



HAL
open science

Quitte-t-on jamais une religion ?

Thierry Wanegffelen

► **To cite this version:**

Thierry Wanegffelen. Quitte-t-on jamais une religion ? : Les réformés français et le “ papisme ” (XVIe-XVIIe siècles). Daniel Tollet. La Religion que j’ai quittée, PUPS, pp.163-176, 2007. hal-00285153

HAL Id: hal-00285153

<https://hal.science/hal-00285153>

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.

Thierry WANEGFFELEN *

**Quitte-t-on jamais une religion ?
Les réformés français et le « papisme »
(XVI^e-XVII^e siècles)**

Dans les milieux réformés français encore actuellement, on aime à répéter et à se répéter ce trait d'esprit : le protestantisme est nettement meilleur que les protestants, alors que les catholiques valent bien mieux que le catholicisme ! Au-delà de l'humour qui parvient plaisamment à conjuguer lucidité sur soi et sur les autres, confession non sectaire de la validité de son Église et réprobation de l'institution adverse assortie d'une équité affichée envers les frères chrétiens non (ou non encore) réformés, on pourra être sensible à ce qui se trouve ici exprimé comme en creux : l'incapacité à cesser de se référer à l'Église catholique romaine. Est-ce simplement parce qu'elle est majoritaire et dominante, dans l'imaginaire religieux français du moins ? Ou parce qu'on l'a quittée sans être parvenu à s'en émanciper totalement ?

Et pourtant, si l'on en revient à ce siècle élémentaire qu'a été le XVI^e, et à l'expérience fondatrice de la Réforme, surtout pour ce qui concerne la France on pourrait croire que le rapport entretenu par les protestants avec « la religion qu'ils ont quittée » a été plutôt simple : ils ont tout bonnement rompu avec la religion traditionnelle. Cela implique tout de même que l'on accepte de croire que le catholicisme moderne est effectivement ce qu'il prétend être : la continuité de la chrétienté occidentale des derniers siècles du Moyen

* Professeur d'Histoire de la première Modernité à l'Université de Toulouse-Le Mirail, membre de FRAMESPA-Diasoras, UMR 5136 (CNRS et Toulouse).

Âge ¹. Ou du moins, cela suppose que les réformés français ont fini par admettre cette revendication à la tradition par le catholicisme moderne ².

Cela posé, la question de la religion quittée pourrait conduire à insister sur le caractère extrêmement minoritaire de la communauté réformée au XVI^e et XVII^e siècles. Cet état de chose pèse lourd car, dans les mentalités du temps, prévaut toujours la vision organique du corps non seulement religieux mais aussi social et politique, héritée de l'apôtre Paul. S'impose alors l'unanimité des membres de ce corps. Si bien que, plus encore qu'aujourd'hui, une minorité religieuse se trouve à l'époque soumise à une très forte tension entre deux désirs, deux besoins ressentis souvent comme deux nécessités contradictoires (on se risquerait même à évoquer un *double bind*) : l'affirmation identitaire et l'intégration à la nouvelle société absolutiste. L'ordre social, politique et culturel est en effet d'autant plus prégnant qu'il est alors, sous Henri IV, son fils Louis XIII et son petit-fils Louis XIV, en cours de réorganisation et de promotion avec l'absolutisme ³.

¹ Sur ce point, il semble regrettable que bien des historiens (s'affichant d'ailleurs personnellement catholiques) aient accredité l'« OPA » du catholicisme sur la chrétienté occidentale médiévale, en particulier en prétendant étudier une « Réforme catholique » qui se serait déployée dès le XV^e siècle, pour le moins, et donc bien avant la Réforme, qui n'est plus dans ce type d'analyse qu'une « Réforme protestante », finalement tard venue dans l'histoire du fait chrétien en Occident.

² Ici, une chronologie fine s'impose, car l'acceptation de cette OPA par les protestants semble très progressive. Dans les premières décennies de la Réforme, saint Bernard de Clairvaux (au XII^e siècle) est volontiers présenté par les Réformateurs comme le dernier représentant de l'Église authentique, non encore totalement déformée. Et Théodore de Bèze, le disciple et successeur de Calvin à Genève, en 1570 qualifie les protestants de « vrais catholiques », cependant que dans cette ligne les controversistes réformés français du XVII^e siècle s'attaquent encore aux « prétendus catholiques » que sont leurs adversaires (c'est il est vrai une manière de répondre à la qualification de « prétendus réformés » qui leur est opposée, et de fait il y a eu aussi de la part des protestants une véritable OPA sur l'idéal de réforme, si répandu dans les mentalités occidentales).

³ Sur l'unanimisme comme structure mentale prégnante en Occident encore à l'époque moderne, je me permets de renvoyer à Thierry WANEGFFELEN, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XXe siècle)*, Livre de Poche, Paris, 1998. J'ai évoqué la double contrainte pesant sur la minorité réformée française au colloque de Nanterre d'avril 2003 (« La difficile identité des protestants français entre Réforme et Révocation », dans *Identités, appartenances, revendications identitaires, XVI^e-XVIII^e siècle*, colloque du Centre d'histoire sociale et culturelle de l'Occident (XII^e-XVIII^e siècle) de l'Université de Paris X-Nanterre —23-24 avril 2003—, sous la dir. de Monique COTTRET et Jean DUMA, sous presse) et à la conférence annuelle de la *Society for the study of French history* de Grande-Bretagne qui s'est tenue à l'Université de Warwick, sous la direction de Penny Roberts, en avril 2004 (« Des protestants entre foi et croyance. Appartenir au Églises réformées françaises sans nécessairement adhérer au système genevois d'orthodoxie »).

Sans doute suffira-t-il ici de relever la force de cette tension, si bien que, malgré la discipline des Églises réformées de France, et en particulier le souci d'établir une véritable ségrégation confessionnelle, aucune « civilisation » ni même aucune « culture » réformée autonome n'a été créée dans la France des derniers Valois et des premiers Bourbons, contrairement à ce que certains historiens ont pu écrire. Tout au plus pourrait-on parler de l'invention alors d'une « sous-culture » réformée ⁴.

Car c'est sous un autre angle que la question de la religion quittée sera abordée dans les pages qui suivent. Il s'agira en effet de s'attacher au « papisme », ou plutôt à la représentation du « papisme », ce papisme devenu pour les protestants français de l'Époque moderne non seulement un repoussoir et un contre-modèle, mais un véritable paradigme pour penser la Réforme elle-même, certes ses causes et son combat, mais aussi son développement et son achèvement ou inachèvement. Au point que le catholicisme moderne, rejeté, décrié, a pu même, pour certains protestants et dans des circonstances bien particulières, redevenir attractif, et pas simplement pour des motifs trivialement opportunistes.

D'où l'interrogation assignée comme titre à cet article : « Quitte-t-on jamais une religion ? » Que le lecteur n'y voie qu'une manière de poser d'emblée le rapport ambivalent, tout à la fois constitutif, structurant et dissolvant, des protestants français avec l'altérité catholique dominante.

Ce qu'on appelle volontiers « les grands écrits réformateurs » de Martin Luther, en 1520, et en particulier l'*Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande*, mais aussi, à partir de 1535, les prises de position sans concession de Jean Calvin contre « l'idolâtrie et la superstition papistiques », tendent à présenter la rupture avec « la Synagogue romaine » et l'« Apostasie romaine » comme absolument indispensable pour toute communauté soucieuse de vivre « la religion chrétienne » en conformité avec son « institution ». Calvin en vient tout particulièrement à considérer que la religion dans laquelle il est né et où sa mère lui a, quand il était enfant, enseigné bien des pratiques qu'il estime désormais superstitieuses, ne conservait que quelque « traces » et « restes » du christianisme, recouvert d'un fatras que la

⁴ Je me permets de renvoyer à ma démonstration : Thierry WANEGFFELEN, « 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 la France 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-Debreceni Egyetem et Presses de l'Université Blaise Pascal, Debrecen, 2003, p. 115-134.

Réforme avait dû abolir. Conserver le moindre lien avec cette religion quittée, frayer le moins du monde avec ses pompes et ses œuvres, ne serait-ce qu'en ne réprimant pas ce geste machinal qui consiste à se signer à l'entrée d'une église ou au passage devant une croix ou une statue de saint, c'est, pour Calvin, « se polluer à l'idolâtrie » et renier jusqu'au nom de chrétien⁵. Les Églises qui s'estiment « réformées » sont en conséquence « du tout » (au sens fort de cette expression, à savoir du tout au tout, tout à fait) re-formées, rendues conformes à la pureté originelle de l'Église primitive telle que décrite dans les *Actes des Apôtres*. Dans l'*Épître à Sadolet*, en 1540, Calvin, filant la métaphore de l'Église *militante*, se compare même à un soldat qui, en pleine déroute, ramasse à terre les enseignes abandonnées de son armée, les « élève » et parvient ainsi à ramener au combat les fuyards jusque-là « épars et écartés, vaguant çà et là et délaissant leurs rangs ». Or, derrière le mot d'enseignes, évidemment militaire, qu'emploie Calvin, tout lettré de la Renaissance entend bien sûr le terme latin *signa*, qui désigne également les sacrements chrétiens.

Rejet des doctrines qui, pour les protestants, attendent à la toute-puissance de Dieu et à l'absolue gratuité du salut procuré par la croix du Christ et selon uniquement la miséricorde de ce dernier, mais aussi rejet des pratiques qui découlent de ces doctrines, et rejet encore du rôle prééminent de médiateur conféré au clergé dans l'Occident médiéval⁶ : le protestantisme, surtout dans sa version réformée, paraît bien n'être que rejet de la religion traditionnelle, de ses croyances, de ses rites et de ses institutions.

Mais l'entreprise de Réforme vécue comme un rejet aussi complet, aussi radical, ne peut que susciter des déceptions, des frustrations chez certains protestants. La Réforme calvinienne, en effet, accorde une importance centrale à « l'ordre » de l'Église, à la discipline ecclésiastique et à la vocation pastorale. Chaque Église réformée doit être administrée par un consistoire, composé du ou des pasteurs locaux et de laïcs cooptés qu'on appelle les anciens. Le consistoire assure localement —et collégalement— le pouvoir des clefs. Il délègue un pasteur et un ancien au synode local, le « colloque » qui regroupe cinq à sept Églises voisines, lequel députe au synode provincial, lequel députe au synode national. Chaque Église locale

⁵ Par exemple, un cordonnier genevois, Louis Burdet, déjà réprimandé en 1539 pour n'avoir pas été présent à la Cène de Noël, est convoqué devant le consistoire parce qu'il « ne va point aux sermons, et quand il y va se signe et fait la croix ». *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, éd. par Robert M. Kingdon *et al.*, t. II (1545-1546), Genève, 2001, 12/08/1546, p. 274-275.

⁶ Voir, par exemple, Dominique IOGNA-PRAT, « L'omnipotence des médiateurs dans l'Église latine aux XI^e-XII^e siècles », dans *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, sous la direction du même et de Gilles VEINSTEIN, Paris, 2003, pp. 69-87.

est présentée comme l'égale des autres, chaque pasteur comme l'égal des autres, et c'est pourquoi on parle d'un système presbytéro-synodal. C'est l'organisation synodale elle-même qui assure l'unité des « Églises réformées » (toujours mentionnées au pluriel).

Or, de plus en plus, les pasteurs, au titre de leur vocation au ministère de la Parole, sont dotés d'une autorité qui les distingue des laïcs, malgré le principe du sacerdoce universel des baptisés énoncé en 1520 par Luther : les pasteurs sont les seuls prédicateurs, bientôt les seuls catéchètes, les seuls habilités dans les synodes à voter sur les questions religieuses, les seuls à qui on reconnaisse le droit de distribuer la communion⁷... Un an après son retour à Genève, donc en 1542, Calvin publie un *Catéchisme pour l'Église de Genève*, le premier par question et réponse⁸. Significativement, le ministre demande : « Est-ce donc chose nécessaire qu'il y ait des pasteurs ? », et l'enfant doit répondre : « Oui, et qu'on les écoute. » L'insistance est tout à fait significative.

Face à cela, beaucoup de protestants rechignent, voire crient au retour du « papisme ». Le consistoire de Genève, qui se réunit chaque vendredi, en convoque plus d'un dans les années 1540 et leur adresse chaque fois de « bonnes remontrances ». Dans le nombre, le « minusier » Philibert de Beaulieu, accusé en mai 1546 d'avoir raillé « le jeu qui fut joué en cette ville [de Genève] », car selon lui, « Monsieur Calvin jouait au pape, et Maître Abel [Poupin] le cardinal »⁹. La figure emblématique de ce mouvement de contestation, jadis érigée en figure tutélaire du protestantisme libéral par Ferdinand Buisson, est bien sûr Sébastien Castellion¹⁰. C'est devant le scandale qu'a représenté pour lui le procès puis le bûcher de Michel Servet, à Genève en 1553, que Castellion s'est insurgé et a lancé la polémique contre Calvin et le disciple de celui-ci, Théodore de Bèze. Pour Castellion, en effet, l'affaire Servet a révélé au grand jour les travers de l'institutionnalisation des Églises réformées. Castellion réfute tout particulièrement l'argument avancé par De Bèze selon lequel ce serait « l'Église »

⁷ Sur ce véritable cléralisme réformé, je me permets de renvoyer à Thierry WANEGFFELEN, « Le protestantisme en France aux XVI^e et XVII^e siècles. Sacerdoce universel et théologie de la vocation », dans *Histoires des hommes de Dieu, op. cit.*, pp. 111-144, ainsi qu'à ma communication au Reformation Studies Colloquium (Birmingham, avril 2004), « The Clericalism of French Protestantism (XVIth-XVIIth Centuries) ».

⁸ Jean CALVIN, « Le Catéchisme de l'Église de Genève, c'est-à-dire le formulaire d'instruire les enfants en la chrétienté, où le ministre interroge et l'enfant répond », n°307, 45^e dimanche, dans *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, éd. par Olivier FATIO, Genève, 1986, p. 92.

⁹ *Registres du Consistoire de Genève au temps, op. cit.*, 20/05/1546, p. 229.

¹⁰ Ferdinand BUISSON, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Paris, 1892, 2 vol., réimpr. Nieuwkoop, 1964.

qui aurait condamné le médecin espagnol. Comme si l'Église tout entière était, s'emporte Castellion, dans Jean Calvin et Théodore de Bèze ! Et Castellion remarque entre ironie, amertume et tristesse sincère¹¹ : « Si vous faites déjà ces choses au commencement de votre puissance, que feriez-vous si vous aviez autant régné que le pape ? »

Ce propos, extrait du traité *De l'Impunité des hérétiques*, de 1555, pose sans fard la question de savoir si l'on a vraiment quitté la religion qu'on a prétendu rejeter du tout au tout. En 1554-1555, Castellion exprime une crainte partagée par nombre de protestants, et pas seulement des « enfants de Genève » exaspérés par les empiètements des pasteurs d'origine française sur les prérogatives de la justice civile de la ville. La question posée ici dépasse de beaucoup celle du respect des « franchises » des habitants et citoyens de Genève, et elle concerne le risque de voir le « papisme » honni reprendre ses droits au sein même des Églises issues du rejet de Rome, la « nouvelle Babylone » selon Luther ? Castellion mène son combat jusqu'à sa mort, en 1563. Dans les Églises de réfugiés français à l'étranger, on voit des fidèles refuser tout comme lui le cléricisme réformé. Ainsi, en 1554 à Strasbourg, on impose au pasteur Jean Garnier un vote général de la communauté pour le renouvellement des anciens qui, jusque-là, étaient nommés par le seul pasteur. En 1555 puis à nouveau en 1559, à Francfort, on discute âprement de la désignation des candidats à l'élection parce que, soutenus par Genève, les pasteurs Valérand Poullain et Guillaume Houbraque, veulent les deux fois imposer leurs candidats, acceptant seulement que leur congrégation leur accorde ensuite ses suffrages¹². Et en 1558, à Genève même, là encore des Français réfugiés de fraîche date s'en prennent au mode de désignation des anciens du consistoire, et même des pasteurs¹³. Parmi d'autres, Antoine de Lautrec, seigneur de Saint-Germier, déclare « qu'il eût désiré tant en cette Église qu'ès [=en les] autres avoir été dès le commencement réformées », non pas seulement, précise-t-il, en matière de doctrine mais de discipline ecclésiastique¹⁴. « Il lui

¹¹ Sébastien CASTELLION, *De l'impunité des hérétiques* (1555), éd. par B. BECKER et M.-F. VALKHOFF, Genève, 1971.

¹² Philippe DENIS, *Les Églises d'étrangers en pays rhénans (1538-1564)*, Paris, 1984, pp. 91-92 et 491-493.

¹³ Voir par exemple, cité par Robert M. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1562-1572. A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist Resistance*, Genève, 1967, p. 46 n. 1, le cas de deux nobles français, Ardoin et Jean de Maillane, convoqués devant le consistoire le 12 mai 1558 pour avoir déclaré « que quand un mettait des ministres, il n'était beau que trois ou quatre les élisent et que cela ne se faisait pas du temps des apôtres ».

¹⁴ *Joannis Calvinii opera quæ supersunt omnia*, éd. par G. BAUM, E. CUNITZ et E. REUSS, Brunswick, 1863-1900, 59 vol., t. XXI, col. 692 (extrait des registres du Conseil de Genève, 12 mai 1558).

semblait touchant les excommunications que cela se dût faire par l'Église, présidant les anciens [=les anciens la présidant], comme était du temps des apôtres. »

Le fait mérite qu'on y insiste : ceux qui s'expriment ainsi sont des Français exilés pour leur foi, des protestants qui ont tout quitté justement pour pouvoir vivre leur religion dans une Église qui serait réellement réformée, c'est-à-dire conforme à ce qu'elle était « du temps des apôtres ». Or, on s'en rend compte, pour eux il s'est agi de rompre non seulement avec les croyances et les rites de l'Église « papiste », mais avec ses institutions et, même, avec l'esprit qui préside à ses institutions.

Or, Calvin et ses collègues à Genève, puis en mai 1559 les pasteurs réunis à Paris dans ce qu'on appelle à tort —puisqu'il n'y avait pas de laïcs avec eux— le premier synode national des Églises réformées de France, ont adopté une tout autre voie. En mars 1561, à Poitiers, le deuxième synode national, pourtant cette fois composé de pasteurs et d'anciens des consistoires, renforce encore le système disciplinaire : la nomination des pasteurs est alors plus strictement réglementée, les mesures contre les « coureurs » (des prédicateurs issue des communautés, agréés par elles, mais qui n'ont pas été validés comme ministres par Genève et les pasteurs officiels) sont rendues plus sévères ; le pouvoir pastoral a été accru en matière de doctrine, les fonctions des consistoires ont été précisées, le rôle des colloques augmenté.

Et voici qu'en avril 1562 à Lyon, quelques mois avant la mort de Castellion, Jean Morély publie le *Traité de la Discipline et police chrétienne*, où il critique longuement et savamment les modes d'organisation des Églises réformées et systématise dans un traité d'ecclésiologie en bonne et due forme, des vues que Castellion avait exprimées précédemment, mais de manière non systématique¹⁵. Morély s'en prend au rôle conféré par Calvin et ses pasteurs aux consistoires. Pour lui, dans chaque Église locale, il revient à l'assemblée des fidèles, qu'il définit comme ceux qui ont signé la confession de foi et ne sont « ni pécheurs ni hypocrites », de juger de la doctrine, d'élire et de déposer les ministres, et d'exercer la discipline ecclésiastique. Le consistoire, d'après Morély, ne devrait être chargé que de préparer le travail de l'assemblée et d'en exécuter les décisions. Les colloques et autres synodes ne devraient pas imposer leurs vues aux Églises locales, le Saint-Esprit et la charité se chargeant d'assurer mystiquement l'unité de ces dernières. Bref, Morély opte pour un

¹⁵ Jean MORELY, *Traicté de la Discipline et police chrestienne*, Lyon, 1562, réimpr. Genève, 1968. Voir Philippe DENIS et Jean ROTT, *Jean Morély (ca 1524-ca 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'Église*, Genève, 1993.

congrégationalisme quasi absolu, ou, pour reprendre l'expression de Jean Rott et Philippe Denis, « une utopie de démocratie dans l'Église ». En terme de sociologie religieuse, on peut dire que l'Église locale qui est au cœur de ses conceptions ecclésiologiques relève assurément du « type secte » : seuls les « saints », les convertis, signataires en main propre de la confession de foi, les « vrais chrétiens » donc, sont admis à siéger à l'assemblée dont « pécheurs et hypocrites » doivent être exclus, ce qui suppose un contrôle collectif des mœurs et des consciences.

Morély s'attend à ce que le troisième synode national, qui doit se tenir fin avril 1562 à Orléans, lui donne gain de cause. Mais les circonstances politiques (le massacre de Wassy, le 1^{er} mars, conduit au déclenchement de la première guerre de Religion) imposent au contraire aux communautés réformées de renforcer leur unité, et donc leur organisation synodale. Les pasteurs et les anciens réunis en synode national ne peuvent en conséquence que condamner le traité, significativement « pour mauvaise doctrine tendant à la dissipation et confusion de l'Église ». Morély entre alors en dissidence, son livre est brûlé publiquement à Genève en septembre 1563, et le cinquième synode national, réuni à Paris en décembre 1565, renouvelle la condamnation de Morély, excommunié, contraint à s'exiler en Angleterre, où il se situe désormais dans le sillage des puritains.

Il n'est besoin que de retenir une chose pour le propos qui nous occupe : Morély en est venu à avancer que les ministres réformés sont encore plus fautifs que les scolastiques et les « Romains », les prêtres, les évêques et le pape, parce que ces derniers ont bien sûr tenté de dissimuler leur usurpation de l'autorité dans l'Église en prétendant qu'ils représentaient l'Église, alors qu'au contraire, sans même cette vergogne, les ministres réformés, selon Morély, s'attribuent la puissance de l'Église et usurpent tout bonnement son autorité sans même ressentir le besoin de prétendre l'exercer au nom de l'Église.

En bref, là encore, c'est le « papisme » des milieux ecclésiastiques réformés qui se trouve dénoncé.

Avec Morély, on est vraiment dans la logique « puritaine » de la Réforme jamais achevée, de la Réforme toujours à pousser plus loin, toujours à parfaire, du papisme toujours susceptible de repousser comme l'ivraie — la mauvaise herbe — dans le champ de blé. « Qui ne se réforme pas se déforme », pourrait-on en quelque sorte résumer cette logique.

À ce compte, comment ne pas nourrir des doutes sur la validité des Églises réformées ? Comment ne pas se demander avec angoisse s'il est justifié, au fond, d'avoir quitté la « Religion romaine » ? À quoi bon rompre avec l'Église qui se prétend

traditionnelle, si c'est pour retomber dans les mêmes travers, voire des travers pires, puisque les nouvelles institutions « papistes » n'ont même pas cette justification d'être issues d'une longue et —valeur réelle dans l'Occident du temps— ancienne tradition ?

L'itinéraire religieux d'un pasteur qui fait l'aller et le retour entre protestantisme et catholicisme en 1572-1573, illustre bien ce type d'interrogations, de doutes et d'angoisses¹⁶.

Or, Hugues Sureau Du Rosier a justement été soumis à l'influence de Jean Morély. Pasteur à Orléans, il entretient avec ce dernier une correspondance assez fournie, alors même que Morély est dans la dissidence. Sureau, protestant convaincu, controversiste pourfendeur des idolâtries papistes, en particulier dans l'eucharistie, ne s'en cache d'ailleurs pas¹⁷. Mais voici qu'il est arrêté à Paris, en juin 1566, par le pouvoir royal et catholique qui, faute de le condamner pour des options religieuses tolérées par l'édit d'Amboise de mars 1563, l'accuse de menées séditeuses. Profitant de son absence forcée prolongée, ses collègues pasteurs à Orléans, en particulier Matthieu Béroald et Nicolas Des Gallars, fouillent son cabinet de travail, forcent son bureau ; ils recherchent des documents compromettants contre Morély. Et ils trouvent une trentaine de lettres de celui-ci, qui servent aussitôt au combat mené contre l'auteur du *Traité de la Discipline et police chrétienne*.

Enfin libéré par les agents du roi, ayant participé avec un autre pasteur Jean de L'Espine, à une longue et âpre controverse orale sur l'eucharistie contre les catholiques Simon Vigor et Claude de Saintes, Sureau revient à Orléans, et il y découvre les mauvaises manières de ses collègues¹⁸. Pire : il est même admonesté par la Compagnie des pasteurs de Genève, qui lui reproche d'avoir eu commerce avec un dangereux excommunié¹⁹.

¹⁶ Sur cet itinéraire, je me permets de renvoyer à Thierry WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, 1997, pp. 367-384 (« Un pasteur abjure : Hugues Sureau Du Rosier, bigarré de la foi ? »), où le dossier est présenté dans une tout autre perspective, celle du choix religieux.

¹⁷ De 1561 à 1567, en particulier, Sureau polémique sur la question du caractère sacrificiel de la messe contre un théologien catholique de la région, Gentian Hervet, bientôt attaché au cardinal Charles de Lorraine. C'est dans le cadre de cette controverse qui a suscité la publication de nombreux traités de part et d'autre, dont peu ont été conservés, qu'a été écrit en 1565 et imprimé en 1567 à Reims (dont l'archevêque est le cardinal de Lorraine) *L'Antihugues* de Hervet.

¹⁸ Marguerite SOULIE, « La conférence de Paris (juillet-août 1566) (controverse sur la Cène et la Messe) », dans *Les Controverses religieuses (XVI^e-XVII^e siècles)*, actes du premier colloque Jean Boisset, éd. par Michel Péronnet, Montpellier, 1974, 2 vol., t. I, pp. 83-92.

¹⁹ « L'Église d'Orléans en 1566 : lettre de Théodore de Bèze à l'Église d'Orléans à propos de Du Rosier et de Baron », dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 21, 1872, pp. 313-318.

Morély, on vient de le voir, insistait beaucoup sur le fait que personne ne pouvait prétendre représenter l'Église. Le refus de la notion de représentation, en ecclésiologie, parce qu'il fonde la mise en cause des institutions ecclésiales lorsque celles-ci se prétendent de droit divin, est très argumenté chez Morély²⁰. Et Sureau a sans doute pu estimer que, décidément, Des Gallars, Béroald, De Bèze et Calvin lui-même n'agissaient pas comme des représentants de l'Église véritable ; leur comportement, en quelque sorte, est venu assurément confirmer les vues de Morély. Ou les illustrer. Dès lors, Sureau a commencé à concevoir des doutes quant à la vocation des ministres. Il ne cesse jamais d'être de sensibilité profondément protestante, de refuser toutes les cérémonies et croyances qui lui paraissent relever de la superstition et de l'idolâtrie. Mais tout se passe comme s'il ne pouvait pas ne pas constater que, les hommes étant des hommes, et si imparfaits, avoir des ministres est un pis-aller, une nécessité faute de mieux. Et cela posé, il en vient à se demander si, pour déterminer ceux qui sont les ministres authentiques, le principe catholique de la succession apostolique de main en main n'est pas en fait la moins mauvaise des solutions.

Six années durant, Sureau nourrit ces doutes et se pose ces questions. Et voilà qu'arrêté au moment de la Saint-Barthélemy, en 1572, il abjure dans sa prison. On pourrait penser que c'est la peur qui l'a mû. Mais non : il a trouvé dans ces circonstances dramatiques l'occasion de franchir le pas. On en est sûr. Car, revenu au protestantisme dès 1573, s'étant enfui en Allemagne et publiant un récit de sa mésaventure, Sureau y insiste encore (alors que plus rien ne le menace) sur le fait qu'il ne s'est pas converti l'année précédente par peur de la persécution mais bien poussé par la conviction que les massacres révélaient que Dieu « voulait entièrement ruiner l'Église [réformée] et favoriser la Romaine »²¹. Et il ajoute²² : « Vrai est que j'avais quelque temps auparavant l'esprit aucunement troublé sur le point de la succession personnelle de l'Église, pour douter s'il n'y avait point de danger de sortir de l'Église romaine, en laquelle je trouvais cette succession ». Son *Traité des marques de la vraie Église de Dieu*, publié à Heidelberg en 1574, ne dit pas autre chose²³. En 1573, il explique ainsi qu'au moment de son arrestation, en 1572, il était en fait en fuite vers Bâle,

²⁰ Philippe DENIS et Jean ROTT, *Jean Morély...*, *op. cit.*, pp. 171-174 (« Une Église non représentative »).

²¹ Hugues SUREAU DU ROSIER, *Confession et reconnaissance de Hugues Sureau dict du Rosier touchant sa cheute en la Papauté et les horribles scandales par luy commis [...]*, Heidelberg, 1573, p. 8.

²² *Ibid.*, p. 23.

²³ Hugues SUREAU DU ROSIER, *Traité des certaines et inseparables marques de la vraye Eglise de Dieu*, Heidelberg, 1574, p. 13.

« ayant délibéré d'abandonner ma charge [de pasteur] et m'en écouler ouvertement pour quelques doutes et difficultés que j'avais dans mon esprit »²⁴.

Si aucune Église n'est réellement conforme à ce qu'elle était dans son organisation et son mode de fonctionnement du temps des apôtres, autant alors demeurer dans celle où « la succession n'a jamais été interrompue » (comme il l'écrit sur le mode interrogatif, par prudence, dans une lettre de mars 1573 à Théodore de Bèze²⁵). Le problème, c'est que, de retour pendant quelques mois dans le catholicisme, Du Rosier n'a pas pu supporter ses rites, et les croyances dont ils découlent²⁶. D'où le désarroi d'un Sureau qui, réfugié en Allemagne, meurt en 1575, protestant certes, mais marginalisé, incapable par choix personnel d'être désormais pasteur, et, finalement, plus sûr de rien en matière d'institutions religieuses. On s'en rend bien compte à la lecture de son *Traité des marques de la vraie Église de Dieu*. Sureau y a exposé longuement les questions de succession et de discipline, dans un sens extrêmement critique à l'encontre de la situation des Églises réformées ; et il ne parvient pas à réfuter « ces objections et difficultés », au point qu'il lui faut brutalement s'interrompre et briser la discussion²⁷ : « Nous disons que ce qui rend l'Église vraie Église est la vérité de la doctrine qui y est annoncée et la pure administration des sacrements et que par cette marque se doit discerner d'avec la fausse ». C'est la négation même du propos général du traité. La conclusion est en quelque sorte tautologique²⁸ : « Je montre que l'Église romaine nous rend témoignage que la vraie marque et substantielle de l'Église, c'est la doctrine mieux que la succession. » Même si c'est là la plus stricte orthodoxie calvinienne, Sureau ne fait jamais que s'y réfugier, sans résoudre aucunement des interrogations qui pourtant le taraudent tellement qu'il y revient sans cesse, d'un écrit à l'autre, depuis trois ans.

Ce protestant convaincu avait rejoint les Églises réformées vers 1559. Et il a fait l'expérience de Castellion ou Morély : l'inaboutissement de la Réforme sur le plan institutionnel. La solution qu'il a cru pouvoir envisager un moment, à la faveur de la Saint-Barthélemy, le retour dans le giron romain et l'accommodement au « papisme » — censé, parce que pluriséculaire et disposant au moins du lustre de la tradition, être plus supportable que le néo-papisme des pasteurs genevois et français—, cette solution s'est révélée n'être

²⁴ Hugues SUREAU DU ROSIER, *Confession et reconnaissance*, op. cit., p. 43.

²⁵ Hugues Sureau Du Rosier à Théodore de Bèze, 13/03/1573, dans *Correspondance de Théodore de Bèze*, t. XIII (1573), Genève, 1990, pp. 41-52, ici pp. 44-47.

²⁶ Il l'exprime avec le plus de netteté dans son *Traité des marques de l'Église*, op. cit., pp. 69-70.

²⁷ *Ibid.*, p. 13.

²⁸ *Ibid.*, pp. 24-25.

qu'une impasse. Sureau a vécu douloureusement le fait de ne pas pouvoir se sentir à l'aise en conscience dans cette religion qu'il lui paraissait pourtant impossible de quitter totalement.

Hugues Sureau Du Rosier ne saurait être considéré comme représentatif de la communauté réformée française de la seconde moitié du XVI^e siècle. Il faut au contraire le tenir pour ce qu'il est : un cas exceptionnel, mais qui, précisément à ce titre, permet de repérer, grossis et exacerbés, des réalités et des phénomènes qui ne lui étaient sans doute pas propre.

Un dernier cas, tout aussi exceptionnel, peut révéler l'autre versant du rapport ambivalent des réformés français à la religion qu'ils ont quittée. L'attraction assumée pour l'institutionnel ecclésial.

Il convient d'y insister : le protestantisme réformé des XVI^e et XVII^e siècles, contrairement à ce que certains historiens prétendent encore aujourd'hui, présente des traits incontestables de cléricisme. Castellion et Morély ne se sont pas battus contre quelque « fantôme imaginaire ». Certes, ce cléricisme réformé est anti-sacerdotaliste, et, même si ce n'est que dans deux courts passages et presque incidemment, Calvin parle bien du sacerdoce universel des baptisés dans son *Institution de la religion chrétienne*. Mais l'insistance porte tout de même sur la théologie de la vocation au ministère pastoral²⁹. C'est Pierre Viret, ami et disciple de Calvin de la première heure, qui articule cette théologie et le principe du sacerdoce universel³⁰ : « Le ministère ecclésiastique a été *institué par Dieu* [je souligne : ce n'est donc pas une invention humaine] à cause de la faiblesse des hommes qu'il faut amener à la connaissance des vérités du salut. [...] Tous doivent se préoccuper du salut des hommes [c'est le rappel, tenu, du sacerdoce universel], mais ceux-là seuls peuvent prêcher ou administrer les sacrements qui ont été appelés par une élection spéciale de Dieu. » Cette élection spéciale des pasteurs au ministère vient donc en quelque sorte doubler l'élection de tous les croyants, à qui Dieu a fait le don de la foi et qui sont les membres authentiques de la vraie Église. Comme Dieu n'appelle personne mal à propos, les pasteurs présentent une compétence particulière pour la lecture et l'interprétation des Écritures, objet évidemment d'une formation spécifique.

Or, voici qu'au début du XVII^e siècle, le pasteur de Charenton (le temple des Parisiens), Pierre Du Moulin, est incontestablement le plus intelligent, le plus cultivé et le

²⁹ Démonstration dans Thierry WANEGFFELEN, « Le protestantisme en France au XVI^e-XVII^e siècles. Sacerdoce universel et théologie de la vocation », *op. cit.*

³⁰ Pierre VIRET, *De vero Verbi Dei ministerio*, fol. 1v^o.

plus compétent des pasteurs réformés du temps. Et en 1618, il publie un traité *De la Vocation des pasteurs* où est développée une ecclésiologie originale en milieu réformé puisqu'elle considère que le principe de l'égalité des pasteurs entre eux est purement conjoncturel. Si Calvin a si farouchement rejeté l'épiscopat, ce serait, d'après Du Moulin, parce que les évêques français n'ont pas œuvré en faveur de la Réforme (entendons la vraie, l'authentique, non le réformisme interne au catholicisme). Au contraire, remarque Du Moulin, en Angleterre, « Dieu a employé les évêques de l'Église romaine à cette œuvre excellente », si bien que « le nom et le degré d'évêque est demeuré »³¹.

Affirmer aussi nettement que le presbytérianisme français n'est que le résultat particulier d'une histoire particulière, tout comme l'épiscopalisme anglais, permet à Du Moulin de justifier après-coup une étrange démarche entreprise trois ans plus tôt. En mars 1615, en effet, il avait traversé la Manche et tout fait — mais en vain — pour obtenir du roi Jacques I^{er} Stuart l'évêché de Gloucester. Il n'avait retiré de l'aventure qu'une prébende de Cantorbéry.

On peut se demander si, au fond, Du Moulin, quoiqu'il n'ait jamais écrit la moindre phrase en ce sens ni dans ses traités ni même dans son *Autobiographie*, n'a pas été motivé par la pensée qu'il bénéficiait personnellement d'une « élection spéciale » supérieure non seulement à celle de l'ensemble des croyants mais encore à celle, déjà « spéciale » pourtant, de ses collègues pasteurs, moins compétents et qualifiés que lui. Ce serait alors au titre d'une manière de « troisième élection » que Du Moulin aurait souhaité exercer une autorité supérieure dans l'Église, et donc être fait évêque. Faute de source, ce ne peut être là qu'une hypothèse. Mais lorsque, de retour en Angleterre en 1624-1625 (jusqu'à la mort du roi Jacques I^{er}), Du Moulin défend de toute sa science théologique et de toute son éloquence l'ecclésiologie épiscopaliennne et l'absolutisme royal, au lieu si vigoureusement énoncé par le roi d'Écosse dès son accession à la couronne anglaise par la formule fameuse : « *No bishops, no king* », Du Moulin n'accepte à aucun moment le droit divin des évêques, qui est effectivement en contradiction totale avec l'ecclésiologie réformée. Pour lui, ces derniers ne sont que des ministres plus compétents que les autres et de ce fait chargés d'exercer dans l'Église une autorité supérieure. Autrement dit, ce qu'il trouve en Angleterre, c'est en quelque sorte le modèle d'un protestantisme alternatif, réformé mais, sur le plan des institutions, offrant tous les avantages d'un catholicisme acceptable parce que résolument et décidément non-romain. « Vous savez, [écrit ainsi à sa femme en mai 1611, un helléniste et érudit de

³¹ Pierre DU MOULIN, *De la Vocation des pasteurs*, Sedan, 1618, pp. 16-17.

grand renom, Isaac Casaubon, installé à Paris à partir de 1600] combien j'admire l'Église d'Angleterre où l'on a ôté les abus que le long temps a introduits en l'Église romaine ; et on y a gardé la forme de l'Église ancienne que les autres [entendons les Églises réformées] ont entièrement faite neuve. Il est impossible que ceux qui ont diligemment étudié l'antiquité adhèrent à eux [=les réformés français ?] sans grand regret, vu même que l'amour de ces nouveautés est très dangereux et de très pernicieuse conséquence »³². Quelques mois plus tard, il y revient dans son journal³³ : « Je t'aime, ô Église anglaise, toi qui te rapproches le plus de l'ancienne Église. Le Seigneur Jésus nous fasse la grâce de voir l'Église véritablement réformée. »

Isaac Casaubon, séduit par la liturgie de l'Église anglaise, Pierre Du Moulin, par sa hiérarchie, présentent assurément des cas limites, mais ils témoignent tout de même à leur manière de l'aspiration des réformés français à retrouver la religion qu'ils ont quittée —du moins cette religion de toujours, rassurante par la succession de génération en génération de ses clercs et par la pérennité de ses institutions— mais bien sûr une religion épurée de ce qui justement avait rendu nécessaire qu'on la quitte. Articulé au cas de Castellion, de Morély, de Sureau Du Rosier, Isaac Casaubon et surtout Pierre Du Moulin, dont les deux fils, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, Pierre II (ou Peter) et Louis (ou Lewis) se sont installés en Angleterre, respectivement dans les milieu épiscopaliens et puritains, aident ainsi à penser la complexité du rapport entretenu par les réformés français avec la religion qu'ils ont quittée. Dès lors qu'il représente la part d'humanité —et donc d'institution— de la religion, on ne quitte jamais tout à fait le papisme.

³² Cité dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français*, 1854, p. 550.

³³ Isaac CASAUBON, *Éphémérides*, éd. par RUSSELL, Oxford, 1850, 2 vol., p. 786 (3 des ides de novembre 1611).