



HAL
open science

La difficile identité des protestants français entre Réforme et Révocation

Thierry Wanegffelen

► **To cite this version:**

Thierry Wanegffelen. La difficile identité des protestants français entre Réforme et Révocation. Identités, appartenances, revendications identitaires, Apr 2003, Paris, France. pp.13-24. hal-00285142

HAL Id: hal-00285142

<https://hal.science/hal-00285142>

Submitted on 4 Jun 2008

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

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

La difficile identité des protestants français entre Réforme et Révocation

Qu'est-ce, dans la France des derniers Valois et des premiers Bourbons, qu'être protestant ? Ainsi posée, la question pourrait inviter à l'étude des marqueurs de l'identité protestante française de la Réforme à la révocation de l'édit de Nantes, resituant les huguenots minoritaires dans leur rapport ambivalent, tout à la fois constitutif, structurant et dissolvant, avec l'altérité catholique dominante¹. Mais reformulée : qu'est-ce que se sentir « de la Religion »... ?, elle appellera dans les pages qui suivent une réponse attentive, quoique encore pour une bonne part prospective, au sentiment identitaire des réformés français.

Et c'est bien dans la mesure où l'identité protestante est ainsi entendue dans sa dimension la plus existentielle qu'elle peut, semble-t-il à bon droit, être qualifiée de difficile. Car, les idées reçues remises en cause, la réalité envisagée se révèle à coup sûr plus complexe qu'on ne le pense souvent.

Quelques pré-requis en matière de méthode

Force est d'entrée de constater que cette identité est d'abord difficile à définir pour l'historien. Si, en effet, l'historien du fait religieux entend ne pas s'en tenir à une histoire ecclésiastique des doctrines et des rituels, si, pour lui, l'histoire religieuse s'inscrit pleinement dans le cadre des sciences sociales, s'impose alors à lui comme une nécessité absolue de lire les sources normatives et/ou normées dont il dispose pour ce qu'elles sont, soit en en évaluant rigoureusement la représentativité. Voici déjà un quart de siècle que Jean Delumeau a énoncé la dialectique du prescrit et du vécu. On pourrait la formuler comme un constat

¹ Voir, à un titre ou un autre, dans le présent volume, les contributions d'Ariane Boltanski, de Nicolas Schapira et de Denise Turrel.

d'apparent bon sens : une prescription n'est pas forcément la description d'un vécu, et quand cette prescription se trouve réitérée les possibilités qu'elle soit effectivement une description diminuent de manière exponentielle. Ainsi, nous savons comment les milieux pastoraux et certains milieux consistoriaux entendent qu'on « fasse la Cène », entre 1542 et 1685, mais nous ignorons finalement comment on la fait alors réellement, et encore moins comment les fidèles réformés ont vécu cette expérience trimestrielle. De même, la lecture des sermons publiés par les pasteurs ne nous indique éventuellement que de manière indirecte ce qu'est pour un protestant français l'expérience dominicale du culte, du « prêche » comme l'appellent alors les réformés. Tenter donc de mettre en œuvre cette dialectique du prescrit et du vécu, c'est en fait savoir repérer d'abord et avant tout, pour les distinguer l'un de l'autre, le proscrit et le prescrit : ce que les instances de type magistériel ne peuvent en aucun cas admettre (et qui peut parfois se lire en creux, à travers certaines prescriptions), et puis ce qui a été objet de négociations, ouvertes ou tacites, conscientes ou inconscientes, entre elles et les communautés. Il faut également admettre que « les protestants français », ou encore « le protestantisme français » entendu collectivement sont des généralisations abusives, commodes pour l'exposé à prétention synthétique mais fautives, dans la mesure où les situations locales d'une étude à l'autre apparaissent extrêmement diverses. Quant au vécu strictement individuel, il demeure largement absent des sources conservées, et on ne peut, dans certaines seulement, que le découvrir comme, sur une photographie, l'ombre projetée au sol d'un bâtiment demeuré hors champ. Même si l'angle de prise de vue n'est pas le même d'un cliché à l'autre, l'entreprise qui consiste à décrire le bâtiment à partir de cette seule iconographie sera toujours lacunaire et partant frustrante : les détails décoratifs, et même les matériaux utilisés sont voués à rester hypothétiques. Pour cesser de filer la métaphore, je dirais que le principe qui prévaut ici est que l'appartenance à un groupe religieux, quel qu'il soit, n'implique pas nécessairement l'adhésion au système d'orthodoxie dont les instances de ce groupe entendent quant à elles faire un critère obligatoire d'appartenance.

Recourir à la notion de système d'orthodoxie présente sans doute quelque pertinence dans le cadre d'une réflexion sur l'identité des membres d'un groupe religieux, et cela d'autant plus qu'un système d'orthodoxie comprend quatre composantes :

1°/ c'est évident, un ensemble doctrinal, une confession de foi qui se présente comme une glose du Credo et a une forte valeur symbolique (au sens où l'on parle du « symbole » des Apôtres, ou du « symbole » de Nicée-Constantinople : des textes « rassembleurs ») ;

2°/ mais aussi les rites et pratiques qui sont censés découler de ces doctrines ;

3°/ et encore les attitudes et comportements éthiques, sociaux et politiques qui, eux aussi, sont présentés comme dérivant du corpus doctrinal de la confession de foi ;

4°/ enfin, la reconnaissance de la légitimité de l'instance qui a énoncé le système d'orthodoxie et de la validité de tout ajout ou de toute modification qu'elle serait susceptible d'y apporter à l'avenir.

Une telle définition a l'avantage de ne pas séparer l'orthodoxie de l'orthopraxie, et d'interdire tout clivage entre les champs religieux et socio-politico-culturels, ce qui s'impose d'autant plus que le protestantisme réformé a toujours beaucoup insisté sur la discipline ecclésiastique. De plus, elle invite à ne pas occulter l'existence de tensions au sein des confessions.

Ce qu'implique le fait d'être minoritaire dans la France d'ancien régime

Et c'est bien du fait de ces tensions que l'identité des protestants français est difficile, dans un sens cette fois quasi objectif. D'abord, parce que la communauté réformée est à l'échelle du royaume extrêmement minoritaire (passant, au cours de notre période, de 10 à 5 % de la population totale), même si, localement, elle peut être — avoir été voire parfois demeurer jusqu'au bout — majoritaire. Or, la vision organique du corps non seulement religieux mais aussi social et politique, héritée de l'apôtre Paul, qui prévaut encore dans l'Occident moderne, impose, dans les mentalités du temps, l'unanimité de ses membres. Cela accroît la pression des majoritaires sur les minoritaires, mais cela engendre aussi une véritable attraction socio-politique, et plus largement culturelle, des minoritaires pour le modèle majoritaire². Le premier phénomène explique ce que les historiens ont eu

² La situation du Saint-Empire est tout autre, dans la mesure où comme le souligne Christophe Duhamelle dans sa contribution ici-même, le modèle juridique de coexistence confessionnelle est en Allemagne de type paritaire, alors que les édits de pacification et même l'édit de Nantes n'ont jamais accordé au corps protestant que des privilèges le maintenant dans un statut minoritaire. Ainsi, le droit de l'Empire impose aux catholiques demandant l'interdiction locale du

l'occasion de souligner d'abondance il y a cinq ans, à savoir que la révocation de l'édit de Nantes était en quelque sorte programmée dès le préambule du texte d'avril 1598, et qu'ainsi, d'une certaine façon, Louis XIV en 1685 s'était montré le digne petit-fils de Henri IV. Quant au second, il permet de mieux rendre compte de ce qui n'a pas été à proprement parler une « démobilisation » du protestantisme français au temps du développement de l'absolutisme bourbonien. Plus encore qu'aujourd'hui, une minorité religieuse est donc alors soumise à une très forte tension entre deux désirs, deux besoins ressentis souvent comme deux nécessités contradictoires : l'affirmation identitaire et l'intégration à un ordre social, politique et culturel d'autant plus prégnant qu'il est en cours de réorganisation et de promotion. On conçoit, en outre, que malgré la discipline des Églises réformées de France, et en particulier le souci d'établir une véritable ségrégation confessionnelle, et contrairement à ce que certains historiens ont pu dire, aucune « civilisation » ni même aucune « culture » réformée autonome n'ait été créée dans la France des derniers Valois et des premiers Bourbons. Tout au plus peut-on parler de l'invention d'une « sous-culture » réformée³.

Des doctrines trop subtiles à saisir pour les simples fidèles

Il est utile de s'attacher plus longuement à une autre tension, interne celle-ci, existant entre la sensibilité religieuse des Français protestants (préférable ici à l'expression de protestants français) et le système genevois — ou calvinien — d'orthodoxie qui a prévalu, non sans susciter d'oppositions et de résistances, dès lors que des Églises ont été « dressées à la Genève » dans l'ensemble du royaume de France, entre 1555 et 1562, soit à la veille des guerres dites de Religion.

culte protestant d'apporter la preuve que celui-ci n'avait pas été exercé à tel ou tel endroit lors de « l'année normale » 1624 ; en France, c'est au contraire aux communautés réformées de prouver avec des documents écrits toujours susceptibles d'être inexistantes, perdus ou détruits, qu'elles exerçaient effectivement un culte public en 1597 (l'équivalent de l'« année normale » sous le régime français de l'édit de Nantes). C'est en prenant toute la mesure de telles différences qu'une authentique histoire comparée pourra être menée à l'échelle européenne.

³ Je me permets de renvoyer à la démonstration que j'ai menée dans « Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle en France aux XVI^e et XVII^e siècles. Y a-t-il eu création d'une "civilisation protestante" dans le royaume des derniers Valois et des premiers Bourbons ? », dans *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie*, actes du colloque de Clermont-Ferrand de septembre 2001, éd. par Jean-Luc Fray et Tivadar Gorilovics, Kossuth Egyetemi Kiado-Debreveceni Egyetem et Presses de l'Université Blaise Pascal, Debrecen, 2003, p. 115-134.

Il n'est pas certain qu'on ait toujours suffisamment souligné l'extrême subtilité de l'élaboration doctrinale calvinienne : ainsi, s'il est vrai que les *Stances de la Cène* de Jean de Sponde transposent en vers la conception d'une présence réelle du Christ à l'eucharistie conçue sur le mode de la transcendance (c'est au cours d'une expérience quasi mystique de mort spirituelle que le fidèle qui communie voit son âme rejoindre le corps du Ressuscité « au Ciel » où conformément au Credo il siège à la droite du Père et y siègera jusqu'au Jugement dernier)⁴ même le pourtant très orthodoxe *Livre des martyrs* de Jean Crespin rapporte parfois des professions de foi eucharistique proprement symboliques (et donc pour le dire vite, plus zwingliennes que calviniennes), où le corps du Christ présent, c'est l'Église rassemblée dans la communion et la prière⁵. On a là un indice fort que bien des fidèles réformés, faute de posséder suffisamment de lumières théologiques ou bien, comme Calvin, quelque tempérament mystique, ont dû comprendre les choses à leur manière, sans prêter au formulaire de la liturgie de la Cène l'attention extrême et si avisée que lui consacrent certains historiens d'aujourd'hui...

La lente élaboration de la doctrine de la double prédestination, et plus encore sa systématisation en 1582 par le successeur de Calvin à Genève, Théodore de Bèze⁶, de même qu'au siècle suivant les positions adoptées au synode de Dordrecht en 1619 et les controverses arminienne et amyraldienne, ont été elles aussi pour beaucoup impossibles à saisir dans leurs nuances — or, elles ne valent justement que par les nuances et les différences d'accentuation qu'elles apportent à la doctrine du décret éternel d'élection des uns et de réprobation des autres : le texte de Dordrecht n'est ainsi pas strictement supralapsarien, contrairement à Théodore de Bèze — et même on pourrait plutôt le lire comme infralapsarien⁷ —, et Moïse Amyraut lui-même, du moins jusqu'à une période assez tardive de son activité théologique, défend sur le fond à sa manière l'idée d'une prédestination négative — mais en la reliant à la prescience divine... Le détail importe ici peu ; seul

⁴ Alors que les interprétations de la modalité de la présence eucharistique en termes de transsubstantiation ou même de consubstantiation relèvent de l'immanence : le vrai corps du Christ vient ici-bas, sous les « espèces » (*species*, « les apparences ») consacrées.

⁵ Selon l'expression patristique, plus précisément augustinienne, le « vrai corps du Christ » (*corpus verum*), c'est l'Église, et son « corps mystique » (*corpus mysticum*), c'est l'eucharistie : les formules ne se sont inversées que plus tard.

⁶ Théodore de Bèze, *De Prædestinationis doctrina et vero usu tractatio absolutissima, ex Theodori Bezae prælectionibus in nonum Epistolæ ad Romanos caput*, Genève, 1582.

⁷ François Laplanche, *Orthodoxie et prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*, Paris, 1965, p. 27 s.

compte de constater que les controverses ont pu apparaître à beaucoup comme des affaires de spécialistes, et qu'en conséquence les soutiens apportés à tel ou tel intervenant dans le débat sur la grâce universelle ont dû dépendre surtout des sympathies éprouvées au sein des communautés pour tel ou tel pasteur. D'où l'image parfois donnée d'un protestantisme ligérien et nordiste hostile à l'orthodoxie gomarienne, et au contraire de fidèles du Bas Languedoc et des Cévennes ayant rejeté comme hérétiques les thèses amyraldiennes, une image qui n'apparaît comme telle qu'à ceux qui ont chaussé les lunettes des pasteurs et des théologiens et se montrent du coup bien myopes devant le vécu religieux des simples laïcs et la véritable (disons représentative) identité protestante de l'époque. Cette dernière semble surtout marquée par la prégnance de l'idée de l'élection, et même plus précisément par la conviction partagée que l'on est soi-même l'un des élus. Autrement dit, c'est la version positive et personnelle (individuelle et communautaire) de la croyance en la prédestination. La question des autres, des étrangers à la confession, voire des adversaires, n'a finalement pas à être posée : elle relève des affaires de Dieu avec autrui. Seule compte l'alliance qui unit le ou les fidèle(s) à Dieu. C'est là le fondement de la conviction des réformés, et un trait saillant de la sensibilité religieuse de ces derniers et proprement de leur identité. Les témoignages en sont nombreux, et patents, et c'est par exemple l'élément, transmis par sa mère Jeanne d'Albret, qui a sans doute assuré jusqu'à son assassinat la cohérence en matière de convictions religieuses de Henri IV⁸ — si bien que ce trait fort d'identité réformé peut, par exemple, être considéré *cum grano salis* comme ayant tenu un rôle important dans la recharge sacrale de la monarchie française au sortir des guerres de Religion et donc dans le déploiement de l'absolutisme bourbonien. À ce compte, il aurait joué non seulement dans la mise en œuvre de l'édit de Nantes mais dans sa révocation, de même qu'il a permis après 1685 au Désert cévenol d'exister, et donc de résister au programme absolutiste d'éradication du protestantisme français.

⁸ Le lecteur trouvera ma définition de la sensibilité religieuse de Henri IV dans *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, 1997, « Le Roi-relaps ou l'Élu du Seigneur ? Henri IV et ses sujets », p. 397-427 ; *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, 1998, p. 106-108 ; *Une difficile Fidélité. Catholiques malgré le concile en France, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, 1999, p. 165-168.

*Un modèle dévotionnel non conforme
à la sensibilité religieuse des Français protestants*

Si l'on passe maintenant du plan des doctrines à celui des rites et des pratiques, il faut constater cette fois bien davantage qu'un décalage ou qu'une incompréhension entre ce que préconise le système d'orthodoxie genevois et le vécu religieux des Français protestants. Fondamentalement, c'est le modèle de dévotion préconisée par Jean Calvin et ses épigones qui n'est pas accepté. Le « vrai fidèle » est en effet invité par le Réformateur de Genève à adopter une posture religieuse abondamment décrite comme « humble », « simple », donc non ostentatoire, et à se conformer à une pratique religieuse « décente » et « mesurée », marquant l'« humilité » du fidèle, toute autre attitude étant assimilée à de la « fausse dévotion », première étape vers l'« idolâtrie » et la « superstition ». D'où, par exemple, l'introduction dans les premiers temples de bancs, ce meuble alors encore peu présent dans les églises (où bancs et chaises apparaissent au contraire fort progressivement), et le souci, ainsi, de maintenir les fidèles assis pendant la prédication (il y a là une disciplinisation des corps des croyants qui anticipe assurément celle qui a eu cours dans le catholicisme moderne). Car c'est avant tout l'ouïe qui est sollicitée dans ce modèle dévotionnel (on écoute le pasteur prier, lire les Écritures, prêcher, et tout cela à voix audible et en français, donc on peut être attentif, dans la mesure où on est à même de comprendre tout ce qui est dit), et la liturgie n'est réellement participative que dans les moments où l'assemblée est invitée à chanter des psaumes en français, si bien qu'on comprend que les réformés s'en soient emparés comme d'un élément très important d'expression de leur sentiment identitaire, chantant si fort au temple que le voisinage catholique s'est déclaré de manière récurrente choqué voire atteint dans le respect de sa conscience, et transportant hors du temple et hors des moments voués à la liturgie ce chant, communautaire et même individuel. Il faut ici penser, bien sûr, au psaume 68, le fameux psaume des batailles, mais aussi à ces artisans qui travaillent en chantant des psaumes, ce que dénoncent des catholiques (parmi eux Ronsard puis Montaigne⁹) enclins à voir une profanation là où il n'y a en fait même pas tant

⁹ Pierre de Ronsard, « Réponse aux injures et calomnies de je ne sais quels ministres et prédicants de Genève » (1563), dans *Discours des misères de ce temps*, éd. par Malcolm Smith, Genève, 1979, p. 204 : les psaumes mis en chanson française sont ainsi « l'appât de la bouche

profanisation que compréhension nouvelle et inédite du sacré, désormais déconnecté des lieux et des rites et tout entier centré sur la Parole divine, dans toutes ses manifestations : autrement dit, pour ces réformés, le sacré est délocalisé et même déréifié, et le profane est potentiellement nulle part ou partout, selon que la Parole se manifeste ou non, non seulement liturgiquement mais paraliturgiquement et même à travers sa simple profération par l'un ou l'autre de ses fidèles¹⁰.

La notion de discipline est ici centrale : selon Calvin, la Réforme est imposition d'une discipline, c'est-à-dire d'un ordre, à l'Église dans son ensemble, mais aussi à chaque fidèle en particulier. Le corps du chrétien réformé doit apprendre l'« humilité », on l'a dit, sa « chair » doit être « matée », et il ne doit se livrer à aucun débordement, il ne doit en aucun cas se mettre en avant. La théologie de la vocation bride toutes les virtualités du principe protestant du sacerdoce universel des baptisés¹¹ : chacun doit répondre à l'appel que Dieu lui a adressé, et cette vocation ne peut être validée que par les instances officielles de l'Église locale. Faute d'une telle vocation, on est invité à demeurer un fidèle sage et discipliné, et à exprimer sa foi et sa ferveur lors des cérémonies essentiellement avec une rhétorique corporelle fondée sur cette figure de style bien connue : la litote, c'est-à-dire en en exprimant et en en montrant extrêmement peu pour en suggérer beaucoup. Pierre Chaunu avait en 1981 suggéré de parler d'une « religion du non-geste »¹², une expression supposant que le « non-geste », ou encore « acte en creux », ne soit précisément pas compris comme une absence de geste mais comme

hérétique / Pour servir de chansons aux valets de boutique » ; Michel de Montaigne, *Essais*, éd. par Alexandre Micha, Paris, 1969, 3 vol., t. I, livre Ier, « Des prières » (1580), p. 380 : « Ce n'est pas sans grande raison, ce me semble, que l'Église défend l'usage promiscue, téméraire et indiscret des saintes et divines chansons que le Saint-Esprit a dicté en David. Il ne faut mêler Dieu en nos actions qu'avec révérence et attention pleine d'honneur et de respect. Cette voix est trop divine pour n'avoir autre usage que d'exercer les poumons et plaire à nos oreilles ; c'est de la conscience qu'elle doit être produite, et non pas de la langue. Ce n'est pas raison qu'on permette qu'un garçon de boutique [réminiscence des vers de Ronsard ?], parmi ses vains et frivoles pensements, s'en entretienne et s'en joue. »

¹⁰ On sait que contrairement aux luthériens allemands, les réformés français ne chantent pas de cantiques mais seulement les psaumes, traduits par Clément Marot pour 49 d'entre eux (en 1542-1555) puis par Théodore de Bèze pour les 101 restants, et harmonisés par Claude Goudimel : le psautier protestant complet paraît à Genève en 1562 (un fac-similé en a été édité par Pierre Pidoux, *Les Psaumes en vers français avec leurs mélodies (1562)*, Genève, 1986).

¹¹ J'ai montré qu'il existait ainsi un véritable cléricisme réformé dans « Un cléricisme réformé ? Le protestantisme entre principe du sacerdoce universel et théologie de la vocation au ministère (XVIe et XVIIe siècles) », dans *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le christianisme*, sous la direction de Gilles Veinstein et Dominique Iogna-Prat, Paris, 2003, p. 111-144.

¹² Pierre Chaunu, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme, 1517-1620*, Paris, 1981, notamment p. 31-33 et 297-298.

le refus de tout geste doté d'une valeur intrinsèque. Peut-être serait-il plus explicite d'évoquer une religion de la litote ?

Car tout « débordement » ostentatoire est bel et bien sur le principe refusé. Les milieux ecclésiastiques réformés sont ainsi prêts à accepter les restrictions imposées aux protestants par les autorités royales en matière par exemple de sépulture, parce que pour elles les enterrements ne doivent donner lieu à aucune cérémonie. Or, on sait que les communautés locales se sont au contraire défendues avec constance contre de telles mesures, et que, même, dans certains cas, c'est sous la menace de ses paroissiens que le pasteur a dû être présent, réciter une prière, lors d'un enterrement. Cette demande expresse des fidèles a même conduit les milieux ecclésiastiques à tolérer qu'à tout le moins les ministres adressent des « remontrances » à l'extérieur de la maison du défunt au moment où son corps va être porté au cimetière. Et d'autres exemples ne manquent pas qui révèlent le refus des Français protestants de cette conception gourmée, minimaliste, de la dévotion, peu propre, il faut le reconnaître, à des convertis ou à des minoritaires prêts à endurer la persécution pour leur conviction religieuse.

Un indice d'une identité religieuse bien différente de la norme calvinienne

On ne prendra ici qu'un de ces exemples, celui de l'iconoclasme collectif des années 1555-1570. Il y a douze ans, Olivier Christin a très justement recentré l'interprétation de ce phénomène sur le terrain religieux, proposant d'y voir une « théologie pratique¹³ » : « Bouleverser radicalement les frontières du sacré, démontrer que le bois n'est que bois, la pierre que pierre, prouver au grand jour qu'aucune puissance divine n'habite l'image, les os des morts, la pâte, l'eau, le vin : tel semble bien être, remarquait-il avec pertinence et finesse le but que se proposent, *explicitement ou non* [c'est moi qui souligne], les iconoclastes. » Mais il me semble qu'on peut pousser un peu plus loin l'analyse, dépasser le plan strictement théologique et souligner alors l'intrication extrême du religieux, du social et du politique dans les mentalités d'ancien régime.

¹³ Olivier Christin, *Une Révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 139. La citation qui suit est p. 145. P. 147, O. Christin note encore qu'« il existe une logique religieuse de l'iconoclasme », et il insiste sur la « sélectivité des destructions ».

Les groupes iconoclastes agissent en effet souvent dans l'intention de défier la Bête de l'Apocalypse, d'affirmer leur appartenance à l'armée des Justes et de hâter le déclenchement de l'ultime bataille d'Armageddon contre les troupes de l'Antéchrist. Autrement dit, les iconoclastes se croient en pleine fin du monde, ils sont mus par un véritable enthousiasme qui les pousse à désirer tout faire pour détruire l'ancien monde mauvais et voir advenir la pure parole de Dieu, avec la Parousie. Dans cette mentalité proprement eschatologique, la mystique et l'action concrète ne sont donc pas incompatibles. Il s'agit bien d'œuvrer en faveur de la Réforme, qui n'est pas seulement retour à l'origine dans sa perfection mais réellement avènement du Royaume de Dieu par achèvement des temps, et donc, pourquoi pas ? révolution sociale et/ou politique, ou révolte économique.

Or, cet imaginaire apocalyptique des iconoclastes sous-tend l'originalité de leur position religieuse et de leur conception de l'Église, différentes de celles de Jean Calvin, pour qui l'eschatologie n'a qu'une très faible place. Ce n'est pas un hasard si, en France, l'iconoclasme devient collectif en 1555, l'année même où commencent à « se dresser » un peu partout sur le modèle genevois les Églises qui se disent « réformées ». Assez vite, en effet, de collectif, le geste iconoclaste devient communautaire.

Car, si pour Calvin, une Église réformée existe pleinement dès lors qu'elle s'est dotée d'une « discipline » avec un consistoire et qu'un ministre à la vocation vérifiée y a célébré les sacrements, le baptême et surtout la Cène, on constate que bon nombre de communautés se révèlent au grand jour à la suite de gestes iconoclastes. Ensemble, des fidèles ont manifesté publiquement leur volonté de se ranger du côté du bien, de l'Évangile, du Christ, bref de la Réforme ; socialement aussi, ils ont brûlé leurs vaisseaux, puisque leur action violente et publique les a rendus passibles de peines sévères allant jusqu'à la mort. Tout les pousse à s'unir en un serment de fidélité filiale et fraternelle à une double alliance, celle qui relie les croyants à Dieu et celle qui les relie les uns aux autres.

Le moment de l'action violente n'est d'ailleurs le plus souvent pas le fruit du hasard. Souvent elle éclate à l'occasion de la célébration de la Fête-Dieu ou de la fête de l'Assomption, ce qui confirme que c'est bien l'idolâtrie — mariale ou eucharistique — que les iconoclastes rejettent. De manière plus intéressante, le choix se porte souvent aussi sur les fêtes de l'Ascension ou de la Pentecôte. Il s'agit alors d'insister sur la dimension spirituelle de la religion prônée et même

prêchée en actes. En effet, l'Ascension dans l'Évangile est le moment où le corps du Christ ressuscité s'est élevé au Cieux pour s'asseoir à la droite du Père, d'où il ne reviendra qu'à la Parousie. En partant, il a promis qu'il laissait à ses disciples le Consolateur (le Paraclet), et, dix jours plus tard, lors de la Pentecôte, l'Esprit-Saint a en effet présidé au commencement véritable de l'Église. Le choix de l'une de ces deux dernières dates ressortit donc bien à une utilisation positive du calendrier liturgique, en faveur de l'affirmation centrale pour les iconoclastes : prétendre enserrer ici-bas d'une manière ou d'une autre le corps du Christ, c'est se fermer à l'Esprit-Saint ; se livrer au contraire à l'action ici-bas de celui-ci en rejetant toute matérialité par essence idolâtrique, c'est vivre à l'instar des apôtres les débuts de l'Église, c'est donc être pleinement réformateurs et réformés. Ce recours positif au calendrier liturgique est important, d'autant plus que le protestantisme calvinien tend à refuser toute vertu à celui-ci, considérant qu'il relève potentiellement au moins de la superstition et de l'idolâtrie, du geste qui vaudrait en soi seul. De dimanche en dimanche, le ministre qui prêche en suivant méthodiquement l'ordre d'un livre de l'Écriture (selon la *lectio continua*), n'a aucunement à en tenir compte. À certains moments, même, par exemple à Noël, fête de l'Incarnation qui parle tant à nombre de laïcs dans la chrétienté traditionnelle, il lui est interdit de prétendre prêcher sur la Nativité !

Alors, le geste iconoclaste peut apparaître comme une liturgie alternative, adoptée par des protestants français qui rejettent absolument la liturgie catholique, sans savoir se satisfaire du culte bien trop discipliné pour eux que leur proposent les milieux ecclésiastiques genevois. Et en ce sens, on peut dire qu'il contribue à la constitution sociale, ecclésiologique et proprement spirituelle d'une identité protestante française, même si Calvin et ses épigones œuvrent quant à eux à lui conférer une tout autre nature, toujours protestante certes, mais à leur mode. Significativement, les sources genevoises qui, vingt à vingt-cinq ans plus tard, rapportent les événements iconoclastes fondateurs en gauchissent le sens puisque, souvent, elles font surgir un ministre sorti dont ne sait où (et dans bien des cas sans doute arrivé en fait plus tard sur les lieux), lui font prendre l'initiative de la prestation de serment et le montre finalement volontiers, par souci de conformité avec le modèle genevois, célébrer une véritable Cène inaugurale de la nouvelle Église. La reconstitution *a posteriori* est typique d'une histoire des vainqueurs. De fait, assez vite, le modèle genevois a paru s'imposer aux Églises — même si, d'un

synode national à l'autre, la liste des ministres dits « coureurs » (considérés comme sans vocation mais de fait acceptés localement !) s'allongent.

Pour une anthropologie réformée : au cœur de l'identité protestante

C'est en fait du point de vue strictement anthropologique qu'une plate-forme d'entente existe. Sans cela, la prise en charge de la Réforme française par Genève n'aurait pas pu s'opérer. Il ne faut pas rechercher une telle plate-forme dans le refus du geste et du corps mis en avant, quand bien même les Français protestant semblent participer de la spiritualité de l'Ascension, d'abord exprimée par Guillaume Farel mais considérablement développée par Jean Calvin. En effet, l'expérience du Désert, après 1685, vient confirmer la pérennité d'une sensibilité religieuse protestante, eschatologique, du geste et de la ferveur, que viennent de nous révéler les iconoclastes des années 1555-1570. La plate-forme n'est pas davantage à trouver dans l'exaltation du ministre voire de l'ancien du consistoire au titre de la théologie de la vocation particulière, puisque prévaut au contraire, comme on l'a dit, la conscience intime de l'élection. Mais elle est très vraisemblablement dans une conception du temps aboli qui me semble de plus en plus nettement avoir été au fondement de l'identité protestante française, et qui se décèle dans les dates des gestes iconoclastes, mais plus largement tout aussi bien chez Agrippa d'Aubigné que dans les écrits politiques réformés des années 1570-1580, plus tard qualifiés de « monarchomaques », et donc pas seulement dans les traités d'exégèse ni dans les sermons des pasteurs !

Cette conception débouche chez de nombreux Français sur l'eschatologie, voire le millénarisme — alors que l'orthodoxie calvinienne ne va pas jusque-là —, mais profondément elle correspond à l'imaginaire de la Réforme, de la « re-formation ». Le temps est aboli, c'est-à-dire que les fidèles ont le sentiment de vivre ici et maintenant ce que les Apôtres et les premiers martyrs vivent (au présent), au témoignage du Nouveau Testament ou des premières Histoires ecclésiastiques, mais aussi ce qu'Israël vit (là encore au présent) dans la Bible hébraïque. Et je ne dis pas que les fidèles ont le sentiment de revivre ces expériences passées. La question ne se pose pas à eux en terme de substitution ni de remplacement, ni de succession chronologique. Pas plus que l'idée de l'unique sacrifice du Christ sur la croix pour le salut des hommes n'était invalidée par la piété eucharistique du

mémorial, consistant à adorer à travers l'hostie consacrée le corps en croix du Crucifié véritablement présent dans la foi du fidèle (du moins jusqu'à ce que la controverse antiprotestante ne conduisent les théologiens tridentins à durcir leur conception du « sacrifice de la messe »)¹⁴.

Les réformés français ont rompu avec cette piété des XIV^e-XVI^e siècles, mais ils n'en participent pas moins toujours d'un imaginaire de la représentation, au sens ancien et fort de ce terme. Et si, en 1550, Théodore de Bèze a pu écrire sa pièce *Abraham sacrifiant*, il est significatif qu'une fois des Églises locales dûment constituées, le synode national tenu à Figeac en 1579 décide que « les livres de la Bible, soit canoniques soit apocryphes [on notera la précision], ne seront point employés en comédies ou tragédies par aucune représentation des histoires tragiques ou des autres choses qu'ils contiennent¹⁵ ». La représentation ne doit pas relever du théâtre, du jeu, mais de la vie véritable de la communauté de foi. Le choix de prénoms bibliques va dans ce sens : le réformé prénommé par ses parents Abraham, Moïse ou Samuel est appelé à manifester qu'Israël vit la grande aventure de l'alliance avec Dieu ici et maintenant, ce qu'un acteur tenant sur scène le rôle d'un de ces personnages bibliques ne sauraient guère faire.

Olivétan, en 1535, avait fait la fortune de la traduction du tétragramme suggéré par l'humaniste Jacques Lefèvre d'Étaples : l'Éternel. Et ce terme correspond parfaitement au cœur de cette identité protestante, tout entière tournée vers la Parole toujours présente d'un Dieu qui, parce qu'il est lui-même l'Éternel, est à jamais fidèle à ses promesses. Les prophètes et prophétesses du Désert en tirèrent la force qui permit pour quelques années au protestantisme français persécuté de devenir une religion véritablement non-cléricale : celle, plus tard, des « tutoyeurs de Dieu » qui, tel le grand-père d'André Gide, continuèrent longtemps à conserver, en mémoire du Désert, le chapeau sur la tête durant le culte ; celle de ces minoritaires qui, loin de recourir à leur profit au phénomène du bouc émissaire, rejetant la théologie catholique de la substitution, vécurent à n'en pas douter le moins antijudaïque des christianismes.

¹⁴ Qu'on me permette de renvoyer à mon article « Le catholicisme moderne invente le dogme du sacrifice de la messe. Sur l'effet d'entraînement des controverses », dans *Un Dogme sans histoire ?*, coordonné par Dominique Cerbelaud, *Théophilyon*, 7, 2002, p. 75-95.

¹⁵ Jean Aymon, *Tous les synodes nationaux*, La Haye, 1710, 2 vol., t. II, p. 142 : 10^e synode national, art. 17 des matières générales.

Thierry Wanegffelen
Professeur à l'Université Blaise Pascal
(Clermont-Ferrand II)