 336-343.

22. *HE I*, p. 325.

23. T. Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, Paris, H. Champion, 1997, p. 131 ; *Delumeau 2012*, pp. 101-102.

24. Catéchisme de l'Église de Genève, *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 58.

25. J.-R. Armogathe, *Les vingt-et-une réformes de l'Église*, Paris, Fayard, 1977, p. 94.

26. *HE I*, p. 345.

27. *Dufour*, pp. 82-84.

28. *HE I*, p. 351 et p. 355.

29. C. Haton, *op. cit.*, I, p. 318.

30. *Les pseumes mis en rime francoise*, Genève, J. Bonnefoy, 1563. Préface non-paginée.

Chapitre 2 : Réforme catholique ou Contre-Réforme ?

1. V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, A. Picard, 1919, p. 5.

2. Y. Congar, *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Le Cerf, 1970, p. 381.

3. Daniel-Rops, *Une ère de Renouveau : la Réforme catholique*, Paris, Fayard, 1965, p. 7, et pp. 9-12. La première édition remontait à 1955.

4. Sur les usages de ces différents termes, on renverra toujours à la superbe mise au point de M. Venard, « Réforme, Réformation, Préréforme, Contre-Réforme », *Historiographie de la Réforme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, pp. 352-365.

5. J.-M. Le Gall, *Les moines au temps des réformes*, Seyssel, Champ Vallon, 2001, pp. 19-20.

6. É. François, *Protestants et catholiques en Allemagne*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 13.

7. P. de Ronsard, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1993-1994, II, p. 1045 et pp. 1022-1023.

8. J. Laferrière, *Le contrat de Poissy (1561)*, Paris, Sirey, 1905, p. 128, p. 130 et p. 132. Il est symptomatique que cette étude paraisse en 1905, l'année même de la séparation des Églises et de l'État.

9. C. Michaud, *L'Église et l'argent*, Paris, Fayard, 1991, p. 12. Le 17 septembre 1561, le clergé offre 1 600 000 livres annuelles pendant six ans pour désaliéner le domaine.

10. Le décret mettant les biens du clergé à la disposition de la Nation sera passé le 2 novembre 1789 par l'Assemblée constituante sur la proposition de Talleyrand, évêque d'Autun.

11. T. Wanegffelen, « Comment faire payer le clergé ». Religion et impôts, Apr 2006, Clermont-Ferrand, France.<hal-00285089v2>

12. « Il fut conclu que le clergé donnerait pendant six ans au roi 1 600 000 livres et non plus /.../, à condition toutefois que Sa Majesté ferait jouir les ecclésiastiques du bien de l'Église et de leurs liberts, autrement si les huguenots les empêchaient de jouir que l'on le défalquerait au roi sur et tant moins ce qu'il demandait » (*Procès verbaux des états du clergé* cité par J. Laferrière, *op. cit.*, p. 145)

13. Delumeau 1996, p. 71.

14. M. Venard, « Une Église, deux Églises, pas d'Église ? », *La Réforme en France et en Italie*, Rome, Ecole Française, 2007, p. 579.

15. Les gallicans avaient été précédés dans cette voie par les Espagnols de l'école de Salamanque et en particulier par François de Vitoria († 1546) qui conteste l'existence d'une pure monarchie papale.

16. Y. Congar, *op. cit.*, p. 364-368.

17. Chaunu 1982-1983, p. 11.

18. J.-P. Gutton, *op. cit.*, pp. 5-6.

19. L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1981, pp. 268-270.

20. Alberigo, II, pp. 1411-1413, p. 1415 et p. 1493.

21. N. Lemaitre, *op. cit.*, p. 135.

22. Nous nous référons ici à la merveilleuse exposition qui s'est tenue au Louvre du 2 avril 2015 au 29 juin 2015, donnant lieu à un somptueux catalogue dont nous nous inspirerons ici tout comme de l'interview par J.-P. Raspiengeas de deux des conservateurs, Louis Frank et Philippe Malgouyres, publiée dans la *Croix* le 17 avril de la même année.

23. Alberigo II, pp. 1572-1577.

24. Alberigo II, pp. 304-305.

25. L. Richeome, *Trois discours*, Bordeaux, Millanges, 1598, p. 503.

26. P. Malgouyres, *La Fabrique des saintes images*, Paris, Louvre Édition, 2015, p. 243.

27. J. Cornette, *Le Repas des paysans des frères Le Nain*, Paris, A. Colin, 2008, p. 57.

28. H. Jedin, *Crise et dénouement du concile de Trente*, Tournai, Desclée, 1965, pp. 156-160.

29. P. Blet, *Le clergé de France et la monarchie*, Rome Université Grégorienne, 1959, II, p. 112 ; S.-M. Morgain, *Pierre de Bérulle et les carmélites*, Paris, Le Cerf, 1995, p. 15.

30. Delumeau 1996, p. 71.

31. H. Jedin, *Crise et dénouement*, *op. cit.*, pp. 72-73.

32. A. Tallon, *Le concile de Trente*, Paris, Le Cerf, 2000, pp. 7-11.

33. Delumeau 2012, p. 162.

34. *OCMLH*, I, p. 467.

35. P. Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, Paris, H. Champion, 2002, p. 724-725. Né à Venise en 1552, Fra Paolo appartiendra à un ordre mendiant fondé à Florence au XIII^e siècle, les servites de la Vierge Marie, surnommés les Blancs-Manteaux, *Ordo Servorum Beatae Virginis Mariae*. Il meurt en 1623, après avoir fait l'objet de plusieurs tentatives d'assassinat.

36. A. Tallon, *La France et le concile de Trente*, Rome, École Française, 1997, pp. 816-817.
37. *HE I*, p. 324.
38. Sur le réalisme eucharistique de Luther et l'union entre les deux natures du Christ, voir M. Lienhard, *op. cit.*, pp. 174-178 et pp. 191-193.
39. D. Crouzet, *La sagesse et le malheur*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 483.
40. P. Sarpi, *op. cit.*, p. 730.
41. H. Klipffel, *Le Colloque de Poissy*, Paris, Librairie internationale, 1867, pp. 175-176.
42. *OCMLH*, I p. 452. Le discours est ici antidaté de plusieurs mois, voir *La plume et la tribune*, (éd.) L. Petris, Genève, Droz, 2002-2013, II, pp. 433-439.
43. http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_01
44. N. Le Roux, *Guerres et paix de religion*, Paris, Belin, 2014, p. 26.
45. J. Boulaese, *Le manuel de l'admirable victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub*, Liège, H. Houius, 1598, pp. 86-89.
46. J. Carbonnier, « Sociologie et psychologie de l'édit de Révocation », *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1986, p. 32.
47. La version la plus complète de cet édit et de ceux qui le précèdent se trouve sur internet : <http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>
48. J.-P. Babelon, *Henri IV*, Paris, Fayard, 1982, p. 685.
49. C. Martin, *Les compagnies de la propagation de la foi*, Genève, Droz, 2000, p. 11.
50. *Peyrat*, p. 15.
51. J. Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, Paris, Vrin, 1951, p. 29.
52. P. de Beloy, *Conférence des edicts de pacification*, Paris, P. L'Huilier, J. Mettayer, 1600, p. 190 et p. 117.
53. L. Desgraves. *Répertoire des ouvrages de controverse*, Genève, Droz, Paris, Champion, 1984-1985, 2 vol.
54. J.-P. Gutton, *Dévots et société au XVII^e siècle*, Paris, Belin, 2004, p. 5.

Chapitre 3 : Le diable au corps

1. Montaigne, *Essais, Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 399 ; *Dufour*, p. 9.
2. *Dufour*, pp. 102-103.
3. La controverse entre réformés et luthériens s'accroît précisément au lendemain de Poissy (*Dufour*, pp. 112-117).

4. Cette lame de fond unitarienne, qui trouve son aboutissement dans le protestantisme libéral du XIX^e siècle, a l'un de ses fondements à Poissy. Dans le siècle qui suit le colloque de Poissy l'usage s'établit d'utiliser le terme *extra calvinisticum* pour définir la scolastique réformée. Luthériens et calvinistes ne partagent pas la même vision des liens entre l'humanité et la divinité du Sauveur. Alors que les luthériens défendent une « communication des idiomes » qui interdit de séparer Dieu de l'homme Jésus, Calvin a toujours distingué l'homme Jésus de la seconde personne de la trinité, l'humanité et la divinité du Christ.

5. La Milletière, *L'extinction du schisme*, Paris, A. Vitré, 1650, pp. 32-35.

6. J.-A. de Thou, *Histoire de Marthe Brossier*, Rouen, J. Herault, 1652, p. 1.

7. BNF, Ms Fr 18 453 : « Pièces concernant Marthe Brossier ».

8. M. Marescot, *Discours véritable*, Paris, Mamert Patisson, 1599, pp. 5-6.

9. R. Picon, *Délivre-nous du mal*, Genève, Labor et Fides, 2013.

10. B. de Canfield, *La règle de perfection*, Paris, PUF, 1982 ; *Chaunu 1982-1983*, p. 410.

11. D. Vidal, *Critique de la raison mystique*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 53.

12. P. de l'Estoile, *Registre-journal*, Paris, 1837, p. 302.

13. M. Marescot, *op. cit.*, p. 10.

14. R. Mandrou, *Magistrats et sorciers*, Paris, Plon, 1968, p. 173.

15. R. Pillorget, « Les miracles de Bérulle », *Histoire des miracles*, Angers Presses de Université, 1983, p. 63.

16. J.-D. Mellot, *Histoire du carmel de Pontoise*, Paris, DDB, 1994-2005, ii, p. 21.

17. R. Cadoux, *Bérulle et la question de l'homme*, Paris, Le Cerf, 2005 ; R. Cadoux, « P. de Bérulle et les protestants », *L'Oratoire du Louvre*, Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 53-67.

18. J.-R. Armogathe, « De Bérulle à Pascal », *Communio*, 2001 (26, 5), p. 102, p. 105, et p. 97.

19. *Bérulle* 4, p. 83-90.

20. Mtt 26, 26.

21. *Bérulle* 6, pp. 275-285.

22. M. Marescot, *Discours véritable*, *op. cit.* p. 48.

23. Id., *ibid.* Non paginé, puis pp. 1-3 et pp. 12-13.

24. B. Hübsch, *Le ministère des prêtres et des pasteurs*, Lyon, Profac, 2010, p. 7.

25. P. Chaunu, « Sur la fin des sorciers au XVII^e siècle », *Annales ESC* 24 (1969), p. 909.
26. *Bérulle* 6, p. 98 et p. 77.
27. *Bérulle* 6, p. 98 et p. 110.
28. M. Foucault, « Médecins, juges et sorciers », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, « Quarto », I, pp. 788-789.
29. N. Aubin, *Histoire des diables de Loudun*, Amsterdam, aux dépens de la compagnie, 1752, pp. 25-26 et p. 6.
30. R. Mandrou, *Possession et sorcellerie*, Paris, Fayard, 1979, pp. 121-122.
31. N. Aubin, *op. cit.*, p. 378. Le protestantisme libéral actuel a évidemment rompu totalement les liens avec ces pratiques de désenvoûtement, mais cela ne signifie pas qu'elles ne se prolongent pas dans certaines Églises. On consultera le livre de R. Picon, *Délivre-nous du mal*, Genève, Labor et Fides, 2013.
32. É. Labrousse, « Le démon de Mâcon », *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Florence, L.S. Olschki, 1982, pp. 249-275.
33. F. Perrault, *Demonologie*, Genève, P. Aubert, 1653.
34. Jc 4, 7.
35. F. Perrault, *L'antidémon de Mascon*, Bourg-en-Bresse, Milliet-Bottier, 1853, p. 41, pp. 46-47.
36. É. Labrousse, « Le démon de Mâcon », *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Florence, L.S. Olschki, 1982, p. 255.

Chapitre 4 : Monsieur de Genève

1. A. Delplanque, *Saint François de Sales*, Lille, Mémoires et travaux des facultés catholiques de Lille, 1907.
2. *Dufour*, p. 16.
3. E. Haag, E. Haag, *La France protestante*, Paris, J. Cherbuliez, 1846-1859, II, p. 273.
4. Le père jésuite ajoute, en laissant planer un soupçon d'homosexualité : « Comme il ne paraît que trop dans ses poésies toutes remplies d'ordures et de saletés, qu'il appelle les divertissements de sa jeunesse, et sur tout dans cette horrible épigramme, où en faisant le portrait de sa maîtresse qu'il nomme Candida, et d'un jeune garçon qu'il aimait, il a l'effronterie de se vanter, et ensuite de s'accuser lui-même du plus exécrationnel de tous les crimes », L. Maimbourg, *Histoire du calvinisme*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1682, I, pp. 326-327.
5. T. de Bèze, *Traité de l'autorité du magistrat*, sl, C. Badius, 1560, p. 388. La version latine remontait à 1554.

Notes

6. Savoyarde et catholique, Michée Chaudron est pendue et brûlée en 1652 après des aveux arrachés sous la torture (M. Porret, *L'ombre du diable*, Chêne-Bourg, Georg, 2009).

7. J. Delumeau, *Le Péché et la Peur*, Paris, Fayard, 1983, p. 605 ; R.A Muller, *Christ and the Decree*, Grand Rapids, Baker Books, 2008..

8. B. Roussel, « *Faire la cène* », ASSR 85 (1994), p. 108.

9. Ps 130, 1.

10. T. de Bèze, *Confession de la foi chrétienne*, sl, 1561, p. 66.

11. Le texte espagnol dit simplement : *Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar sin ser predestinado y sin tener fe y gracia, es mucho de advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas*, soit : « Bien que ce soit la vérité que personne ne puisse se sauver sans être prédestiné et sans avoir la foi et la grâce, il faut faire très attention dans la manière de parler et de s'exprimer sur toutes ces questions » (*Exercices spirituels*, Paris, DDB, 1987, p. 204. La traduction française du XVII^e siècle paraphrase et nuance la portée de la prédestination : « On doit aussi prendre garde qu'encore qu'il soit très vrai que personne n'arrive au salut s'il n'est prédestiné, néanmoins il faut parler de cette matière avec beaucoup de circonspection, de peur qu'en donnant trop d'étendue à la grâce ou prédestination de Dieu, nous ne semblions vouloir exclure les forces du libre arbitre, et le mérite des bonnes œuvres : ou qu'au contraire, en donnant trop au libre-arbitre et au mérite des bonnes œuvres, nous ne dérogiions à la grâce, et à la prédestination de Dieu » (*Les exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, Anvers, M. Cnobbaert, 1673, pp. 166-167).

12. T. de Bèze, *Du droit des magistrats*, sl, C. Badius, 1579, p. 3. La première édition est de 1574.

13. Bossuet, « Panégyrique du bienheureux Saint François de Sales » (28 décembre 1660), *Œuvres oratoires*, Paris, DDB, 1914-1927, III, p. 580.

14. J. Delumeau, *L'Aveu et le pardon*, Paris, Fayard, 1990, p. 48 ; Bossuet, *op. cit.*, pp. 578-590.

15. R. Kleinman, *Saint François de Sales et les protestants*, Lyon, Éditions du Châlet, 1967, p. 36.

16. A. Walch, *La spiritualité conjugale*, Paris, Le Cerf, 2002, p. 83.

17. C. Martin, *Les compagnies de la propagation de la foi*, Genève, Droz, 2000, p. 15.

18. B. Cottret, *Histoire de la Réforme protestante*, *op. cit.*, p. 197 et p. 258.

19. H. Jedin, *Crise et dénouement du concile de Trente*, Tournai, Desclée, 1965, p. 8.

Le siècle de l'édit de Nantes

20. J.-P. Camus, *Traité de la réformation intérieure*, Paris, S. Huré, 1631, « avant-propos ». Ce message est du reste bien accueilli en Angleterre, y compris chez John Wesley et les méthodistes du xviii^e siècle.

21. J. Delumeau, *La seconde gloire de Rome*, Paris, Perrin, 2013.

22. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, p. 19.

23. V. Angelo, *Les curés de Paris au xv^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2005, p. I, et pp. 9-22 ; B. Hours, *Des moines dans la Cité*, Paris, Belin, 2016, p. 9.

24. *Praedestinationis temerariam praesumptionem cavendam esse.*

25. *Alberigo II*, p. 1377.

26. Par contre la foi est bien, en contexte protestant la marque du salut là où le concile de Trente insiste que si l'on perd la grâce par le péché mortel, on ne perd pas la foi pour autant.

27. Ps. 6, 18, 40, 69, etc.

28. On connaît ce douloureux secret essentiellement au travers du témoignage de Jeanne de Chantal ou celui plus tardif du Père Claude de Quœx, prieur bénédictin du monastère de Talloires lors des procès de canonisation de François en 1627-1632 et en 1655-1658 (*OSFS XX*, pp. 15-20).

29. Quant à la statue de la Vierge, elle est présentement conservée à la chapelle Notre-Dame-de-la-Bonne-Délivrance de Neuilly.

30. *OSFS XXII*, pp. 19-20.

31. Ez 18, 2 ; Jér. 31, 29-30.

32. *OSFS XXII*, pp. 63-67.

33. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, p. 499.

34. M. Terestchenko, *Amour et désespoir*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 42.

35. Lettre latine au Pape Clément VIII, 15 novembre 1603, *OSFS I*, pp. CVII-CVIII.

36. *OSFS VII*, p. 206. et p. 221.

37. *OSFS II*, p. 7. et pp. 10-11.

38. *OSFS XXIII*, pp. V-IX.

39. *OSFS XXIII*, p. 94 et p. 103..

40. Depuis mai 1536, la ville avait officiellement adhéré à la « sainte loi évangélique et parole de Dieu » ; le Dauphinois Guillaume Farel et finalement le Picard Jean Calvin avaient doté les Genevois d'une théologie et d'une discipline ecclésiastique originales visant à imposer la « loi du Christ » en tous lieux.

41. R. Kleinmann, *op. cit.*, p. 158.

42. H. Cauchon de Maupas, *La Vie du vénérable serviteur de Dieu François de Sales*, Paris, S. Huré & Léonard, 1657, pp. 112-116. Né en 1604, le biographe ne pouvait évidemment pas assister à la scène, mais ce qu'il rapporte des échanges entre les deux hommes est sans doute assez authentique, même si François de Sales se voit naturellement confier le beau rôle.

43. *OSFS*, XI, pp. 267-271.

44. *OSFS*, XI, p. 360.

45. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969,

46. *Ibid.*, pp. 23-24, pp. 31-32, p. 55 et p. 164.

47. J.-L. Flandrin, « La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société », *Communications*, 35 (1982), p. 111.

48. J. Vüy, *La Philothée de Saint François de Sales*, Paris, V. Palmé, 1879, pp. 86-87. Louise du Chastel, marquise de Charmoisy (1586-1645) est donc sans aucun doute possible la Philathée de l'*Introduction*.

49. Jeanne de Chantal aura pour petite-fille la célèbre épistolière Marie de Rabutin-Chantal, marquise de Sévigné.

50. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 392-393.

51. *Id.*, *ibid.*, p. 233 ; J. Delumeau, *Rassurer et protéger*, *op. cit.*, pp. 340-351.

52. 10 juin 1611, *OSFS* XV, p. 63. Le thème central de la spiritualité salésienne, celui du cœur, connaîtra de nouveaux développements après la mort de l'apôtre lorsque une visitandine de Paray-le-Monial, Marguerite-Marie Alacoque aura des visions du Christ, à l'origine du culte du Sacré-Cœur (*Delumeau 1996*, p. 109).

53. « Sermon de Profession pour la fête de l'Annonciation », 25 mars 1621, *OSFS* X, p. 77-86 pour l'ensemble de ce texte.

54. H. Cauchon de Maupas, *op. cit.*, p. 400.

Chapitre 5 : Prêtres et pasteurs

1. *Mémoires du duc de Rohan*, Paris, Foucault, 1822, pp. 29-30 ; A. Jouanna, *Le prince absolu*, Paris, Gallimard, 2014, p. 122.

2. La France protestante compte 16 provinces synodales, elles-mêmes divisées en colloques. Ces divisions se superposent aux circonscriptions administratives (généralités et élections), religieuses (les diocèses) et judiciaires (bailliages et parlements).

3. F. Laplanche, *Orthodoxie et prédication*, Paris, PUF, 1965, p. 5 ; *Chaunu 1982-1983*, p. 309.

4. *De la mission des pasteurs* (1609), *Bérulle* 6, pp. 177-178. Bérulle avait affronté directement le pasteur Dumoulin en septembre 1608 à Sézanne ; l'année suivante un débat contradictoire avait mis aux prises Dumoulin et le Père Gontier, provoquant l'abjuration à Saint-Germain-l'Auxerrois de Madame de Mazancourt.

5. B. Cottret, *La révolution anglaise*, Paris, Perrin, 2015, p. 37 ; *La République et le Royaume*, Paris, Éditions de Paris, 2008, p. 85.

6. L'étude comparée de la vocation des prêtres et des pasteurs a été tentée dans un ouvrage universitaire remarquable récemment exhumé : B. Hübsch, *Le ministère des prêtres et des pasteurs*, Lyon, Profac, 2010. Cette thèse avait été soutenue à la faculté de théologie catholique de Lyon, dès décembre 1965. Voir le compte-rendu de W. Frijhoff, *ASSR* 156 (2011), p. 181.

7. N. Lemaitre, « Le prêtre mis à part », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 85 (1999), p. 285.

8. H. Daussy *Les huguenots et le roi*, Genève, Droz, 2002, p. 589.

9. *Somation du sieur Du Plessis à Mgr l'évesque d'Évreux*, Évreux, A. Le Marié, 1600, p. 2 et pp. 4-5.

10. E. Kappler, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 18, p. III. et p. 268.

11. Montaigne, *op. cit.*, p. 374 ; Léonard II, p. 323 ; C. Lenient, *La satire en France*, Paris Hachette, 1886, I, p. 191.

12. *Reponse de quelques ministres*, B. Hübsch, *op. cit.*, pp. 223-228.

13. É. Mourgues, *Étude sur le colloque de Poissy*, Strasbourg, G. Silbermann, 1858, p. 33.

Chapitre 6 : Richer et le richérisme

1. B. Cottret, *Terre d'exil*, Paris, Aubier, 1985, p. 173 ; *Préclin*, p. 336.

2. Intéressant personnage que cet Adrien Baillet (1649-1706), à la confluence du jansénisme et du cartésianisme. Bibliothécaire de Chrétien François de Lamoignon, et précepteur de son fils Chrétien de Lamoignon, il rédige son ouvrage sur Richer dans le contexte de l'affaire de la régale qui met aux prises Louis XIV et Innocent XI. Selon Richer, le pouvoir des évêques et du pape n'est jamais qu'un pouvoir délégué.

3. *Baillet*, p. 2 ; *Denis*, pp. 33-34.

4. J.M. Constant, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996, p. 9.

5. *Baillet*, p. 6 et p. 15.

6. La formule latine *obstetrix animorum* est encore utilisée par Diderot et d'Alembert dans le « Discours préliminaire » de l'Encyclopédie.

7. Alberigo II, p. 842.
8. B. Guenée, « Y a-t-il un État des XIV^e et XV^e siècles ? », *Annales ESC*, 26 (1971), p. 406.
9. *Mercurius francois*, Paris, 1619, année 1605, p. 55
10. Originaire du Frioul, fils de négociant, Pietro Paolo Sarpi reçoit la prêtrise en 1574 et obtient son doctorat en théologie en 1575.
11. *Risposta del cardinal Bellarmino a due libretti*, Rome, G. Facciotto, 1606, p. 117.
12. *Denis*, p. 56.
13. M. Venard, « Le projet d'un nouveau concile », *Autour du concile de Trente*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006, p. 47-60. Sur l'attribution de ce texte à Jacques Ribier et non à son frère Guillaume, on se reportera à R. Descimon, « Les enseignements d'une biographie sociale », *Guillaume du Vair*, Genève, Droz, 2005, pp. 48-57.
14. L. Servin, *Pro Libertate Status et Reipublicae Venetorum Gallofranci*, Paris, 1606, p. 22.
15. E. Richer, *Traité des appellations comme d'abus*, Paris, 1763, « avertissement de l'éditeur » p. I.
16. M. Cassan, *La Grand Peur de 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 2010.
17. P. Coton, *Lettre declaratoire de la doctrine des pères iesuites*, Paris, C. Chappellet, 1610. À Constance en 1414-1418, puis à Bâle en 1431-1449, l'Église d'Occident mettait fin à son grand schisme en affirmant la supériorité des conciles sur les papes. C'est ce qu'on appelle le conciliarisme.
- H. Duccini, *Faire voir, faire croire*, Paris, Champ Vallon, 2003, p. 95.
18. *Anticoton*, sl, 1610, p. 21. L'ouvrage fut attribué, entre autres, à César de Plaix, un avocat d'Orléans. Le livre est immédiatement traduit en anglais et connaît de nombreuses éditions en cette langue.
19. J.-C. Petitfils, *L'assassinat d'Henri IV*, Paris, Perrin, 2009, p. 177.
20. *Denis*, pp. 68-74 ; *Baillet*, p. 70 et p. 78.
21. Contraction du titre latin de l'œuvre, *Libellus de Ecclesiastica et Politica Potestate*.
22. E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIII^e siècle*, Paris, J. Gamber, 1929.
23. *Denis*, p. 125.
24. G. Picot, *Documents relatifs aux états généraux de 1614*, Paris, Imprimerie nationale, 1900-1930, p. 51.
25. M. A. Dominis, *De republica ecclesiastica*, Londres, 1617. D'origine noble, Markantun de Dominis (1560-1624) devient membre de la Société de Jésus et commence par enseigner les mathématiques, la logique et la rhétorique à Padoue et à Brescia. En 1602, il est archevêque de Split

et prend position en faveur de Venise contre le pape. L'ambassadeur d'Angleterre Sir Henry Wotton l'encourage en 1616 à s'établir outre-Manche. Dominis devait s'en retourner dans le giron de l'Église romaine en 1621 et mourir à Rome incarcéré au Château Saint-Ange.

26. M.A. de Dominis, *A Sermon Preached in Italian*, Londres, J. Bill, 1617, p. 4.

27. E. Richer, *De la puissance ecclésiastique et politique*, Paris, 1612, page de garde, pp. 3-4 et p. 8 ; Mtt 16, 18-19 ; Baillet, p. 88 ; Denis, pp. 80-96.

28. *A Treatise of Ecclesiastical and Political Power*, Londres, 1612.

29. J. Aymon, *Actes*, La Haye, 1710, II, p. 57 et p. 62 ; Léonard II, p. 178.

30. Baillet, p. 95.

31. E. Richer, *Traité des appellations comme d'abus*, Paris, 1763.

32. E. Richer, *Histoire de la Pucelle d'Orléans*, Paris, DDB, 1911, I, p. 37.

33. Denis, pp. 156-157.

34. *Histoire du syndicat d'Edmond Richer*, Avignon, A. Girard, 1753, p. 340.

35. En affaiblissant le souverain pontife, ne compromet-on pas même la régence de Marie de Médicis qui n'avait pu épouser Henri IV que grâce à une dérogation pontificale, Henri IV ayant déjà contracté un mariage avec Marguerite de Valois ?

36. *Mémoires pour l'histoire des sciences & des beaux-arts*, Trévoux, janvier 1703, pp. 1-23.

Chapitre 7 : Un Rabelais huguenot ?

1. J. Ménand, « Le zèle polémique du Père Garasse », *Critique du zèle*, Paris, Beauchesne, 2013, p. 48.

2. Chaunu 1982-1983, p. 470 ; F. Garasse, *Le Rabelais réformé*, Bruxelles, C. Girard, 1619, p. 3 et p. 7.

3. À l'occasion de l'un de ses sermons sur le Deutéronome, prononcé le 16 octobre 1555, Calvin répliqua : « Voici un rustre qui aura des brocards vilains contre l'Écriture sainte, comme ce diable qui s'est nommé Pantagruel, et toutes ces ordures et vilénies ; tous ceux-là ne prétendent point de mettre quelque religion nouvelle, pour dire, qu'ils soient abusés en leurs folles fantaisies, mais ce sont des chiens enragés qui dégorgeront leurs ordures à l'encontre de la majesté de Dieu, et ont voulu pervertir toute religion » (B. Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 244).

4. F. Tinguley, « D'un usage pervers de l'analogie : libertins et protestants dans la *Doctrina curieuse* du Père Garasse », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 8 (2004), pp. 31-46.

5. F. Garasse, *op. cit.*, p. 14 et p. 40.

6. J.-L. Thireau, *Charles Dumoulin (1500-1566)*, Genève, Droz, 1980, p. 48. Michel de L'Hospital lui offre sa protection et il meurt sans que l'on sache précisément s'il a ou non reçu les derniers sacrements selon le rite catholique. Il est enterré dans le cimetière de l'église Saint-André-des-Arts à Paris et sa statue figure au fronton de l'Hôtel de Ville

7. « Dumoulin est fils d'un prêtre, d'un moine, d'un célestin, dont il ne peut hériter chose quelconque que la ceinture et le capuchon de son père » (F. Garasse, *Le Rabelais réformé*, Bruxelles, C. Girard, 1619, p. 57).

8. Ce Joachim s'était marié deux fois, il avait tout d'abord épousé Françoise Gabet, douairière Du Plessis, puis en 1573, Julienne-Guillemette d'Avrigny d'Ancerville. Le célèbre Pierre fut le fils de la première de ces épouses.

9. *Défense de la foy catholique*, sl., 1610.

10. P. Dumoulin, « Autobiographie », *BSHPF* 7 (1858), p. 342.

11. *Declaration du serenissime Roy Iaques I.*, Londres, J. Bill, 1615.

12. P. Dumoulin, *Défense de la foy catholique*, Genève, P. Aubert, 1631, p. 12.

13. N. Coëffeteau, *Harangue funebre /.../ pour le repos de l'ame de Henry III*, Lyon, C. Morillon, 1610, p. 11.

14. Jacques I^{er}, *Apologie pour le serment de fidélité*, Londres, J. Norton, 1609.

15. P. Dumoulin, *Défense*, *op. cit.*, pp. 89-91.

16. B. Cottret, *La révolution anglaise*, *op. cit.*, p. 33.

17. *Actes du synode national tenu à Dordrecht*, Leyde, I. Elsevir, 1624, I, pp. 540-541.

18. P. Dumoulin, *Bouclier de la foi* (1618), Paris, L.-R. Delay, 1846, pp. 171-172. Le titre est une référence à Eph 6,16 : « Prenez par-dessus tout cela le bouclier de la foi ».

19. *Rimbault*, p. 82 ; J. Delumeau, *Rassurer et protéger*, *op. cit.*, pp. 452-453.

20. Mais il faut également ajouter Nîmes, 1561-1664 ; Orthez, supprimée en 1620, à l'annexion du Béarn ; en marge du royaume, Orange, 1573-1686 ; Montpellier, v. 1596, fusion avec Nîmes en 1617 ; Montauban, v. 1598-1659, transférée à Puylaurent jusqu'en 1685 ; Die, 1604-1684.

21. P. Dumoulin, *De la vocation des pasteurs*, Genève, P. Aubert, 1624, p. 18.

22. Ac 25, 1-44 ; *Rimbault*, p. 23.

23. P. Jurieu, petit-fils de P. Dumoulin reprend la métaphore du naufrage de l'Église dans son *Examen du livre de la réunion du christianisme*, sl, sn, 1672, p. 348.

24. P. Dumoulin, *De la vocation*, *op. cit.*, préface non-paginée, p. 17 et pp. 33-34 ; *Rimbault*, pp. 151-168.

25. *Rimbault*, p. 37 et p. 64.

26. P. Dumoulin, *Défense de la foy catholique*, Genève, P. Aubert, 1631, p. 387-388.

27. J. Grès-Gayer, *Paris-Cantorbéry (1717-1720)*, Paris, Beauchesne, 1989.

28. L'expression française « obéissance passive » est sans doute calquée sur l'anglais et remonte à la traduction en 1752 d'un essai de David Hume.

29. *Rimbault*, p. 98 ; B. Cottret, *The Huguenots in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 172-176.

30. P. Dumoulin, *Première décade de sermons*, Genève, P. Choüet, 1653, pp. 1-27 et pp. 27-40 ; J. Delumeau, *Le Péché et la peur*, *op. cit.*, p. 617 ; J. Hubac, « Entre élection et réprobation. Le péché dans les sermons de P. Du Moulin », *Les damnés du ciel et de la terre* (éd.) M. Cottret, C. Galland, Limoges, Pulim, 2010, pp. 37-72.

31. R. Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique*, Paris, SEDES, 1994, p. 353.

32. *Derniers momens*, Genève, S. Guers, 1827, pp. 72-86.

Chapitre 8 : La piété au féminin

1. On précisera que dans le cas du mariage le prêtre est d'abord témoin : ce sont les époux qui se confèrent mutuellement le sacrement en exprimant leur consentement. Par ailleurs, les deux autres sacrements, la confirmation et l'ordre, sont administrés par un évêque qui seul exerce la plénitude du pouvoir sacerdotal.

2. R Pillorget, *La Tige et le Rameau*, Paris, Calmann-Lévy, 1979, pp. 137-138.

3. C. Lévesque, *La perfection de l'amour du prochain*, Paris, J. Cusson, 1685, p. 130, p. 146 et p. 192.

4. P. Benedict montre la vitalité de la minorité protestante face aux assauts conjugués de l'Église catholique et de l'appareil étatique. Plusieurs chiffres contradictoires avaient circulé chez les historiens : un million 250 mille protestants au début du siècle, 856 mille pour 1660-1670, 1 million au moment de la promulgation de l'édit de Nantes... On ne savait

au juste. P. Benedict utilise les méthodes de la « projection rétrospective » – *backward projection* –, plus usitée dans le cas de la population britannique que pour les populations de la France d'autrefois. Il parvient à l'estimation suivante : entre 900 757 et 907 115 huguenots du royaume de France proprement dit au début du xvii^e siècle, auxquels il faut ajouter les 100 000 à 125 000 habitants du Béarn. On assisterait alors à une régression ininterrompue jusqu'en 1660. Certaines villes, en particulier, au sud voient leurs populations protestantes perdre leur statut majoritaire, telles La Rochelle ou Montpellier. L'on passerait globalement d'un million de protestants au moment de l'édit à 750 mille lors de sa révocation. Pour sa part, D. Boisson montre, contrairement aux idées reçues, que les conversions d'ecclésiastiques catholiques au protestantisme ne cessent pas pour autant (P. Benedict, « La population réformée française », *Annales ESC*, 42 (1987), pp.1433-1465).

5. La Société pour la Propagation de l'Évangile (*Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, ou SPG) est fondée en 1701 par l'Église d'Angleterre afin de convertir les esclaves africains et les Amérindiens, tout en réduisant l'influence des autres confessions outre-Atlantique, quakers en particulier. Le projet initial parle de congrégation *pro propaganda fide et moribus christianis*, rendant ainsi un hommage au moins tacite à la Congrégation catholique *de propaganda fide* fondée, elle, en 1622.

6. L'on a certes tenté de façon récente de dégager une théologie mystique chez Calvin, mais le terme demeure exceptionnel chez ses commentateurs. « L'être humain laissé à lui-même n'est rien et ne sera toujours que rien, c'est-à-dire misérable, perdu, néant. Mais par la foi, par son union avec Jésus-Christ, l'humain est définitivement et du tout au tout restauré, régénéré et sanctifié par Dieu, en Jésus-Christ », écrit ainsi Carl-A. Keller dans son *Calvin mystique*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 79. Mais une telle définition ne s'appliquerait-elle pas à l'ensemble du christianisme ? La situation serait sans doute différente dans le protestantisme luthérien, en particulier dans sa version piétiste. Quant à Luther même, dans son magistral ouvrage, M. Arnold montre de façon mesurée que si le réformateur allemand a bien été influencé par la mystique rhénane d'un Johann Tauler († 1361) par son insistance sur l'abandon à l'action salutaire de Dieu, il laisse peu de place à l'union mystique de son devancier. Il explique : « Le concept central dans sa théologie sera la foi en Dieu, et non pas l'amour pour lui. Ne saurait-on en dire de même de Calvin ? » (*Luther, op. cit.*, pp. 93-94).

7. L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 23-25.

8. M. Venard, *Histoire du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, IX, p. 309.
9. P. Jurieu, *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*, sl, nd, 1699, p. 3.
10. M. Chevalier, *Pierre Poiret*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 7.
11. P. Poiret, *Écrits sur la théologie mystique*, Grenoble, J. Million, 2005, p. 38.
12. J. Delumeau, *La Peur en Occident*. Paris, Fayard, 1978, p. 306.
13. M. de Certeau, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 12.
14. D. Deslandres, *Croire et faire croire*, Paris, Fayard, 2003, p. 380.
15. S. Hasquenoph, *Histoire des ordres et congrégations religieuses*, Paris, Champ Vallon, 2009, p. 729 et p. 718.
16. M.-C. Dinet-Lecomte, « Du bon usage de la clôture », *Histoire, économie & Société*, 24 (2005), pp. 355-372.
17. La seule exception masculine est saint Isidore, récemment canonisé (M. de Saint-Joseph, *La Vie de sœur Catherine de Jésus*, Paris, F. Dehors, 1628, préface non paginée, p. 15, p. 25, p. 32 et p. 108). Barbe Avrillot, la bienheureuse Marie de l'Incarnation († 1618), aussi connue sous le nom de Madame Acarie, avait été mariée et avait accueilli dans son salon Vincent de Paul et Bérulle avant d'introduire en France les carmélites et devenir une simple sœur converse à Pontoise où elle termine ses jours.
18. M. de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 346.
19. R. Triboulet, *Gaston de Renty*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 286.
20. M. Casaubon, *A Treatise Concerning Enthusiasme*, Londres, T. Johnson, 1654, préface non paginée, et pp. 196-198. Le thème de la lutte contre la superstition, souvent présenté comme l'apanage du rationalisme des XVIII^e-XIX^e siècles, trouve souvent son origine chez les membres du clergé eux-mêmes, désireux de séparer l'ivraie des croyances populaires du bon grain de la doctrine savante. Le *Traité des superstitions* publié à partir de 1679 par Jean-Baptiste Thiers, curé du diocèse de Chartres, en est un bon exemple (F. Lebrun, « Le "Traité des Superstitions" de Jean-Baptiste Thiers », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 83 (1976), pp. 443-465).
21. Bremond III, p. 222 et p. 246.
22. M. Mollat du Jourdin, *Les pauvres au Moyen Âge*, Bruxelles, Complexe, 2006.
23. J.-P. Camus, *Des Missions ecclésiastiques*, Paris, J. Villery, 1643, pp. 1-2, p. 5 et pp. 7-8.
24. B. Dompnier, « La France du premier XVII^e siècle et les frontières de la mission », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 109 (1997), pp. 629-632.

Notes

25. V. de Paul à J. Dehorgny, *Correspondance*, Paris, J. Gabalda, 1920-1970, III, pp. 35-36, pp. 152-155 et pp. 182-185.

26. F. Deroy-Pineau, P. Bernard, « Projet mystique, réseaux sociaux et mobilisation des ressources », *ASSR*, 113 (2001), pp. 61-91. Nous évoquerons aussi notre rencontre avec Sœur Gabrielle Noël († 2016), OSU, au couvent des ursulines de Québec et sa profonde admiration pour le style de Marie de l'Incarnation dont elle déclamait des pages entières devant les visiteurs les plus réceptifs.

27. L'on renverra ici au beau mémoire de N. Mansereau consacré aux stratégies discursives de l'ursuline, « La correspondance de Marie de l'Incarnation », *Mémoire de maîtrise*, Université Laval, 2000.

28. C. Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, Paris, Le Cerf, 2012, pp. 85-93.

29. G. Sagard, *Histoire du Canada*, Paris, 1866, III, p. 559. L'ouvrage remonte à 1636.

30. *MIE* II, p. 373 ; *MIC*, p. 184, 1^{er} septembre 1643 ; *MIC*, p. 837, 30 juillet 1669.

31. Native d'Alençon, Mme de Chauvigny de La Peltrie (1603-1671) s'embarquera pour le Canada en compagnie de Marie Guyart.

32. *MIC*, pp. 42-43. Marie Guyart revient sur ce songe en 1654 (*MIE* II, pp. 189-194).

33. *MIC*, p. 36 et p. 56.

34. L'Acte pour l'établissement de la Compagnie des Cent-Associés du 29 avril 1627 prévoit de restreindre le peuplement de la Nouvelle-France aux « naturels français catholiques ».

35. 20 mars 1635, *MIC*, p. 24.

36. D. Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? », *Laval théologique et philosophique* 53 (1997), pp. 286-287 et pp. 298-299.

37. v. 1633-1635, *MIC*, p. 59.

38. *MIE* I, p. 225, p. 230, p. 232 et pp. 204-205.

39. *MIC*, p. 156 et p. 214.

40. 12 juillet 1663, *MIC*, p. 686.

41. 7 septembre 1668, *MIC*, p. 814.

42. 25 septembre 1670, *MIC*, p. 895

43. 9 août 1668, *MIC*, p. 801.

44. 17 octobre 1668, *MIC*, p. 829.

45. *MIC* pp. 421-424.

46. M. Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France, II Le comptoir 1604-1627*, Montréal et Paris, Fides, 1966, pp. 235-236.

47. J. Lallemand, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France ès années 1659 et 1660*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1661, p. 202.

Chapitre 9 : Saumur et Port-Royal

1. M. Cottret, « Raison d'État et politique chrétienne », *BSHPF*, 138 (1992), pp. 515-536.

2. C. Jansen, *Le Mars françois*, sl, nd, 1637, p. 58 ; É. Thuau, *Raison d'État et pensée politique*, Paris, A. Michel, 2000, p. 132.

3. C. Jansen, *Le Mars françois*, sl, nd, 1637, préface non-paginée.

4. R. Mousnier, *L'homme rouge*, Paris, R. Laffont, 1992. pp.VII-XI.

5. C. Maillot-Rao, *La pensée politique des dévots*, Paris, Champion, 2015, p. 29.

6. E. Labrousse, *La révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot, 1990, p. 17.

7. F. Hildesheimer, introduction à Richelieu, *Œuvres théologiques*, Paris, H. Champion, 2002, I, pp. 8-13.

8. M. Cottret, *Histoire du jansénisme*, Paris, Perrin, 2016, p. 16.

9. *Peyrat*, pp. 17-19.

10. *Mercure François*, 20 (1637), pp. 47-126.

11. *Mercure François*, 20 (1637), p. 57.

12. Bonaventure de La Bassée, *Théophile parroissial*, Lyon, P. Compagnon, 1649, préface non paginée. La version latine de 1633 avait pour titre *Parochianus obediens*.

13. B. Pascal, *Quatrième factum des curés de Paris* (1658), *Œuvres*, La Haye, Detune, 1779, III, p. 137.

14. Cinq propositions : « 1. Quelques commandements de Dieu sont impossibles aux justes malgré leur volonté et leurs efforts, étant données les forces qu'ils ont présentement et aussi parce qu'il leur manque la grâce qui les rendrait possibles. 2. Dans l'état de nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure. 3. Pour mériter et démériter dans l'état de nature déchue, il n'est pas requis que l'homme possède une liberté exempte de nécessité, il suffit que sa liberté soit exempte de contrainte. 4. Les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce intérieure prévenante pour chaque acte en particulier, même pour le commencement de la foi ; et ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté pût lui résister ou lui obéir. 5. Il est semi-pélagien de dire que le Christ est mort et a répandu son sang pour tous les hommes sans exception » (F. Hildesheimer, *Le Jansénisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 28).

Notes

15. F.P. Adorno, *La discipline de l'amour*, Paris, Kimé, 2010, p. 13.
16. P. Jurieu, *Le janseniste convaincu de vaine sophistication*, Amsterdam, H. Desbordes, 1683.
17. P. Cabanel, *Histoire des protestants en France*, Paris, Fayard, 2012, pp. 426-427.
18. F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, Amsterdam, Holland University Press, 1986, pp. 5-7, et pp. 17-19.
19. « Les pères jésuites crient en chaire d'une manière étrange contre M. d'Ypres, jusqu'à l'appeler un *Calvin rebouilli* /.../. Jugez jusqu'où va la passion » (*Lettres de la Reverende Mere Marie Angelique Arnauld*, Utrecht, 1742-1744, I, : p. 233). Le père jésuite responsable de ce persiflage aurait été Claude Herbodeau, dans un sermon de carême prononcé à Saint-André-des-Arts cette année-là.
20. *Léonard II*, p. 338.
21. R. Stauffer, *L'affaire d'Huisseau*, Paris, PUF, 1969, p. 66 ; F. Laplanche, *Orthodoxie et prédication*, Paris, PUF, 1965, p. 42.
22. N. Weiss, *Du Plessis-Mornay*, Strasbourg, Silbermann, 1867, p. 27.
23. <http://archives.ville-saumur.fr/a/752/consulter-l-histoire-de-l-academie-par-jean-paul-pittion/>
24. *Léonard II*, p. 18.
25. I. d'Huisseau, *La réunion du christianisme*, Saumur, R. Pean, 1670, p. 11.
26. R. Stauffer, *Moïse Amyraut*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1962.
27. P. Bayle, *Choix d'articles tirés du dictionnaire*, Hildesheim, G. Olms, 1982, I, pp. 43-48.
28. J. Aymon, *Actes*, op. cit., II, pp. 663-664.
29. H. Grégoire, *Ruines de Port-Royal*, Paris, Levacher, 1809, p. 4
30. P. Sellier, *Port-Royal et la littérature*, Paris, H. Champion, 2010, p. 11.
31. J. Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, Paris, Le Signe, 1979, pp. 14-18.
32. J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, Paris, Vrin, 1962, p. 78, pp. 95-96, p. 109, pp. 126-129.
33. M. Cottret, *Histoire du jansénisme*, op. cit., p. 30.
34. A. Arnauld, *De la Fréquente Communion*, Paris, Antoine Vitré, 1643, préface non-paginée.
35. A. Arnauld, P. Nicole, *La logique*, Paris, Flammarion, 1970, p. 81. Ce développement est ajouté dans la 5^e édition du texte en 1683.
36. L. Marin, *La critique du discours*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, pp. 53-54. À la sollicitation de M. de Certeau, l'auteur m'avait reçu avec

beaucoup de gentillesse et de simplicité dans son bureau du Boulevard Raspail au début des années 1980 pour parler des relations contradictoires entre la théologie de Calvin et la *Logique de Port-Royal*. Il en était résulté un article, B. Cottret, « Pour une sémiotique de la Réforme », *Annales ESC*, 39 (1984), pp. 265-285.

37. *Pascal*, pp. 188-189. Le texte biblique se trouve en Es 45,15 : « Mais tu es un Dieu qui te caches, Dieu d'Israël, sauveur ! »

38. *Pascal*, p. 489.

39. T. Shiokawa, *Entre foi et raison, l'autorité*, Paris, Champion, 2012, p. 9.

40. On y trouve certes quelques références à l'actualité, comme cette mention d'Oliver Cromwell rédigée après 1660 au lendemain de la révolution anglaise « Cromwell allait ravager toute la chrétienté ; la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante sans un petit grain de sable qui se mit dans son uretère. Rome même allait trembler sous lui. Mais ce petit gravier s'étant mis là, il est mort, sa famille abaissée, tout en paix, et le roi rétabli » (*Pascal*, p. 405).

41. M. Fumaroli, « Pascal et la tradition rhétorique gallicane », *Méthodes chez Pascal*, Paris, PUF, 1979, p. 359.

42. *Pascal*, p. 575. L'édition en ligne rétablit l'hésitation *est* ou *sera* <http://www.penseesdepascal.fr/Hors/Hors14-moderne.php>

43. L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959, p. 89 ; H. Michon, *L'ordre du cœur*, Paris, H. Champion, 1996, p. 356.

44. *Pascal*, p. 398, p. 199, p. 488, p. 220, p. 176, p. 179.

Chapitre 10 : Le cataclysme de 1649

1. 30 janvier style anglais/9 février 1649 sur le continent : il existe un décalage de dix jours à l'époque.

2. É. Labrousse, *La révocation*, *op. cit.*, p. 25.

3. Les craintes émises par Mazarin qui craignait une Fronde cléricale s'avèrent parfaitement vaines. Seule ferait exception la Fronde bordelaise ou Ormée qui s'accompagne de contacts avec certains puritains d'Angleterre.

4. É.M. Faillon, *Vie de M. Olier*, Paris, Poussielgue, 1873, II, pp. 530-531.

5. *Remonstrance des ministres de la province de Londres*, Paris, Vve T. Pepingué, 1649, p. 3.

6. Mtt, 26, 39.

7. *Le Portrait du Roy de la Grand'Bretagne*, Rouen, Jean Berthelin, 1649. Né en 1612, poète à ses heures, ce Porrée était lui-même le fils

Notes

d'un autre Jean-Baptiste, marchand drapier. On sait aussi qu'il épouse une Anglaise du nom de Francis Tyndale, et qu'il sera appelé à séjourner ultérieurement outre-Manche.

8. *Eikon basilike. Ou, Portrait roial de Sa Majesté de la Grande Bretagne*, La Haye, sn, 1649.

9. P. Dumoulin, *Defense de la Religion Reformée*, *op. cit.*, non paginé.

10. *Le Portrait du Roy*, *op. cit.*, épître à Charles II et préface, non-paginées.

11. *Lettre de Monsieur Bochart à Monsieur Morley, chapelain du roy d'Angleterre*, Paris, Vendosme, 1650, p. 103 et p. 2.

12. M. Amyrault, *Discours de la souveraineté des roys*, Paris, 1650, p. 167, p. 99, p. 180, et p. 183.

13. M. Amyrault, *Du gouvernement de l'Église*, Saumur, I. Desbordes, 1653, pp.1-2 et pp. 409-410.

14. P. Dumoulin, *Defense de la Religion Reformée*, sl, nd, 1650, non-paginé.

15. C. Saumaise, *Apologie royale*, Paris, Veuve M. Dupuis, 1650, pp. 374-375.

16. La Milletière, *La Victoire de la Verité*, Paris, 1651, p. 9 et p. 19.

17. B. Cottret, *Cromwell*, Paris, Fayard, 1992, p. 413.

18. *Relation Veritable de la mort barbare & cruelle du Roy d'Angleterre*, Paris, R. Feugé, 1649, pp. 6-8.

19. *Exhortation de la Pucelle d'Orléans*, Paris, A. Cotinet, 1649, p. 3.

20. *Consolations à la Reine de la Grande-Bretagne, d'Écosse et d'Irlande*, Paris, C. Morlot, 1649, non-paginé.

21. *Les sanglots pitoyables de l'affligée Reyne d'Angleterre*, Paris, Veuve A. Musnier, 1649, pp. 6-7.

22. P. Jurieu, *Traite de la devotion*, Quevilly, J. Lucas, 1675, p. 2.

23. Nous parlons bien ici des « libertins érudits » au sens que dégage R. Pintard dans sa thèse en 1943 (*Le Libertinage érudit*, Genève, Slatkine, 2000). Ce libertinage-là, fait de liberté d'esprit, ne se confond que de façon très occasionnelle avec la licence sexuelle. La meilleure mise au point sur ce terme se trouve sous la plume de J. Prévôt, *Libertins au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, I, pp. XI-XXI.

24. G. Ferreyrolles, *Molière. Tartuffe*, Paris, PUF, 1987, p. 8.

25. M. Venard, préface à A. Tallon, *La compagnie du Saint-Sacrement*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 8.

26. R. Triboulet, *Gaston de Renty*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 8.

27. G. de Renty, *Correspondance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, p. 61.

28. Urbain IV institue la Fête-Dieu le jeudi suivant la Trinité en 1264 au moment où l'on extirpe les hérésies cathare et vaudoise (bulle *Transiturus*). La procession remonte au siècle suivant (B. Guenée, *La folie de Charles VI*, Paris, CNRS Éditions, « Biblis », 2016, p. 173).

29. J.-P. Gutton, *La société et les pauvres*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 2 et pp. 338-341.

30. A.-M. Gutton, *Confréries et dévotions sous l'Ancien Régime*, Lyon, Lugd, 1993.

31. D. Dessert, *Fouquet*, Paris, Fayard, 1995, pp. 166-196.

32. R. Allier, *La cabale des dévots* (1902), Genève, Slatkine, 2011, p. 389, p. 27, pp. 103-104, pp. 106-107, et pp. 116-117.

33. A. Tallon, « Prière et charité dans la Compagnie du Saint-Sacrement », *Histoire, économie et société* 10-3 (1991), p. 331 et p. 333.

Chapitre 11 : Les occasions manquées

1. Alors qu'il existe dès le xvi^e siècle un art sacré luthérien dont Cranach et Dürer sont les représentants les plus célèbres. Le graveur Abraham Bosse, l'architecte Jacques II Androuët du Cerceau ou encore Salomon de Brosse, bâtisseur du Palais du Luxembourg, l'actuel Sénat, sont certes des artistes réformés accomplis, mais on cherchera en vain leur équivalent parmi les peintres à proprement parler. Tout au plus peut-on citer François Garnier, le Lorrain Abraham Leroy, ou le Parisien Michel Lanse, tous auteurs de natures mortes dans lesquelles on lira si on y tient un hommage au créateur. Dans sa belle thèse, J. Cottin a bien élucidé la différence entre luthériens et calvinistes : il montre que les dix commandements se sont prêtés à une double lecture. La première (catholique ou luthérienne) voit dans l'interdiction des images une simple illustration de l'injonction de ne rendre de culte qu'à Dieu ; la seconde (juive et calviniste) traite cet interdit comme un commandement en soi (*Le regard et la parole*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 100).

2. L. Marin, *Philippe de Champagne*, Paris, Hazan, 1995, p. 239.

3. Mtt, 13, 24-30 ; BOC VIII, pp. 414-424. Ce Sermon a longtemps été situé par erreur le 5^e dimanche de l'épiphanie.

4. Autre originalité de Metz, l'église protestante ne participe pas aux synodes des Églises Réformées de France.

5. J. Léonard, *Être pasteur au xvii^e siècle*, Rennes, PUR, 2015, p. 22, p. 51.

6. P. Ferry, *Sermon de la grâce*, Amsterdam, J. Ravenstein, 1655, pp. 6-7.

Notes

7. *Catechisme general /.../ par Paul Ferry*, Genève, P. Chouet, 1656, pp. 3-4, p. 37.
8. R. Baustert, « Un aspect spirituel », *Bossuet à Metz* (éd.) A.E. Spica, Berne, Peter Lang, 2005, p. 134.
9. *BOC XIII*, pp. 495-498.
10. A. Arnauld, P. Nicole *La perpetuite de la foy de l'Église catholique*, Paris, C. Saureux, 1667, pp. 1-2.
11. R. Stauffer, *L'affaire d'Huisseau*, Paris, PUF, 1969.
12. M. Heyd, *Between Orthodoxy and the Enlightenment*, La Haye, Nijhoff, 1982.
13. I. d'Huisseau, *La reünion du christianisme*, Saumur, R. Pean, 1670, pp. 118-119.
14. Id., *ibid.*, préface non-paginée, p. 13, et p. 57.
15. Id., p. 202 et p. 204.
16. *Benoist III*, p. 145-146.
17. R. Simon, *Lettres choisies*, Rotterdam, R. Leers, 1702-1705, III, p. 16.
18. P. Jurieu, *Examen du livre de la réünion du christianisme*, *op. cit.*, p. 22, p. 45, p. 309, pp. 339-340 et p. 345.
19. É. Labrousse, *Pierre Bayle*, La Haye, Nijhoff, 1963-1964, I, p. 140.
20. A. Gootjes, *Claude Pajon and the Academy of Saumur*, Leyde, Brill, 2014, p. 208.
21. J. Claude, *Réponse aux deux traitez /.../ touchant l'eucharistie*, Charenton, A. Cellier, 1668, pp. 120-121.
22. Mtt, 16,18.
23. *Conférence avec M. Claude /.../ sur la matière de l'Église*, *BOC XIII*, pp. 499-563 ; J. Claude, *Response au livre de M. l'evesque de Meaux*, Charenton, Veuve O. de Varennes, 1683.
24. *Alberigo II*, pp. 1350-1351.
25. J. Israel, *Les Lumières radicales*, Paris, Amsterdam, 2005, p. 504.
26. J. Leclerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, Amsterdam, P. Mortier, 1711, p. 24. La première édition de ce texte remonte à 1685.
27. J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 8 et p. 421.
28. A. Godin, « L'enfant bâtard et la langue du père », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, 1982 (15-2), pp. 83-94.
29. A. Guggenheim, D. Cohen-Levinas (éd.), *L'antijudaïsme à l'épreuve de la philosophie et de la théologie*, Paris, Le Seuil, « Le Genre Humain », 2016.

30. S. Müller compare longuement les deux analystes pour souligner que la méthode de Spinoza est, pour sa part, essentiellement nominaliste et rationaliste (*Kritik und Theologie*, St Ottilien, EOS Verlag, 2004, p. 430).

31. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961, pp. 165-167.

32. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, Vve Billaine, 1678, préface non-paginée.

33. *Défense de la Tradition et des Saints Pères BOC IV*, p. 15.

Chapitre 12 : La Révocation

1. C. Pajon, *Examen du livre, qui porte pour titre Préjuges légitimes contre les Calvinistes*, Bionne, A. Rousselet, 1673, p. 288.

2. P. Jurieu, *Traité de la nature et de la grace*, Utrecht, F. Halma, 1688, p. 8.

3. O. Fatio, « Claude Pajon et les mutations de la théologie réformée », *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, *op. cit.*, p. 214 et p. 225. Qui sont ces disciples de Pajon que redoute Jurieu ? En tout premier lieu sans doute, Isaac Papin, Daniel de Superville, Jacques Lenfant...

4. F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. XXXIV.

5. S'il n'a plu à Dieu « que ce soit pour encore en une même forme et religion, que ce soit au moins d'une même intention, et avec telle règle qu'il n'y ait point pour cela de trouble et de tumulte entre eux »,

6. *Édit du roi portant défenses de faire aucun exercice public de la P.P.R. dans son royaume*, octobre 1685.

7. *Les Larmes de Jacques Pineton de Chambrun*, La Haye, Van Bulderen, 1688, p. 124.

8. J.-R. Armogathe, *Croire en liberté*, Paris, ŒIL, 1985, p. 11.

9. Madame de Sévigné, *Lettres*, Paris, Firmin Didot frères, 1853, V, p. 4.

10. P. Jurieu, *La politique du clergé de France*, Amsterdam, D. Du Fresne, 1682, p. 96.

11. « Oraison funèbre de Michel Le Tellier », janvier 1686, *BOC XII*, p. 595.

12. J. Claude, *Considérations sur les lettres circulaires de l'assemblée du clergé de France*, La Haye, A. Rondeus, 1683.

13. P. Goibaud-Dubois, *Conformité de la conduite de l'Église de France*, Paris, J.-B. Coignard, 1686, pp. VIII-IX. Le donatisme est une hérésie africaine des IV^e-v^e siècles qui doit son nom à un évêque numide Donatus Magnus, qui prônait une plus grande rigueur dans l'administration des sacrements.

Notes

14. Lc 14,23.
15. On renverra ici à l'article de synthèse de M. Venard, « 1685-1985. L'édit de Nantes est révoqué », *Revue d'histoire de l'Église de France* 72 (1986), pp. 123-143.
16. J. Garrisson, *L'édit de Nantes et sa révocation*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 26, p. 119.
17. J. Aymon, *Actes, op. cit.*, II, p. 734.
18. L'expression remonterait à l'avocat général Omer Talon (A.T. Van Deursen, *Professions et métiers interdits*, Groningue, J.B. Wolters, 1960, p. 38). La décision de créer ces commissions proviendrait d'un projet de Mazarin en 1656.
19. P. Cabanel, *Histoire des protestants, op. cit.*, p. 583.
20. Y. Krumenacker (éd.), *Journal de Jean Migault*, Paris, Éditions de Paris, 1995, pp. 27-28 et p. 76.
21. A. Ingold (éd.), *Lettres du cardinal Le Camus*, Paris, A. Picard, 1892, pp. 460-461 et pp. 473-474.
22. Fénelon, *Correspondance*, Paris, Klincksieck, Genève, Droz, 1972-2007, II, pp. 31-35.
23. B. Cottret, « Glorieuse Révolution, révocation honteuse », *Le Refuge huguenot*, Paris, Armand Colin, 1985, p. 83-95.
24. D. Boisson, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry, op. cit.*, p. 593-594.
25. J. Michelet, *Histoire de France*, Lausanne, Éditions Rencontre, 1965-1966, IX, p. 179.
26. O. Chalève, *Le règne de Louis XIV*, Flammarion, 2005, pp. 358-359.
27. B. Neveu, « Jacques II médiateur entre Louis XIV et Innocent XI », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 79 (1967), p. 711.
28. P. Blet, « Les papes et la Révocation », *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685, op. cit.*, pp. 263-280.
29. *Mémoires de l'abbé Le Gendre*, Paris, Charpentier, 1863, pp. 67-69. Louis Le Gendre († 1733) fut aussi à l'origine du Concours général grâce à un legs à l'université de Paris.
30. *Lettre du pape Innocent XI*, sl, 1688, p. 3.
31. Le Camus s'avoue très choqué le 7 août 1686 par une histoire d'hostie recrachée dans un chapeau (*Lettres du cardinal Le Camus op. cit.*, p. 472).
32. P. Laslett, préface à John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
33. A. Van Paats, *Lettre de Monsieur H.V.P. à Monsieur B*****, Rotterdam, Reinier Leers, 1686, p. 6.
34. Voltaire, *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1961, p. 221.

35. P. Dumoulin, *Accomplissement des prophéties*, Sedan, A. Buyzard, 1623 ; P. Jurieu, *L'accomplissement des prophéties*, Paris, Imprimerie nationale, 1994.

36. Pierre Bayle, *Avis Important aux Refugiez*, Amsterdam, J. Le Censeur, 1690, p. 1.

37. P. Bayle, *Pensées diverses*, Rotterdam, R. Leers, 1683, p. 585.

38. A. Corbic, *Camus, et l'homme sans Dieu*, Paris, Le Cerf, 2007, p. 156 ; A. Camus, *Carnets, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2006-2008, IV, p. 1236.

Conclusion

1. D.-A. de Brueys, *Histoire du fanatisme de notre temps*, Paris, F. Muguet, 1692 ; J.-B. L'Ouvreleul, *Le fanatisme renouvelé*, Avignon, J.-C. Chastanier, 1704, 3 vol.

2. Cant 2,14 ; He 11,38 ; Ap 11.

3. C. Brousson, *Lettres aux catholiques romains*, Amsterdam, P. Brunel, 1688, p. 11 ; D. Schumann, *La Manne au désert*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2013, p. 1.

4. C. Bernat, « La foi au secret », *Revue de l'histoire des religions*, 228 (2011), p. 180.

5. Cant 2,14 ; He 11,38 ; Ap 11.

6. P. Jurieu, *Lettres pastorales*, Rotterdam, A. Acher, 1688, III, pp. 20-24, et pp. 27-30.

7. Benoist III, pp. 1016-1017.

8. J.-P. Chabrol, *L'assemblée trahie. Les larmes de sang*, Nîmes, Alcide, 2016, pp. 102-103.

9. H. Bosc, *La Guerre des Cévennes*, Montpellier, Presses du Languedoc, 1985-1993, I, p. XXIII ; B. Cottret, « Les camisards au miroir de l'Europe », *BSHPF*, 150 (2004), pp. 567-589 ; P. Cabanel, « La guerre des camisards entre histoire et mémoire », *Dix-huitième siècle* 2007 (39), pp. 211-227.

10. C. Bernat, « Une guerre sans épithète », *Revue de l'histoire des religions* 226 (2009), p. 647.

11. P. Cabanel, « La guerre des camisards entre histoire et mémoire », *Dix-huitième siècle*, 2007 (39), pp. 211-227

12. H. Schwartz, *The French Prophets*, Berkeley, University of California Press, 1980.

13. Jn 10, 11. *Mémoires sur la guerre des camisards*, Montpellier, Presses du Languedoc, 2001, p. 122 et p. 144. H. Bosc, *op.cit.*, V, p. 301. *Id.*, p. 144.

Notes

14. *Mémoires sur la guerre des camisards*, *op. cit.*, p. 152, p. 157 et p. 160. B. Cottret, *Terre d'exil*, *op.cit.*, pp. 310-311.
15. E. Hugues (éd.), *Les Synodes du Désert*, Paris, Fischbacher, 1885-1887, I, p. 2 ; A. Court, *Histoire des troubles des Cévennes*, Montpellier, Presses du Languedoc, 2002.
16. *Peyrat*, p. 40.
17. D.-A. de Brueys, *Histoire du fanatisme de notre temps*, *op. cit.*, avertissement non-paginé, et pp. 7-8.
18. Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, Berlin, C.F. Henning, 1752, II, pp. 250-251. Le personnage de De Serres est une invention.
19. B. Cottret, *Bolingbroke*, Paris, Klincksieck, 1992, II, pp. 562-565.
20. W.C. Scoville, *The Persecution of Huguenots and French Economic Development*, Berkeley, University of California, 1960.
21. B. Cottret, *Le Christ des Lumières*, Paris, Le Cerf-CNRS Éditions, 2011, pp. 173-186,
22. J.-R. Armogathe, *Croire en liberté*, Paris, ŒIL, 1985, p. 11.

Sources et bibliographie

- Actes du synode national tenu à Dordrecht l'an 1618 et 1619*, Leyde, I. Elsevir, 1624, 2 vol.
- ADORNO, Francesco Paolo, *La discipline de l'amour. Pascal, Port-Royal et la politique*, Paris, Kimé, 2010.
- ALBERIGO, Giuseppe, *Les Conciles œcuméniques*, Paris, Le Cerf, 1994, 2 vol.
- ALLIER, Raoul, *La cabale des dévots*, Genève, Slatkine, 2011.
- AMYRAULT, Moïse, *Discours de la souveraineté des roys*, Paris, Louis Vendosme, 1650.
- AMYRAULT, Moïse, *Du gouvernement de l'Église*, Saumur, I. Desbordes, 1653,
- ANGELO, Vladimir, *Les curés de Paris au xv^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2005.
- Anticoton ou Réfutation de la Lettre déclaratoire du Père Cotton*, sl, 1610.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, *Les vingt-et-une réformes de l'Église*, Paris, Fayard, 1977.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, *Theologia cartesiana*, La Haye, Nijhoff, 1977.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, *Croire en liberté. L'Église catholique et la révocation de l'édit de Nantes*, Paris, ŒIL, 1985.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, « De Bérulle à Pascal : lueurs et obscurités du Dieu caché », *Communio* 2001 (26, 5), pp. 97-110.
- ARMSTRONG, Brian G., *Calvinism and the Amyrault Heresy*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.
- ARNAULD, Antoine, *De la Fréquente Communion*, Paris, Antoine Vitré, 1643.
- ARNAULD, Antoine, NICOLE, Pierre, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, 1970.

Le siècle de l'édit de Nantes

- ARNAULD, Antoine, NICOLE, Pierre, *La perpetuite de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, Paris, C. Saureux, 1667.
- ARNAULD, Marie-Angélique, *Lettres*, Utrecht, 1742-1744, 3 vol.
- ARNOLD, Matthieu, *Luther*, Paris, Fayard, 2017.
- ASCH, Ronald, *Sacral Kingship*, Oxford, Berghahn, 2015.
- AUBIN, Nicolas, *Histoire des diables de Loudun*, Amsterdam, aux dépens de la compagnie, 1752.
- AYMON, Jean, *Tous les synodes nationaux des églises réformées de France*, La Haye, C. Delo, 1710, 2 vol.
- BACKUS, Irena, *Le miracle de Laon*, Paris, Vrin, 1994.
- BACKUS, Irena (éd.), *Théodore de Bèze, Actes du colloque de Genève*, Genève, Droz, 2007.
- BAILLET, Adrien, *Vie d'E. Richer*, Amsterdam, E. Roger, 1715.
- BAYLE, Pierre, *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680*, Rotterdam, R. Leers, 1683.
- BAYLE, Pierre, *Avis Important aux Refugiez*, Amsterdam, J. Le Censeur, 1690.
- BAYLE, Pierre, *Choix d'articles tirés du dictionnaire historique et critique*, Hildesheim, G. Olms, 1982, 2 vol.
- BEAUDE, Pierre-Marie, *L'accomplissement des Écritures*, Paris, Le Cerf, 1980.
- BELLARMIN, Robert, *Risposta del cardinal Bellarmino a due libretti*, Rome, G. Facciotto, 1606.
- BELOY, Pierre de, *Conference des edicts de pacification*, Paris, P. L'Huil-lier, J. Mettayer, 1600.
- BENEDICT, Philip, « La population réformée française de 1600 à 1685 », *Annales ESC* 42 (1987), pp.1433-1465.
- BENEDICT, Philip et al. (éd.), *La Réforme en France et en Italie*, Rome, Ecole Française, 2007.
- BENOIST, Élie, *Histoire de l'Édit de Nantes*, Delft, A. Beman, 1693-1695, 5 vol.
- BENOIST, Pierre, *La monarchie ecclésiastique*, Paris, Champ Vallon, 2013.
- BERNAT, Chrystel, « Une guerre sans épithète : les troubles des Cévennes au prisme catholique », *Revue de l'histoire des religions* 226 (2009), pp. 639-650.
- BERNAT, Chrystel, « La foi au secret », *Revue de l'histoire des religions* 228 (2011), pp. 175-205.
- BERNAT, Chrystel, GABRIEL, Frédéric (éd.), *Critique du zèle*, Paris, Beauchesne, 2013.
- BÉRULLE, Pierre de, *Œuvres complètes*, Paris, Le Cerf, 1995-2011, 11 tomes parus.

Sources et bibliographie

- BÈZE, Théodore de, *Confession de la foi chrétienne*, sl, 1561.
- BÈZE, Théodore de, *Correspondance (1559-1561)*, Genève, Droz, 1963, vol. III.
- BÈZE, Théodore de, *Histoire ecclésiastique*, Lille, Leleux, 1841-1842, 3 vol.
- BÈZE, Théodore de, *Traitté de l'autorité du magistrat*, sl, C. Badius, 1560.
- BÈZE, Théodore de (éd.), *Les pseumes mis en rime francoise*, Genève, J. Bonnefoy, 1563.
- BÈZE, Théodore de, *Du droit des magistrats*, sl, C. Badius, 1579.
- BLET, Pierre (SJ), *Le clergé de France et la monarchie*, Rome Université Grégorienne, 1959, 2 vol.
- BOCHART, Samuel, *Lettre de Monsieur Bochart à Monsieur Morley, chapelain du roy d'Angleterre*, Paris, Vendosme, 1650.
- BOISSON, Didier, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry*, Paris, H. Champion, 2000.
- BOISSON, Didier, *Consciences en liberté ?*, Paris, H. Champion, 2009.
- BOISSON, Didier (éd.), *Actes des synodes provinciaux*, Genève, Droz, 2012.
- BONAVENTURE DE LA BASSÉE (Louis Le Pippre), *Le Théophile paroissial de la messe de paroisse*, Lyon, P. Compagnon, 1649.
- BONZON, Anne, *L'esprit de clocher*, Paris, Le Cerf, 1999.
- BORDIER, Henri-Léonard (éd.), *Le chansonnier huguenot*, Paris, Tross, 1870.
- BOSSUET, Jacques Bénigne, *Œuvres complètes*, (éd.) F. Lachat, Paris, L. Vivès, 1862-1875, 31 vol.
- BOSSUET, Jacques Bénigne, *Œuvres oratoires*, Paris, DDB, 1914-1927, 7 vol.
- BOST, Hubert, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006.
- BOUWSMA, William J., *Venice and the Defense of Republican Liberty*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- BRAUNSTEIN, Philippe (éd.), *L'Oratoire du Louvre et les protestants parisiens*, Genève, Labor et Fides, 2011.
- BREMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris, Bloud & Gay, 1916-1933, 11 vol.
- BROUSSON, Claude, *Estat des Reformez en France*, Cologne, Du Marteau, 1684.
- BROUSSON, Claude, *Lettres aux catholiques romains*, Amsterdam, P. Brunel, 1688.
- BROUTEYS, David-Augustin de, *Histoire du fanatisme de notre temps*, Paris, F. Muguet, 1692.

- CABANEL, Patrick, *Histoire des protestants en France*, Paris, Fayard, 2012.
- CABANEL, Patrick, « La guerre des camisards entre histoire et mémoire », *Dix-huitième siècle* 2007 (39), pp. 211-227.
- CADOUX, Richard, *Bérulle et la question de l'homme*, Paris, Le Cerf, 2005.
- CAMUS, Albert, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2006-2008, 4 vol.
- CAMUS, Jean-Pierre, *Des Missions ecclésiastiques*, Paris, J. Villery, 1643.
- CANFIELD, Benoît de, *La règle de perfection*, Paris, PUF, 1982.
- CASAUBON, Méric, *A Treatise Concerning Enthusiasm*, Londres, T. Johnson, 1654.
- CASAUBON, Méric, *Of credulity and incredulity*, Londres, T. Garthwait, 1668.
- CASSAN, Michel, *La Grand Peur de 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 2010.
- CERTEAU, Michel de, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1982.
- CHABROL, Jean-Paul, *L'assemblée trahie. Les larmes de sang*, Nîmes, Alcide, 2016.
- CHAIX, Gérard, « La confessionnalisation. Note critique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 148 (2002), pp. 851-865.
- CHALINE, Olivier, *Le règne de Louis XIV*, Flammarion, 2005.
- CHÂTELLIER, Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1981.
- CHAUNU, Pierre, « Sur la fin des sorciers au XVII^e siècle », *Annales ESC* 24 (1969), pp. 895-911.
- CHAUNU, Pierre, *Église, culture et société*, Paris, CDU-CDS, 1982-1983.
- CHEVALIER, Françoise (éd.), *Actes des synodes nationaux*, Genève, Droz, 2012.
- CHEVALIER, Françoise, *Prêcher sous l'édit de Nantes*, Genève, Droz, 1994.
- CHEVALIER, Marjolaine « Pierre POIRET (1646-1719) une voix originale dans la controverse eucharistique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 125 (1979), pp. 593-611.
- CHEVALIER Marjolaine, *Pierre Poiret*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- CHRISTIN, Olivier, *Confesser sa foi*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.
- CLAUDE, Jean, *Réponse aux deux traités intitulés la perpétuité de la foy de l'église catholique touchant l'eucharistie*, Charenton, A. Cellier, 1668.
- CLAUDE, Jean, *Response au livre de M. l'evesque de Meaux intitulé Conference avec M. Claude*, Charenton, Vve O. de Varennes, 1683.
- CLAUDE, Jean, *Considérations sur les lettres circulaires de l'assemblée du clergé de France*, La Haye, A. Rondeus, 1683.
- COÛFFETEAU, Nicolas, *Harangue funebre /.../ pour le repos de l'ame de Henry III*, Lyon, Claude Morillon, 1610.

Sources et bibliographie

- COGNET, Louis, *Crépuscule des mystiques*, Paris, Desclée, 1991.
- CONGAR, Yves, (OP), *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Le Cerf, 1970.
- COJANNOT-LE BLANC, Marianne (éd.), *Philippe de Champagne*, Paris, Nolin, 2011.
- Consolations à la Reine de la Grande-Bretagne, d'Écosse et d'Irlande*, Paris, C. Morlot, 1649.
- CONSTANT, Jean-Marie, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996.
- CORBIC, Arnaud, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, Le Cerf, 2007.
- CORNETTE, Joël, *Le Repas des paysans des frères Le Nain*, Paris, A. Colin, 2008.
- COTON, Pierre, SJ, *Lettre declaratoire de la doctrine des pères iesuites*, Paris, C. Chappellet, 1610.
- COTTIN, Jérôme Cottin, *Le regard et la parole*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- COTTRET, Bernard, « Pour une sémiotique de la Réforme. Le *Consensus Tigurinus* de Calvin », *Annales ESC* 39 (1984), pp. 265-285.
- COTTRET, Bernard, *Terre d'exil*, Paris, Aubier, 1985.
- COTTRET, Bernard, *The Huguenots in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- COTTRET, Bernard, *Bolingbroke. Exil et écriture au siècle des Lumières*, Paris, Klincksieck, 1992.
- COTTRET, Bernard, *Le Christ des Lumières*, Paris, Le Cerf-CNRS Éditions, « Biblis », 2011.
- COTTRET, Bernard, *Calvin*, Paris, Payot, 2009.
- COTTRET, Bernard, *L'Édit de Nantes*, Paris, Perrin, « Tempus », 2016.
- COTTRET, Bernard, *La Renaissance*, Paris, Éditions de Paris, 2000.
- COTTRET, Bernard et al. (éd.), *Jansénisme et puritanisme*, Paris, Nolin, 2002.
- COTTRET, Bernard, « Les camisards au miroir de l'Europe », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, (150) 2004, pp. 567-589.
- COTTRET, Bernard, *La République et le Royaume*, Paris, Éditions de Paris, 2008.
- COTTRET, Bernard, *Histoire de la Réforme protestante*, Paris, Perrin, « Tempus », 2010.
- COTTRET, Monique, « Edmond Richer : le politique et le sacré », *L'État baroque* (éd.) H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1985, p. 159-177.
- COTTRET, Monique, « Raison d'État et politique chrétienne : entre Richelieu et Bossuet », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 138 (1992), pp. 515-536.

- COTTRET, Monique, GALLAND, Caroline (éd.), *Les damnés du ciel et de la terre*, Limoges, Pulim, 2010.
- COTTRET, Monique, *Histoire du jansénisme*, Paris, Perrin, 2016.
- CROUZET, Denis, *Les guerriers de Dieu*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vols.
- CROUZET, Denis, *La genèse de la Réforme française, 1520-1560*, Paris, SEDES, 1996.
- CROUZET, Denis, *La sagesse et le malheur. Michel de L'Hospital, chancelier de France*, Seyssel, Champ Vallon, 1998.
- CROUZET, Denis, *Dieu en ses royaumes*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.
- CROUZET, Denis, LE GALL, Jean-Marie, *Au péril des guerres de religion*, Paris, PUF, 2015.
- DANEAU, Lambert, *Deux traitez nouveaux, très-utiles pour ce temps*, Genève, J. Chouet, 1579.
- DANSEREAU, Noëlla, « *La correspondance de Marie de l'Incarnation* », Mémoire de maîtrise, Université Laval, 2000.
- DANIEL-ROPS, *Une ère de Renouveau : la Réforme catholique*, Paris, Fayard, 1965, « nouvelle édition ».
- DAUSSY, Hugues, *Les huguenots et le roi*, Genève, Droz, 2002.
- DAUSSY, Hugues, *Le parti huguenot : chronique d'une désillusion, 1557-1572*, Genève, Droz, 2014.
- DE FRANCESCHI, Sylvio Hermann, *Raison d'État et raison d'Église*, Paris, Champion, 2009.
- DE FRANCESCHI, Sylvio Hermann, *La puissance et la gloire*, Paris, Nolin, 2011.
- DELPLANQUE, Albert, *Saint François de Sales, humaniste et écrivain latin*, Lille, Mémoires et travaux des facultés catholiques de Lille, 1907.
- DELUMEAU, Jean, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.
- DELUMEAU, Jean, *Le Péchés et la Peur*, Paris, Fayard, 1983.
- DELUMEAU, Jean, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984.
- DELUMEAU, Jean, *Rassurer et protéger*, Paris, Fayard, 1989.
- DELUMEAU, Jean, *L'Aveu et le pardon*, Paris, Fayard, 1990.
- DELUMEAU, Jean, *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995.
- DELUMEAU, Jean, COTTRET, Monique, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1996.
- DELUMEAU, Jean, *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris, Fayard, 2000.
- DELUMEAU, Jean, *Le mystère Campanella*, Paris, Fayard, 2008.
- DELUMEAU, Jean, COTTRET, Bernard, WANEGFFELEN, Thierry, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 2012.

Sources et bibliographie

- DELUMEAU, Jean, *La seconde gloire de Rome*, Paris, Perrin, 2013.
- DELUMEAU, Jean, *L'avenir de Dieu*, Paris, CNRS Éditions, 2015.
- DENIS, Philippe (OP), *Edmond Richer et le renouveau du conciliarisme au xvii^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2014.
- DEROY-PINEAU, Françoise, BERNARD, Paul, « Projet mystique, réseaux sociaux et mobilisation des ressources : le passage en Nouvelle-France de Marie de l'Incarnation en 1639 », *Archives des sciences sociales des religions*, 113 (2001), pp. 61-91.
- DESGRAVES, Louis, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1685)*, Genève, Droz, Paris, Champion, 1984-1985, 2 vol.
- DESLANDRES, Dominique, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? », *Laval théologique et philosophique*, 53 (1997), pp. 285-300.
- DESLANDRES, Dominique, *Croire et faire croire*, Paris, Fayard, 2003.
- DESSERT, Daniel, *Fouquet*, Paris, Fayard, 1995.
- DINET-LECOMTE, Marie-Claude, « Du bon usage de la clôture et de l'enfermement dans les établissements charitables aux xvii^e et xviii^e siècles », *Histoire, économie & Société* 24 (2005), pp. 355-372.
- DOMPNIER, Bernard, *Le venin de l'hérésie*, Paris, Le Centurion, 1985.
- DOMPNIER, Bernard, « La France du premier xvii^e siècle et les frontières de la mission », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 109 (1997), pp. 621-652.
- DUCCINI, Hélène, *Faire voir, faire croire*, Paris, Champ Vallon, 2003.
- DUFOUR, Alain, « Le colloque de Poissy », *Mélanges d'histoire du xv^e siècle offerts à Henri Meylan*, Lausanne, Bibliothèque historique Vaudoise, 1970, pp. 127-137.
- DUFOUR, Alain, *Théodore de Bèze, poète et théologien*, Genève, Droz, 2006.
- DUMOULIN, Peter, *Defense de la Religion Reformée*, sl, nd, 1650.
- DUMOULIN, Pierre, *L'antibarbare*, Sedan, Jean Jannon, 1619.
- DUMOULIN, Pierre, *De la vocation des pasteurs*, Genève, P. Aubert, 1624.
- DUMOULIN, Pierre, *Accomplissement des propheties*, Sedan, A. Buyzard, 1623.
- DUMOULIN, Pierre, *Défense de la foy catholique*, Genève, P. Aubert, 1631.
- DUMOULIN, Pierre, « Autobiographie », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 7 (1858), pp. 170-182, pp. 333-344, pp. 465-477.
- DU PERRON, Jacques Davy, *Ambassades et negotiations* (éd.) C. de Ligny, Paris, H. Le Gras, 1633.

- DU PLESSIS-MORNAY, Philippe, *Somation du sieur Du Plessis à Mgr l'évesque d'Évreux*, Évreux, A. Le Marié, 1600.
- DUPRONT, Alphonse, *P.D. Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, Paris, E. Leroux, 1930.
- ESPENCE, Claude d', « Journal du colloque de Poissy », *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, 16 (1889), pp. 1-56.
- Exhortation de la Pucelle d'Orléans*, Paris, A. Cotinet, 1649.
- FAILLON, Étienne Michel, *Vie de M. Olier*, Paris, Poussielgue, 1873, 2 vol.
- FATIO, Olivier (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor & Fides, 1986.
- FEBVRE, Lucien, *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1965.
- FENELON, François de Salignac de La Mothe, *Correspondance*, Paris, Klincksieck, Genève, Droz, 1972-2007, 18 vol.
- FERREYROLLES, Gérard, *Molière. Tartuffe*, Paris, PUF, 1987.
- FERREYROLLES, Gérard, *et al., Bossuet*, Paris, PUPS, 2008.
- FERRY, Paul, *Sermon de la grâce*, Amsterdam, J. Ravenstein, 1655.
- FERRY, Paul, *Catechisme general*, Genève, P. Chouet, 1656.
- FLANDRIN, Jean-Louis, « La vie sexuelle des gens mariés », *Communications* 35, 1982, pp. 102-115.
- FORCLAZ, Bertrand (éd.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne*, Neuchâtel, Alphil, 2013.
- FORNEROD, Nicolas, BENEDICT, Philip, « Les 2 150 Églises réformées de France de 1561-1562 », *Revue historique* 3/2009 (n° 651), pp. 529-560.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, 2 vol.
- FRANCOIS, Étienne, *Protestants et catholiques en Allemagne*, Paris, Albin Michel, 1993.
- FRANCOIS DE SALES, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1969.
- FRANCOIS DE SALES, *Œuvres complètes*, Paris, Albanel & Martine, 1839, 4 vol.
- FRANCOIS DE SALES, *Œuvres*, Annecy, Monastère de la visitation, 1904-1964, 27 vol.
- FRANK, Louis, MALGOUYRES, Philippe (éd.), *La Fabrique des saintes images*, Paris, Louvre Édition, 2015.
- FRIGO, Alberto, *L'évidence du Dieu caché*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015.
- FRIJHOFF, Willem, « Bruno Hübsch, *Le ministère des prêtres et des pasteurs* », *Archives de sciences sociales des religions*, 156 (2011), p. 181.
- GALLAND, Caroline, *Pour la gloire de Dieu et du Roi*, Paris, Le Cerf, 2012.

Sources et bibliographie

- GARRISSON, Janine, *L'édit de Nantes et sa révocation*, Paris, Le Seuil, 1985.
- GAQUÈRE, François, *L'acuménisme en marche. Le dialogue irénique Bossuet-Paul Ferry à Metz*, Paris, Beauchesne, 1967.
- GARASSE, François (SJ), *Le Rabelais réformé*, Bruxelles, C. Girard, 1619.
- GARRISSON, Janine, *L'Édit de Nantes et sa révocation*, Paris, Le Seuil, 1985.
- GEISENDORF, Paul-F., *Théodore de Bèze*, Genève, Labor et Fides, 1949.
- GODIN, André, « L'enfant bâtard et la langue du père », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, 1982 (15-2), pp. 83-94.
- GOEURY, Julien, *La muse du consistoire*, Genève, Droz, 2016.
- GOIBAUD-DUBOIS, Philippe, *Conformité de la conduite de l'Église de France, pour ramener les Protestans avec celle de l'Église d'Afrique, pour ramener les Donatistes à l'Église Catholique*, Paris, J.-B. Coignard, 1686.
- GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.
- GOOTJES, Albert, « Un épisode méconnu de la vie de la communauté réformée au milieu du XVII^e siècle : la première controverse pajoniste sur la grâce », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 156 (2010), pp. 211-229.
- GOOTJES, Albert, *Claude Pajon and the Academy of Saumur*, Leyde, Brill, 2014.
- GRÉGOIRE, Henri, *Ruines de Port-Royal*, Paris, Levacher, 1809.
- GRÈS-GAYER, Jacques, *Paris-Cantorbéry (1717-1720)*, Paris, Beauchesne, 1989.
- GUGGENHEIM, Antoine, COHEN-LEVINAS, Danielle (éd.) *L'antijudaïsme à l'épreuve de la philosophie et de la théologie*, Paris, Le Seuil, « Le Genre Humain », 2016.
- GUILLAUME, Marie-Joëlle, *Vincent de Paul*, Perrin, 2015.
- GUTTON, Anne-Marie, *Confréries et dévotions sous l'Ancien Régime*, Lyon, Lugd, 1993.
- GUTTON, Jean-Pierre, *La société et les pauvres*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- GUTTON, Jean-Pierre, *Dévots et société au XVII^e siècle*, Paris, Belin, 2004.
- HAAG, Eugène, HAAG, Émile, *La France protestante*, Paris, J. Cherbuliez, 1846-1859, 10 vol.
- HASQUENOPH, Sophie, *Histoire des ordres et congrégations religieuses*, Paris, Champ Vallon, 2009.
- HATON, Claude, *Mémoires*, Paris, CTHS, 2001-2005, 3 vol.
- HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961.

Le siècle de l'édit de Nantes

- Henri Bremond, 1865-1933*, Publications des Annales de la faculté des lettres d'Aix-en-Provence, Ophrys, 1967.
- HEYD, Michael, *Between Orthodoxy and the Enlightenment*, La Haye, Nijhoff, 1982.
- Histoire des miracles*, Angers Presses de Université, 1983.
- HILDESHEIMER, Françoise, *Le Jansénisme*, Paris, DDB, 1992.
- HILDESHEIMER, Françoise, *Richelieu*, Paris, Flammarion, 2004.
- HOURS, Bernard, *Des moines dans la Cité*, Paris, Belin, 2016.
- HÜBSCH, Bruno, *Le ministère des prêtres et des pasteurs*, Lyon, Profac, 2010.
- HUGUES, Edmond (éd.), *Les Synodes du Désert*, Paris, Fischbacher, 1885-1887, 3 vol.
- HUISSEAU, Isaac d', *La reünion du christianisme*, Saumur, R. Pean, 1670.
- HUME, David, *L'obéissance passive*, Amsterdam, J.H. Schneider, 1752.
- HUNTINGTON, Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, Anvers, M. Cnobbaert, 1673.
- IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, Paris, DDB, 1987.
- INGOLD, Auguste (éd.), *Lettres du cardinal Le Camus*, Paris, A. Picard, 1892.
- ISRAEL, Jonathan, *Les Lumières radicales*, Paris, Amsterdam, 2005.
- JACQUES I^{er}, *Apologie pour le serment de fidélité*, Londres, J. Norton, 1609.
- JANSEN, Cornelius, *Le Mars françois*, sl, nd, 1637.
- JEAN DE LA CROIX, Saint, *Le Cantique spirituel*, Paris, Le Seuil, 1995.
- JEDIN, Hubert, *Crise et dénouement du concile de Trente*, Tournai, Desclée, 1965.
- JEDIN, Hubert, *Histoire du concile de Trente*, Tournai, Desclée, 1965.
- JEDIN, Hubert et al. (éd.), *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, Fribourg, Herder, 1967.
- JOUANNA, Arlette, *Le prince absolu*, Paris, Gallimard, 2014.
- JOUTARD, Philippe, *La légende des camisards*, Paris, Gallimard, 1977.
- JOUTARD, Philippe, *Les camisards*, Paris, Gallimard, « Folio », 1994.
- JURIEU, Pierre, *Examen du livre de la réünion du christianisme*, sl, sn, 1672.
- JURIEU, Pierre, *Traite de la devotion*, Quevilly, J. Lucas, 1675.
- JURIEU, Pierre, *La politique du clergé de France*, Amsterdam, D. Du Fresne, 1682.
- JURIEU, Pierre, *Le janseniste convaincu de vaine sophistication*, Amsterdam, H. Desbordes, 1683.
- JURIEU, Pierre, *Traitté de la nature et de la grace*, Utrecht, F. Halma, 1688.

Sources et bibliographie

- JURIEU, Pierre, *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*, sl, nd, 1699.
- JURIEU, Pierre, *Lettres pastorales*, Hildesheim, G. Olms, 1988.
- JURIEU, Pierre, *L'accomplissement des prophéties*, Paris, Imprimerie nationale, 1994.
- KAPPLER, Émile, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants*, Paris, Honoré Champion, 2011.
- KAUFMANN, Thomas, *Histoire de la Réformation*, Genève, Labor et Fides, 2014.
- KLEINMAN, Ruth, *Saint François de Sales et les protestants*, Lyon, Éditions du Châlet, 1967.
- KLIPFFEL, Henry, *Le colloque de Poissy*, Paris, Librairie Internationale, 1867.
- KRUMENACKER, Yves (éd.), *Journal de Jean Migault*, Paris, Éditions de Paris, 1995.
- KRUMENACKER, Yves et al. (éd.), *L'Oratoire de Jésus*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.
- LABROUSSE, Élisabeth, *Pierre Bayle*, La Haye, Nijhoff, 1963-1964, 2 vol.
- LABROUSSE, Élisabeth, « Les mariages bigarrés », *Le Couple interdit*, (éd.) L. Poliakov, Paris, EHESS, 1980, pp. 159-176.
- LABROUSSE, Élisabeth, « Le démon de Mâcon », *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Florence, L.S. Olschki, 1982, pp. 249-275.
- LABROUSSE, Élisabeth, *La révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot, 1990.
- LAFERRIERE, Julien, *Le contrat de Poissy (1561)*, Paris, Sirey, 1905.
- LALLEMANT, Jérôme, SJ, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France ès années 1659 et 1660*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1661.
- LA MILLETIÈRE, Théophile Brachet, sieur de, *L'extinction du schisme ou le retour des protestans à l'Église*, Paris, A. Vitry, 1650.
- LA MILLETIÈRE, Théophile Brachet, sieur de, *La Victoire de la Verité*, Paris, 1651.
- LAPLANCHE, François, *Orthodoxie et prédication*, Paris, PUF, 1965.
- LAPLANCHE, François, *L'évidence du Dieu chrétien*, Strasbourg, Faculté de théologie protestante, 1983.
- LAPLANCHE, François, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, Amsterdam, Holland University Press, 1986.
- LEBRUN, François, « Le "Traité des Superstitions" de Jean-Baptiste Thiers », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 83 (1976), pp. 443-465.

- LECLERC, Jean, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament composée par M. Simon*, Amsterdam, P. Mortier, 1711.
- LE GALL, Jean-Marie, *Les moines au temps des réformes*, Seyssel, Champ Vallon, 2001.
- LE GALL, Jean-Marie (éd.), *La défaite à la Renaissance*, Genève, Droz, 2016.
- LE GENDRE, Louis, *Mémoires*, Paris, Charpentier, 1863.
- LEMAITRE, Nicole, « Le prêtre mis à part », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 85 (1999), pp. 275-289.
- LEMAITRE, Nicole, *L'Europe et les Réformes au xvi^e siècle*, Paris, Éditions Ellipses, 2008.
- LENIENT, Charles, *La satire en France*, Paris, L. Hachette, 1866, 2 vol.
- LÉONARD, Émile G., *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF, 1961-1964, 3 vol.
- LÉONARD, Julien, *Être pasteur au xvii^e siècle*, Rennes, PUR, 2015.
- LÉONARD, Julien (éd.), *Prêtres et pasteurs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.
- LEROUX, Nicolas, *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2010.
- LEROUX, Nicolas, *Guerres et paix de religion, 1559-1568*, Paris, Belin, 2014.
- LESCOT, Rémi, *Pierre de Bérulle*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Épiphanie », 2013.
- L'ESTOILE, Pierre de, *Registre-Journal de Henri IV et de Louis XIII*, Paris, Didier, 1854.
- Lettre du pape Innocent XI à notre très cher Fils en Christ l'Empereur Léopold*, sl, 1688.
- LÉVESQUE, Catherine, *La perfection de l'amour du prochain*, Paris, J. Cusson, 1685.
- L'HOSPITAL, Michel de, *Œuvres complètes* (éd.) P. J. S. Duféy, Paris, A. Boulland, 1824-1826, 5 vol.
- L'HOSPITAL, Michel de, *La plume et la tribune*, (éd.) L. Petris, Genève, Droz, 2002-2013, 2 vol.
- L'HOSPITAL, Michel de, *Carmina*, Genève, Droz, 2014.
- LIENHARD, Marc, *Luther*, Genève, Labor et Fides, 2016.
- LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- LORRIMER, Emma, E. Lorrimer, « Une voye publique pour efficacement agir », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 154 (2008), pp. 463-480.
- L'OUVRELEUL, Jean-Baptiste, *Le fanatisme renouvelé*, Avignon, J.-C. Chastanier, 1704, 3 vol.

Sources et bibliographie

- L'OUVRELEUL, Jean-Baptiste, *Histoire du fanatisme renouvelé*, Montpellier, Presses du Languedoc, 2001.
- MAGDELAINE, Michèles, VON THADDEN, Rudolf (éd.), *Le Refuge huguenot*, Paris, Armand Colin, 1985.
- MAILLET-RAO, Caroline, *La pensée politique des dévots*, Paris, Champion, 2015.
- MAIMBOURG, Louis (SJ), *Histoire du calvinisme*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1682, 2 vol.
- MANDROU, Robert, *Magistrats et sorciers en France*, Paris, Plon, 1968.
- MANDROU, Robert, *Possession et sorcellerie au xvii^e siècle*, Paris, Fayard, 1979.
- MARESCOT, Michel, *Discours véritable sur le fait de Marthe Brossier*, Paris, Mamert Patisson, 1599.
- MARIE DE L'INCARNATION, *Correspondance*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971.
- MARIE DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Paris, DDB, 1929, 2 vol.
- MARIN, Louis, *La critique du discours*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- MARIN, Louis, *Philippe de Champagne ou la présence cachée*, Paris, Hazan, 1995.
- MARQUETS, Anne de, *Sonets*, Paris, Vve G. Morel, 1566.
- MARTIN, Catherine, *Les compagnies de la propagation de la foi*, Genève, Droz, 2000.
- MARTIN, Odile, *La Conversion protestante à Lyon, 1659-1687*, Genève, Droz, 1986.
- MARTIN, Victor, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, A. Picard, 1919.
- MAUPAS, Henri Cauchon de, *La Vie du vénérable serviteur de Dieu François de Sales*, Paris, S. Huré & Léonard, 1657.
- MELCHIOR-BONNET, Sabine, *Fénelon*, Paris, Perrin, 2008.
- MELLOTT, Jean-Dominique, *Histoire du carmel de Pontoise*, Paris, DDB, 1994-2005, 2 vol.
- MÉNAGER, Daniel, *Le Roi, le Poète et les Hommes*, Genève, Droz, 1979.
- MERLAT, Élie, *Traité du pouvoir absolu des souverains*, Cologne, Cas-sander, 1685.
- MESNARD, Jean, *et al.* (éd.), *Méthodes chez Pascal* PUF, 1979.
- MICHAUD, Claude, *L'Église et l'argent sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1991.
- MICHELET, Jules, *Histoire de France*, Lausanne, Éditions Rencontre, 1965-1966, 12 vol.

- MICHON, Hélène, *L'ordre du cœur*, Paris, H. Champion, 1996.
- MISSON, Maximilien, *Le théâtre sacré des Cévennes*, Paris, Éditions de Paris, 1996.
- MOLLAT DU JOURDIN, Michel, *Les pauvres au Moyen Âge*, Bruxelles, Complexe, 2006.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem, *Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 1967.
- MORGAIN, Stéphane-Marie, *Pierre de Bérulle et les carmélites de France*, Paris, Le Cerf, 1995.
- MORGAIN, Stéphane-Marie, « L'Église est-elle dans l'État ou l'État est-il dans l'Église ? », *Pierre d'angle* 5 (1999), pp. 73-86.
- MORGAIN, Stéphane-Marie, *La théologie politique de Pierre de Bérulle*, Paris, Publisud, 2001.
- MOURGUES, Émile, *Etude sur le colloque de Poissy*, Strasbourg, G. Silbermann, 1858.
- MOUSNIER, Roland, *L'homme rouge ou la vie du cardinal de Richelieu*, Paris, R. Laffont, 1992.
- MULLER, Richard A., *Christ and the Decree*, Grand Rapids, Baker Books, 2008.
- MÜLLER, Sascha, *Kritik und Theologie*, St Ottilien, EOS Verlag, 2004.
- MURPHY, Ruth, *Saint François de Sales et la civilité chrétienne*, Paris, Nizet, 1964.
- NEVEU, Bruno, « Jacques II médiateur entre Louis XIV et Innocent XI », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 79 (1967), pp. 699-764.
- NUGENT, Donald, *Ecumenism in the Age of the Reformation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.
- ORCIBAL, Jean, *Louis XIV et les protestants*, Paris, Vrin, 1951.
- ORCIBAL, Jean, *La spiritualité de Saint-Cyran*, Paris, Vrin, 1962.
- OUAKNIN, Marc-Alain, *Tsimtsoum*, Paris, A. Michel, 1992.
- PAJON, Claude, *Examen du livre, qui porte pour titre Préjugés légitimes contre les Calvinistes*, Bionne, A. Rousselet, 1673.
- PAJON, Claude, *Remarques sur l'avertissement pastoral*, Amsterdam, H. Desbordes, 1685.
- PASCAL, Blaise, *Œuvres*, La Haye, Detune, 1779, 5 vol.
- PÉRATÉ, André, « La mission de François de Sales dans le Chablais », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1886 (6-1), pp. 333-415.
- PERRAULT, François, *L'antidémon de Mascon*, Bourg-en-Bresse, Milliet-Bottier, 1853.
- PETÉY-GIRARD, Bruno, TARRÊTE, Alexandre (éd.), *Guillaume du Vair, parlementaire et écrivain*, Genève, Droz, 2005.
- PETITFILS, Jean-Christian, *L'assassinat d'Henri IV*, Paris, Perrin, 2009.

Sources et bibliographie

- PEYRAT, Napoléon, *Histoire des pasteurs du désert*, Montpellier, Presses du Languedoc, 2002.
- PICON, Raphaël, *Délivre-nous du mal*, Genève, Labor et Fides, 2013.
- PICOT, Georges (éd.), *Documents relatifs aux états généraux de 1614*, Paris, Imprimerie nationale, 1900-1930.
- PICOT, Georges (éd.), *Histoire des États généraux*, Genève, Mégariotis, 1979, 4 vol.
- PILLORGET, René, *La Tige et le Rameau*, Paris, Calmann-Lévy, 1979.
- PILLORGET, René et Suzanne, *France baroque, France classique*, Paris, Robert Laffont, 1995, 2 vol.
- PINETON DE CHAMBRUN, Jacques, *Les Larmes*, La Haye, Van Bulderen, 1688.
- PINTARD, René, *Le Libertinage érudit*, Paris, Boivin, 1943 ; Genève, Slatkine, 2000.
- PIQUÉ, Nicolas, *De la tradition à l'histoire*, Paris, H. Champion, 2009.
- PLAZENET, Laurence, *Port-Royal*, Paris, Flammarion, 2012.
- POIRET, Pierre, *Écrits sur la théologie mystique* Grenoble, J. Millon, 2005.
- PORRET, Michel, *L'ombre du diable : Michée Chauderon, dernière sorcière exécutée à Genève*, Chêne-Bourg, Georg, 2009.
- Port-Royal et les protestants, Chroniques de Port-Royal*, 47 (1998).
- POTON, Didier, *Duplessis-Mornay*, Paris, Perrin, 2006.
- PRÉCLIN, Edmond, *Les Jansénistes du XVIII^e siècle*, Paris, J. Gamber, 1929.
- PRÉCLIN, Edmond, « Edmond Richer 1559-1631 », *Revue d'histoire moderne*, 5 (1930), pp. 241-269 et pp. 321-336.
- QUÉNIART, Jean, *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, DDB, 1985.
- RACINE, Jean, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, Paris, Le Signe, 1979.
- RAVIER, Daniel (SJ), *Un sage et un saint, François de Sales*, Paris, Nouvelle Cité, 1996.
- Relation Veritable de la mort barbare & cruelle du Roy d'Angleterre*, Paris, R. Feugé, 1649.
- RENTY, Gaston de, *Correspondance*, (éd.) R. Triboulet, Paris, DDB, 1978.
- RICHELIEU, Armand Jean du Plessis, cardinal duc de, *Œuvres théologiques*, Paris, H. Champion, 2002-2005, 2 vol.
- RICHEOME, Louis, SJ, *Trois discours pour la religion catholique*, Bordeaux, Millanges, 1598.
- RICHER, Edmond, *De la puissance ecclésiastique et politique*, Paris, 1612.
- RICHER, Edmond, *Histoire du syndicat d'Edmond Richer par Edmond Richer lui-même*, Avignon, A. Girard, 1753,
- RICHER, Edmond, *Histoire de la pucelle d'Orléans*, Paris, DDB, 1911, 2 vol.
- RICHER, Edmond, *Traité des appellations comme d'abus*, Paris, 1763.
- « Histoire de ce qui s'est passé contre Edmond Richer » Bibliothèque nationale de France, Manuscrits Français 10561.

Le siècle de l'édit de Nantes

- RIMBAULT, Lucien, *Pierre du Moulin*, Paris, Vrin, 1966.
- ROHAN, Henri de, *De l'intérêt des princes et États de la chrétienté*, Paris, 1639.
- ROHAN, Henri de, *Le parfait capitaine*, Paris, 1692.
- ROHAN, Henri de, *Mémoires du duc de Rohan*, Paris, Foucault, 1822.
- RONCARD, Pierre de, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1993-1994, 2 vol.
- RONCARD, Pierre de, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1993-1994, 2 vol.
- ROUSSEL, Bernard, « *Faire la cène dans les Églises réformées du royaume de France au seizième siècle* », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 85 (1994), pp. 99-119.
- SAGARD, Théodat, dit frère Gabriel, *Histoire du Canada, et voyages que les Frères Mineurs Recollets y ont faits pour la conversion des infidèles* (éd.) E. Tross, Paris, 1866, 4 vol.
- SAINT-JOSEPH, Madeleine de, *La Vie de sœur Catherine de Jésus*, Paris, F. Dehors, 1628.
- Sanglots, Les, pitoyables de l'affligée Reyne d'Angleterre*, Paris, Vve A. Musnier, 1649.
- SALES, Charles Auguste de, *Histoire du bien-heureux François de Sales*, Lyon, La Bottiere, Jean Juillard, 1634.
- SARPI, Paolo, *Histoire du concile de Trente*, (éd.) M. Viallon, B. Dompnier, Paris, H. Champion, 2002.
- SCHUMANN, Dominic, *La Manne au désert*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2013.
- SCHWARTZ, Hillel, *The French Prophets*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- SCOVILLE, Warren C., *The Persecution of Huguenots and French Economic Development*, Berkeley, University of California, 1960.
- SELLIER, Philippe, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995.
- SELLIER, Philippe, *Port-Royal et la littérature*, Paris, H. Champion, 2010.
- SERVIN, Louis, *Pro Libertate Status et Reipublicae Venetorum Gallofranci*, Paris, 1606.
- SÉVIGNÉ, Marie de Rabutin-Chantal, marquise de, *Lettres*, Paris, Firmin Didot frères, 1853, 6 vol.
- SHIOKAWA, Tetsuya, *Entre foi et raison, l'autorité*, Paris, Champion, 2012.
- SIMON, Richard, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, Vve Billaine, 1678.
- SIMON, Richard, *Lettres choisies*, Rotterdam, R. Leers, 1702-1705, 3 vol.
- SOLE, Jacques, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, Saint-Étienne, Publications de l'université, 1997.

Sources et bibliographie

- SPICA, Anne Elisabeth (éd.), *Bossuet à Metz (1652-1659)*, Berne, Peter Lang, 2005.
- STAUFFER, Richard, *Moïse Amyrault*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1962.
- STAUFFER, Richard, *L'affaire d'Huisseau*, Paris, PUF, 1969.
- STEINMANN, Jean, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, DDB, 1959.
- SUIRE, Éric, *La sainteté française de la Réforme catholique*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2001.
- TALLON, Alain, *La compagnie du Saint-Sacrement*, Paris, Le Cerf, 1990.
- TALLON, Alain, « Prière et charité dans la Compagnie du Saint-Sacrement », *Histoire, économie et société* 10-3 (1991), pp. 331-343.
- TALLON, Alain, *La France et le concile de Trente*, Rome, École Française, 1997.
- TALLON, Alain, *Le concile de Trente*, Paris, Le Cerf, 2000.
- TERESTCHENKO, Michel, *Amour et désespoir*, Paris, Le Seuil, 2000.
- THIREAU, Jean-Louis, *Charles Dumoulin (1500-1566)*, Genève, Droz, 1980.
- THOMAS, Olivier, « Le diable au corps ou l'affaire Marthe Brossier », *L'Histoire* 360 (2011), p. 24.
- THOU, Jacques-Auguste de, *Histoire de Marthe Brossier prétendue possedee*, Rouen, J. Herault, 1652.
- THOU, Jacques-Auguste de, *Histoire universelle*, Londres (?), 1734, 15 vol.
- THUAU, Étienne, *Raison d'État et pensée politique*, Paris, A. Michel, 2000.
- TINGUELY, Frédéric, « D'un usage pervers de l'analogie : libertins et protestants dans la *Doctrina curieuse* du Père Garasse », *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 8 (2004), pp. 31-46.
- TRIBOULET, Raymond, *Gaston de Renty*, Paris, Beauchesne, 1991.
- TROCHU, Francis, *Saint François de Sales*, Paris, E. Vitte, 1946, 2 vol.
- TRUDEL, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France, II Le comptoir 1604-1627*, Montréal, Fides, 1966.
- TURCHETTI, Mario, *Concordia o tolleranza? François Bauduin e i « Moyenneurs »*, Genève, Droz, 1984.
- URBAIN, Charles, *Nicolas Coëffeteau*, Paris, Thorin, 1893.
- VAN DEURSEN, Arie Theodorus, *Professions et métiers interdits*, Groningue, J.B. Wolters, 1960.
- VAN PAATS, Adriaan, *Lettre de Monsieur H.V.P. à Monsieur B**** sur les derniers troubles d'Angleterre : où il est parlé de la tolérance de ceux qui ne suivent point la Religion dominante*, Rotterdam, Reinier Leers, 1686.

Le siècle de l'édit de Nantes

- VAUCHEZ, André, *Les hérétiques au Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions, 2014.
- VAUMAS, Guillaume de, *L'Éveil missionnaire de la France*, Lyon, Imprimerie Express, 1942.
- VENARD, Marc, « 1685-1985. L'édit de Nantes est révoqué », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 72 (1986), pp. 123-143.
- VENARD, Marc (éd.), *Histoire du christianisme*, Paris, Desclée, 1997, vol. IX.
- VIALON, Marie (éd.), *Autour du concile de Trente*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006.
- VIDAL, Daniel, *Critique de la raison mystique*, Grenoble, J. Millon, 1990.
- VIDAL, Maurice (éd.), *Jean-Jacques Olier*, Paris, DDB, 2010.
- VINCENT DE PAUL, Saint, *Correspondance, entretiens, documents* (éd.) P. Coste, Paris, J. Gabalda, 1920-1970, 13 vol.
- VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, Berlin, C.F. Henning, 1752, 2 vol.
- VOLTAIRE, *Mélanges*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.
- VÜY, Jules, *La Philothée de Saint François de Sales*, Paris, V. Palmé, 1879.
- WALCH, Agnès, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français*, Paris, Le Cerf, 2002.
- WANEGFFELEN, Thierry, « Les chrétiens face aux Églises dans l'Europe moderne », *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 11 (1993), pp.37-53.
- WANEGFFELEN, Thierry, *Ni Rome ni Genève*, Paris, H. Champion, 1997.
- WANEGFFELEN, Thierry, *L'édit de Nantes*, Paris, Le Livre de Poche, 1998.
- WANEGFFELEN, Thierry, *Une difficile fidélité*, Paris, PUF, 1999.
- WANEGFFELEN, Thierry, « Comment faire payer le clergé ? De l'art du compromis en France à l'aube des guerres de Religion ». *Religion et impôts*, Apr 2006, Clermont-Ferrand, France.<hal-00285089v2>
- WANG, Léonard-J., « En marge de la controverse gallicane », *xvii^e siècle*, 1974, n° 104, pp. 79-82.
- WEISS, Nathanaël, *Du Plessis-Mornay*, Strasbourg, Silbermann, 1867.
- WIRTH, Jean, *Des marges à drôleries des manuscrits gothiques*, Genève, Droz, 2008.
- WRIGHT, Anthony David, *The Divisions of French Catholicism, 1629-1645*, Farnham, Ashgate, 2011.
- ZACHARIE DE LISIEUX, *Relation du pays de Jansénie*, Paris, Vve Denys Thierry, 1660.
- ZUBER, Roger, THEIS, Laurent (éd.), *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, SHPF, 1986.

Index

A

Amyrault, Moïse, 88, 172-175, 187, 192-195, 197, 212, 215, 220
Antoine de Bourbon, roi de Navarre et père d'Henri IV, 18
Aquaviva, Claudio, jésuite, 116
Archange Dupuis, capucin, 63
Arminius, Jacob Hermansz, dit, 133-134, 172
Armogathe, Jean-Robert, 261, 265, 284, 287
Arnauld d'Andilly, Robert, 177
Aubin, Nicolas, pasteur, 71-72
Augustin, saint, 19, 26, 50, 79, 83, 86, 167, 169, 171, 177, 207-209, 215, 226, 293
Avully, Gabriel de Saint-Michel, seigneur d', 88

B

Baillet, Adrien, 109, 111, 113, 120, 270
Barrillon, Henri de, évêque de Luçon, 230

Bâville, Nicolas Lamoignon de, intendant du Languedoc en 1685, 250
Bayle, Pierre, 174-175, 213, 237-239
Bellarmine, Robert, saint, 113, 118, 132
Benoît, saint, 178
Bernard, saint, 153, 178
Bernat, Chrystel, historienne, 242, 286
Bérulle, Pierre de, cardinal, 45, 60, 64-65, 69, 102-103, 146, 148, 151-152, 179, 209-210, 216, 263, 265, 300
Bèze, Pierre de, père de Théodore, 20, 76, 260
Bèze, Théodore de, 12, 18-26, 29-31, 35, 47, 49, 51, 53, 59, 65, 75-80, 83-84, 86, 88, 90-92, 129, 133-134, 180-182, 214, 233, 260
Bochart, Samuel, pasteur, 192, 219
Bonaventure de La Bassée, capucin, 168
Bosc, Henri, historien, 245, 286

- Bossuet, Jacques-Bénigne, 13, 47, 80, 145, 207-210, 214-218, 220, 225, 231, 249
Boucher, Jean, curé de Saint-Benoît, 111
Boudaloue, Louis, jésuite 224
Bouillon, Henri de La Tour d'Auvergne, duc de, père de Turenne (+1623), 134
Bourbon, Charles, cardinal de, 19
Bourgeois, Marguerite, sainte, 154
Brébeuf, Jean de, jésuite, 155, 161
Bremond, Henri, 151, 260, 276
Brossier, Jacques, père de Marthe, 60, 265
Brossier, Marthe, possédée, 59-60, 62-63, 66, 68-70, 72, 265
Brousson, Claude, 242, 250
Brueys, David-Augustin de, 241, 249
Brûlart de Sillery, Nicolas, chancelier, 114, 118, 124
Bussy-Rabutin, Roger de, 224
- C**
- Cabanel, Patrick, historien, 228, 279, 285-286
Cailloué, Denys, 190
Calvin, Jean, 10, 17-18, 20, 22, 24, 26-27, 29-31, 49, 51, 60, 72, 75-79, 84, 88, 90, 127-128, 133-134, 136, 171, 174-175, 215, 232, 265, 272, 311-313
Cameron, John, théologien, 173-174
Camus, Albert, 238
Camus, Jean-Pierre, évêque de Belley, 81, 152
Canaye de Fresne, Philippe, 115
Canfield, Benoît, capucin, 63-64, 265
Cappel, Louis, hébraïsant, 173, 219-220
Carbonnier, Jean, doyen, 53, 264
Casaubon, Méric, 150
Catherine de Médicis, 18, 20, 37-38, 48, 61
Catulle, 76
Cauchon de Maupas, Henri, évêque du Puy, 91, 99, 269
Certeau, Michel de, philosophe, 147, 149, 276, 279
Chaline, Olivier, 233-234, 285
Chamier, Daniel, pasteur, 104
Champaigne, Jean-Baptiste de, neveu de Philippe, 183
Champaigne, Philippe de, 45, 177, 182, 206
Charlemagne, 225
Charles Borromée, saint, 80
Charles I^{er}, roi d'Angleterre, 187-189, 191-193, 196, 198
Charles II, roi d'Angleterre, 190-191, 196
Charles V, roi de France, 83
Charles VII, roi de France, 197
Charles IX, roi de France, 18, 20, 24, 38, 52
Charles Quint, 208
Charles-Emmanuel I^{er}, duc de Savoie, 88, 93
Charmoisy, Claude de, cousin de François de Sales, 96, 269
Chaunu, Pierre, historien, 11, 27, 42, 102, 127, 265-266
Chevreau, Anne, 60
Claude, Jean, pasteur, 21, 31, 96, 172, 187, 214-215, 226, 268, 279, 284, 292
Clément VIII, pape, 88, 93
Coëffeteau, Nicolas, prieur jacobin, 117, 132

Index

- Colbert, Jean-Baptiste, Contrôleur général des finances, 231
Condé, Louis de Bourbon, prince de, 188
Condren, Charles de, 45
Congar, Yves, dominicain, 33, 40, 262-263
Constantin, empereur, 38, 225
Cosnac, Daniel de, évêque de Valence, 224
Coton, Pierre, jésuite, confesseur d'Henri IV, 116
Court, Antoine, pasteur, 248, 287
Cromwell, Oliver, 189, 196, 280, 311
Cujas, Jacques, 85, 117, 129
- D**
- Daniel-Rops, 34, 262
Delamotte, Pierre, exorciste, 52
Delumeau, Jean, historien, 11, 39, 47, 82, 98, 146, 263, 267-269, 273-274, 276
Descartes, René, 109, 166, 211, 219
Deslandres, Dominique, historienne, 147, 159, 276-277
Dominis, Marc Antonio de, évêque de Spalato, 121
Dompnier, Bernard, historien, 153, 276
Du Perron, Jacques Davy, cardinal, 103-104, 124-125, 131
Dumoulin, Charles, 103, 134
Dumoulin, Joachim, père de Pierre Dumoulin, 103, 129
Dumoulin, Joachim, seigneur de Lorme-Grenier. grand-père de Pierre Dumoulin, 103
Dumoulin, Louis, 214
Dumoulin, Peter, 103, 187, 195, 197
Dumoulin, Pierre, 65, 103, 109, 127-141, 172-174, 192, 195, 213, 215, 238, 243
Duplessis-Mornay, Philippe, 104-105, 128, 173, 215
Duras, Mademoiselle de, nièce de Turenne, 215, 217
Duval, André, docteur en Sorbonne, 63, 114
- E**
- Érasme, Didier, 218
Espence, Claude d', 20, 23
Esprit, capucin, 88, 183, 236, 312
- F**
- Favre, Antoine, baron de Pérouges, 90
Febvre, Lucien, historien, 14, 260
Fénelon, François de Salignac de La Mothe-Fénelon, dit 145, 231-232
Ferry, Paul, 207-209
Foucault, Michel, philosophe, 71, 229, 266
Fouquet, Nicolas, 201
François de Sales, saint, 12, 75, 79-82, 86, 88, 90-94, 96-99, 147, 151-152, 172, 178-179, 198
François, pape, 155
Frank, Louis, conservateur au Musée du Louvre, 44, 263
Fumaroli, Marc, 182, 280
- G**
- Garasse, François, jésuite, 127-128
Gauden, John, évêque de Worcester, 189
Gerson, Jean, 112-113, 116, 118-119

Goibaud-Dubois, Philippe, 226
Gondi, Pierre de, évêque de Paris.
61, 64, 120, 151
Grandier, Urbain, 70-71
Grégoire, Henri, abbé, 176
Grosley, Pierre-Jean, 118
Guérin, Dom Juste, 96
Guibert de Rosenbach, 117
Guise, Charles de, cardinal de Lorraine, 18-19, 28, 30
Guise, François de, duc, 38
Guizot, François, 17
Guy Fawkes, 113, 116
Guyart, Marie de l'Incarnation, 12, 154-156, 158-162
Guyon, Madame, Jeanne-Marie Bouvier de La Motte, 145

H

Harlay, Achille de, 116
Haton, Claude, curé de Provins, 21-22, 31
Henri III, 53, 110, 116
Henri IV, roi de France, 18, 46, 53-55, 60, 62, 64, 66, 68, 86, 91, 93, 104, 111, 113, 116, 132, 150, 191-192, 198, 233, 272
Henri VIII, roi d'Angleterre, 19, 196
Henriette-Marie, épouse de Charles I^{er}, 198
Hobbes, Thomas, 213
Homère, 106
Hurault de l'Hôpital, Paul, archevêque d'Aix, 115

I

Ignace de Loyola, saint, 79, 154, 267
Innocent XI, pape, 226, 234-235, 270

J

Jacques Clément, régicide, 53, 111
Jacques I^{er}, roi d'Angleterre, 72, 121-123, 128, 130-131, 133, 135, 137-139
Jacques II, roi d'Angleterre, 237
Jacques VI d'Écosse, voir Jacques I^{er}, roi d'Angleterre
Jansénius, Cornelius Jansen, dit, évêque d'Ypres, 165, 167, 169, 172, 177
Jeanne d'Arc, sainte, 124, 197
Jurieu, Pierre, pasteur, 145, 170, 198, 213, 221, 225, 238, 243-244, 249, 281, 284

L

La Faye, Antoine de, pasteur, 89
La Milletière, Théophile Brachet, sieur de, 60, 196, 265
La Rochefoucauld, François de, cardinal, 125
Labrousse, Élisabeth, 74, 214, 259, 266, 278, 280, 283
Lacoste, Benjamin, 232
Le Camus, Étienne, évêque de Grenoble, 229-230
Le Gall, Jean-Marie, 34
Le Jay, avocat général, 116
Le Nain, Antoine, Louis et Mathieu, 45, 263
Le Prêtre, Claude, conseiller au parlement de Paris, 121
Le Roux, Nicolas, historien, 52, 264
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 47
Lejeune, Paul, missionnaire jésuite, 155
Lemaistre de Sacy, Louis-Isaac, 177
Lemaitre, Nicole, 43

Index

Lemoine, Jean, cardinal, 110-111, 123
Léonard, Emile, historien, 34, 106, 122, 172-173, 269-270, 272, 279, 282
Lévesque, Catherine, 144
L'Hospital, Michel de, 18, 20, 51-52, 273
Locke, John, 213, 237-238
Louis XIII, roi de France, 101, 133, 155, 167-168, 187, 198, 255
Louis XIV, roi de France, 72, 151, 168, 183, 189, 203, 222, 224, 226-227, 233-237, 250, 270, 313
Lugoly, lieutenant-criminel, 68
Luther, Martin, 10, 17, 27, 30, 34, 42-43, 51, 59, 61, 83, 88, 134, 183, 209, 215, 264, 275

M

Mahomet, 184
Maimbourg, Louis, jésuite, 77, 266
Mandrou, Robert, historien, 64, 265-266
Mansart, François, 182
Marcien, empereur, 225
Marescot, Michel, médecin, 62, 66-69, 265
Marguerite du Saint-Sacrement, 150
Mariana, Juan de, jésuite, 116
Marie de l'Incarnation, Barbe Jeanne Avrillot, épouse de Pierre Acarie, 149
Marie de Médicis, 116, 124, 148, 272
Marillac, Louise de, 147, 151
Marillac, René de, intendant, 228
Marin, Louis, philosophe, 181, 279, 282
Marion, Élie, 246-247
Martin, Claude, époux de Marie Guyart, 155
Martin, Dom Claude, fils de Marie Guyart, 156

Martyr, Pierre, ancien chanoine régulier de Saint-Augustin, 19
Mayerne, Théodore Turquet de, 131
Mazarin, cardinal, 176, 188-189, 196-197, 203, 285
Michelet, Jules, historien, 233, 251, 285
Migault, Jean, 228-229
Mignard, Pierre, 183
Mignon, capucin, 71
Milton, John, 192
Misson, Maximilien, 246
Montaigne, Michel Eyquem, sieur de, 59, 106, 140
Montgomery, Louis de, sieur de Courbouzon, 116
Montmorency, Anne de, connétable, 38
More, Thomas, 77, 312
Morone, Giovanni Girolamo, cardinal, 39
Mousnier, Roland, historien, 165-166, 278
Mussolini, Benito, 132

N

Nicole, Pierre, 177, 180, 210, 216, 221
Noailles, Louis-Antoine de, cardinal, 230

O

Obry, Nicole, 52
Olier, Jean-Jacques, 45, 188
Orcibal, Jean, historien, 55, 264, 279
Orwell, George, 138
Ovide, 76

P

Pajon, Claude, 220-221
Pascal, Blaise, 26, 69, 141, 169-170, 177, 181-185, 199, 239, 280
Paul III, pape, 39
Paul V, pape, 148
Perrault, François, pasteur, 72-74
Peyrat, Napoléon, historien, 167, 249
Philippe Auguste, 83
Philippe d'Angoumois, capucin, 199
Philippe II, roi d'Espagne, 39
Philippe le Bel, 18
Philippe Néri, saint, 64
Pie IV, pape, 39, 48, 51
Pie XI, pape, 132
Pineton de Chambrun, pasteur, 224
Piscator, Johannes, 130
Poiret, Pierre, 145
Porrée, Jean-Baptiste, 190-191
Poussin, Nicolas, 45, 206
Puis, Benoît, 168

R

Rabelais, 12, 127
Racine, Jean, 177-178
Raymond de Saint-Bernard, Dom, feuillant, 156, 158
Rembrandt, 219
Renan, Ernest, 13
Renty, Gaston de, 200, 281
Retz, Jean-François Paul de Gondy, cardinal de, 61
Ribier, Jacques, 114, 271
Richelieu, Armand Jean du Plessis, cardinal, duc de, 64, 71-72, 109-110, 124, 158, 165-167, 172, 174, 176, 179, 187, 191, 198
Richeome, Louis, jésuite, 44, 263

Richer, Edmond, 109-113, 116-118, 120-121, 123-124, 135, 139, 195, 272
Rimbaud, Arthur, 150
Robert-Fleury, Joseph-Nicolas, 24
Rohan, Henri, duc de, 101, 167, 255, 269
Ronsard, Pierre de, 23, 35-36, 262
Rousseau, Jean-Jacques, 9, 312

S

Saint-Cyran, Jean Duvergier de Haranre, abbé de, 177, 179
Saintes, Claude de, 20
Sarpi, Pietro Paolo, dit Fra Paolo, 49, 263-264, 271
Saumaise, Claude, 172, 187, 197
Seignelay, Jean-Baptiste Colbert, marquis de, fils aîné de Colbert, 231
Séraphin, capucin, 62-63
Servin, Louis, avocat général, 115-116, 123, 271
Sévigné, Marie de Rabutin-Chantal, marquise de, 176, 224
Shakespeare, William, 122, 137
Simon, Richard, 120, 213, 217-220
Sionnaz, Françoise de, mère de saint François de Sales, 81
Soubise, Benjamin de Rohan, duc de, 15, 255
Steinmann, Jean, 218, 283

T

Théodose, empereur, 225
Thérèse d'Avila, sainte, 64, 146, 149
Thomas d'Aquin, saint, 86, 166
Thou, Jacques-Auguste de, président à mortier du parlement de Paris, 60, 265

Index

Tournon, François, cardinal de, 18, 24

Turenne, Henri de la Tour d'Auvergne, vicomte de, 215

U

Urbain VIII, pape, 114

V

Van Paats, Adriaan, 237

Vauchez, André, historien, 14, 260

Venard, Marc, historien, 13, 114, 200, 260, 262-263, 271, 276, 281, 285

Ventadour, Henri de Levis, duc de, 199

Villeneuve, lieutenant du roi à Saumur, 176

Vincent de Paul, saint, 147, 151, 153

Vincent, Isabeau, 201, 243

Voltaire, 214, 238, 249-251

Vouet, Simon, 45

W

Weiss, Nathanaël, 173

Wolmar, Melchior de, 76

Remerciements

Ce livre est dédié à la mémoire de ma tante Maguy Boireau, née Cottret (†2014), Gasconne de naissance et Savoyarde d'adoption, avec laquelle nous avons longuement parlé de François de Sales et de Vincent de Paul. Mes plus vifs remerciements s'adressent d'abord à mes éditeurs, Maurice Poulet et Blandine Genthon, qui m'ont accueilli à CNRS Éditions où ce livre trouve place après le *Christ des Lumières*, paru en 2011. J'ai aussi bénéficié de multiples conversations avec plusieurs amis que je ne saurais tous mentionner : Philippe Aubert, Xavier de Bartillat, Franck Belloir, Pierre Bénard, Chrystel Bernat, Adrien Boniteau, Frédérick Casadesus, Vincent Eyraud, Gisèle Gayraud, Michel Gitton, Antoine Guggenheim, Vincens Hubac, Sophie Jorrand, Philippe Kabongo Mbaya, Christophe Montoya, Laurent Theis, et bien évidemment Antoine Schalchli qui retrouvera ici l'écho de nos échanges passionnés. Monique Cottret a relu également l'ensemble de ce livre avec la même attention que tous les précédents.

DU MÊME AUTEUR

- L.S. Mercier, *Parallèle de Paris et de Londres*, Didier Érudition, 1982 (avec C. Bruneteau).
- Terre d'exil*, Paris, Aubier, 1985.
- Partis et factions*, PUPS, 1987. Nlle édition mise à jour, 1991 (avec M.-M. Martinet).
- Le Christ des Lumières*, Le Cerf, 1990, réédition, CNRS éditions, 2011 (version italienne).
- The Huguenots in England*, Cambridge University Press, 1991.
- W. Hogarth, *Analyse de la beauté*, Ens-b-a, 1991.
- Bolingbroke*, Klincksieck, 1992.
- Cromwell*, Fayard, 1992. Médaille d'argent de l'Académie Française, prix Monseigneur Marcel.
- J. Fontaine, *Mémoires d'une famille huguenote*, M. Chaleil, 1992. Réédition, 2003.
- Histoire des îles britanniques, xv^e-xviii^e siècles*, Nathan, 1994 (en collaboration).
- Histoire d'Angleterre, xv^e-xviii^e siècles*, PUF, « Nouvelle Clio », 1996, réédition, 2003.
- The Civilisation of Modern Britain*, Bréal, 1991, Rééditions, 1992, 2004 (en collaboration).
- Calvin*, Paris, J.C. Lattès, 1995, réédition Payot, 1999-2009. Prix Budget, janvier 1997, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (version américaine, version allemande, version espagnole, version géorgienne, version polonaise, version néerlandaise, version japonaise).
- L'Europe politique, xv^e-xviii^e siècles*, Ophrys, 1996. Avec M. Cottret.
- Bolingbroke's Political Writings*, Macmillan, 1997.
- L'Édit de Nantes*, Perrin, 1997, réédition Tempus, 2016.
- Henri VIII*, Payot, 1999, rééd. 2005.
- La Renaissance*, Éditions de Paris, 2000.
- Histoire du Royaume-Uni*, Bréal, 2000 (en collaboration).
- Histoire de l'Amérique du Nord*, Bréal, 2001 (en collaboration).
- Histoire de la Réforme protestante*, Perrin, 2001, réédition Tempus, 2010.
- Du patriotisme aux nationalismes*, Créaphis, 2002 (en collaboration).
- Jansénisme et puritanisme*, Nolin, 2002 (en collaboration).
- La révolution américaine*, Perrin, 2003, Tempus, 2004. Prix F. Millepierres de l'Académie Française, 2003.

J.-J. Rousseau, Perrin, 2005, réédition Tempus 2011. Avec M. Cottret. Prix P.-G. Castex 2006 de l'Académie des sciences morales et politiques.

Cosmopolitismes, patriotismes, Rennes, Les Perséides, 2005 (en collaboration).

Le Jardin. Figures et métamorphoses, Dijon, EUD, 2005 (en collaboration).

Convertir/Se convertir, Nolin, 2006 (en collaboration).

Sainte ou sorcière ? L'héroïsme chrétien au féminin, Éditions de Paris, 2006 (en collaboration).

Histoire de l'Angleterre, Tallandier, 2007, rééditions mise à jours Texto, 2011 et 2015.

Naissance de l'Amérique du Nord, Indes savantes, 2008 (en collaboration).

La République et le Royaume, Éditions de Paris, 2008.

Calvin. Traité des reliques, Éditions de Paris, 2008.

La royauté au féminin. Élisabeth Ire d'Angleterre, Fayard, 2009.

Du bon usage des commémorations, PUR, 2010 (en collaboration).

Karl Marx, une vie entre romantisme et révolution, Perrin, 2010. Version turque.

Savoir et pouvoir au siècle des Lumières, Éditions de Paris, 2011 (en collaboration).

J.-J. Rousseau, Lettre à Christophe de Beaumont, Infolio, 2012 (Avec M. Cottret).

Naissance et affirmation de la Réforme, PUF, « Nouvelle Cléo », 2012 (en collaboration).

Thomas More, Tallandier, 2012.

La Glorieuse Révolution d'Angleterre, 1688, Gallimard, Folio, 2013.

La Révolution anglaise, 1603-1660, Perrin, 2015.

Ces reines qui ont fait l'Angleterre, Tallandier, 2016.

Participations

Dictionnaire critique du marxisme, Paris, PUF, 1982.

Le refuge huguenot, Paris, A. Colin, 1985.

L'État baroque, Paris, Vrin, 1985.

La liberté de conscience, Droz, 1991.

Histoire de la démocratie en Europe, Le Monde Éditions, 1991.

L'Esprit de l'Europe Paris, Flammarion, 1993.

L'autre exil, Presses du Languedoc, 1993.

Le Christ entre orthodoxie et Lumières, Droz, 1994.

Encyclopédie du protestantisme, Labor et Fides, 1995.
L'historien et la foi, Fayard 1996.
L'État classique, Vrin, 1996.
Dictionnaire de l'Ancien Régime, PUF, 1996.
Histoire du christianisme, Desclée, 1997.
Coexister dans l'intolérance, Labor et Fides, 1998.
Memory and Identity, University of South Carolina Press, 2003.
Toleration and Religious Identity, Four Courts Press, 2003.
Bible et Littérature, Champion, 2003.
Les sociétés anglaise, espagnole et française au xvii^e siècle, Ellipses, 2006.
Calvinismus, Deutsches Historisches Museum, Sandstein Verlag, 2009.
Vergeben und Vergessen ? Pardonner et oublier ?, Munich, Oldenbourg, 2009.
Les Huguenots et l'Atlantique, Indes Savantes, 2012.
Le siècle de Louis XIV, Figaro Histoire/ Perrin, 2015.
Les grands duels qui ont fait le monde, Perrin, Figaro Magazine, 2016.

Retrouvez tous les ouvrages de CNRS Éditions sur notre site
www.cnrseditions.fr