



HAL
open science

Nicodémisme et classes subalternes

Jean-Pierre Cavailé

► **To cite this version:**

| Jean-Pierre Cavailé. Nicodémisme et classes subalternes. 2018. hal-02439946

HAL Id: hal-02439946

<https://hal.science/hal-02439946>

Preprint submitted on 14 Jan 2020

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.

Nicodémisme et classes subalternes¹

Jean-Pierre Cavaillé

Nous voudrions ici discuter la pertinence et les limites de la catégorie de nicodémisme à travers une réflexion sur le fait que ses définitions explicites ou implicites dans l'historiographie la rendent difficilement extensibles aux formes de dissidence religieuses et irrégieuses des classes subalternes en Europe au début de l'époque moderne, pourtant impliquées tout autant que les élites, sinon même plus, dans des pratiques de dissimulation religieuse².

Comme il arrive souvent, la catégorie historiographique de nicodémisme, telle qu'elle s'est forgée et a principalement été discutée en Italie, est issue d'une catégorie polémique. Il s'agit en l'occurrence de la catégorie de « nicodémistes », telle qu'elle a été forgée au vif des combats pour imposer la Réforme, et plus particulièrement par Calvin dans son pamphlet de 1544 intitulé *Excuse a Messieurs les nicodémistes*³. Comme bien souvent, nous sommes donc passés de l'« étiquetage » (*labeling*) et de la stigmatisation d'un groupe humain supposé exister, à une catégorie abstraite et apparemment axiologiquement neutre (un « isme », le nicodémisme, comme l'on a forgé libertinisme, jansénisme, fidéisme, etc.)⁴.

Par nicodémistes, sans renvoyer explicitement à des individus précis, Calvin entend essentiellement des personnes gagnées secrètement à la Réforme mais qui, par crainte, intérêt ou indécision continuent à pratiquer et à professer formellement le catholicisme⁵. En fait, pour être précis, il compte aussi parmi eux ceux qui, dénués de véritables convictions réformées, cherchent à se faire valoir publiquement en empruntant à la Réforme des arguments et des idées sans pour autant compromettre leurs positions dans le monde

¹ Ce texte a servi de support à une présentation orale lors du colloque de Bordeaux, *Les Nicodémismes dans l'Europe méridionale moderne. Pratiques de simulation et de dissimulation religieuse* (28-29 mars 2018).

² Pour une approche générale de la dissimulation religieuse et politique au début de l'époque moderne, voir Zagorin 1990, Snyder 2009 et l'ouvrage collectif récent d'Eliav-Feldon/ Herzig 2015.

³ Calvin 1544. Le terme est déjà utilisé de manière polémique depuis au moins 1522 (lettre de Frederik Hondebeke à Caspar Hedio hostile à Erasme et au modèle d'atermoisement et de dissimulation qu'il a pu représenter). Voir Eire 1986, chap. 7 : « Calvin against the nicodemists ». Sur la question nicodémite en liaison avec Calvin et les calvinistes, voir Higman 1984 et 1993. Sur Érasme dissimulateur et nicodémite Bietenholz 1968 et 1989, Trapman 2002, Seidel Menchi 1996, Bataillon 1937 et 1998.

⁴ Pour une présentation succincte mais bien informée du nicodémisme, voir Biagioni / Felici 2013 et également Wanegffelen 1995. Sur la question des processus de catégorisation, voir Cavaillé 2012.

⁵ Voir surtout, dans le présent recueil, l'article de V. Parello sur la dénonciation du nicodémisme dans le *Petit Traité*.

catholique. Ainsi vise-t-il expressément surtout trois « espèces » ou « sectes », où l'on reconnaît successivement des membres des classes les plus élevées : d'abord des prêcheurs et autres hommes d'Église acquis à la Réforme, en contact avec le peuple et ne voulant finalement pas lui dessiller les yeux ; ensuite des prélats et gens de cour désireux de s'avancer en exploitant de la culture réformée ce qui peut l'être sans compromettre leurs positions ; et enfin des lettrés détachés des superstitions papistes, mais convaincus de leur utilité politique, et qui laissent comprendre en fait qu'ils ne jugent guère mieux la Réforme que le catholicisme.

Il en ajoute une quatrième espèce : « les marchands et le commun peuple, lesquels, se trouvent bien en leur ménage, se fâchent qu'on les vienne inquiéter ». Mais il ajoute aussitôt : « Combien que de ceux-ci il y en a moins que des autres, d'autant qu'ils ont plus de simplicité et de rondeur que ceux que j'ai récités ci-dessus, et pourtant [= ainsi] n'ont point de cavillation [= d'arguments sophistiques] pour résister à la vérité » (Calvin, 1544). Il serait intéressant d'étudier l'image du petit « peuple » présentée par Calvin dans ses écrits polémiques : il le crédite de simplicité, mais déplore aussi sa crédulité ; le « pauvre peuple » est d'abord une victime passive, il est berné par tous ceux qui lui inculquent soit des superstitions dont ils tirent profit (les moines et prêtres catholiques), soit des hérésies qui le plongent dans l'erreur et l'amènent à confondre la liberté chrétienne avec la liberté de la chair (les « libertins » et autres prétendus « spirituels », pratiquant eux-mêmes d'ailleurs le plus souvent la dissimulation religieuse, Millet 1996). A la fois, il n'hésite pas à dénoncer l'origine populaire et l'ignorance de nombre de ces imposteurs spirituels (en particulier ceux qu'ils nomment « libertins », comme Quintin Thierry qui, dit-il avec le plus grand mépris, de « couturier » se transmua en « docteur »⁶), qui enseignent du reste aussi au peuple à dissimuler. Ainsi, à travers les sectaires spirituels de basse extraction et leurs disciples, la question du nicodémisme populaire se pose-t-elle bel et bien pour Calvin, même s'il s'efforce de la minimiser (ou de la dissimuler?).

Pourtant, elle n'est guère posée, du moins frontalement, dans l'historiographie du nicodémisme et cela essentiellement parce que celle-ci s'est essentiellement focalisée, dès les travaux de Delio Cantimori, qui fut le premier à l'ériger en catégorie historiographique,

⁶ Calvin 1545. L'éditrice de ce texte, Mirjam van Veen, écrit : « Calvin's quotations by Quintin Thierry in an unpolished Picard dialect suggest that libertinism was a popular movement. », Calvin 2005, 11. Mais l'assertion demande à être vérifiée sur le plan sociolinguistique.

sur des trajectoires dissidentes d'individus appartenant aux élites lettrés et surtout sur les textes qu'ils nous ont laissés, et où cette pratique de la dissimulation se trouve évoquée et justifiée (Cantimori 1992, Cantimori, 1959a, 1959b, 1960)⁷. Si Cantimori restait assez proche de Calvin qui dénonçait avant tout une ou plutôt « des » attitudes et secondairement les arguments de justification (l'appel au modèle de Nicodème en particulier, effectivement abondamment présent dans la littérature de l'époque Zuliani 2015), d'autres historiens ont recherché dans le nicodémisme une doctrine en bonne et due forme, ou du moins des éléments de doctrine visant à la justification à la fois théologique, morale et politique des pratiques de dissimulation religieuse.

Ce fut en particulier le cas de Ginzburg dans *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del 500*. Le nicodémisme est pour lui un phénomène « historiquement délimité et circonscrit » ; il est une « position religieuse précise et consciente ». En effet, « les simulations religieuses spontanées ne peuvent être considérées comme nicodémistes » ; c'est la présence d'une « doctrine de la licéité de la dissimulation religieuse » qui justifie l'usage de la catégorie (Ginzburg, 1970, XIV-XVI). Comme l'on sait, il trouve celle-ci d'abord dans les écrits du spirituel strasbourgeois Otto Brunfels, et il l'interprète comme une « réponse à la faillite de la révolte des paysans, c'est-à-dire à la défaite de l'aile la plus avancée de la Réforme » (XV).

On a reproché à Ginzburg, et à juste titre, de ne pas avoir vu que Brunfels n'était nullement un cas isolé et que l'on trouve partout en Europe, sous la plume des humanistes et des théologues, des efforts répétés et constants, à partir des mêmes bases scripturales et exégétiques, de théorisation de la licéité de la dissimulation religieuse, dans le monde catholique comme dans le monde protestant ; positions âprement discutées, certes, mais loin de pouvoir être considérées comme exclusivement hétérodoxes (Biondi 1974, Eire 1979).

L'Église catholique la plus orthodoxe elle-même, et pas seulement sous l'habit de la Compagnie de Jésus, a donné de fréquents exemples de conseils de pratiques nicodémistes de ses fidèles placés dans des situations de persécution religieuse (Tutino 2004 et 2006). Elle accueillait aussi favorablement les allégations des renégats, que l'on avait contraint à embrasser l'Islam, lorsqu'ils faisaient valoir qu'ils n'avaient été convertit que de l'extérieur

⁷

Mais voir aussi l'étude très importante de Rotondò 1967, ainsi que Rotondò 2008, 1 : 201-247.

(par la circoncision, etc.), mais sans s'engager par l'esprit, pratiquant donc une forme constante de nicodémisme (Scaraffia 1993). Cette admission facilitait de fait grandement leur réconciliation avec l'Église.

Néanmoins, il serait aussi intéressant, de revenir sur le lien tout à fait pertinent que Ginzburg établit entre le développement des justifications nicodémistes de Brunfels et d'autres spirituels allemands, et les terribles massacres des paysans rebellés en 1525 et de travailler de manière étendue et développée sur les longues périodes de dissimulation religieuse et politique qui ont nécessairement accompagné les prodromes de la guerre des paysans parmi les paysans eux-mêmes, puis dans les temps qui ont suivi les massacres, parmi les survivants (Rosenkranz 1927; Blicke / R. Endres, 1984). On observe la formation de réseaux de clandestinité dans le mouvement anabaptiste après la prise de Münster en 1536 (Williams 1962).

Les données, pour écrire cette histoire, en fait, ne manquent pas, mais de toute façon, c'est là une question de principe : il est inimaginable que de telles pratiques n'aient pas existé, parce qu'il en a toujours existé et en existe toujours dans les classes subalternes étroitement soumises aux pouvoirs temporels et spirituels, qui plus est lorsqu'elles sont privées de toute forme de représentation consistante. Ce postulat est la grande leçon des travaux de l'anthropologue James Scott, qui appuie son effort de généralisation historique et anthropologique sur des travaux empiriques conduits à partir de terrains à la fois contemporains et lointains (Vietnam, Malaisie : Scott 1979 et 1985). Dans son ouvrage de synthèse, *La Domination et les arts de résistance* (Scott 2009), sa thèse majeure est l'affirmation de l'existence de pratiques de dissimulation systématiques dans les classes subalternes exclues de représentation politique, mais aussi dans toutes les minorités opprimées. Mais Scott distingue deux niveaux et modalités de ces pratiques de dissimulation : ce qu'il appelle « le texte caché », qui répond et réagit en secret « au texte public » produit et contrôlé par les classes dirigeantes et les élites au pouvoir, mais aussi, dans l'entre-deux du secret et de la publicité, travaille ce qu'il appelle l'infra politique des subalternes, cette politique qui « se déroule aux yeux de tous, mais est mise en œuvre soit à l'aide d'un double sens, soit en masquant l'identité des acteurs » (Scott 2009, ; voir aussi Westhelle 2010). Cette position conduit Scott, de manière convaincante, à produire une critique approfondie des notions gramsciennes de fausse conscience et d'hégémonie, par la révocation de la

thèse de la domination consentie et de la thèse bourdieusienne, proche de la précédente, de la « naturalisation » efficace de l'ordre établi.

J'en retiens d'abord l'affirmation selon laquelle, du fait même de leur position, les membres des classes subalternes partagent une même culture de la dissimulation, réservée aux espaces protégés des regards et du contrôle des pouvoirs, mais aussi qui affleure au public, et même l'atteint à travers des stratégies d'obliquité et d'ambiguïté (le niveau de l'action infra politique), tout en acquiesçant formellement, contraints qu'ils sont par la nécessité sociale et économique, au « texte public » qu'il leur est imposé, et qui les oblige à reconnaître la légitimité et la naturalité de leur propre infériorité, ou au moins de feindre cette reconnaissance. Ainsi, en élargissant de manière sans doute induite la notion de nicodémisme (que Scott n'utilise pas ; il n'en a nullement besoin), rien n'est-il plus ordinaire aux subalternes que le nicodémisme, un nicodémisme politique, mais où la religion joue souvent un rôle central, comme Scott le montre en renvoyant aussi bien aux pratiques religieuses des esclaves noirs américains qu'aux mouvements religieux souterrains qui ont conduit justement à la guerre des paysans allemands et aux rébellions anabaptistes. Il rappelle également les travaux de Christopher Hill sur l'Angleterre. Hill, entre autres choses, mit en lumière le travail clandestin des Lollards anglais (Hill 1986), à partir du XIV^e siècle, si prompts à délivrer de feintes rétractations, qui jouèrent sans aucun doute un rôle dans l'avènement de la Réforme (Hudson 1988 ; Ryrie 2003), mais aussi, très probablement, dans la maturation des revendications égalitaristes qui furent plus tard portées publiquement par les Levellers, Diggers, Ranters et autres radicaux de la première Révolution anglaise, souvent issus des couches sociales urbaines les plus modestes (artisans, marchands, etc.)⁸.

La réalisation de ces expériences révolutionnaires et la survie à leur échec impliquent des pratiques sans cesse réactivées de dissimulation qui comportent à la fois, sur le plan religieux qui nous intéresse ici, l'adhésion à des formes radicalisées ou alternatives – millénarisme, anabaptisme, spiritualisme populaire – mais qui comportaient de ce fait une part *destruens* déterminante, un anticléricalisme virulent et des mises en cause de certaines pratiques et de croyances faisant pourtant partie de la dogmatique confessionnelle, ouvrant ainsi la voie, résolument empruntée par certains, à une véritable sortie du religieux et

⁸ « Il est bien sûr tout à fait évident que l'évangile social des niveleurs n'a pas été inventé comme ça, d'un coup, en 1640 – une fois que l'on a dit cela, retracer ses origines relève néanmoins d'une autre paire de manches », Scott 2009, 102. Il renvoie à l'article important de Hill 1982, mais voir Hill 1977.

même, dans ses formes extrêmes, à l'affirmation d'un naturalisme déiste, voire athée (Hill 1984 et 1998, Addante 2010a et 2010b).

Scott ne s'intéresse pas directement à cet aspect des pratiques et discours nicodémistes au sens le plus large. Cet aspect est pourtant pour nous de la plus grande importance, car Calvin, comme tant de ses contemporains, associe étroitement, et non certes uniquement pour les raisons polémiques que l'on comprend aisément, les dérives nicodémistes et le développement de l'indifférence religieuse, voire la révocation secrète de toute religion⁹. Calvin savait que ce poison n'infectait pas que de fins lettrés dévoyés, ne fût-ce que pour avoir envoyé à Genève au bûcher le greffier Jacques Gruet, contempteur secret de Calvin lui-même, mais surtout, avec lui, de toute religion (Fazy 1883-1886 et Berriot 1984, 2) Le Consistoire genevois (Engammare 2020), eût du reste à traiter nombre de cas d'irrégion plus ou moins caractérisée, impliquant de simples citoyens qui, ordinairement, s'employaient à ne pas rendre trop visibles ou trop audibles, des propos, gestes et comportements considérés comme blasphématoires ou irréligieux. Évidemment, en évoquant de tels cas de déviance individuelle et ponctuelle impliquant l'existence de pratiques discrètes ou secrètes plus ou moins répandues dans la société, on s'éloigne considérablement de ce que semble impliquer la notion de nicodémisme ; à savoir, d'une part la claire superposition d'une conformité religieuse publique et les convictions et/ou pratiques secrètes et, d'autre part, l'adhésion consciente et raisonnée à une doctrine justifiant ce divorce entre le montré et le caché.

Il faut d'abord discuter le présupposé d'un clivage drastique entre deux blocs dogmatiques clairement établis et stabilisés, disons deux formes opposées et exclusives d'orthodoxie. Bien sûr de tels cas existent, où des individus, des familles, des communautés entières assument la séparation tranchée entre une religion du dehors, imposée et honnie, et une religion du dedans, avec ses modes propres de transmission, ses gestes, voire ses rites secrets : je pense ainsi aux crypto-Vaudois, aux Marranes¹⁰, aux Morisques, aux catholiques anglais aussi, dans une moindre mesure. Mais je remarque que ces situations sont surtout celles de prohibition et de répression d'une culture religieuse communautaire

⁹ De nombreux historiens l'ont observé, mais voir, la conclusion synthétique de Waclaw Urban : « nel complesso il nicodemismo indebolì il prestigio di qualsiasi confessione e stimolò lo sviluppo dell'indifferentismo o dell'ateismo », Urban 1974, 174. Cf. également Cavaillé 2010.

¹⁰ Pour une tout autre lecture de cette distinction, au sujet des marranes et nicodémistes à Venise au XVIe siècle, voir Martin 2011, discuté par Molho 2013, 216-217.

pleinement constituée et instituée de longue date, et dont on peut constater à la fois la résistance, parfois multiséculaire, mais aussi la lente désagrégation (Wachtel 2001).

Ce modèle ne peut guère s'appliquer aux situations d'émergence de nouvelles formes, de nouveaux credo, de nouvelles pratiques, sous et contre la religion établie ; dans ces circonstances, il est autant question de la « réforme » que de la substitution et du rejet pur et simple et définitif de l'ancien au profit du nouveau, et les individus, quels que soient leurs statuts sociaux (cela vaut aussi bien pour les lettrés que pour les subalternes), oscillent entre les positions les plus modérées d'accommodement du nouveau – invariablement pensé comme un retour aux origines, et donc au plus ancien – à l'ancien « récent » si l'on peut dire, appréhendé sous la forme de la corruption et de la dégénérescence, et les positions les plus radicales de destruction pure et simple de celui-ci au nom de l'ancienneté originelle, de refondation *ex ovo*, mais alors d'une réalité qu'il faut faire advenir, d'une religion dont les formes ecclésiales et cultuelles ainsi que les contenus dogmatiques ne sauraient bien sûr faire d'emblée consensus¹¹.

En stigmatisant les nicodémites, en exigeant de choisir clairement entre Rome et la Réforme, Calvin et ses amis travaillent à rendre le schisme effectif et opératoire, là où il ne l'est pas, ni dans les faits, ni dans les esprits. Ils cherchent à contraindre les gens non seulement à choisir leur camp, mais à constituer la Réforme en un camp, ce qui n'avait rien d'évident. Du reste, poser les choses dans les termes d'une opposition tranchée entre la vraie religion du dedans et la fausse religion du dehors est tout aussi contestable d'un point de vue psychologique. Car cela revient en premier lieu à considérer les acteurs des dissidences religieuses comme des auteurs de choix clairs et tranchés (rationnels en ce sens, au sens du tiers exclu), et ne tenir aucun compte de leurs contradictions éventuelles (par exemple, on trouvera aisément des cas où l'attachement invétéré aux cérémonies extérieures – l'*habitus* religieux si l'on veut – est aussi important que la conviction dissidente), leurs doutes, leurs hésitations, leurs atermoiements¹², en certains cas leur profonde indécision, là même où la société et les pouvoirs ont clairement basculé.

¹¹ On se reportera aux travaux du beaucoup trop tôt disparu Wanegffelen 1995, 1997, 2013.

¹² Voir ce que Rotondò écrit du nicodémisme en Italie : « si manifestava [...] in una ricca varietà di atteggiamenti in cui si possano cogliere le incertezze e gli ondeggiamenti di uomini e di donne di ogni strato sociale, così di letterati e di mercanti come di uomini di chiesa e di semplici popolani: insomma, un frammento di quella chi si suol chiamare la crisi della coscienza italiana del Cinquecento », Rotondò 1967, 1022.

D'autre part cela ne permet pas de prendre suffisamment en compte la nature dynamique de la dissidence, dont témoignent bien, par exemple, les biographies de maints exilés italiens ; leurs positions doctrinales exprimées ne cessent d'évoluer et de se transformer, souvent de se radicaliser, parfois au contraire de se modérer et de se ranger sous une orthodoxie¹³.

On peut certes avancer que le jeu entre assentiment public et dissension secrète, entre conformité au dehors et adhésion clandestine à des positions religieuses alternatives, favorise, par la critique qu'elle suppose de la religion extérieure, en nombre de cas (mais il serait abusif de généraliser) un processus de radicalisation critique. Mais il faut aussi envisager les situations où le clivage entre posture officielle et attitudes confidentielles, et d'abord, le simple fait de la dualité ou pluralité des offres confessionnelles et doctrinales, conduisent à leurs neutralisations réciproques et à un indifférentisme plus ou moins profond, dont la catégorie de nicodémisme ne peut en fait guère rendre compte (Pictet 1692). Il est très difficile de mesurer l'étendue de l'indifférence confessionnelle, associée à un anticléricalisme diffus attesté de longue date (Dykema / Oberman 1993 ; Niccoli, 2005 ; Aston 2000). dans les classes populaires confrontées désormais à la dualité et même en fait à la pluralité confessionnelle, mais on peut faire l'hypothèse qu'elle ne fut pas négligeable.

Je prendrai un seul exemple, qui pourra paraître marginal, même s'il ne l'est pas du tout à mes yeux. Il s'agit de celui que fournissent les groupes tziganes : confrontés du fait du processus migratoire et, pour une partie d'entre eux, de leur mode de vie nomade, à la pluralité confessionnelle, ils ont adopté une stratégie, proprement vitale et tout à fait efficace, qui s'est prolongée jusqu'au XX^e siècle, d'adhésion formelle à la confession dominante du territoire parcouru¹⁴. Sans faire d'eux pour autant des hérétiques, on a régulièrement dénoncé leur indifférence religieuse, et en fait leur absence de religion, du fait de leur allégeance systématique au clergé local et de l'extrême superficialité de leur adhésion confessionnelle, limitée le plus souvent à quelques sacrements et quelques participations magico-rituelles, sans fréquentation régulière des cultes et sans intérêt manifesté pour les contenus dogmatiques. Tout laisse penser que, pour autant, ils n'avaient pas de religion secrète (ou du moins, au début de l'époque moderne, s'ils en avaient eu

¹³ Voir par exemple les évolutions très diversifiées des exilés italiens. Voir par Rotondò, 2008 ; Addante 2014.

¹⁴ Souvent dénoncé dans les sources et constaté par l'historiographie, cet opportunisme mériterait une étude à part entière. Voir par exemple une synthèse du topos in, Grellmann 1810.

quelques formes, l'avaient-ils perdue depuis fort longtemps), même s'ils pratiquaient des rites de purification spécifiques, d'ailleurs demeurés largement invisibles aux yeux des autorités et des populations environnantes. Les seuls éléments déviants qui les signalaient aux autorités, et qui n'avaient rien de secret, puisqu'il s'agissait de l'une de leurs activités économiques les plus visibles, était la chiromancie ou lecture des lignes de la main parfois associée à des pratiques de guérissage (Piasere 2004, 146).

D'autres populations, soit de pauvres et gueux mendiants leur pain, soit de paysans en des lieux reculés, en Calabre (Addante 2014), en Corse (Berriot 1984), en Bretagne (Delumeau 1971)¹⁵, dans les Pyrénées (Brunet 2013), sont dénoncées par des religieux missionnaires ou des évêques en visite pastorale, comme échappant à l'évangélisation, voire même aux sacrements, et comme adonnés à des pratiques taxées de superstitieuses, sinon de sorcellaires (Delumeau 1971). Les théologiens parlent d'ignorance crasse ou invincible, mais on peut aussi y voir aussi une résistance effective à l'entreprise multiséculaire de christianisation. Il est certes légitime de se demander s'il est possible de parler alors de cryptopaganisme et, si oui, d'en évaluer les limites mais, quoi qu'il en soit, on n'en finirait pas de dresser la liste des croyances et pratiques populaires magiques (rituels agraires, thérapeutiques, magie amoureuse, etc.) secrètes ou simplement discrètes, qui furent si souvent stigmatisées comme relevant de la sorcellerie, c'est-à-dire des œuvres du démon (Ginzburg 1980b). Il faudrait d'ailleurs y ajouter toutes les pratiques de détournement des rites et des cérémonies religieuses officielles et orthodoxes à des fins magiques, à l'insu, ou avec la complicité du clergé. Tout cet univers de pratiques clandestines ou semi-clandestines qui s'accompagnent d'une adhésion confessionnelle formelle ou en tout cas supposée, me semblent faire exploser la catégorie de nicodémisme et les formes de la dissimulation religieuse, et la disséminer en autant de gestes, de mots et de pensées fragmentaires.

Les archives inquisitoriales tout particulièrement nous permettent d'entrevoir ce continent enfoui ; c'est ce que nous montrent les travaux de Federico Barbierato pour la Venise des XVII^e et XVIII^e siècles (Barbierato 2002 et 2006), mais c'est déjà ce que donne à voir le fameux registre de l'évêque Jacques Fournier, futur Benoît XII, au XIV^e siècle : lancé à la recherche des derniers Cathares cachés, il est en fait confronté à une dissidence

¹⁵ Delumeau est l'un des premiers et l'un des seuls à affronter a question.

multiforme cultivée de manière discrète, plutôt que secrète, dans les communautés villageoises (Albert 2003, 2005, 2017).

Toutes ces considérations conduisent également à mettre en question l'existence même d'une « doctrine » propre à la dissimulation religieuse, qui justifierait l'élaboration du concept spécifique de nicodémisme. Cette « doctrine », qui plus, est se trouverait en des textes et concernerait donc principalement, sinon exclusivement les élites lettrées. Or, quels que soient les protagonistes et les situations envisagées, ce terme de « doctrine » est inapproprié. Nous avons en effet affaire, y compris chez les intellectuels les mieux formés, non pas à proprement parler à une « doctrine » de la dissimulation religieuse, mais à des arguments, tropes et lieux communs, nourris de culture religieuse surtout (le cas de Naaman le Syrien, la figure de Nicodème bien sûr, mais aussi celle de saint Paul se faisant tout à tous, et du Christ lui-même en divers épisodes des Évangiles : Zagorin 1990 ; Rose 1975, 74-77 et 242-250 ; Walsham 2000, 218 sq. ; Walsham 2004, 194), mais aussi de références profanes (proverbes, apologues, etc.) visant à justifier des comportements qui, au premier abord, paraissent en contradiction avec les idéaux moraux d'intégrité et de sincérité et surtout avec l'impératif inhérent au christianisme de la profession de foi et du témoignage (*martyrium*).

Il saute aux yeux, bien sûr, que cet impératif cesse d'en être un lorsque, justement, le sujet nourrit des doutes voire remet en cause, tout ou partie du socle dogmatique du christianisme lui-même, ou bien plus simplement parce qu'il ne se considère pas chrétien (c'est le cas des Morisques ou des Juifs convertis de force). Mais il faut ajouter aussitôt que la question de l'autojustification des actes de simulation et de dissimulation, qu'elle soit religieuse ou non d'ailleurs, se pose de toute manière à tout acteur humain quelle que soit la société à laquelle il appartient, même si le recours à la simulation ne constitue certes pas partout un dilemme moral aussi considérable que dans la culture chrétienne où, comme l'on sait, la prohibition du mensonge (et donc de la simulation, mensonge par les actes, mais non de la dissimulation, qui cache sans falsifier¹⁶) est devenue, du moins d'un point de vue normatif, inconditionnelle¹⁷.

Un autre concept qui joua un rôle important pour la justification nicodémite fut celui des *adiaphora*, ou actes indifférents. La notion d'*adiaphoron* pouvait concerner tout ou

¹⁶ Sur cette distinction très importante, mais qui n'a véritablement de sens que dans l'horizon d'une morale où le mensonge est inconditionnellement rejeté, voir mes précédents travaux. En particulier Cavaillé 1997a et 2002a.

¹⁷ Pour une introduction à cette problématique Bettetini 2003.

partie des rites et cérémonies différenciant catholiques et protestants, rendant ainsi licite le conformisme religieux, et donc les pratiques nicodémistes impliquées par le principe *cujus regio, cujus religio*. Mais la notion était susceptible de s'étendre à l'ensemble des pratiques rituelles et cérémonielles et donc à toute forme de religion extérieure devenue indifférente ; seule désormais comptant la religion du cœur et la foi intérieure¹⁸. Qui plus est, son usage strictement politique de conformité à la confession dominante, désirée par le peuple et imposée par la puissance du clergé, pouvait même conduire à vider la notion d'actes indifférents de toute préoccupation religieuse¹⁹. Il va ici de soi, me semble-t-il, que l'on n'avait guère besoin de connaître le grec et d'invoquer les *adiaphora* pour justifier l'idée que les simagrées religieuses concédées sous la contrainte ou du moins imposées par la loi et la coutume, n'engagent pas en conscience. Qu'il soit possible de pratiquer les rites avec la plus parfaite indifférence, voire dans la dissidence du cœur, est une donnée psychologique accessible (par l'observation et l'expérience) à tout ethnographe du religieux.

Certes en contexte chrétien (mais cela est aussi vrai des autres religions du livre), l'impératif de la déclaration publique de sa foi, associé à la condamnation formelle de la simulation, tout particulièrement en matière de religion, créait un dilemme moral, un cas de conscience considérable. Sans donc parler de doctrine, le recours à des arguments et des d'éléments de discours visant à justifier les pratiques de dissimulation, voire le cas échéant à leur donner des formes et des contenus pratiques spécifiques (à travers l'usage des équivoques et des restrictions mentale, en particulier : Cavaillé 1997b et 2007 ; Sommerville, 1988), est une chose attestée dans tous les mouvements hérétiques soumis à la répression dès l'époque médiévale : Cathares, Vaudois, Lollards, Hussites... (Cavaillé 2002b)²⁰ Les individus alors concernés n'étaient certes pas, la plupart du temps, grands clercs et subtils théologiens, mais ils disposaient néanmoins de dispositifs argumentés de justification tout à fait considérables.

A ce titre, me semble-t-il, peut-on sans doute parler d'un nicodémisme populaire, c'est-à-dire embrassant les classes les plus populaires en même temps que leurs notables voire certains lettrés, était au XVI^e siècle une réalité en fait extrêmement commune, non

¹⁸ Sur la question des *adiaphora*, voir Ginzburg 1970, 74 sq. et 197 sq. ; Biondi 1974 ; Friedrich, 2007. Mais voir ici même la communication de Elvezio Canonica.

¹⁹ Cela apparaît bien dans la littérature de la raison d'État d'inspiration machiavélienne. Voir par exemple Machon 2017.

²⁰ Pour une approche générale à l'époque moderne Zagorin 1990.

seulement parmi les crypto-Réformés vivants dans des Pays Catholiques mais aussi dans les terres gagnées à la Réforme. Certains chefs de file de la Réforme ne manquèrent pas de fustiger les Vaudois des vallées alpines qui se pliaient depuis longtemps déjà à une pratique extérieure du catholicisme. Ginzburg cite les paroles de l'un d'entre eux, rencontré à Rome par deux Hussites (Luca da Praga et un compagnon) qui s'étaient rendus en Italie pour nouer des contacts avec les Vaudois : « *Meglio inghiottire la Bestia che farsi inghiottire dalla Bestia* » (« Mieux vaut avaler la Bête que de se faire avaler par la Bête ») (Ginzburg, 1970, 106 et 163).

Il faut évidemment mentionner ici l'Espagne des conversions forcées²¹, avec ses crypto-Morisques et ses Marranes, des situations qui impliquaient des pratiques de dissimulation collectives et communautaires engageant ainsi des personnes de toutes conditions, mais surtout des simples qui œuvrèrent autant qu'il leur fut possible pour conserver des éléments de leurs pratiques cultuelles et culturelles identitaires, en l'absence désormais de formation doctrinale consistante, d'encadrement institutionnel et malgré la perte des langues sinon mêmes des textes sacrés. Dans l'un et l'autre cas, on a gardé trace de discours de légitimation relevant des traditions théologiques de référence, telle que celui de la « *buena dissimulança* » revendiquée dans un texte morisque castillan graphié en arabe (écriture *aljamiada*), où l'on a voulu voir l'écho du dispositif coranique de *taqyya* (dissimulation religieuse dans les cas exceptionnels) et surtout de la notion de *niyya* (intention) (Cardaillac 1977 ; Bernabé-Pons 2013). Les Marranes justifiaient quant à eux leur feinte conversion et leurs pratiques secrètes également sur une base scripturale, mettant en avant tel verset du Déteuronome (5. 33) où l'on voyait l'injonction en toute situation de choisir la vie et d'échapper à la mort, ou tel autre distinguant l'intention secrète du croyant des actions en apparence idolâtres qu'il est contraint d'accomplir (Baruch, 6. 5), ou bien encore en invoquant la grande figure d'Esther dissimulant d'abord sa judaïté devant Assuérus (Roth, 1990, Yerushalmi, 1987).²²

Comme l'avait déjà fait Marcel Bataillon en son temps, l'historiographie a montré les liens étroits existants entre le monde des Juifs *conversos* et les développements de l'*alumbradismo*, mouvement rigoureusement nicodémite, dénoncé par les idéologues

²¹ Mais il ne faut pas oublier que le phénomène des fausses conversions (directement contraintes ou non) se retrouve partout dans l'Europe. Par exemple, sur l'Angleterre, voir Shoulson 2013.

²² Ces arguments sont résumés dans P. Zagorin, p. 55-62. Voir dans le présent recueil les articles de Natalia Muchnik et de Bernard Grunberg.

catholiques comme rassemblant de simples laïques ignorants, parmi lesquels de nombreuses femmes (Bataillon 1974)²³. Massimo Firpo à son tour a insisté sur l'importance de l'*alumbradismo* dans la formation des idées de Juan de Valdés et surtout sur l'élaboration des modalités de la transmission clandestine de ces idées dans l'univers souterrain à la fois réticulaire et cloisonné, mais surtout incroyablement diversifié, du valdésianisme en Italie (Firpo 1994, 1998, 2016 ; Pastore 2004 ; Giordano 2004 et 2014). Là encore, on note aussi une grande diversité sociale, qui mérite réflexion. En effet, si ce mouvement spiritualiste clandestin, loin de se résumer à un simple crypto-protestantisme timoré, comme Cantimori et d'autres historiens avaient pu d'abord l'appréhender, pénètre par le haut, en investissant la plus haute aristocratie (et parmi ces aristocrates, nombre de femmes), il essaime en fait dans toutes les catégories sociales, jusqu'aux plus humbles. Valdés lui-même fut accusé d'avoir infesté les élites mais aussi « *sovvertito molti della più bassa plebe* » (Addante 2010a). Luca Addante a même montré qu'il a existé des liens entre le mouvement valdésien, apparemment si aristocratique, et les très modestes Vaudois calabrais (Addante 2014)²⁴. Il a également mis en évidence que la part d'artisans et d'autres personnes de condition modeste, voire « mécanique », devient prépondérante dans les formes les plus radicales des dérives valdésiennes, qui dépassent et critiquent les identifiants doctrinaux majeurs de la Réforme (le salut par foi, etc.), pour atteindre des positions éminemment subversives, proches du déisme sinon de l'indifférentisme le plus complet, voire de l'athéisme, ou bien qui accomplissent la jonction avec l'anabaptisme²⁵.

Le nicodémisme anabaptiste nous renvoie aux terres gagnées à la Réforme, où ont existé, en certains temps et lieux à grande échelle, des pratiques de dissimulation et des argumentaires de justification comparables et souvent similaires, suivant les situations plus ou moins répressives. Le cas de la Hollande est connu où, au lendemain de la guerre d'indépendance, une partie conséquente de la population refusait *de facto* le joug calviniste après s'être affranchi du joug papiste, beaucoup continuant cependant, de manière formelle et donc nicodémite à l'une des deux confessions, d'autres ne s'efforçant même plus de

²³ Voir, dans le présent recueil, les articles de Doris Moreno et de Michel Voeglin.

²⁴ Sur les Vaudois de Calabre, voir surtout Scaramella 1999.

²⁵ « Pochissimi del gruppo radicale, in effetti, erano i personaggi ascrivibili all'élite socio-politica, con una sorta di inversione di ruoli rispetto all'ala moderata del movimento valdesiano che, sebbene popolata anche da persone semplici, vedeva ai suoi vertici grandi aristocratici e influenti gentildonne, raffinati umanisti e potenti ecclesiastici », Addante 2010a, 85 mais aussi, sur les liens avec l'anabaptisme, 147-148. Voir aussi Addante 2014.

chercher à paraître relever de l'une ou de l'autre, adhérant ou pas à l'un ou l'autre des nombreux groupes (pour éviter le terme endogène de secte, péjoratif et discutable) en marge de la Réforme (Kaplan 1994 et 1995). Il est d'ailleurs assez significatif que le seul nicodémite contre lequel Calvin se soit explicitement élevé (*Réponse à un Hollandais...*) ait été Dirck Volkertszoon Coornhert, l'un des leaders des spirituels, lequel d'ailleurs n'a jamais rompu formellement avec le catholicisme (Bonger 2005). L'Angleterre (et en partie l'Écosse) fut aussi un haut lieu de nicodémisme, longtemps avant la Réforme, comme nous l'avons déjà signalé, puis pour les Évangélique tout au long du processus de son implantation (Wabuda 1993 ; Ryrie 2003), à nouveau pendant le règne de Marie la catholique (Pettegree 1996), et par la suite pour les catholiques, parmi la grande masse des non-Récusants (*church papists*) et chez les Récusants eux-mêmes développant des stratégies de clandestinité (Holmes 1982 ; WALSHAM 1993 ; Carrafiello 1993), et enfin pour les groupes spiritualistes dissidents pourchassés, comme le furent les membres de *Family of love* (*Familia caritatis*), groupe nicodémite par définition, qui importa des pratiques que cette organisation avait déjà éprouvées sur le continent (Moss 1975 ; Hamilton 1981 ; Halley 1986 ; Konnert, 1991). A cela, il faut encore ajouter les individus qui développaient secrètement des critiques radicales de toutes formes de religion établie, voire de toute religion ; sachant que, comme toujours, nous ont été révélés les noms et les cas des moins discrets, des plus téméraires ou des plus malchanceux d'entre eux (Hill 1984 et 1998 ; Wootton / Hunter 1992 ; Cavaillé 2015).

Là encore, jusque dans leurs formes les plus radicales, les dissidences religieuses (et irrégieuses) et la discrétion, voire la clandestinité pure et simple auxquelles elles furent si souvent astreintes, apparaissent comme des phénomènes impliquant les catégories sociales les plus basses comme du reste les plus élevées dans la hiérarchie sociale. Cette constatation suffit à interdire de faire de la dissimulation religieuse une posture élitare, comme tant de textes dans les sources mêmes le laissent pourtant penser, qui présentent le peuple comme n'étant pas capable, du moins de lui-même et par lui-même, de développer des dissidences conséquentes en matière de religion, c'est-à-dire des hérésies. L'image du peuple véhiculée dans ce que James Scott nomme le « texte public » – Calvin de ce point de vue est exemplaire – oscille entre celle de la simplicité et de l'intégrité indéfectibles (apanages de la « foi du charbonnier ») et celle de la victime par excellence, du fait de son ignorance et de sa crédulité, des hérésiarques et des imposteurs. Les pires d'entre eux sont évidemment ceux

qui parviennent à lui faire accroire qu'il serait capable, s'il le voulait, de prendre lui-même, sans prince ni clergé, ses affaires en main. C'est pourquoi, le peuple est aussi, voir d'abord considéré comme un être extrêmement dangereux, comme un hydre à mille têtes menaçant l'ordre social établi et la hiérarchie des pouvoirs, de sorte qu'il un quasi-consensus parmi les élites politiques et culturelles, autour de la nécessité de mettre en œuvre des stratégies à la fois de manipulation et de répression efficaces. Dans cette représentation foncièrement ambivalente du peuple, celui-ci (les paysans, les artisans, les femmes...) n'est jamais véritablement acteur de sa propre dissidence. Il est toujours agi (par de grands acteurs intéressés à le faire, et s'il le faut par le diable lui-même), et du reste, dans bien des cas, les accusés tentèrent-ils dans leur défense, parfois avec succès, de mettre en avant leur ignorance et leur simplicité (sur le mode : « je ne suis qu'une femme ignorante », « je ne suis qu'un pauvre paysan illettré »...). Or il faut bien reconnaître que cette image du peuple n'est pas sans effet sur l'historiographie ; la notion de nicodémisme reste souvent associée à l'idée de posture réservée à des cénacles d'intellectuels éclairés, impliquant l'adhésion à une « doctrine » élaborée de justification de la dissimulation religieuse.

Mais, il est très important de prendre avec le plus grand sérieux les figures de spirituels, de prophètes et de visionnaires issues du petit peuple, tout particulièrement dans les mouvements dissidents radicaux (on pourrait en citer de nombreux exemples), telles qu'elles sont mises en avant, cette fois, dans cette forme de discours d'entre-deux, marqué par l'ambiguïté et la duplicité dont parle James Scott. Une tout autre conception du peuple apparaît alors, à travers l'érection, y compris par de fins lettrés, de figures d'individus (souvent des femmes) investis par l'esprit de Dieu du fait même de leur simplicité et de leur sainte ignorance, le cas échéant porteurs d'un discours millénariste, voire prophétisant rien de moins que l'avènement révolutionnaire du nivellement des conditions et de la communauté des biens²⁶.

L'étude des mouvement spiritualistes et millénaristes met en évidence une circulation interclasses d'idées et de pratiques dissidentes dont l'émergence et la visibilité sont inséparables d'une présence souterraine dans la durée. On observe en effet la plus grande dissémination sociale des pratiques de dissimulation et de leurs justifications, comme des formes et des contenus de la dissidence elle-même. La circulation, de bas en

²⁶ Voir, sur le thème de la communauté des biens durant la guerre des paysans et chez les anabaptistes, Stayer 1994. Pour introduire la question sur l'Angleterre, Cavaillé 2016.

haut et de haut en bas de l'échelle sociale, des pratiques, des éléments de discours et des contenus intellectuels, est un paramètre qui n'est pas suffisamment pris en compte dans les études, alors que l'on devrait être alerté par tous ces lettrés contemporains qui déplorent le fait que désormais, même les savetiers et les manants se mêlent de théologie et de politique. Je citerai au moins à ce sujet les travaux de Frederico Barbierato, qui a montré de la manière la plus convaincante à partir des archives inquisitoriales vénitiennes, comment les motifs, philosophèmes et lexèmes de la critique du clergé, de l'Église et de la religion dans la Venise de la fin du XVIIe siècle, mais aussi des pratiques déviantes en matière de religion comme celles faisant intervenir la magie, étaient attestées dans absolument toutes les couches de la société, depuis l'entourage du doge jusqu'aux portefaix et aux mendiants (Barbierato 2002 et 2006).

Mais il est tout aussi évident que ces éléments partagés de culture dissidente (avec tout ce qu'elles ont pu impliquer de rencontres et d'échanges interclasses), se déclinent selon la position sociale des acteurs. Le meunier Menocchio, dont les idées consonnent parfois étrangement avec le naturalisme élaboré par les philosophes de Padoue, plus prudents et mieux protégés, s'exprime d'une toute autre façon qu'un Pomponazzi par exemple, qui affirmait la nécessité à la fois morale et politique de faire accroire au peuple les fables de la religion (Ginzburg 1980a ; Zambelli 1979 ; Nardi 1965). Menocchio parle depuis son propre statut de paysan et d'artisan, et prend ouvertement la défense des « pauvres » au sens du petit peuple, trahi dit-il par les prêtres et les magistrats²⁷. Le comédien et spagirite Constantino Sacardino, pendu à Bologne en 1619 avec trois complices pour hérésie « athéiste », blasphème et iconoclasme, déclarait, au sujet de la croyance en l'enfer, que désormais, le « pigeonier » (comme métaphore du petit peuple) avait ouvert les yeux (« *ormai tutta la colombara ha aperto gli occhi* », Ginzburg 1986 ; Barbierato 2006, 128). Comme nous le voyons, nous sommes ici au plus loin des plaidoiries en faveur de la nécessaire imposture politique de la religion, prodigués par les lettrés « déniaisés », qui pourfendaient pourtant eux aussi, secrètement ou à demi-mot, les mêmes superstitions religieuses. Il existe une même proximité et un même divorce entre les doctes et le petit peuple dans la plupart des mouvements de ce que l'on nomme Réforme radicale ; ainsi a-t-on pu montrer combien les écrits révolutionnaires produits au moment de la guerre des

²⁷ Dans la déclaration de Menocchio, il s'agit d'abord de dénoncer l'usage par les inquisiteurs du latin, mais on peut la généraliser sans trahir sa pensée.

paysans étaient tributaires de Luther et des autres idéologues Réformés, alors même qu'ils en infléchissaient radicalement le message dans le sens de revendications sociales et économiques égalitaristes (Stayer 1994, 45 sq.).

Nous voyons ainsi, en étant attentifs aux dissidences populaires – tout en reconnaissant que des analyses tout à fait similaires peuvent et doivent être faites pour les élites lettrées – combien la réalité multiforme de la dissimulation en matière de religion et touchant à la religion d'une quelconque façon (c'est-à-dire, en des temps d'hégémonie du religieux, peu ou prou tous les domaines possibles), excèdent les limites relativement étroites que semblent imposer la catégorie de nicodémisme.

Bibliographie

ADDANTE, Luca, 2017, « Du radicalisme religieux au déisme. Notes sur un lien oublié par la recherche historique », *Littératures Classiques*, n° 92, p. 31-44.

ADDANTE, Luca, 2014, *Valentino Gentile e il dissenso religioso el Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Pisa, Edizione della Normale.

ADDANTE, Luca, 2015, « Dal radicalismo religioso del Cinquecento al deismo (e oltre): vecchie e nuove prospettive di ricerca », *Rivista storica italiana*, Vol. 127, n° 3, p. 770-807.

ADDANTE, Luca, 2010a, *Eretici e libertini nel Cinquecento*, Bari, Laterza.

ADDANTE, Luca, 2010b, « Hérésie radicale et libertinage. Le valdésien Giulio Basalù et Domenico Scandella dit Menocchio », *Les Dossiers du Grihl*, 2009-02, mis en ligne le 15 janvier 2010. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/3779>

ALBERT, Jean-Pierre, 2017, « A propos de l'incroyance (xiii^e-xvi^e siècle) », *Littératures Classiques*, n° 92, n° 92, p. 15-30.

ALBERT, Jean-Pierre, 2005, « Hérétiques, déviants, bricoleurs », *L'Homme*, n° 173, janvier-mars, p. 75-94.

ALBERT, Jean-Pierre, 2003, « Croire et ne pas croire. Les chemins de l'hétérodoxie dans le registre d'Inquisition de Jacques Fournier », *Heresis*, 39, automne-hiver, p. 91-106.

Aston, N. (ed), 2000, *Anticlericalism in Early Modern Britain*, Alan Sutton.

BARBIERATO, Federico, *Nella stanza dei circoli Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, ed. Sylvestre Bonnard, 2002.

BARBIERATO, Federico, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Edizioni Unicopli, Milano, 2006.

- BATAILLON, Marcel, 1998, *Erasme et l'Espagne, recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, rééd. avec une préface de Jean-Claude Margolin, Genève, Droz.
- BATAILLON, Marcel, 1974, « Juan de Valdés nicodémite ? », *Aspects du libertinisme au XVI^e siècle*, Actes du colloque international de Sommières, Paris, p. 93-103.
- BERNABE-PONS, Luis F., 2013 « Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos », *Al-Qantara*, XXXIV 2, juillet-décembre.
- BERRIOT, François, 1984, *Athéismes et athéistes au XVI^e siècle en France*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 2 vol.
- BETTETINI, Maria, 2003, *Petite histoire du mensonge*, Paris, Hachette.
- BIAGIONI, Mario et FELICI, Lucia, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, 2013.
- BIETENHOLZ, Peter G., 1989, « *Simulatio*. Érasme et les interprétations controversées de Galates 2 : 11-14 », Actes du colloque international *Érasme*, études réunies par J. Chomarat, A. Godin et J. C. Margolin, Droz, Genève, p. 161-169.
- BIETENHOLZ, Peter G., 1968, « Haushalten mit der Wahrheit » : Erasmus im Dilemma der Kompromissberietschaft, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 86/2, p. 9-26.
- BIONDI, Albano, 1974, « La giustificazione della simulazione nel Cinquecento », in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I, Sansoni, Firenze - Newberry Library, Chicago, p. 7-68.
- BLICKLE P. / ENDRES R., éd., 1984, *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn, Munich, Vienne, Zurich, Schöningh.
- BONGER, H., 2005, *The Life and Work of Dirck Volkertszoon Coornhert*, Amsterdam-New-York, Rodopi.
- BRUNET, Serges, 2013, « De la foi des montagnards. La Mission des Pyrénées du jésuite Jean Forcaud (1635-1645) », in Monique COTTRET / Caroline GALLAND, (eds), *Croire ou ne pas croire*, Éditions Kime, p. 189-212.
- CALVIN, Jean, 2013, *Deux épîtres contre les Nicodémites (1537)*, éd. Laurence Vial-Bergon, Genève, Droz.
- CALVIN, Jean, 2005, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz. Response à un certain holoandois. Opera Omnia*, Series IV. *Scripta didactica et polemica*, ed. M. van Veen, Genève, Droz,.

CALVIN, Jean, 1970, *L'excuse de Jean Calvin à Messieurs les Nicodémistes*, éd. F. Higman, *Three french Treatises*, The Athlone Press of the University of London.

CALVIN, Jean, 1545, *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituelz*, Genève.

Opera Calvini, t. VII, col. 145-248. *Epistre contre un certain cordelier suppost de la secte des libertins lequel est prisonnier à Rouen*, *ibid.*, 341-364.

CALVIN, Jean, 1544, *L'excuse de Jean Calvin à Messieurs les Nicodémistes, sur la complainte qu'ils font de sa trop grande rigueur*, Genève.

CANTIMORI, Delio, 1992, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, ed. a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi.

CANTIMORI, Delio, 1959a, « "Nicodemismo" e speranze coniliari nel Cinquecento italiano », *Studi di storia*, Torino, Einaudi.

CANTIMORI, Delio, 1959b « Spigolature per la storia del nicodemismo in Italia », in *Ginevra e l'Italia* : Raccolta di studi promossa dalla Facoltà Valdese di Teologia di Roma a cura di Delio Cantimori, Luigi Firpo, Giorgio Spini, Franco Venturi, Valdo Vinay, Firenze, G. C. Sansoni, p. 179-190.

CANTIMORI, Delio, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1960.

CARDAILLAC, Louis, 1977, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck.

CARRAFIELLO, M. L., 1993, « Robert Parsons and equivocation, 1606-1610 », *Catholic Historical Review*, vol. 79, n° 4, p. 671-680.

CAVILLE, Jean-Pierre, 2016, « Community of goods: an unacceptable radical theme at the time of the english revolution », Laurent Currelly et Nigel Smith (eds), *Radical voices, radical ways. Articulating and disseminating radicalism in seventeenth- and eighteenth-century Britain*, Manchester University Press, p. 41-59.

CAVILLE, Jean-Pierre, « Au nom de la farine, de l'eau et du sel. Le cas Alexander Agnew », *La Lettre clandestine*, n° 23, 2015, p. 249-260.

CAVILLE, Jean-Pierre, 2012, « Pour un usage critique des catégories en histoire », in Christophe Prochasson (éd.), *Faire des sciences sociales, Critiquer | Comparer | Généraliser*, Paris, EHESS, 2012, *Critiquer*, p. 121-147.

CAVILLE, Jean-Pierre, 2010 « Nicodémisme et déconfessionnalisation dans l'Europe de la première modernité », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavallé,

Secret et mensonge. Essais et comptes rendus, mis en ligne le 09 octobre 2010. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/4499>

CAVILLE, Jean-Pierre, 2007, « *Non est hic*. Le cas exemplaire de la protection du fugitif », *Les dossiers du Grihl*, Cavallé-3, Secret et mensonge. Essais et comptes rendus, mis en ligne le 9 juin 2007

<http://dossiersgrihl.revues.org/document300.html>

CAVILLE, Jean-Pierre, 2002a, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion.

CAVILLE, Jean-Pierre, 2002b « L'art des équivoques : hérésie, inquisition et casuistique. Questions sur la transmission d'une doctrine médiévale à l'époque moderne », *Médiévales*, n° 43, automne, p. 119-144.

CAVILLE, Jean-Pierre, 1997a, « *Simulatio/dissimulatio*, notes sur feinte et occultation, XVI^e-XVIII^e siècle », in M. Fattori éd., *Il Vocabolario della Repubblica des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Firenze, Olschki, p. 115-131.

CAVILLE, Jean-Pierre, 1997b, « Équivoques et restrictions mentales », *Kairos* n° 8, p. 35-80.

CHERDON, Laetitia, La dénonciation du nicodémisme à l'époque de la Révocation de l'Édit de Nantes, in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, t. 153 (2007), p. 47-65.

DELUMEAU, Jean, 1971, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, P. U. F.

DYKEMA Peter A. / OBERMAN, Heiko A., 1993, *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe* éds Leiden ; New York ; Köln E. J. Brill.

EIRE, Carlos M. N., 1986, *War Against the Idols: The Reformation of Worship From Erasmus to Calvin*, Cambridge University Press, [chap. 7 : Calvin against the nicodemists].

EIRE, Carlos M. N., 1979, « Calvin and Nicodemism: A Reappraisal », *The Sixteenth Century Journal*, 10-1, p. 45-69.

EIRE, Carlos M. N., 1985, « Prelude to Sedition? John Calvin's Opposition to Nicodemism and Religious Compromise », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 79, p. 12à-145.

ELIAV-FELDON, E. M., *Secrets Societies, Utopias and Peace Plans : the Case of Francesco Pucci*, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, XIV, 1984, p. 139-158.

ELIAV-FELDON, Miriam / HERZIG, Tamar eds, *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, Springer, 2015.

- ENGAMMARE, Max, « Lay debates about the sacrality of the Bible in sixteenth century Geneva », Élise Boillet et Erminia Ardissino, eds *Lay readings of the Bible in the sixteenth century*, Leiden - Boston, Brill, 2020, p. 86-112.
- FAZY, Henri, 1883-1886, *Procès de Jaques Gruet*, in *Mémoires de l'Institut National Genevois*, Genève, tom. XVI.
- FRIEDRICH, Markus, 2007, « Orthodoxy and Variation. The Roles of Adiaphorism in Early Modern Protestantism », in Daniel Christensen et Randolph Head (ed.), *Orthodoxies and heterodoxies in early modern German culture : order and creativity, 1500-1750*, Leiden, Brill, p. 45-69.
- FIRPO, Massimo, 2016, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.
- FIRPO, Massimo, 1998, « Il problema storico della Riforma italiana e Juan de Valdés », in Id., *Dal sacco di Roma all'inquisizione*, Edizioni dell'Orso, p. 61-81.
- FIRPO, Massimo, 1994, Introduction à : JUAN DE VALDES, *Alfabeto christiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, Torino, Giulio Einaudi, p. VI-CL.
- Calvin e la Riforma radicale : le opere contro nicodemiti, anabattisti e libertini (1544-1545), *Studi Storici*, 48, 2007-1, p. 97-105.
- FRIEDRICH, Markus, 2007, « Orthodoxy and Variation. The Roles of Adiaphorism in Early Modern Protestantism », in Daniel Christensen et Randolph Head (ed.), *Orthodoxies and heterodoxies in early modern German culture : order and creativity, 1500-1750*, Leiden; Boston, Brill, p. 45-69.
- GARAVELLI, Enrico, *Lodovico Domenichi e i "Nicodemiana" di Calvino : storia di un libro perduto e ritrovato*, con una presentazione di Jean-Francois Gilmont. Manziiana, Vecchiarelli, 2004.
- GINZBURG, Carlo, « The Dovecote Has Opened Its Eyes », in G. Henningsen et J. Tedeschi, *The inquisition in Early Modern Europe*, Dekalb, Ill., 1986, p. 190-198.
- GINZBURG, Carlo, 1980a, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion.
- GINZBURG, Carlo, 1980b, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècles*, Lagrasse, Verdier.
- GINZBURG, Carlo, *Il Nicodemismo. simulazione et dissimulazione religiosa nell'Europa del'500*, Einaudi, Torino, 1970.
- GIORDANO, Maria Laura, 2004, *Apologetas de la fe. Elites conversas entre Inquisición y Patronazgo en España, siglos XV-XVII*, Madrid, FUE,

- GIORDANO, Maria Laura, 2014, « *Nel nome di Paolo: umanesimo biblico e risonanze converse in Isabel de la Cruz e María de Cazalla (1512–1534)* », in *Donne e crisi nell'Europa cattolica (secoli XVI–XVII)*, ed. Maria Laura Giordano and Adriana Valerio, Trapani, Pozzo di Giacobbe, p. 49-70.
- GRELLMANN, Heinrich Moritz Gottlieb, 1810, *Histoire des Bohémiens, ou tableau des moeurs, usages et coutumes de ce peuple nomade; suivie de recherches historiques sur leur origine, leur langage et leur première apparition en Europe*, Paris, Chaumerot, chap. 8.
- HALLEY, Janet E., 1986, « Heresy, Orthodoxy and the Politics of Religious Discourse : The Case of the English Family of Love », *Representations*, 15, p. 98-120.
- HAMILTON, Alastair, *The Family of Love*, Cambridge University Press, 1981.
- HIGMAN, Francis, « Bucer et les nicodémites » in : *Martin Bucer and sixteenth century Europe*, Leiden ; New York [etc.] : E.J. Brill, 1993, p. 645-658.
- HIGMAN, Francis, « The Question of Nicodemism », in W. H. Neuser (éd.), *Calvinus Ecclesiae Genevensis custos*, Francfort / Main, P. Lang, 1984.
- HILL, Christopher, 1998, « Plebeian irreligion in 17th century England », in Idem, *England Turning Point: Essays on Seventeenth-Century English History*, London, , chap. 8
- HILL, Christopher, 1986, "From Lollards to Levellers", in Ch. Hill, *Religion and Politics in Seventeenth-Century England* [The Collected Essays of Ch. Hill, vol. 2], Brighton, chap. 7.
- HILL, Christopher, 1984, « Irreligion in the 'Puritan' Revolution », in J. F. McGregor et B. Reay (eds), *Radical Religion and the English Revolution*, Oxford University Press, p. 191-212.
- HILL, Christopher, 1977, *Le Monde à l'envers, les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, traduit de l'anglais par Simone Chambon et Rachel Ertel, Paris, Payot.
- HOLMES, Peter, 1982, *Resistance and Compromise : the Political Thought of the Elizabethan Catholics*, Cambridge.
- HUDSON, Anne, 1988, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollards History*, Oxford, Clarendon Press.
- KAPLAN, Benjamin J., 1994, « Remnants of the Papal Yoke : apathy and opposition in the dutch reformation », *The Sixteenth century journal*, vol. 25, n°3, p. 653-669.
- KAPLAN, Benjamin J., 1995, *Calvinists and Libertines. Confession and Community in Utrecht 1578-1620*, Oxford, Clarendon Press.
- KONNERT, Mark, 1991, « The Family of Love and the Church of England », *Renaissance and Reform*, vol. 15, n° 2, p. 139-172.

- MACHON, Louis *Apologie pour Machiavelle*, éd. J.-P. Cavaillé, Paris, Champion.
- MARTIN, John Jeffries, 2011, « Marranos and Nicodemites in Sixteenth-Century Venice », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41 (3), p. 577-599.
- MILLET, Olivier, 1996, « Calvin et les « libertins » : le libertin comme clandestin, ou de la sphère clandestino-libertine », in *Tendances actuelles dans la recherche sur les clandestins à l'âge classique*, *La Lettre Clandestine*, n.°5, p. 225-240.
- MOLHO, Antony, *Dissent, Discipline, Dissimulation in early Modern Europe. Reflections on a European Tradition*, Athènes, Institute of Historical Research, 2015.
- MOSS, Jean Dietz, 1975, « The Family of Love and English Critics », *Sixteenth Century Journal* 6-1.
- NARDI, Bruno, 1965, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze.
- NICCOLI, Ottavia, 2005, *Rinascimento anticlericale*, Roma, Laterza.
- PASTORE, Stefania, 2004, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki.
- PETTEGREE, Andrew, Nicodemism and the English Reformation, in *Idem, Marian Protestantism : six studies*, Aldershot, 1996.
- PIASERE, Leonardo, 2004, *Roms. Une histoire européenne*, Bayard.
- PICTET, Benedict, *Traité contre l'indifference des religions*, Amsterdam, 1692.
- ROSE, Elliot, *Cases of Conscience : Alternatives Open to Recusants and Puritans Under Elizabeth I and James I*, Cambridge University Press, 1975.
- ROSENKRANZ, Albert E., 1927, *Der Bundschuh, die Erhebungen des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahren 1493-1517*, C. Winter.
- ROTH, Cécil, 1990, *Histoire des marranes*, Paris, Liana.
- ROTONDO, Antonio, Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemita, *Rivista Storica Italiana*, LXXIX, 1967, p. 991-1030.
- ROTONDO, Antonio, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, t. 1, p. 201-247.
- RYRIE, Alec, *The Gospel and Henry VIII : Evangelicals in the Early English Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SCARAFFIA, Lucetta, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma, Bari, Laterza, 1993.
- SCARAMELLA, Pierroberto, 1999, *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria (1554-1703)*. Napoli, Editoriale Scientifica.

- SCOTT, James C., 1979 *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- SCOTT, James C., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press.
- SCOTT, James C., 2009, *La domination et les arts de la résistance*, James Scott, Amsterdam Eds.
- SEIDEL MENCHI, Silvana, 1996, *Érasme hérétique, Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVI^e siècle*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil.
- SHOULSON, Jeffrey S., 2013, *Fictions of Conversion: Jews, Christians, and Cultures of Change in Early Modern England*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SNYDER, John R., *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, University of California Press, 2009.
- STAYER, James M., 1994, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, London, McGill-Queen's University Press.
- TRAPMAN, Johannes, 2002, « Erasmus on Lying and Simulation », in T. Van Houdt, J. L. de Jong, Z. KWAK, M. Spies, M. van Vaeck, eds. *On the Edge of Truth and Honesty. principles and strategies of fraud and deceit in the early modern period*, Leiden / Boston, Brill, p. 33-46.
- TUTINO, Stefania, 2004, L'*equivocatio* in Inghilterra: un esempio di pratica nicodemitica ?, *Archivio Italiano per la storia della pietà*, xvi, p. 177-91.
- Between Nicodemism and 'honest' dissimulation: the Society of Jesus in England, *Historical Research*, 79 (206), 2006, p. 534–553.
- URBAN, Waclaw, Osservazioni sul nicodemismo nell'Europa centro-orientale, *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, atti del convegno Italo-Polacco, Firenze, 22-24 settembre 1971, Florence, 1974, p. 159-174.
- VAN VEEN, Mirjam, « Verschooninghe van de roomsche afgoderye » : De polemiek van Calvijn met nicodemieten in het bijzonder met Coornhert, Utrecht, Hes & De Graaf Publishers, 2001.
- WABUDA, Susan, 1993, « Equivocation and Recantation during the English Reformation : the subtle shadows of Dr. Edward Crome », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 44, n° 2, p. 224-242.
- WACHTEL, Nathan, 2001, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Le Seuil.
- WALSHAM, Alexandra, 1993, *Church Papists : Catholicism, conformity and confessional polemic in early modern England*, Woodbridge.

WALSHAM, Alexandra, *Charitable hatred : tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press ; New York, Palgrave, 2006.

WALSHAM, Alexandra, "Yielding to the Extremity of the Time" : Conformity, Orthodoxy and the Post-Reformation Catholic Community, in Peter Lake and Michael C. Questier, eds. *Conformity and Orthodoxy in the English Church, c. 1560–1660*, Rochester, N.Y., Boydell. 2000, p. 211-236.

— Ordeals of conscience : casuistry, conformity and confessional identity in post-Reformation England, in H. Braun et E. Vallance (eds), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500-1700*, Basingstoke, Palgrave, 2004, p. 32-48, 191-196.

WANEGFFELEN, Thierry, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Editions Champion, 1997, rééd. 2001.

WANEGFFELEN, Thierry, 1995, « Lefèvre nicodémite ? Qu'est-ce que le nicodémisme ? », *Actes du colloque Jacques Lefèvre d'Étaples*, Paris, Champion, p. 155-180.

WANEGFFELEN, Thierry, « Simulation, dissimulation et conformité religieuse : Des concepts pour repenser l'histoire du « temps des confessions ? » (France, Italie, Angleterre), in (France, Italie, Angleterre), in Francisco Bethencourt et Denis Crouzet, *Frontières religieuses dans le monde moderne* (actes du colloque de juin 2004), Paris, PUPS, 2013, p. 19-29.

WESTHELLE, Vitor, 2010, *After Heresy : Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*, Wipf and Stock Publishers.

WILLIAMS, George H., 1962, *The radical Reformation*, Philadelphia, Westminster Press.

YERUSHALMI, Yosef Hayim, 1987, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien: Isaac Cardoso et le marranisme au xvii^e siècle*, trad. de l'anglais par Alexis Nouss, Paris, Fayard.

ZAGORIN, Perez, *Ways of Lying : Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge-Londres, 1990.

ZAMBELLI, Paola, 1979, « Uno, due, tre mille Menocchio ? », *Archivio Storico Italiano*, I, p. 51-87.

ZULIANI, Federico, The Other Nicodemus: Nicodemus in Italian Religious Writings Previous and Contemporary to Calvin's *Excuse à Messieurs les Nicodémites* (1544), *Discovering the Riches of the Word, Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe*, Edited by Sabrina Corbellini Margriet Hoogvliet Bart Ramakers, Leiden, Boston, Brill, 2015, p. 311-334.

Résumé :

Il s'agit d'interroger la notion de nicodémisme – à la fois telle que l'a construite Calvin et telle que l'a ré-élaborée l'historiographie contemporaine – à la lumière de manifestations de dissidence religieuse ou irrégieuses parmi les acteurs appartenant aux classes subalternes, afin d'appréhender à quel point les pratiques de dissimulation pour raison de religion, d'irrégion et de magie, ont pu être étendues et développées dans l'Europe de la première modernité. Mais nous sommes alors conduits à réviser la notion elle-même qui semble impliquer la juxtaposition tranchée d'une adhésion confessionnelle de façade et d'une alternative clandestine, qui en serait entièrement séparée ; duplicité exigeant, pour être acceptable par les acteurs eux-mêmes, l'élaboration de dispositifs complexes de justification, voire de « doctrines » spécifiques. L'attention aux multiples formes de dissidence populaire, souvent d'ailleurs (mai non toujours!) liés à des mouvements d'idées produits ou relayés par les élites, conduit en fait à mettre en question la notion même de nicodémisme, qui implique une conception de la dissimulation trop étroite, trop tranchée et trop élitare.

Résumé :

Il s'agit, à travers une série d'arguments et d'exemples de discuter la pertinence et les limites de la catégorie de nicodémisme à travers une réflexion sur le fait que ses définitions explicites ou implicites dans l'historiographie la rendent difficilement extensibles aux formes de dissidence religieuses et irrégieuses des classes subalternes en Europe au début de l'époque moderne, pourtant impliquées tout autant que les élites, sinon même plus, dans des pratiques de dissimulation religieuse