



HAL
open science

Le plat-pays de la croyance

Thierry Wanegffelen

► **To cite this version:**

Thierry Wanegffelen. Le plat-pays de la croyance : Frontière confessionnelle et sensibilité religieuse en France au XVIe siècle. *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1995, 81, pp.391-411. hal-00294499

HAL Id: hal-00294499

<https://hal.science/hal-00294499>

Submitted on 9 Jul 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.

Le plat-pays de la croyance

Frontière confessionnelle et sensibilité religieuse en France au XVI^e siècle¹

Entre catholicisme et protestantisme, le tracé de la frontière confessionnelle peut sembler bien tangible. Luther d'abord, puis tant d'autres, ont dit et écrit avec suffisamment de netteté ce qui les poussait à quitter la « Babylone d'idolâtrie », l'Église « Romaine », trop humaine. Tout serait contenu dans le *sola fide*, ou encore, pour être plus fidèle sans doute à la pensée de Luther, dans le *solus Christus*, c'est-à-dire dans l'insistance sur la gratuité du salut qui n'est acquis que par la croix du Christ. Et, du côté catholique, la position serait, sur ce point crucial, strictement inversée. En 1543, les théologiens parisiens l'énoncent sans ambiguïté dans leurs Articles de foi² :

« Davantage est à croire que le pécheur n'est point justifié par la seule foi, mais aussi par les bonnes œuvres qui sont tellement nécessaires que sans icelles [=celles-ci] l'homme qui est en usage de raison ne peut obtenir la vie éternelle. »

En fait, les choses ne sont pas si simples. La fréquentation assidue de chrétiens du XVI^e siècle m'en a convaincu. L'un d'eux, dont l'étude va suivre, le pasteur réformé Hugues Sureau Du Rosier, fait en 1574 une remarque qui me paraît à ce titre tout à fait significative³ :

« Mais ce qui plus offense les consciences religieuses et chrétiennes est ce qui consiste non seulement en doctrine mais aussi est exprimé et représenté par cérémonies, qui sont protestations extérieures ou (pour le moins) contenance et semblants du sentiment et foi qu'on a intérieurement. La corruption et dépravation desquelles navre et fâche les consciences beaucoup plus que la doctrine simplement, d'autant qu'elles sont plus en vue et se présentent plus fort aux sens et aux yeux. »

On peut noter comment Sureau distingue, en matière de « conscience », entre la « doctrine » et le « sentiment et foi qu'on a intérieurement » : saurait-il être plus clair dans l'affirmation que la rupture

¹ Cet article reprend une conférence donnée pour la Société d'Histoire religieuse de la France à l'École des Chartes le 14 janvier 1995.

² James K. Farge, *Le Parti conservateur au XVI^e siècle. Université et parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, 1992, p. 141-149, ici p. 145. Il existe un grand nombre de variantes latines et françaises de ces 25 (ou 26, selon les cas) articles. Voir aussi la transcription par Yves Tatarenko d'une version française de 1561 (A.N., MM 262 fol. 3r^o-8v^o) : Yves Tatarenko, *La Faculté de théologie de Paris au XVI^e siècle. Transcription partielle, annotée et commentée d'un registre de la faculté de théologie de Paris (Archives nationales : MM 249), 1552-1555*, mémoire de maîtrise de Paris VIII-Saint-Denis, 1988-1989, dactylogr., p. 296-297.

³ Hugues Sureau Du Rosier, *Traité des certaines et inéparables marques de la vraye Eglise de Dieu*, Heidelberg, 1574, p. 69-70.

confessionnelle n'est pas vraiment une affaire de dogme mais bien plus de ce que je vous propose d'appeler avec moi la sensibilité religieuse ? Ce qui l'emporte, explique-t-il, c'est ce que « les yeux » voient et ce que « les sens » saisissent lors des « cérémonies » parce que celles-ci, justement, rendent compte, avec une intensité qui varie, il est vrai, de la simple « contenance » à la franche « protestation extérieure », du cœur-même de ce qu'on croit. On est vraiment au-delà des idées et des abstractions.

Penser la frontière confessionnelle non plus en terme de dogmes, mais de sensibilité religieuse, cela ne revient-il pas à poser une question (en est-il de plus profonde, d'ailleurs ?) : Qu'est-ce qui importe pour nourrir la foi du chrétien ? La réponse catholique à cette question est claire : l'assistance à la messe où l'on adore le Crucifié qui est mort « pour nous les hommes et pour notre salut ». En effet, depuis le XIII^e siècle, le rite comprend l'élévation des espèces aussitôt après le récit de l'institution, et on pratique désormais l'ostension de l'hostie. Mais, pour un protestant, d'une manière bien différente, c'est la « Parole » qui peut nourrir la piété du chrétien. C'est-à-dire l'Écriture lue et prêchée par un ministre qui a vocation pour le faire. Lucien Febvre, étudiant « le christianisme de Rabelais », n'a trouvé à la suite de Henri Hauser que deux « critères irrécusables » de protestantisme : « L'Écriture est la source unique de la religion ; l'homme n'est justifié que par la foi. » Mais il a montré aussitôt après que le second, « délicat », dit-il, n'est pas vraiment opératoire⁴. Pierre Chaunu, quant à lui, a su caractériser la spécificité protestante⁵ : « En vérité, a-t-il écrit dans *Église, culture et société*, la lecture et la prédication de la Parole ont pris insidieusement [dans le protestantisme] la place du large éventail des gestes de communication avec le sacré dans [le catholicisme]. » Or, parmi ces gestes, il en est un qui domine : « l'eucharistie, dit Pierre Chaunu, le sacrement par excellence », « le point fort de la chrétienté catholique ». Parole et eucharistie, telle serait donc l'opposition, au niveau de la sensibilité religieuse, entre catholiques et protestants. Elle transparaît bien dans un court épisode survenu en 1551 dans l'église Saint-Jean de Troyes et que nous rapporte le fameux protestant Nicolas Pithou dans son *Histoire ecclésiastique de l'Église réformée de Troyes*, demeurée manuscrite. L'incident met en scène un dominicain en passe de devenir pasteur protestant, « le jacobin Constant » :

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

Où le Christ est-il vraiment présent ? Dans l'hostie consacrée ou dans la Parole révélée, lue et prêchée ?

⁴ Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1942, 2^e éd. 1968, p. 254-268.

⁵ Pierre Chaunu, *Église, culture et société. Essai sur Réforme et Contre-Réforme, 1517-1620*, Paris, 1981, p. 186 et 368.

Parole ou eucharistie : la distinction est opératoire. Bien d'autres sources en rendent compte. Mais penser la frontière, redisons-le, non plus en terme de dogmes, mais de sensibilité religieuse, n'est pas sans conséquence. Les dogmes constituent une ligne de partage nette (on y croit, ou on n'y croit pas). La sensibilité religieuse, au contraire, renvoie à une frontière-zone. En effet, par « sensibilité religieuse », on peut désigner la manière dont un fidèle, à titre personnel et largement intuitif, se ressent comme chrétien du fait de telle pratique ou de telle expérience. Tout est question d'insistances, dans de nombreux domaines. Par exemple, celui de la prière : s'adresse-t-on directement à Dieu, ou a-t-on besoin de médiateurs ? Dans ce cas, recourt-on seulement à la Vierge, ou également aux saints ? À certains saints, et lesquels, ou à beaucoup ? Le rapport à Dieu est-il avant tout fondé sur une confiance totale envers le Père, ou bien sur l'assurance que procure la contemplation de la croix du Fils ? Est-il, au contraire, dominé par la crainte du Tout Puissant aux jugements impénétrables ? Face à ce Dieu, quelle est l'importance accordée aux œuvres humaines ? Certaines pratiques sont-elles privilégiées, par exemple les pèlerinages ou l'aumône ? Les sacrements, notamment l'eucharistie, comptent-ils particulièrement, et en quoi ? Quel est le rapport à l'Écriture ? Insiste-t-on sur l'Église, et de quelle manière ? La liste de ces marqueurs de sensibilité religieuse n'est bien évidemment pas close. De ces insistances aux combinaisons variées découle pour chaque fidèle une manière personnelle, plus intuitive qu'intellectuelle, d'articuler les différents éléments de la foi chrétienne.

Une telle manière de voir les choses ne pose, à mon avis, guère de problème pour le premier XVI^e siècle. C'est, après tout, le temps où les Églises rivales se constituent et précisent, progressivement, chacune sa définition de l'orthodoxie. Restons en France : 1543, la monarchie impose comme norme de la doctrine catholique dans le royaume les Articles de foi édictés cette année-même par la faculté de théologie de Paris ; 1559, le premier synode national des Églises réformées françaises adopte une confession de foi calvinienne, validée en 1571 comme « la confession de La Rochelle » ; 1564, à l'issue du concile de Trente, Pie IV promulgue une confession de foi, initialement exigée des seuls clercs, mais utilisée en France dès 1569, et jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes, comme formulaire d'abjuration du « calvinisme ». 1550-1560, période charnière, qui marque, en France comme ailleurs, l'entrée dans le temps de ce qu'à la suite des historiens allemands on peut appeler la « construction confessionnelle ». Face aux orthodoxies, il faut désormais choisir. Les Églises en présence exigent une adhésion inconditionnelle. Le temps des « bricolages » théologiques individuels serait-il alors révolu ? Ce n'est pas si sûr. Pour confirmer, ou infirmer, cette impression, il est utile d'analyser la sensibilité religieuse de quatre Français de la seconde moitié du XVI^e siècle, justement⁶.

⁶ Ces quatre dossiers sont développés, parmi d'autres, dans ma thèse, *Des Chrétiens entre Rome et Genève. Une histoire du choix religieux en France, vers 1520-vers 1610*, Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), 12 novembre 1994. [Publication ultérieure : *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, 1997]

Nicolas Durand de Villegagnon
L'expérience catholique de la « Cène incertaine »
au tournant des années 1550 et 1560

L'amiral de Coligny préside, en 1555, à l'établissement, sous le commandement de Nicolas Durand de Villegagnon, d'une colonie au Brésil, à l'entrée de la baie de Rio de Janeiro⁷. En 1556, Villegagnon demande à Genève des « missionnaires⁸ ». Ils sont quatorze à arriver au Brésil en mars 1557. Parmi eux, un tout jeune homme d'à peine vingt ans, réfugié depuis peu sur les bords du Léman, Jean de Léry, à qui nous devons le récit de l'aventure brésilienne. Mais il publie son *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* pour la première fois en 1578, et c'est à l'aune des années 1560 et 1570 qu'il juge la période antérieure. Son récit confond manifestement les époques et il semble en conséquence devoir, sur bien des points, être nuancé voire franchement révisé⁹. À en croire Léry, à l'origine du départ de Villegagnon, il y aurait eu bel et bien l'« extrême » envie de se retirer en quelque pays lointain où il pût librement et purement servir à Dieu selon la réformation de l'Évangile » et aussi « d'y préparer lieu à tous ceux qui s'y voudraient retirer pour éviter les persécutions » qui sévissaient dans le royaume « en ce temps-là ». L'initiative de l'entreprise serait donc venue de lui. Arrivé au Brésil, il « [aurait feint] toujours de brûler de zèle pour avancer le règne de Jésus-Christ et l'[aurait persuadé] tant qu'il pouvait à ses gens ». On aura remarqué la contradiction du récit de Léry : l'apostat, pour l'être vraiment, a bien dû être précédemment un authentique converti, mais en même temps la tentation existe toujours d'affirmer qu'il n'a jamais été qu'un hypocrite. Et Léry continue, en insistant sur le « fort bon accueil » réservé par Villegagnon aux ministres genevois, Pierre Richier et

⁷ Voir *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France*, Anvers [en fait Genève], 1580, éd. Par Guillaume Baum, Édouard Cunitz et Rodolphe Reuss, Paris, 1883-1889, 3 vol., réimpr. Genève, 1974, t. I, p. 184-187. Dès la p. 164, Villegagnon est taxé de « très méchant et très malheureux apostat ».

⁸ Selon l'expression d'Olivier Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous. Histoire d'une mission genevoise au Brésil (1556-1558)*, Genève et Paris, 1957.

⁹ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, éd. Par Frank Lestringant (texte de l'éd. E 1580 modernisé), Montpellier, 1992. Réagissant, non sans raison d'ailleurs, contre l'approche très hagiographique d'Arthur Heulhard (*Villegagnon, roi d'Amérique. Un homme de mer au XVIe siècle (1510-1572)*, Paris, 1892), reprise sans apport nouveau par Léonce Peillard (*Villegagnon, Vice-Amiral de Bretagne, Vice-Roi du Brésil*, Paris, 1991), Frank Lestringant, au reste actuellement le meilleur connaisseur de l'aventure brésilienne de la mi-XVIe siècle, a eu tenance à suivre la version de Léry et à considérer que Villegagnon, effectivement passé au protestantisme, a ensuite « chanté la palinodie » (en dernier lieu, voir Frank Lestringant, « Villegagnon et la France Antarctique du Brésil : un nouveau bilan », dans *La France et la Mer au siècle des grandes découvertes*, sous la direction de Philippe Masson, Paris, 1993, p. 209-216). Après lecture d'une version manuscrite de ma thèse, il s'est toutefois rallié à mon interprétation, qu'il a résumée et qualifiée de « la plus récente et la plus équilibrée » dans une nouvelle édition du *Voyage* de Léry (Paris, 1994, p. 187 n. 1).

Guillaume Chartier, et à leurs compagnons. Aussitôt, le commandant du fort Coligny leur aurait assuré qu'il veut « que notre Église ait le renom d'être la mieux réformée par-dessus toutes les autres ». Léry affirme même à propos de ce « second saint Paul » qu'il n'a entendu « jamais homme mieux parler de la Religion et réformation chrétienne qu'il faisait lors ».

Réformation ? Villegagnon déclare qu'il entend que « dès maintenant les vices soient réprimés, la somptuosité des accoutrements réformée, et en somme, tout ce qui nous pourrait empêcher de servir à Dieu ôté du milieu de nous ». Et il concourt à l'établissement de ce que le pasteur Léry, a posteriori, qualifie de « discipline » ou encore de « police ecclésiastique » : « qu'outre les prières publiques, qui se faisaient tous les soirs après qu'on avait laissé la besogne, les Ministres prêcheraient deux fois le dimanche, et tous les jours ouvriers une heure durant » et que, par ailleurs, « sans aucune addition humaine les sacrements [seraient] administrés selon la pure Parole de Dieu ». « L'ordre » qu'il contribue à instaurer au Fort Coligny paraît moins imiter la discipline ecclésiastique calvinienne qu'être inspiré par des soucis proprement réformateurs, au sens non confessionnel mais pastoral de ce qualificatif. Souci pédagogique, d'abord, d'où les nombreux sermons auxquels l'assistance est obligatoire pour tous, mais aussi souci irénique manifesté par le retour aux anciennes liturgies, d'où la manière dont, sitôt le prêche du ministre achevé, lors de la Cène, Villegagnon décide de faire sortir ceux qu'il n'estime « pas capables d'un tel mystère »¹⁰. De Genève, il escompte sans doute essentiellement de bons prédicateurs et des agents efficaces de la réforme de l'Église que tant de chrétiens du temps souhaitaient voir s'accomplir. Dès 1965, Jean Delumeau le présentait avec finesse, remarquant que Villegagnon, en 1555-1558, « était en principe favorable aux idées de la Réforme, mais [qu']il n'avait pas compris qu'accepter la Réforme signifiait rompre avec Rome¹¹ ». Villegagnon comprend plus tard son erreur et, prévenu par l'aventure malheureuse de 1557, il recherche des auxiliaires de l'entreprise de réforme auprès de la Société de Jésus, puis de l'ordre franciscain¹².

On devine sans peine le malentendu qui existe entre Villegagnon et les protestants, et qui n'a pu que s'envenimer par la suite. Vue de Genève, l'Église du « Fort de Coligny en l'Amérique » semble bel et bien « dressée » lorsque, le dimanche 21 mars 1557, la Cène y est célébrée, « les ministres ayant auparavant préparé et catéchisé tous ceux qui y devaient communiquer [=communier] » ; on exige même de tel des colon qu'il fasse au préalable « confession publique de sa foi », « ce qu'il fit et par m[^]me moyen devant tous abjura le papisme », commente et interprète sans nul doute après-coup Jean de Léry (« par même moyen » n'indique-t-il pas que l'abjuration, évidente dans les années 1570-1580,

¹⁰ Jean de Léry, éd. de 1992 cit., p. 69.

¹¹ Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1965, 3^e éd. 1983, p.353.

¹² Sur les appels aux jésuites et aux franciscains, voir respectivement Charles-André Julien, *Les Voyages de Découverte et les premiers établissements*, Paris, 1948, p. 203-206, et Jérôme Poulenc, « Tentatives de Nicolas Durand de Villegaignon en vue d'obtenir un envoi de missionnaires en France Antarctique (1560) », *Archivum Franciscanum Historicum*, 60, 1967, p. 400-418.

n'était, au mieux, qu'implicite avant 1560 ?). Quant à Villegagnon, il manifeste une grande piété à l'occasion de cette Cène, il prononce même à haute voix deux oraisons profondément augustinienne. L'homme déchu ne peut rien sans la grâce de Dieu, et « Notre Seigneur Jésus-Christ » est bien « le seul mérite de notre salut ». Le récit de Léry s'y étend complaisamment, afin de mieux marquer le contraste avec la brusque « révolte », cette « apostasie » détestable qui a suivi. Oui, Villegagnon a « rejeté l'Évangile », il s'en est « détourné » et il lui « a tourné le dos » brutalement, et l'enjeu du chapitre VI de l'*Histoire d'un voyage* est bien de mettre en évidence, comme le dit Léry, « l'inconstance et variation que j'ai connue en Villegagnon en matière de religion ».

En fait, lors de la Cène du 21 mars, Villegagnon a eu, au témoignage même de Jean de Léry, un comportement qui aurait dû mettre bien mal à l'aise les ministres et autres réformés convaincus alors présents¹³. En effet, il « se met à genoux sur un carreaux de velours », et c'est « à genoux » qu'il « reçoit le pain et le vin de la main du Ministre ». Le geste de Villegagnon n'a vraiment rien du « geste en creux », du « non-geste » protestant qu'a analysé Pierre Chaunu¹⁴. Ce n'est pas là une attitude fortuite de sa part. Lorsque, à son retour de France, Villegagnon est contraint de se défendre contre les attaques des réformés, qui l'accusent d'apostasie, il rappelle qu'il communié après la messe « le jour de la Chandeleur [2 février 1555], à son partement [=départ] pour s'en aller dresser son embarquement » ; il a grand soin de préciser qu'il a alors « pris l'eucharistie pour consacrée solennelle bénédiction à genoux, selon la religion de l'Église romaine », et il ajoute encore que « ce n'est selon les traditions de Calvin »¹⁵ : il n'est capable, bien sûr, de faire cette distinction qu'a posteriori, au moment où il écrit. Ce geste d'agenouillement, en effet, s'adresse pleinement à la présence corporelle du Dieu incarné et immanent, Jésus-Christ. Avec lui, nous sommes pleinement dans l'ordre de la sensibilité religieuse. C'est ce que lui permet de participer à un rite dont le fondement dogmatique ne correspond pourtant pas à ses croyances.

Or, un tel geste peut paraître incongru. Avec lui, l'historien en est sûr, on est en plein vécu, et c'est ce vécu, on s'en rend compte, qui dérange, qui bouscule les certitudes dogmatiques confessionnelles, et contre lequel bute Léry dans son récit qui justement arrange dogmatiquement les événements. Voici, n'en doutons pas, un indice qu'une histoire de la sensibilité religieuse n'est pas seulement faite d'intuitions et d'interprétations, mais qu'elle repose sur des témoignages concrets.

¹³ Jean de Léry, éd. de 1992 cit., p. 69-73.

¹⁴ Pierre Chaunu, ouvr. cit., notamment p. 31-33 et 297-298. Voir aussi Bernard Cottret, *Terre d'exil. L'Angleterre et ses réfugiés, XVIe-XVIIe siècles*, Paris, 1985, p. 156.

¹⁵ Nicolas Durand de Villegagnon, *Response aux libelles d'injures publiez contre le Chevalier de Villegagnon. Au lecteur chrestien*, Paris, 1561, fol. 2v^o-3r^o. La polémique avec les réformés conduits Villegagnon à écrire d'autres traités, les *Lettres du Chevalier de Villegaignon sur les Remonstrances à la Royne mere du Roy, sa souveraine Dame*, Paris, 1561, ou encore *La Responce par le Chevalier de Villegaignon aux Remonstrances faites à la Royne mere du Roy*, Paris, 1561, qui ne compte pas moins de 221 pages. À quoi s'ajoutent plusieurs volumineux ouvrages latins de controverse notamment sur l'eucharistie.

Bien sûr, ce qui se rencontre au niveau de la sensibilité se traduit aussi au niveau du dogme, mais plus tard, indirectement et de façon souvent gauchie. Ainsi, au Fort Coligny, la controverse éclate quelques jours plus tard. Villegagnon affirme s'en tenir au sens strict des paroles d'institution de l'eucharistie. La rhétorique ne doit pas jouer à l'encontre de la pure Parole de Dieu. « Quand Jésus-Christ a dit du pain “ceci est mon corps”, il faut croire sans autre interprétation qu'il y est enclos », commente-t-il, en ajoutant « et laissons dire ces gens de Genève ». La crise éclate, elle se termine par le « martyr » de trois huguenots que Villegagnon noie après qu'ils ont fait une profession de foi clairement sacramentaire. Quant aux traités de controverse anti-protestante que Villegagnon publie dès son retour en France, ils rendent surtout compte de l'effet d'entraînement que la polémique a pu avoir sur l'évolution de la foi de leur auteur.

À l'affirmation vigoureuse de l'absolue gratuité du salut s'adjoint une piété eucharistique entée, on l'a vu, sur la croyance en la présence du corps du Christ sous les espèces consacrées, selon des modalités jamais clairement formulées : y a-t-il transsubstantiation ou consubstantiation ? On ne se prononce pas. Cette présence eucharistique, en tout cas, est celle du Christ en croix :

« Par ainsi, prie Villegagnon, plaise-Toi par le mérite de Ton Fils Jésus ne nous imputer point nos fautes, mais nous imputant le sacrifice de sa mort et passion, que par foi avons souffert avec lui, ayant été entés en lui par la perception de son corps au mystère de l'eucharistie. »

Cette articulation correspond à un vaste courant de sensibilité religieuse que j'ai repéré tout au long du XVI^e siècle et défini dans ma thèse sous l'appellation de « nicodémisme »¹⁶. Attachons-nous maintenant à un autre de ses représentants.

Pierre de L'Estoile

Un catholique malgré tout au tournant des XVI^e et XVII^e siècles

Pierre de L'Estoile, né en 1546, appartient au milieu parlementaire parisien. En 1569, il acquiert la charge de grand audencier à la Chancellerie. Dès 1574, et jusqu'à sa mort en 1611, il tient ses *registres-journaux*, où il laisse d'abord surtout deviner ses options politiques : il est contre la Ligue, et royaliste loyaliste convaincu. Toutefois, il demeure à Paris après la journée des Barricades de mai 1588, alors que, le roi chassé, la capitale est livrée à la domination des Seize, les chefs ligueurs. Sa position est alors très ambiguë : en mars 1589, un édit royal transfère à Tours le parlement de Paris ; or, L'Estoile ne s'y rend pas, sa charge de grand audencier y est exercée par un autre ; lui continue à

¹⁶ Mon concept de « nicodémisme », qui relève de la sensibilité religieuse, recouvre une réalité bien différente de celle communément désignée par ce terme, surtout à la suite de Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500*, Turin, 1970. Voir la première partie de *Des Chrétiens entre Rome et Genève*, ouvr. cit., « Ni “Luthériens” ni “Papistes”, les Nicodémistes, des catholiques méconnus ».

servir le parlement de la Ligue. Il n'en est pas moins suspect aux Seize, et il est emprisonné en juillet et août de cette même année. De même, en 1591, il se découvre sur la liste *P.D.C.* (« Pendus, Dagués, Chassés ») de sa paroisse, à la lettre *D.* Malgré cela, il ne concourt en rien à l'entrée de Henri IV à Paris. Il s'en réjouit pourtant. Et il profite du régime de tolérance instauré par l'édit de Nantes pour vivre à sa guise et aller quelquefois au temple de Charenton, le dimanche.

En mars 1609, il se montre auditeur assidu des prédications de carême aussi bien protestantes que catholiques. Il fait le point¹⁷ :

« Des prédications de Paris, pendant ce Carême : beaucoup de bruit et peu de fruit. Les jésuites y tiennent les premières chaises ; font la guerre aux hérésies, pource que [=parce que] cela les regarde, en parlent d'ardeur et d'affection, mais froidement des grands vices, corruptions et abominations qui règnent. Entre tous les autres, Père Gontier s'en fait ouïr et croire et par ses séditeuses prédications, s'efforçant de combattre l'hérésie, l'établit plus (dit-on) qu'il ne la ruine.

Ceux de Charenton ne font guère mieux, car laissant là les vices et désordres qui règnent parmi eux, aussi grands et énormes qu'en ceux de deçà, déclamant contre les abus et superstitions de l'Église romaine, font (comme les catholiques à Calvin) la guerre au pape seulement, lequel ils nomment à pleine bouche l'Antéchrist, et traitent cette matière si bouffonnement [...] qu'ils détruisent plutôt qu'ils n'édifient, étant cette façon de prêcher indigne de la modestie et gravité que doit tenir un prédicateur en sa chaire.

Ainsi se découvre en tous les deux plus d'animosité particulière que de zèle pour la gloire de la maison de Dieu. »

La dénonciation par L'Estoile des deux confessions est implacable. Ni dans l'une ni dans l'autre, on ne trouve un prédicateur digne de ce nom. Les anathèmes se répondent les uns aux autres et leur parallélisme crée un effet qui hésite entre le cocasse et le tragique. Aux « grands vices, corruptions et abominations qui règnent » dans l'Église romaine, s'oppose l'« hérésie » qui sévit chez « ceux de Charenton ». Des deux côtés, on tente d'arracher la poutre de l'œil de l'ennemi sans se préoccuper de la sienne propre, et on s'y prend si mal qu'on ne fait qu'accroître l'aveuglement général. La charge est terrible contre les « Églises ». Ce pluriel, s'il n'est pas plus employé dans ce passage qu'ailleurs dans les *mémoires-journaux*, court cependant en filigrane tout au long du texte, si bien que l'expression finale « la maison de Dieu » s'y oppose presque explicitement, renvoyant véritablement « les Églises » dos à dos.

En novembre de cette même année 1609, L'Estoile développe encore sa critique : on vient de lui communiquer « un petit livret [...] sur la question : *Si l'on peut faire son salut en l'Église romaine* ». Le faux zèle du pasteur, auteur de ce livret, ne donne pas lieu à un blâme des seuls réformés : une fois de plus, L'Estoile insiste sur une tare également partagée par les deux confessions. Il indique très nettement que, pour lui, on peut bien évidemment faire son salut dans l'une ou l'autre des Églises rivales. L'intransigeance confessionnelle lui paraît toujours aller à l'encontre de la vraie piété de « gens craignant Dieu ». Cette expression, empruntée au vocabulaire réformé, permet à L'Estoile de sortir du champ de la confrontation confessionnelle. Il fait en effet souvent grief des mêmes choses aux milieux ecclésiastiques de l'un et l'autre bord : en janvier 1611, par exemple, il déplore « ces

¹⁷ Pierre de L'Estoile, *Mémoires-journaux*, éd. par G. Brunet, A. Champollion *et al.*, Paris, 1875-1896, 11 vol., t. IX, p. 242-243.

oppositions tant ecclésiastiques que ministérielles que, dit-il, je vois tous les jours (et animeusement) à tout ce qui se propose pour la paix de l'Église et la réunion des deux religions [...] ». En avril 1593, « les ministres n'appréhendaient pas moins la conversion du roi que les théologiens et prédicateurs de Paris, se trouvant fort bien unis et d'accord sur ce point ». Lors des conférences verbales, « ministres et théologiens » font preuve d'« aussi peu de charité » les uns que les autres ; dans telle controverse écrite, « le jésuite répond par injures, et le ministre réplique des sornettes ». L'imprimeur protestant Janon, en janvier 1610, a subi les foudres censoriales de « Messieurs ses Maîtres de Charenton », qui n'ont rien à envier à celles de « Messieurs nos Maîtres » de la faculté de théologie de Paris (selon l'expression consacrée) : « En contant [son histoire], rapporte L'Estoile, il me dit que si leurs ministres eussent eu ici l'autorité et le crédit qu'avaient les jésuites, ils eussent été plus mauvais qu'eux. » On rencontre chez Pierre de L'Estoile bien d'autres exemples d'une tendance à maintenir, dans la critique des ecclésiastiques et du cléricalisme, la balance égale entre les deux côtés. D'où le parallèle réprobateur entre le consistoire de Charenton d'une part, et, de l'autre, les Sorbonnistes et les jésuites¹⁸.

Pourtant, L'Estoile entend demeurer dans l'Église où il est né et a été baptisé. Son ecclésiologie apparaît ici bien catholique¹⁹ : « Pour moi, écrit-il en mars 1611, je crois que, pour les abus (je ne dirai pas légers mais très grands qui sont en l'Église, voire en la doctrine), on s'en peut bien plaindre, mais non pas s'en séparer. » S'il souhaite vivement une Réforme, il ne peut envisager que celle-ci soit schismatique, et les abus, même doctrinaux, qu'il déplore, n'empêchent pas l'Église de demeurer l'Église. Malgré tout, il sait bien que son idéal de Réforme ne peut qu'être suspect aux tenants de la Contre Réforme. En février 1604, il ne s'étonne pas qu'on taxe d'hérésie Jacques-Auguste de Thou. « On sait que toutes personnes pacifiques et qui affectent une réformation en l'Église sont sujets pour ce jourd'hui à cette note [d'hérésie], mal voulus et suspects à Messieurs nos Maîtres ». Six ans plus tard, le constat est le même : on est tenu pour « suspect et mal sentant de la foi » si on « n'adhère pas aux abus de l'Église romaine » et si on « en demande et affecte la réformation ».

Pour Pierre de L'Estoile, les « abus » à réformer relèvent avant tout de la « superstition », et il a tendance à confondre celle-ci avec la « dévotion ». Cette assimilation est, on le sait, propre aux réformés. Mais il ne s'agit pas alors de n'importe quelle dévotion. On s'en rend compte avec le récit de la mort de la Maréchale de Retz, le 25 février 1603. « Par les actes de dévotion qu'elle faisait ordinairement, elle paraissait plus catholique superstitieusement qu'autrement. » Pourtant, « cette dame fit une belle fin et mourut bonne chrétienne ». En effet, continue L'Estoile, « quinze jours avant de mourir, elle dit à un grand seigneur de la Religion [=réformé], qui lui en parlait, que, quelques dévotions qu'elle fit, elle le pouvait assurer d'une chose : qu'elle ne croyait être sauvée que par le sang d'un Jésus-Christ ; et qu'elle ne priait ni ne demandait rien à Dieu qu'au nom d'icelui [=de celui-ci], ni

¹⁸ *Ibid.*, t. XI, p. 63 ; t. V, p. 239 ; t. X, p. 17.

¹⁹ *Ibid.*, t. XI, p. 88.

n'avait recours à aucune intercession de Vierge, saint ou sainte quelconque, ains [=mais] embrassait seulement et se reposait sur le mérite de la mort et Passion qu'il avait endurée pour elle²⁰. » Remarquons que cet exemple en dit beaucoup sur la frontière confessionnelle : cette grande dame catholique, peu suspecte dans sa foi, non seulement ne suit pas les ecclésiastiques de son bord qui, comme les pasteurs, prétendent imposer aux fidèles une ségrégation confessionnelle absolue, mais encore elle discute sereinement de religion, et même du cœur de son expérience religieuse, avec un protestant. Or, L'Estoile ne s'en étonne même pas ! Quelques idées reçues sur la frontière s'en trouvent bousculées.

Quoi qu'il en soit, cette affirmation de la gratuité du salut est la marque d'une « bonne mort », pour Pierre de L'Estoile. Elle s'oppose nettement aux « dévotions » superstitieuses dans la mesure où ceux qui s'y adonnent ont l'air de croire que leurs actions peuvent en quoi que ce soit leur procurer quelque mérite. Ainsi, en 1596, l'augustin Du Bourg « montra, à la mort, qu'il était aussi peu superstitieux qu'ignorant, car il défendit expressément toutes prières et services pour son âme après sa mort, disant qu'ils ne servaient de rien²¹. »

Les signes de la croyance de L'Estoile en la justification par le seul mérite de la croix du Christ ne manquent pas. Par exemple, croire en « la nécessité de la confession auriculaire pour obtenir la rémission des péchés » est pour L'Estoile une opinion qui « toute jésuitique qu'elle est, sent son hérésie à pleine bouche »²². De même, au reste, que la croyance en la prédestination, l'une des « mauvaises choses » que L'Estoile rencontre dans l'*Institution de la religion chrétienne*. Parmi celles-ci, il y a également ce que Calvin dit sur « le Saint Sacrement »²³.

En effet, sur l'eucharistie, Pierre de L'Estoile « n'est pas de l'opinion de ceux de la Religion », « car, expose-t-il en juillet 1609, m'arrêtant simplement aux paroles de Jésus-Christ, qui de soi sont claires et intelligibles et n'admettent ni trope ni figure, je rejette toutes interprétations et gloses qui gâtent le texte et y sont contraires, quelques précieuses et subtiles qu'elles soient »²⁴. Ainsi, le 14 septembre 1610 (il a alors 64 ans), il se sent près de mourir et il fait appeler un prêtre.

« Je demandai, raconte-t-il, une fois rétabli, dans ses *mémoires-journaux*, que le Saint Sacrement, selon l'ordonnance de l'Église, me fût apporté et administré. » L'approche de la mort appelle une ultime communion eucharistique. Elle a lieu. Mais l'alerte passe, et L'Estoile éprouve après-coup le besoin de justifier son geste. « C'était le *viaticum* des chrétiens de la primitive Église [...]. » Il recopie

²⁰ *Ibid.*, t. VIII, p. 63-64.

²¹ *Ibid.*, t. VII, p. 70. En septembre 1606, la mort de « Monsieur de Bourges, qu'on appelait Monsieur de Sens », est elle aussi considérée comme bonne par L'Estoile, dans la mesure où le mourant insiste sur la gratuité du salut : *ibid.*, t. VIII, p. 243-244.

²² *Ibid.*, t. IX, p. 265.

²³ *Ibid.*, p. 325.

²⁴ *Ibid.*, p. 286.

alors en latin le canon 13 du concile de Nicée. Comme tant d'autres partisans de la Réforme, il établit une équivalence stricte entre antiquité et vérité. Mais l'argument peut-être à double tranchant. Car L'Estoile n'ignore pas « que l'Église romaine a beaucoup dégénéré de la primitive, tant en la forme de l'apporter [le sacrement] que de le bailler et administrer, qui se faisait sous les deux espèces ». Il précise les raisons qui lui font accepter la liturgie (« la forme ») de l'Église catholique de son temps. « Et encore [...] que je ne tiens pour indifférent (comme quelques-uns des principaux de cette Église m'ont voulu faire croire) et de le recevoir sous une espèce ou sous les deux, vu l'institution de Jésus-Christ, qui est précisément au contraire, toutefois, la substance étant demeurée ici, j'ai toujours cru et crois que, pour la corruption de la forme, un bon chrétien ne se doit priver d'un si grand bénéfice que celui-là même, à l'heure qu'il en a le plus de besoin ; et que pour l'accessoire il ne faut quitter le principal, comme ont fait ceux de la Religion, qui en ont du tout [=totalem]t] aboli l'usage, maintenu de tout temps et pratiqué en l'Église de Dieu. » Pour L'Estoile, donc, les paroles du Christ à la Cène, « Buvez-en tous », devraient suffire, dans leur simplicité et leur clarté, à imposer la communion de tous sous les deux espèces ; et, face à elle, les arguments des tenants de la Contre Réforme, communément fondés, on le sait, sur la croyance en la transsubstantiation (si le pain est pleinement le corps du Christ, c'est un corps vivant, donc irrigué de sang ; alors, communier au pain, c'est recevoir aussi le sang) lui paraissent « subtils » et « spécieux », dignes de théologiens mais non d'un sacrement si saint. Cependant, il n'en quittera bien sûr pas pour cela « l'Église romaine ».

Toutefois, L'Estoile est-il prêt à tout accepter d'elle ? La veille du jour où il a communié, il s'était confessé. Il en enchaîne le récit après celui de sa communion. Il avait fait venir un dominicain, « lequel j'avais ouï, ce me semblait, prêcher plus purement que les autres ». Entendons, sans doute, que ce prédicateur avait dû insister en quelque manière que ce fût sur la gratuité du salut. Tout se passe bien, jusqu'au moment où le religieux cherche à lui imposer « une protestation de mourir en la foi de l'Église catholique, apostolique et romaine ». « Il est de nécessité de croire, ajoute le dominicain, tout ce que l'Église romaine croit, car elle ne peut errer. » L'Estoile ne peut admettre cela. Les abus doctrinaux qu'il a si souvent dénoncés prouvent bien le contraire. Mais le religieux s'acharne « jusques à ce que, avoue L'Estoile, vaincu de la faiblesse du corps et de l'esprit, qui ne me permettait d'y contester davantage, je le passai ». C'est toutefois « sous caution qu'on me ferait voir que la doctrine et tradition de l'Église romaine d'aujourd'hui étaient en tout et partout conformes à celle de l'antique et vieille romaine qui était du temps des apôtres et de saint Paul, qui n'avait prêché qu'un Jésus-Christ crucifié ni reconnu autre fondement de salut en l'Église que celui-là. » « En laquelle foi romaine, rappelle L'Estoile, j'avais toujours vécu et y voulais mourir. » Notons que ce laïc catholique du tournant des XVI^e et XVII^e siècles tient tête à son confesseur et même se reproche, malade et affaibli, l'unique concession qu'il a faite, et qui nous paraît, à nous, très relative. En bon parlementaire, il répond au dominicain qui lui parle de l'invocation des saints « qu'au Ciel, je ne connaissais qu'un seul Maître des requêtes, Jésus-Christ. » Disant cela, il a le sentiment de résumer l'Écriture. Lorsqu'il affirme que l'invocation des saints ne « s'accorde pas » avec celle-ci, il ne veut

donc pas seulement dire qu'on n'en parle pas dans l'Évangile, objection suffisante pour un protestant. Mais le recours par L'Estoile à l'Écriture n'est justement pas protestant. Pour lui, en effet, une tradition humaine est acceptable même si elle est « hors de l'Écriture », à la condition expresse qu'elle ne soit pas « contre elle », ce qui est le cas en l'occurrence. Sur ce point aussi, il se montre catholique, quoique étranger à la Contre Réforme.

Que son adhésion au catholicisme de son temps n'est pas inconditionnelle, il ne le cache à personne, même pas à son confesseur. Il sait bien que ce dernier le prend pour un « hérétique », il le regrette, il s'en défend en invoquant l'Écriture et l'antiquité, mais il n'y peut rien. Il rappelle, à la fin de sa profession de foi, les dernières prescriptions de son père, Louis de L'Estoile, mort lorsqu'il avait douze ans, en 1558 donc. Celui-ci le confiait à un précepteur déjà protestant lui-même, Mathieu Béroald, qui a eu par la suite un autre élève illustre, réformé celui-ci, Agrippa d'Aubigné. « Mon ami, lui disait-il, je vous recommande mon fils que voilà ; je vous prie surtout de l'instruire en la piété et crainte de Dieu ; et pour le regard de la religion, je ne veux pas que vous me l'ôtiez de cette Église : je vous le défends. Mais aussi ne veux-je pas que vous me le nourrissiez aux abus et superstitions d'icelle [=de celle-ci]. » L'Estoile semble avoir été fidèle jusqu'à la fin à ce beau programme non confessionnel, et c'est sans doute, à ses propres yeux, sa meilleure justification.

Pierre de L'Estoile, alors que triomphe en France la Contre Réforme, apparaît donc, au vu de sa sensibilité religieuse, comme une sorte de catholique malgré tout²⁵. N'y eut-il pas aussi des protestants malgré tout ? Hugues Sureau Du Rosier, déjà évoqué, n'en fournirait-il pas un exemple ?

Hugues Sureau Du Rosier

Un protestant malgré tout (1572-1575)

Ce controversiste réformé de grand talent a abjuré à la suite de la Saint-Barthélemy, alors qu'il avait été arrêté et emprisonné, et la cour de France l'a alors employé à la conversion du prince Henri de Condé et du roi Henri de Navarre, puis l'a adjoint au jésuite Maldonat, avec lequel il est parti prêcher le retour au catholicisme aux protestants de l'Est du royaume. C'est de là qu'il s'enfuit en Allemagne, où il ne redevient pas pasteur mais meurt quelques mois plus tard, toujours suspect aux yeux du consistoire de sa ville d'accueil, Heidelberg, et des ministres genevois²⁶. La cause paraît entendue.

²⁵ Michel Chopard, « Entre Rome et Genève : l'individualisme religieux de Pierre de L'Estoile », dans *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, 1976, p. 193-201, met bien l'accent sur le refus par L'Estoile des pratiques qui s'oppose à la « liberté de Dieu », mais laisse de côté sa piété eucharistique, ce qui empêche l'auteur de comprendre vraiment pourquoi L'Estoile demeure catholique, d'où son recours à la notion commode, certes, mais assez vague sous sa plume, d'« individualisme religieux ».

²⁶ Sur Sureau, voir Paul Beuzart, « Hugues Sureau Du Rosier (1530 ?-1575 ?) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 88, 1939, p. 249-268, et Robert Kingdon, « Genève et les réformés

C'est la peur de la persécution qui a poussé Sureau à abjurer en 1572. En fait, rien n'est sans doute si simple. Car Sureau a écrit, et raconté, par deux fois son aventure, d'abord en 1572, alors qu'il était encore en prison, juste après son abjuration, puis en 1573, après sa fuite et son retour au protestantisme²⁷. Or, à la lecture de ces deux textes, on est frappé par la cohérence des explications de Sureau, qui, loin d'évoquer la peur, déclare en 1572, mais aussi en 1573, qu'au moment de son arrestation, il avait décidé d'abandonner le ministère et de se réfugier à Bâle, ville de la tolérance religieuse au XVI^e siècle, où il aurait vécu « neutre en la profession extérieure », donc sans pratiquer ni dans l'une ni dans l'autre religion²⁸.

Pour justifier ce dessein, Sureau invoque des doutes relevant de l'ecclésiologie : les Églises protestantes sont-elles la véritable Église, ou celle-ci n'est-elle pas l'« Église romaine » ? Les pasteurs protestants, privés de la succession apostolique telle que l'entendent les catholiques, ont-ils réellement vocation à exercer le ministère ? Ces « difficultés », Sureau ne les résout pas dès son retour au protestantisme. Il les soumet encore à Théodore de Bèze, le successeur de Calvin à Genève, dans une lettre du 13 mars 1573, et il y revient dans le *Traité des marques de la vraie Église de Dieu*, qu'il publie en 1574²⁹. Il paraît avoir conservé ses doutes jusqu'à sa mort, survenue en 1575. Par ailleurs, même s'il est plus discret sur ce point en 1573, il semble n'avoir pas accepté les développements genevois sur la double prédestination et se contenter d'insister sur la justification par la foi seule. Ainsi ses difficultés ne relèvent-elles pas seulement de l'ecclésiologie.

français : le cas de Hugues Sureau dit Du Rosier (1565-1574) », *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, 12, 1961, p. 77-87 ; du même, « Problems of Religious Choice for Sixteenth-Century Frenchmen », art. paru en 1966 dans le *Journal of Religious History*, repr. dans Robert M. Kingdon, *Church and Society in Reformation Europe*, Londres, 1985, t. III, p. 105-112 ; enfin, toujours du même, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572. A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist Resistance Theory*, Madison, 1967, p. 83-88, 90-95, 108-121, 146, 156, 200-202.

²⁷ Hugues Sureau Du Rosier, *Confession de foy faicte par H. S. Du Rosier avec abjuration et detestation de la profession Huguenotique [...]*, Paris, 1573, et *Confession et recognoissance de Hugues Sureau dict du Rosier, touchant sa cheute en la Papauté, et les horribles scandales par luy commis. Servant d'exemple à tout le monde de la fragilité, et perversité de l'homme abandonné à soy, et de l'infinie miséricorde, et ferme severité de Dieu envers ses esleus [...]*, Heidelberg, 1573 et Bâle, 1574 (désormais cités respectivement Sureau catholique et Sureau protestant).

²⁸ Sureau catholique, fol. Biir^o, Hiiiiv^o, Giiiv^o, et Sureau protestant, p. 23 (voir aussi p. 25 et 38). Réfugié à Heidelberg, Sureau persiste et, en 1574, dans son *Traitté des marques de la veriable Eglise*, ouvr. cit., p. 13, il précise qu'il a commencé à douter de la « vérité » des Églises protestantes « plus de trois mois » avant la Saint-Barthélemy.

²⁹ Hugues Sureau Du Rosier à Théodore de Bèze, 13/03/1573, dans *Correspondance de Bèze*, t. XIV (1573), Genève, 1990, n°975, p. 41-52, ici p. 44-47, et, du même, *Traitté [...]*, ouvr. cit., notamment p. 13, 17-18, 24-25.

Pourquoi, alors, n'est-il pas demeuré catholique en 1572 ? Parce que sa sensibilité religieuse est choquée à des titres divers par les deux confessions. Ses difficultés sont réelles face au protestantisme réformé, et elles expliquent sa décision de quitter le ministère, et même sa confession. Mais, en fait, Sureau est également en rupture avec le catholicisme sur la question cruciale de l'eucharistie. En 1566, lors de la conférence de Paris, il a pourfendu la messe catholique, où l'on adore l'hostie et dans laquelle il ne voit toujours, même en 1572, qu'une idolâtrie, une pratique qui fait écran entre le fidèle et Dieu et porte atteinte à l'honneur du Seigneur³⁰. Prolixe sur les points qui le séparent du protestantisme, Sureau se débarrasse vite de la question eucharistique dans son texte de 1572³¹. Il cherche, à chaque fois qu'on lui demande de prêcher afin de convertir ses anciens coreligionnaires, à s'en tenir à l'ecclésiologie. Mais ce qu'il entend dire de la messe par le jésuite Maldonat, la pratique qu'on exige de lui, le conduit à quitter le catholicisme. Le passage de son traité de 1574 où Sureau distingue, en matière de « conscience », entre la « doctrine » et le « sentiment et foi qu'on a intérieurement » a déjà été cité. Le voici dans son intégralité :

« Mais ce qui plus offense les consciences religieuses et chrétiennes est ce qui consiste non seulement en doctrine mais aussi est exprimé et représenté par cérémonies, qui sont protestations extérieures ou (pour le moins) contenance et semblants du sentiment et foi qu'on a intérieurement. La corruption et dépravation desquelles navre et fâche les consciences beaucoup plus que la doctrine simplement, d'autant qu'elles sont plus en vue et se présentent plus fort aux sens et aux yeux. Comme sont les encensements, supplications et prostrations devant les images et surtout devant une pièce ronde de pâte blanche comme si c'était le propre sauveur du monde, le fils du Dieu vivant, idole détestable et infâme, devant laquelle on s'agenouille. »

L'ancien pasteur sait de quoi il parle ; il en a fait personnellement, de septembre à décembre 1572, la cruelle et douloureuse expérience. N'essayait-il pas alors de se persuader d'être désormais bon catholique ? Mais tous ses raisonnements, tous ses arguments d'habile théologien et d'excellent controversiste pouvaient bien convaincre les réformés qu'il rencontrait, lui-même ne 'en trouvait pas moins mal à l'aise à la messe. Sa répugnance, proprement physique ou pour le moins irrationnelle, face à l'idolâtrie était la plus forte : il ne cessait pas d'être saisi d'horreur face à « la pièce ronde de pâte blanche » où l'on prétend enclorre tout entier « le sauveur du monde, le fils du Dieu vivant », et il ne pouvait donc que continuer à refuser cette présence réelle corporelle dans l'eucharistie si opposée au dogme de l'Ascension. Il avait chevillée à l'âme la conviction que les pratiques catholiques, notamment eucharistiques, sont tout simplement intolérables et que tout compromis sur ce point est absolument impossible. Et toute l'ecclésiologie du monde n'y pouvait rien changer.

Le destin de Sureau confirme donc bien le primat de la sensibilité religieuse sur toute la question de dogme ou d'ecclésiologie. Son témoignage est d'une valeur exceptionnelle, dans la mesure où, ayant

³⁰ Marguerite Soulié, « La conférence de Paris (juillet-août 1566) (controverse sur la Cène et la Messe) », dans *Les Controverses religieuses (XVIe-XVIIe siècles)*, actes du Ier colloque Jean Boisset éd. par Michel Péronnet, Montpellier, 1974, 2 vol., t. I, p. 83-92.

³¹ Sureau catholique, fol. Iiiiv^o.

éprouvé le décalage entre le discours théologique confessionnel et la sensibilité religieuse personnelle, et en ayant ris conscience – ce qui n'est pas rare, sans doute, au XVI^e siècle –, il se révèle en outre capable de formuler cette distorsion entre foi et doctrine – et c'est cela qui est exceptionnel, surtout pour cette époque où l'on s'introspecte fort peu et où le stéréotype est souvent de mise pour exprimer une expérience religieuse, fût-elle la plus authentique et la plus personnelle. Sans doute Sureau doit-il justement à sa parfaite maîtrise de la théologie et de l'art de la controverse cette lucidité hors du commun. Mais d'autres que lui, sans pouvoir l'exprimer, ont dû aussi faire la même expérience. Il y a parmi eux des catholiques malgré tout comme Pierre de L'Estoile, des protestants malgré tout comme Sureau Du Rosier, mais aussi des chrétiens dont il nous est bien difficile de déterminer s'ils sont catholiques ou protestants. Cette difficulté se pose, notamment, en ce qui concerne un jurisconsulte parisien qui fut fameux en son temps : Charles Du Moulin³².

Charles Du Moulin

Catholique ou protestant ? (1552-1566)

Les premières années de la vie de celui-ci marquent les débuts, apparemment tranquilles, d'une belle carrière : né à Paris en 1500, reçu « docteur ès droits » [romain et canonique] à Orléans vers 1521, Du Moulin exerce comme avocat, d'abord, de 1522 à 1525, au Châtelet puis, à partir de 1525, au parlement de Paris. Mais l'homme est petit, frêle et noiraud, sans prestance, et, ce qui est encore plus fâcheux pour un maître du barreau, il est bègue ! Si la célébrité doit venir, ce sera par l'écriture, non par la plaidoirie, et l'ambitieux jeune homme le sait si bien que de 1535 à 1552 il n'a cure des soucis financiers ni des maladies qui l'assaillent, et il se consacre à des études de droit coutumier qui font grand bruit. Dès 1539 paraît le livre premier de son grand *Commentaire de la coutume de Paris*. Comme tant d'autres à la même époque, Charles Du Moulin s'y révèle favorable à la croyance en la gratuité du salut. Une ample digression dans l'ouvrage est en effet consacrée à la question du libre arbitre et de la grâce. L'homme est libre de choisir entre le bien et le mal, avec le secours de la grâce, mais les œuvres sont tout à fait inutiles et le salut ne dépend que de l'élection divine. Dans le même temps, il manifeste un intérêt bienveillant envers les novateurs, sensible dans sa pratique de juriste, déniaient par exemple en 1542 toute valeur aux dénonciations d'hérétiques, dans la mesure où le délateur reçoit alors une part des biens confisqués. Sur ses sentiments d'alors vis-à-vis des protestants, il s'est expliqué plus tard.

« Plusieurs gens doctes ayant la connaissance et crainte de Dieu pensaient d'entrée que [vous] fussiez venus pour leur aider à déniaiser le peuple de plusieurs erreurs grossières et invétérées, pour plus facilement et sans tumulte et sédition parvenir à

³² Sur Charles Du Moulin, voir Jean-Louis Thireau, *Charles Du Moulin (1500-1566). Étude sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la Renaissance*, Genève, 1980, qui prend en compte les études antérieures.

une si bonne et tranquille réformation ecclésiastique, sans détruire l'état et vocation ordinaire, mais seulement en émendant et restituant les choses à leur première intégrité et pureté tant en la doctrine qu'ès mœurs, iceux tous [=tous ceux-ci], déçus par votre hypocrisie fardée d'apparente humilité et simplicité, [...] ne pensaient (et d'entrée n'eussent jamais pensé) que [vous] fussiez venus pour émouvoir le royaume à séditions et guerres civiles³³. »

Deux idées se dégagent de ce passage : la nécessité d'une « Réforme en continuité » (en revenir aux dogmes de l'Église des premiers siècles, corriger les mœurs, mais « sans détruire l'état et la vocation ordinaire », c'est-à-dire le sacerdoce tel que le fonde la succession apostolique) et la conviction que Calvin et ses émules ont une analyse comparable à la sienne sur ce point (les prêches à Saint-Pierre de Genève et les traités qui circulent déjà stigmatisent assez les « abus » et la « superstition ») et qu'ils peuvent contribuer à la mettre en œuvre efficacement. Il n'a en effet aucune confiance en quelque Réforme venue de Rome.

Gallican farouche, il connaît son heure de gloire lors de la crise gallicane de 1551, soutenant la position du roi face au pape par son *Commentaire de l'édit des petites dates*. Anne de Montmorency aurait dit à Henri II, en évoquant l'échec militaire français devant Parme : « Sire, ce que votre Majesté n'a pu faire et exécuter avec 30 000 hommes, de contraindre le pape Jules III à lui demander la paix, ce petit homme l'a fait avec ce petit livret ». De fait, redoutant sans doute très sérieusement un schisme gallican, le pape conclut la paix avec la France fin avril 1552³⁴.

Mais le gallicanisme de Charles Du Moulin va beaucoup plus loin. En vue de la nécessaire Réforme, Du Moulin prône le schisme et l'organisation d'une Église gallicane autonome. L'idée est au reste dans l'air. Déjà, au Conseil privé du 5 août 1551, on débat pour savoir s'il faut « ôter entièrement au pape l'obédience du royaume et créer un patriarche qui aurait tout pouvoir dans l'Église gallicane ». Ce qui n'était que tactique pour Henri II relève pour Du Moulin d'une conviction profonde à laquelle il ne peut pas renoncer. Malgré le changement de conjoncture (la paix faite avec le pape), il s'entête à proférer des diatribes contre le Saint-Siège.

Il est d'autant plus suspect qu'il émet des opinions douteuses, voire hérétiques. Ainsi, lors d'une séance du parlement de Paris, le 5 octobre 1551. Le procureur général du roi Nicolas Bruslart et le bailli de Paris Jacques Aubry ont soutenu une consultation, et Du Moulin la juge « fausse » : en niant l'eucharistie, les Vaudois auraient nié le Christ. Or, estime Du Moulin, « même s'ils niaient

³³ *Défense de Messire Charles Du Moulin, ancien docteur, et autres gens de sçavoir et pieté, contre les calomnies des Calvinistes et Ministres de leur Secte, abus, usurpations et erreurs d'iceux [=de ceux-ci], par maistre Simon Challudre, Professeur des Saintes Lettres, dans Caroli Molinæi [...] omnia quæ extant opera [...], Paris, 1681, t. V, p. 607a-620b.*

³⁴ Lucien Romier, « La crise gallicane de 1551 », *Revue historique*, 108, 1911, p. 225-250 et 109, 1912, p. 27-55, presque entièrement repris dans *Les Origines politiques des guerres de Religion*, Paris, 1913, 2 vol., t. I, p. 220-296, et Marc Venard, « Une réforme gallicane ? Le projet de concile national de 1551 », *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, 67, 1981, p. 201-225. Le propos de Montmorency est dans Thomas Cormier, *Rerum gestarum Henrici II. Regis Galliaë libri quinque*, Paris, 1584, p. 74.

l'eucharistie (qui est temporaire), ils n'en nieraient pas pour autant le Christ (qui est éternel) » ; pour Du Moulin, il y a donc bien plus important que l'eucharistie. On s'en rend compte dans l'étonnante « brève annotation » à propos du fameux *Hoc est corpus meum*, dans la *Concordance des quatre Évangiles* : on s'attendait à voir évoquer le débat si brûlant de la présence réelle et de ses modalités, mais on n'a droit qu'à une insistance très marquée sur la nécessité pour le salut d'avoir foi dans le sacrifice sur la croix du vrai corps du Christ. Du Moulin s'attache donc si peu à l'eucharistie qu'on peut parler à ce sujet d'indifférence.

Impliqués de plus en plus dans la lutte contre le protestantisme, la faculté de théologie de Paris et le parlement se liguent alors contre Du Moulin. Contactée par le parlement le 2 mai 1552, la faculté, dès le 9, censure le *Commentaire de l'édit sur les petites dates*.

Face à une telle réaction, Du Moulin finit par se tourner vers Genève où, exilé, il séjourne sans jamais s'y installer. En 1552, un passage furtif à Paris lui révèle que sa maison a été pillée et que son procès est en cours. Pour qu'il paraisse passer au protestantisme, il a fallu qu'un procès et une condamnation le mettent au ban du catholicisme. Comment dans de telles conditions espérer encore que la Réforme serait menée à terme au sein même de l'Église catholique « romaine » ? Toutefois, le séjour à Genève n'est pas compris comme une adhésion inconditionnelle à une Église adverse. Il a raconté, dans sa *Défense* de 1565, comment il avait alors été en opposition aux ministres, notamment à Théodore de Bèze, « un jeune fringant » d'à peine trente-deux ans qui voulait en remontre à ce « docte homme de savoir et de piété » de vingt ans plus âgé. « [Bèze] vint par grande confiance proposer aucunes [=certaines] hyperboles et hérésies dudit Calvin audit Du Moulin, qui ne les voulut recevoir [...]. » Parmi les points auxquels il s'oppose, il y a au premier chef la question de la prédestination, qui, selon lui, revient à dire « que Dieu fait les péchés et les hommes à pécher, qui est une plus détestable hérésie que celle de Manichée ». Dieu est ainsi fait « aussi bien auteur et opérateur du mal, c'est-à-dire de péché, que du bien, ce que jamais n'osèrent faire les manichéens »³⁵.

Il ne reste pas à Genève, mais dans les années qui suivent il va vir du côté luthérien, qui ne lui donne pas davantage satisfaction. Il y pourfend bien des traits de « papisme ». En 1554-1555, Du Moulin, passant d'une ville à l'autre, indésirable partout, ne sait plus que faire. En janvier 1556, il décide de revenir à Paris. Sa maison a été une nouvelle fois pillée mais la déclaration royale de Saint-Germain, en novembre, met fin à la procédure intentée contre lui et le rétablit dans ses fonctions d'avocat au parlement. Quant à sa foi, il persiste et signe ; ainsi, le 20 juin 1556, dans une lettre à Boniface Amerbach : « J'honore Dieu, je suis et ai toujours été chrétien et catholique et je demeurerai dans la foi où j'ai été baptisé et où j'ai reçu le Saint-Esprit, ce qui me vaut de la haine. » Pour apprécier vraiment cette profession de foi, il faut avoir recours à une définition large de l'« Église catholique » : l'appartenance à cette Église en fait idéale n'exclut jamais, bien au contraire, la Réforme considérée

³⁵ *Défense de Messire Charles Du Moulin* [...], éd. cit., p. 610a et 611a. Jean-Louis Thireau, ouvr. cit., p. 39, refuse de croire à la dispute avec Bèze sur la question de la prédestination.

comme absolument nécessaire, laquelle passe par un retour à l'Église des premiers siècles³⁶. L'intransigeance genevoise l'a donc conduit non pas à « retourner au catholicisme » mais à cesser d'espérer trouver au sein du protestantisme un appui en vue de la Réforme. Incapable de trouver sa place dans l'une des Églises rivales, il a plus tard manifesté son dépit d'avoir été « battu et banni des deux côtés ». Du Moulin se cabre contre toute entreprise qu'il ressent comme une tentative d'embrigadement. Face aux abus de l'Église romaine, qui touchent à la superstition et à l'idolâtrie mais qui lui semblent amendables, il ne veut pas croire que seul le protestantisme, dans ses versions luthérienne ou genevoise, ait le monopole de la vérité.

Si on saisit assez bien ce qu'est sa foi, la question demeure de savoir comment il la pratique. Cinq durant, Du Moulin réside à Paris. Va-t-il à la messe ? On sait en tout cas qu'encore en décembre 1561 il assiste aux prêches de Popincourt³⁷. Participe-t-il à la Cène ? Le fait est que dans le contexte troublé qui marque le début de la première guerre de Religion on n'a pas oublié, dans ce Paris qui, face aux entreprises huguenotes, s'affirme farouchement catholique, que Du Moulin a été jadis un « mal sentant de la foi ». On ne s'embarrasse pas de savoir qu'il s'est élevé contre le premier synode national des Églises réformées de France, réuni à Paris en mai 1559, parce qu'il ne sert de rien de rejeter la tyrannie » du pape et de Rome si c'est pour lui substituer celle de Calvin et de Genève. La foule parisienne qui pille encore une fois sa maison n'a que faire de telles subtilités et, se sentant de nouveau menacé, Du Moulin, le 3 juin 1562, est bien forcé de s'enfuir de la capitale³⁸.

Après un passage par la Beauce, où il dispute avec deux ministres réformés, il se retrouve à la fin juillet à Orléans, dont les huguenots sont les maîtres. Par bravade, peut-être, et en tout cas pour bien montrer qu'il n'a pas fait allégeance à l'Église réformée, il donne, dès le 3 août, des cours publics

³⁶ Déclaration de Saint-Germain de novembre 1557, dans Isambert, Jourdan, Decrusy, *Recueil général des anciennes lois françaises*, Paris, 1827-1833, t. XIII, p. 502-503. Du Moulin à Boniface Amerbach, 20 juin 1556, cit. par Jean-Louis Thireau, *ouvr. cit.*, p. 45 n. 155.

³⁷ Présence attestée le 21 décembre 1561 dans le *Journal de Bruslart : Mémoires de Condé, ou Recueil pour servir à l'histoire de France, contenant ce qui s'est passé de plus mémorable dans le royaume, sous le règne de François II et sous une partie de celui de Charles IX, où on trouvera des preuves de l'histoire de M. de Thou*, Londres, 1743-1746, 6 vol., t. I, p. 72.

³⁸ La *Défense* de 1565 explique, en visant l'adoption aussi bien de la *Confessio Gallica* que de la discipline ecclésiastique, les griefs de Du Moulin contre le synode national de 1559 : là, les « consistoriaux » ont exigé ne soumission « à votre catéchisme de Genève [et à] toute la doctrine de Calvin », ainsi qu'une soumission « à vos consistoires et nouvelles hiérarchies, et à tout ordre et statuts ecclésiastiques d'iceux [=de ceux-ci] ». Voir dans *Opera*, éd. de 1681, t. V, p. 614b-615a. Michel Reulos, « Le juriste Charles Du Moulin en conflit avec les Églises réformées de France », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 100, 1954, p. 1-12, ici p. 9, relève que « l'argumentation gallicane de Du Moulin dans le *Commentaire de l'édit des petites dates* et le *Conseil sur le fait du concile de Trente*, entre autres, et celles qu'il formule contre les consistoires calvinistes et les Genevois sont tout à fait parallèles ».

gratuits sur l'Écriture, où il développe une exégèse nettement anti-calvinienne. L'opposition des ministres est si forte qu'il est contraint de quitter Orléans le 3 octobre suivant. Où aller dès lors qu'au moment où la guerre civile bat son plein aucun des deux partis ne le reconnaît pour sien ? Revenu à Orléans, il y demeure tout le temps du siège, sans faire parler de lui, écrivant dans le secret de son cabinet un *Catéchisme ou sommaire de la doctrine chrestienne*, d'inspiration nettement mélanchthonienne, ainsi qu'une *Concordance* latine des quatre Évangiles. En 1563, il est à Lyon, où il fait imprimer ces deux ouvrages, ainsi qu'une *Apologie* parce que les réformés lui ont imputé une anonyme *Défense civile et militaire des Innocents et de l'Église du Christ*. Ce texte est aujourd'hui perdu mais il prenait nettement parti contre l'ecclésiologie calvinienne. Pourquoi accuser Du Moulin d'en être l'auteur ? L'*Histoire ecclésiastique* l'explique par le fait qu'il avait « toujours devant [=auparavant] et depuis montré un esprit par trop fantastique ». Comme la ville est alors sous l'autorité du sieur de Soubise, huguenot, l'accusation lui vaut d'être emprisonné. Reconnu innocent et libéré, il quitte Lyon et il échoue, à cause des menées des réformés, à obtenir une chaire de droit à Valence. La paix civile revenue, il retourne à Paris et il s'y montre plus gallican que jamais, s'opposant à l'installation des jésuites en France aussi bien qu'à la réception des décrets du concile de Trente. L'âge et tant d'années d'errance ont-ils assagi Du Moulin ? Pas assez en tout cas pour le dissuader de faire imprimer clandestinement, sans privilège royal, à Lyon en 1564, son *Conseil sur le fait du concile de Trente*. Cela lui vaut un nouveau séjour en prison, d'où une intervention de Catherine de Médicis le tire au bout de quelques semaines, le 7 juillet 1564. La faculté de théologie de Paris attend 1567 pour condamner sa *Concordance*. Mais Charles Du Moulin s'est éteint quelques mois plus tôt, le 27 décembre 1566, en bon catholique.

Bon catholique, certes, mais vraiment, toujours pas, « papiste ». Et cela mérite d'être considéré. Paraît à ce propos tout à fait emblématique le reproche que Du Moulin adresse en 1565 aux « calvinistes » (mais il aurait pu aussi bien l'adresser aux tenants de la Contre Réforme) : Vous agressez le monde avec « ce nouveau article de votre foi qu'il faut être papiste ou huguenot ». Du Moulin pourrait-il mieux traduire la difficulté qu'il a eu à vivre encore et toujours la frontière comme une zone, alors que les Églises rivales ne la considèrent, elles, que comme une ligne de part ou d'autre de laquelle il faut se situer, sans ambiguïté, c'est-à-dire en adhérant inconditionnellement à l'orthodoxie particulière à l'une ou à l'autre des confessions. Du Moulin n'est pas seul dans ce cas. On l'a vu avec les exemples de Villegagnon, L'Estoile et Sureau. Remarquons les points communs entre eux quatre : l'affirmation de la gratuité absolue du salut, le profond idéal de Réforme qui ne se satisfait pas, ou guère, des confessions catholique, réformée, voire luthérienne, enfin le refus de la double prédestination calvinienne qui a peut-être joué au XVIIe siècle en France un rôle de marqueur de sensibilité religieuse plus important qu'on ne le pense communément. Ces convergences ne font cependant pas une sensibilité religieuse commune. En tout cas, la liste de ceux qui ne se reconnaissent dans aucune des confessions peut être allongée. Ce qui conduit, pour rendre compte de cette frontière

confessionnelle en cours de linéarisation, à risquer, pour terminer, une métaphore géographique. Qu'on me permette donc de comparer l'historiographie traditionnelle du fait religieux aux XVIe et encore au XVIIe siècle, à la cartographie de cette même période.

On peut se représenter une carte de France dressée au XVIe siècle. Qu'y voit-on figuré ? Uniquement les villes, bien dessinées, avec leurs murailles (c'est important, les murailles, c'est ce qui définit la ville), et, à l'intérieur, des petites maisons, autour de la grande église et du château. Mais entre les villes ? Rien. C'est ce qu'on appelle à l'époque « le plat-pays ». Le vide, en quelque sorte... Un vide, cependant, où vivent 90% des Français du temps.

Eh bien ! sur la carte qu'ont coutume de commenter les historiens du fait religieux en France, il n'y a de la même façon que deux citadelles. Les deux confessions. Et entre les deux, un « plat-pays de la croyance », si on me permet cette expression, qu'on s'imagine trop vide, mais qui n'a vraiment rien d'un *no-man's land*. Car des hommes y vivent, sous l'autorité des milieux ecclésiastiques de l'un ou l'autre bord, dont ils dépendent pour les sacrements notamment, de même que les paysans dépendent des officiers, des collecteurs d'impôts et des fermiers des seigneurs installés en ville.

Autant d'oubliés de l'histoire des Églises, acteurs, pourtant, chacun à sa mesure, de la vie religieuse en France à l'époque moderne.

Thierry Wanegffelen
Université Blaise Pascal (Clermont-Ferrand II)