



HAL
open science

Mélanges Michel Péronnet.

Joël Fouilleron, Henri Michel

► **To cite this version:**

Joël Fouilleron, Henri Michel (Dir.). Mélanges Michel Péronnet.: Tome 2 La Réforme. Presses universitaires de la Méditerranée, 336 p., 2003, 2-84269-584-4. hal-03329547

HAL Id: hal-03329547

<https://hal.science/hal-03329547>

Submitted on 31 Aug 2021

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.

MÉLANGES
MICHEL PÉRONNET

| 2

MÉLANGES

À LA MÉMOIRE DE MICHEL PÉRONNET

SOUS LA DIRECTION DE
JOËL FOULLERON ET HENRI MICHEL

2

LA RÉFORME

CENTRE D'HISTOIRE MODERNE ET CONTEMPORAINE
DE L'EUROPE MÉDITERRANÉENNE ET DE SES PÉRIPHÉRIES

MONTPELLIER

2003

Volume publié avec le concours du
Conseil régional du Languedoc-Roussillon
et de l'Université de Montpellier III

I

LE SIÈCLE DES RÉFORMES

Le corps absent : christologie et ecclésiologie au siècle des Réformes

Bernard COTTRET
(Université de Versailles-Saint-Quentin)

Plus encore que sur une absence, le christianisme se constitue sur une béance, celle du tombeau déserté par la Christ ressuscité et monté aux cieux. Il énonce l'éloignement en même temps qu'il annonce la proximité. Christ, fils de l'Homme, Christ incarné pour s'en retourner, mystérieusement auprès du Père, une fois son œuvre accomplie. Le Christ est proche et lointain : il reviendra à la fin des temps... Entre ces deux épisodes, un temps du deuil et d'espérance qui est aussi, comme l'a admirablement montré Pierre Chaunu, celui d'une intense méditation sur la mort. Comment gérer cet entre-deux dont l'Église primitive, toute pétrie d'eschatologie, proclamait la fugace brièveté ? Le « temps de l'Église » amène bien les générations ultérieures à se poser le « problème encombrant de la mort »¹. L'apprentissage de la durée a débouché sur un au-delà, de plus en plus élaboré, jusqu'à inclure, entre le ciel et l'enfer, le lieu des peines purgatives, devenu purgatoire²... Or la Réforme protestante — gardons pour une fois le singulier — se livre bien à une redéfinition de la « géographie de l'après-mort », en écartant entre autres le purgatoire³. De nouvelles frontières s'établissent entre les vivants et les morts lorsque cessent aussi, avec le « scandale » des indulgences, les prières d'intercession pour les défunts.

1 Pierre Chaunu, *La mort à Paris* (XV^e, XVI^e et XVII^e siècles), Paris, Fayard, 1984, p. 86.

2 Voir Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

3 Hubert Bost, « Résurrection et histoire », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. LXX, 1995, p. 420.

Le protestantisme rend le temps au temps. Le temps, tout comme l'espace, deviennent désormais homogènes, linéaires, et retrouvent leur fluidité⁴. Il existe incontestablement une conception protestante du temps qui, à la répétition, substitue, non point le souvenir, mais la commémoration ou le mémorial⁵. La sainte Cène n'est pas réactualisation du sacrifice du Golgotha mais proclamation⁶ ; elle est un dire en acte.

La quête du corps, corps mystique ou corps eucharistique, débouche sur une double contestation de l'institution ecclésiale et de la communion « papiste », perçue comme idolâtre⁶. Est-ce tout à fait un hasard si la nature de l'Église et le rôle du Christ se prêtent à une redéfinition parallèle de la part des Églises de la Réforme⁷ ?

L'Église ou le corps encombrant...

Métaphore morte, métaphore usée, démonétisée par les ans, celle de la société comme corps ou encore de corporation... Si l'idée de corps social a été systématisée dès le départ par le christianisme, l'Église se distingue et se singularise des autres ordres par sa volonté d'être corps du Christ, *corpus mysticum* pour reprendre une formule latine que ne dédaigne du reste pas Calvin dans les années médianes du XVI^e siècle⁷.

L'Église chrétienne ne se contente pas d'être la communauté des croyants ou le peuple guidé par Dieu, qu'admettent les autres religions du livre. Elle s'identifie tout entière au corps absent du Christ, ou du moins elle assure la présence mystérieuse, invisible et ineffable, de son divin Seigneur et maître. À ce titre, l'Église reproduit en elle-même la forme eucharistique⁸. La communion devient la métaphore vive de la chaîne invisible qui lie les fidèles à leur souverain maître, voire en contexte catholique de la continuité entre les vivants et les disparus. Dans la liturgie romaine, la « communion des saints » et la communion eucharistique sont bien liées

4 Bernard Cottret, *Calvin*, Paris, Payot, 1999, p. 59.

5 Pierre Chauvu, *Église, culture et société*, Paris, SEDES-CDU, 1981, p. 377. Le catholicisme ne refuse pas cet aspect sous le nom d'anamnèse mais il s'hypertrophie dans le protestantisme tandis que disparaît le caractère sacrificiel de la communion.

6 Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 107 et suiv. ; J.-D. Causse, « Évangile, transmission et signifiant », *Études théologiques et religieuses*, 74, 1999, p. 379-393.

7 J. Calvin, Accord sur les sacrements (1549-1551), dans *Calvin, homme d'Église*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 151. Le maître ouvrage reste le livre du Père Henri de Lubac, *Corpus mysticum*, Paris, Aubier, 1949.

8 L'on a de multiples exemples de cet usage dans les épîtres pauliniennes. Voir Rm 12, 5 ; 1 Co 10, 16 et suiv. ; 1 Co 12, 13, etc.

lors de la consécration des espèces qui convoque l'Église universelle, en incluant les morts.

La Réforme luthérienne, facteur de discontinuité, n'a pas abouti simplement à la constitution d'Églises rivales, catholique romaine et évangélique. Elle a également dressé une barrière avec l'au-delà □ la treizième des *95 thèses* de Luther précise bien en 1517 que les mourants mêmes échappent au droit canon⁹. Si l'Église avait été corrompue, comment s'arracher à son obéissance, sans pour autant sombrer dans le blasphème ou pis encore dans le sacrilège, qui n'est pas autre chose qu'un blasphème en acte □

Le blasphème est l'une des grandes obsessions de l'homme Luther, ce « moine en quête de son salut » que décrivait Lucien Febvre¹⁰. En juin 1520, Luther publiait son essai *De la papauté de Rome*, dans lequel il exposait la doctrine de l'Église invisible. Ce n'était pas à Rome que se trouvait l'Église du Christ, mais là où s'exprimait la foi authentique¹¹.

Cette délocalisation amène à préciser les critères distinctifs de la véritable Église □ annonce de l'Évangile et administration des sacrements, baptême et sainte Cène. Luther reprend aussi l'un des principaux arguments des catholiques, en évoquant le propos de Jésus à Simon Pierre, souvent utilisé pour présenter le pape comme successeur de l'apôtre — « Tu es pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » (Mt 16, 18). Loin de justifier une quelconque suprématie selon Luther, ce verset implique à l'inverse l'égalité des croyants qui tous sont appelés au travers de Pierre □ « Les paroles du Christ sont purement des promesses de grâce, faites à la communauté entière, à toute la chrétienté »¹². Le « rocher » sur lequel se fonde l'Église ne désigne donc aucunement la « papauté et son Église extérieure »¹³.

Après avoir ainsi distingué l'Église visible de l'Église invisible, Luther dégage soigneusement dans sa christologie le couple antagonique constitué selon lui par Moïse et Jésus, ou de façon plus allégorique par la Loi et l'Évangile. Jésus Sauveur et Moïse, législateur des Hébreux, n'entretiennent que peu de rapports. À l'inverse, Calvin fera de Jésus un Réformateur du judaïsme. Entre Moïse et Jésus il existe selon Luther une solution de

9 « *Morituri per mortem omnia solvunt et legibus canonum mortui iam sunt, habentes iure earum relaxationem* ».

10 Lucien Febvre, *Un destin □ Martin Luther*, Paris, PUF, 1968. Voir Alain Cabantous, *Histoire du blasphème en Occident*, Paris, A. Michel, 1998.

11 Luther, *De la papauté de Rome* (1520), dans *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1957, t.II, p.22.

12 Luther, *De la papauté de Rome*, p.44.

13 Luther, *De la papauté de Rome*, p.47.

continuité radicale, qui sépare à jamais l'Église invisible et l'institution. L'antijudaïsme de Luther, avant de s'en prendre aux Juifs, et avec quelle virulence, est dirigé contre l'Église catholique, accusée comme chez Érasme de « judaïser »¹⁴. C'est la grande leçon qui se dégage de la *Petite instruction sur ce qu'on doit chercher dans les Évangiles et ce qu'on doit en attendre* (printemps 1522) : « Ne fais pas du Christ un Moïse, comme s'il ne faisait rien de plus qu'enseigner et donner des exemples, comme font les autres saints » comme si l'Évangile était un manuel d'enseignement ou un code de lois¹⁵.

Le Christ de Luther n'est ni un second Moïse, ni le premier des saints, mais un « don » de Dieu. D'où le caractère tangible, presque charnel de la piété luthérienne — qui la distingue, encore une fois, de ce que sera ultérieurement le calvinisme. Les controverses eucharistiques donnent la mesure de cet attachement : Luther maintient la présence substantielle du Sauveur dans les espèces lors de la communion.

La sainte Cène, de la métaphore à la métonymie...

Alors que l'Église romaine réservait l'usage de la coupe aux prêtres, la Réforme offre la communion sous les deux espèces aux fidèles. Le traité *De la captivité babylonienne de l'Église* (1520) défend ce point de vue, pour préciser l'égalité de tous, clercs ou laïcs, devant le salut¹⁶ :

« Christ dit : *Ceci est mon sang qui va être répandu pour vous et pour beaucoup d'hommes, pour la rémission des péchés.* Tu vois ici, le plus clairement du monde, que le sang est donné à tous ceux pour les péchés de qui il a été répandu. Et qui oserait dire qu'il n'a pas été répandu pour les laïcs ? Ou ne vois-tu pas à qui il s'adresse lorsqu'il offre la coupe ? Ne l'offre-t-il pas à tous ? Ne dit-il pas que le sang a été répandu pour tous ? »

Luther récuse également la « transsubstantiation » catholique : le pain et le vin ne deviennent pas le corps et le sang du Christ. Mais, selon Luther, le corps et le sang du Sauveur coexistent substantiellement avec le pain et le vin¹⁷ :

14 Lucie Kaennel, *Luther était-il antisémite ?*, Genève, Labor et Fides, 1997 ; Bernard Cottret, *Histoire de la Réforme protestante. Luther, Calvin, Wesley (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Perrin, 2001, 398 p.

15 Luther, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, t. II, p. 18.

16 Luther, *De la captivité babylonienne de l'Église*, dans *Œuvres*, t. II, p. 171.

17 *De la captivité babylonienne...*, p. 179.

«Mais pourquoi Christ ne pourrait-il pas faire tenir son corps dans l'intimité de la substance du pain autant que sous les accidents? Considère le feu et le fer. ces deux substances sont tellement mêlées au sein du fer incandescent que chaque partie de ce dernier est à la fois fer et feu. Pourquoi, à bien plus forte raison, le corps glorieux de Christ ne pourrait-il pas se trouver aussi en chaque partie de la substance du pain?»

C'est sur cette question de la sainte Cène que s'opéra à Marbourg, du 2^e au 5 octobre 1529, la rupture entre luthériens et «sacramentaires», défenseurs d'une conception symbolique de la communion¹⁸. Dans la lignée augustinienne, le sacrement était pour Luther le signe visible d'une réalité invisible — toujours la même ligne de partage qui avait servi à la définition de l'Église.

Une interprétation plus radicale des mêmes paroles d'institution — «Ceci est mon corps», «Ceci est mon sang» — s'arrêtait au sens purement symbolique. Il fallait comprendre que le pain et le vin *signifiaient* le corps et le sang du Sauveur, et non point qu'ils étaient susceptibles de se substituer à lui¹⁹. Telle fut, en particulier, la position de Zwingli, le réformateur zurichois. Jésus-Christ étant monté au Ciel, où il était assis à la droite du Père, il eût été pour le moins indélicat de l'en faire descendre. C'est le fameux argument, maintes fois repris, contre l'ubiquité...

Restait à gérer cette absence, ou du moins cet éloignement, héritier du cosmos médiéval. Calvin, peu satisfait des réponses de Zwingli et de ses successeurs, tenta vingt ans plus tard sa propre synthèse. Elle parut en français en 1551 sous le titre d'*Accord sur les sacrements*, mais est mieux connue sous son nom latin de *Consensus Tigurinus*²⁰. Calvin a sciemment recours à la grammaire pour élucider le problème. Que signifient au juste ces mots «Ceci est mon corps, ceci est mon sang»? ²¹

«Nous rejetons donc comme mauvais expositeurs ceux qui insistent à la rigueur au sens littéral des mots «Ceci est mon corps, Ceci est mon sang. Car nous

18 Il faut attendre 1973 pour parvenir sur ce point à une concorde entre les Églises issues de la Réforme. Accord de Leuenberg, en Suisse...

19 *Marburger Gespräch und Marburger Artikel* (1529), dans Luther, *Werke*, Weimar, Böhlau, 1883-1990, t. XXX³, p. 92-171.

20 Bernard Cottret, «Pour une sémiotique de la Réforme. Le Consensus Tigurinus de Calvin», *Annales E.S.C.*, t. XXXIX, 1984, p. 265-285; P. Sanders, *Henri Bullinger et l'invention (1546-1551) avec Jean Calvin d'une théologie réformée de la cène: la gestion de l'héritage zwinglien lors du «Consensus Tigurinus» (1549) et de la rédaction des «Décades» (1551)*, thèse, Paris IV, 1989.

21 Dans *Calvin, homme d'Église*, 1971, p. 140-141.

tenons pour tout notoire que ces mots doivent être sainement interprétés et avec discrétion, à savoir que les noms de ce que le pain et le vin signifient leur sont attribués. Et cela ne doit être trouvé nouveau ou étrange que par une figure qu'on dit métonymie, le signe emprunte le nom de la vérité qu'il figure, vu que de telles façons de parler sont plus que fréquentes en l'Écriture».

La *Brève résolution* complète en 1555 : «Le nom de la chose signifiée s'attribue au signe, par une figure qu'on appelle métonymie, qui vaut autant comme transport de nom». Avant de conclure : «S'ils aiment mieux une autre figure, ce combat devrait plutôt renvoyer aux écoles de grammaire, tant s'en faut qu'il mérite qu'on en trouble toute la chrétienté»²².

La métonymie, par opposition à la métaphore, marque ici le rejet de toute la pensée analogique sur Dieu. À ce titre, les débats sur la sainte Cène s'inscrivent bien dans la continuité du nominalisme médiéval par leur refus d'assimiler les mots et les choses. Faute de l'avoir compris, Michel Foucault a pu prétendre que «jusqu'à la fin du XVI^e siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale»²³.

Les luthériens n'admirent pas la formulation que leur proposait Calvin. Certes, par rapport à Zwingli et à son successeur Bullinger, le Picard avait réintroduit la présence réelle du Sauveur, en précisant que celle-ci ne pouvait être que «spirituelle», et non point locale.

«Le corps du Christ est éloigné du pain et du vin autant que le plus haut ciel est rapproché de la terre», s'exclamait Théodore de Bèze, le 9^e septembre 1561 au colloque de Poissy. Cette réunion de la dernière chance entre catholiques et réformés avait pour but d'arracher un ultime compromis, à la veille des guerres de religion. Le cardinal de Lorraine, d'une main pateline, proposait simplement aux calvinistes de devenir au moins des luthériens... En l'absence de Calvin, Théodore de Bèze avait reçu clairement la consigne de ne pas se laisser «embabouiner» par les catholiques²⁴. Il s'en sortit au prix d'une provocation qui eut valeur de blasphème. Le repas du Seigneur, signe de l'unité, servit de pomme de discorde²⁵. En septembre 1562, la XXII^e session du concile de Trente, rappelait la continuation du sacrifice du Christ «de manière non sanglante» lors de la messe. Tant

22 Dans *Calvin, homme d'Église*, 1971, p.190.

23 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p.32.

24 Bernard Cottret, *1598. L'édit de Nantes*, Paris, Perrin, 1997, p.56 et suiv.

25 Donald Nugent, *Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloque of Poissy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.

dans son expression sacramentelle que dans sa version ecclésiale, le corps du Christ paraissait pour le moins divisé.

Des variations de l'Église à l'Église des variations

Bossuet nous fournira, au siècle suivant, la conclusion de notre étude. Dans son *Histoire des variations des Églises protestantes* parue en 1688, l'Aigle de Meaux a perçu mieux qu'aucun autre les corrélations entre doctrine eucharistique, ecclésiologie et christologie. Comme le cardinal de Lorraine avant lui, il oppose les luthériens, qui se trompent un peu, aux calvinistes, qui se trompent totalement □ «Luther ne peut jamais se persuader, ni que Jésus-Christ eût voulu obscurcir exprès l'institution de son sacrement, ni que des paroles si simples fussent susceptibles de figures si violentes»²⁶.

Bossuet se demande si le dogme des deux natures, défini par le concile de Chalcédoine en 451, n'est pas lui-même en cause dans la sainte Cène calviniste. Si Jésus est à la fois «vrai Dieu» et «vrai homme», comment admettre cette distance infranchissable qui sépare le Christ ressuscité des espèces du pain et du vin □ Calvin, selon Bossuet, peut-il même maintenir la foi en la trinité lorsqu'il refuse le terme de «substance» □ Comment avoir un seul Dieu, en trois personnes, dotées d'une même «substance», et refuser de parler de «substance» dans le cas de l'eucharistie²⁷ □

Ainsi, comme le note finement Bossuet, ce qui se profile à l'horizon est bien une crise théorique dont l'enjeu est le personnage de Jésus. Ou plus encore l'articulation entre Jésus et le Christ, rendue de plus en plus problématique avec le développement du rationalisme²⁸. Le caractère somatique de la piété mystique n'est que le versant ostentatoire de ce malaise qui n'épargne guère les milieux prophétiques protestants.

Les controverses sur la nature de l'Église ou sur la communion posent avec persistance la question du signe. Celle-ci ne concerne du reste pas uniquement le sacrement. Elle engage l'interprétation de la Bible dans sa totalité □ tout est signe, à la façon dont Bernanos proclamait □ «Tout est grâce». Mais quelle herméneutique garantira-t-elle que mystérieusement le signe, devenu hermétiquement opaque, ne s'inversera pas en idole □ Comme vient de le démontrer Stéphane Mosès, l'idolâtrie consiste à «croire qu'il n'y a pas d'au-delà du signe, que le sens s'épuise dans le signe qui le

26 J.-B. Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, Paris, Garnier, s. d., t. I, p. 58.

27 J.-B. Bossuet, *Histoire des variations...*, t. I, p. 118-119.

28 Bernard Cottret, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

manifeste, bref, qu'il n'y a pas de caché. *Dissimuler, c'est cacher qu'il y a du caché*»²⁹.

La *Logique de Port-Royal* (1660-1683) ne raisonnait guère autrement. En réponse aux calvinistes, les jansénistes insistèrent à leur tour sur le caractère aléatoire du signe comme du sacrement qui ont pour caractéristique de montrer ce qu'ils cachent et de cacher ce qu'ils montrent : «Les espèces eucharistiques cachent le corps de Jésus-Christ et le découvrent comme symbole»³⁰. Ainsi l'énigme du Christ absent au regard se résout elle finalement dans la proclamation du Dieu caché, sensible chez Pascal. Succédant au débat scolastique sur la substance et les accidents, c'est cette dialectique de l'être et de l'apparence que l'époque moderne met au cœur des débats sur la «véritable» Église.

29 Stéphane Mosès, *L'Éros et la Loi*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p.102.

30 Antoine Arnauld, Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, 1970, p.81.

La connaissance de Dieu d'après les textes normatifs du protestantisme réformé

André GOUNELLE

(Institut protestant de théologie de Montpellier)

En 1993, le professeur Michel Péronnet avait choisi comme thème pour le huitième colloque Jean Boisset «Catéchismes et confessions de foi». J'avais envisagé d'y présenter une communication qui comparerait ce que disent, sur la connaissance que l'on a Dieu, des catéchismes et des confessions de foi du courant réformé. Après en avoir parlé avec le professeur Péronnet, et sur son conseil, je me suis orienté vers un autre sujet de communication, que je lui avais également proposé «Statut et autorité des confessions de foi réformées»¹. Je reprends ici le projet auquel je n'avais pas donné suite en 1993 pour ce volume d'hommage envers un collègue que j'ai beaucoup apprécié et envers qui j'éprouve une grande reconnaissance.

J'ai choisi d'étudier la *Confession de foi de La Rochelle*, le *Catéchisme de Heidelberg*, et la *Confession helvétique postérieure*. Pourquoi ces trois textes? D'une part, parce qu'ils appartiennent tous les trois à ce qu'on peut appeler la «seconde génération réformée», celle que dominent Calvin à Genève et Bullinger à Zurich. Après les «fondateurs» (Zwingli, Ecolampade, Farel et quelques autres), cette seconde génération s'efforce de structurer de manière systématique la théologie réformée, en la distinguant du catho-

¹ Communication publiée dans *Catéchismes et confessions de foi*. Actes du VIII^e colloque Jean Boisset (Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet éd.), Montpellier, Univ. Montpellier.III. Centre d'histoire des réformes et du protestantisme, 1995, p.13-30.

licisme, du luthéranisme et de ce qu'on appelle les courants «radicaux» (anabaptistes, illuministes et antitrinitaires). D'autre part, parce qu'il s'agit des textes les plus prestigieux, les plus connus et les plus cités parmi les écrits symboliques réformés. Par «symboliques», il faut entendre représentatifs. Ces textes expriment non pas les idées de tel ou tel théologien réformé, mais les convictions des églises réformées qui les ont adoptés officiellement (celles de France, du Palatinat et de Suisse). Les réformés s'y réfèrent constamment aux XVI^e et XVII^e siècles, et les néo-calvinistes ou les néo-réformés d'aujourd'hui s'en réclament. Y a-t-il entre ces textes une réelle unité ou constate-t-on des divergences importantes? Autrement dit, le courant réformé est-il un ramassis d'opinions diverses, ou présente-t-il une cohérence et une cohésion? Nous allons tenter d'apporter un élément de réponse, en nous limitant à la doctrine de Dieu ou, plus exactement, de la connaissance de Dieu.

Présentation des trois textes

Ces trois écrits ont été rédigés à quelques années d'intervalle, le premier en 1555 (mais il ne sera «officialisé» qu'en 1571 au synode de La Rochelle), le second en 1563, et le troisième en 1561 (mais il n'est publié qu'en 1566).

La *Confession de La Rochelle* (dite *Gallicana*), le plus ancien de nos textes, a été pensée en fonction de la situation de la France, marquée par l'affrontement entre catholiques et réformés. Elle dépend fortement de Calvin, même si des modifications ont été apportées par le synode à la rédaction qu'il avait proposée. Elle comporte quarante articles assez brefs (les plus longs font une vingtaine de lignes). On peut y distinguer un plan en six parties (mais tout découpage est discutable). La première partie (articles 1 à 5, ceux remaniés par le synode par rapport à la rédaction de Calvin) définit le «fondement de la foi» (pour reprendre une expression de Roger Mehl); la seconde partie (articles 6 à 8) porte sur la doctrine biblique de Dieu; la troisième (articles 9 à 11) parle du péché; la quatrième, (articles 12 à 28) traite du salut en Jésus Christ, et la cinquième (articles 25 à 38) de l'église et des sacrements. Ces deux parties sont nettement plus longues que les autres, et elles occupent à peu près autant d'espace l'une que l'autre. Enfin les magistrats, ou «les pouvoirs publics» comme le dit Pierre Marcel, font l'objet de la sixième partie (articles 39 et 40).

Le *Catéchisme de Heidelberg* pour sa part, s'inscrit dans le contexte du Palatinat que son prince électeur Frédéric III, dit Frédéric le pieux, vient de faire passer d'une foi de type luthérien à une foi de type réformée, et qu'il

veut doter d'un écrit de référence pour l'enseignement religieux et la prédication. La différence entre les deux grandes branches du protestantisme constitue un arrière-fond important de ce texte. Il reste, cependant, plus sous-entendu que nettement exprimé. En effet, jusqu'en 1648, seule le luthéranisme avec la *Confession d'Augsbourg* et le catholicisme sont légalement reconnus dans l'Empire germanique. Il importait donc pour les réformés, tout en indiquant leur différence, de ne pas se démarquer trop visiblement des luthériens. Le catéchisme, rédigé par quelques hommes qui, pour la plupart, se situent dans la ligne de la théologie de Melancthon et de celle de Bullinger, comprend 129 questions. Selon l'usage que l'on en fait, on les répartit soit en neuf soit en cinquante deux sections. Le plan général comporte trois parties. La première assez brève traite du péché et de la misère de l'homme ; la seconde, la plus développée, porte sur le salut en Christ, et la troisième sur la vie chrétienne. Entre parenthèses, les sacrements sont abordés dans la seconde partie, celle sur le salut, et non dans la troisième sur la vie chrétienne, ce qui est plus luthérien que réformé. Pour les réformés, en effet, les sacrements ont une valeur pédagogique, et ne véhiculent pas le salut ou la grâce. Par contre, le décalogue est commenté dans la troisième partie, ce qui est plus réformé que luthérien. Pour les luthériens, la loi sert à rendre conscient l'homme de son péché et de sa radicale insuffisance devant l'exigence de Dieu ; elle ne donne pas de règles pour la vie chrétienne, comme le pensent les réformés. La divergence porte sur ce qu'on appelle «Le troisième usage de la loi» nié par les luthériens, affirmé par les réformés (sans que la différence soit toujours très tranchée sur ce point entre les deux confessions).

La *Confession helvétique postérieure* a été rédigée à Zurich par Bullinger, le successeur de Zwingli. Quand il l'écrit en 1561 ou 1562, semble-t-il, et lorsqu'il la remanie en 1564, au cours d'une épidémie de peste, Bullinger pense d'abord aux zurichois. Il entend laisser à son église, après sa mort, une sorte de testament spirituel et théologique. Cependant, en 1566, Bullinger rend public ce texte en l'envoyant à l'électeur palatin Frédéric III, et en le proposant en même temps aux églises suisses en quête d'une confession commune ayant une certaine envergure. Si je puis ainsi m'exprimer, il destine alors l'*helvétique postérieure* aussi bien à l'exportation qu'à la consommation intérieure. Dans le contexte du Palatinat, elle vise à prouver aux luthériens, qui en doutent, l'orthodoxie des réformés, ce qui implique un ton irénique à leur égard, et feutre la polémique sans la supprimer. L'*helvétique postérieure* connaît un très grand succès en Suisse, où elle a été en vigueur jusqu'au dix-neuvième siècle, et la plupart des Églises réformées d'Europe l'acceptent, l'approuvent ou l'adoptent. Elle comprend trente

chapitres de plusieurs pages chacun. Il s'agit donc d'un texte plus long et développé que les deux écrits précédents (cent neuf pages dans l'édition de Labor et Fides, contre quarante-trois pour le *Catéchisme de Heidelberg* et douze pour la *Confession de La Rochelle*). Contrairement à Jacques Courvoisier, je n'y discerne pas un plan qui suit l'ordre du symbole des apôtres. Il se rapproche plutôt, à mon sens, de celui de l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin. Après deux chapitres d'introduction sur l'Écriture et son interprétation, la *Confession* traite d'abord de Dieu (chapitre 3 à 7), puis de l'homme et de son salut (articles 8 à 16), ensuite de l'église (articles 17 à 29), et termine par un article sur le magistrat (au sens du gouvernement civil).

Le point de départ

Quand on compare les trois textes, un premier constat s'impose. Ils n'entrent pas en matière de la même manière. Leurs commencements ne se ressemblent pas. Cette différence paraît théologiquement significative. Elle traduit des dominantes, des priorités ou primautés, et manifeste des préoccupations qui ne sont pas identiques.

1. Le premier article de la *Confession de La Rochelle* appelle deux remarques.

—D'abord, il a un vocabulaire et un contenu qui évoquent fortement le langage et la conceptualité de la philosophie traditionnelle, même s'il commence par un « nous croyons et confessons » très religieux. Il esquisse, en effet, une description de l'être de Dieu qui se réfère certes à des versets bibliques (parfois, d'ailleurs, bien peu probants), mais qui énumère des notions ou des catégories qui reprennent, en gros, celle de l'ontologie scolastique : l'essentialité, la simplicité, l'unicité, la spiritualité, l'éternité, l'invisibilité, l'immutabilité, l'infinité, l'ineffabilité, l'incompréhensibilité, la plénitude de puissance, de sagesse, de justice, de bonté et de miséricorde. Bien que les derniers termes impliquent des relations, on définit bel et bien l'en-soi de Dieu, et si on remplace le « nous croyons et confessons » initial (nous croyons « qu'il y a un seul Dieu, qui est une simple essence spirituelle, éternelle, invisible, immuable, infinie... ») par un « nous appelons » (« nous appelons Dieu une simple essence spirituelle, éternelle, etc... »), on ne se trouve pas très loin des propositions qui ouvrent l'*Éthique* de Spinoza. Je ne prétends pas que ce premier article soit philosophique (le « nous croyons et nous confessons » du début est, à cet égard, déterminant), mais je remarque que ses propositions ont un ton, une allure qui les rapproche de la philosophie.

—La seconde remarque a peut-être plus d'importance que la première. Cet article opère un décentrement radical de l'être humain. On ne part pas de ses questions et de ses besoins, de sa condition, mais de ce qui vient en premier dans l'ordre de l'être. Au commencement, ou au principe, qu'y a-t-il ? Dieu, qui est vraiment souverain, qui ne dépend de rien, pas même de l'Écriture. L'être de Dieu précède sa parole et s'impose en dehors d'elle. Toutes choses doivent se situer par rapport à lui, mais on ne veut pas le situer à partir et en fonction de quelque chose qui ne soit pas lui. On le pose et on l'affirme d'emblée, dans son aséité, et on ne parle qu'ensuite de ses manifestations. On ne le confesse pas effectivement, on ne croit pas vraiment en lui, on ne rend pas justice à ce qu'il est réellement, si on ne part pas de lui, et de lui seul. On a une démarche rigoureusement théocentrique. Roger Mehl la rapproche assez justement, me semble-t-il, de celle du *Proslogion* d'Anselme de Cantorbéry où se mêlent adoration et réflexion, foi et philosophie, et où on ne veut utiliser rien d'autre que Dieu pour poser Dieu (c'est l'argument dit ontologique).

Mon commentaire force un peu le trait, lui donne une ampleur peut-être excessive. Il n'en demeure pas moins que le trait existe bel et bien, et qu'il mérite qu'on le souligne. On le rencontre également dans la *Confession des Pays-Bas* (dite *Belgica* de 1561), qui, en fait, se calque sur la *Confession de La Rochelle*. Il y a quelque chose d'analogue dans la *Confession écossaise* (dite *Scotica*, de 1560) mais en beaucoup moins net. On pourrait mentionner aussi certains accents de Zwingli qui vont dans le même sens. Par contre, on est très loin du début de *l'Institution de la Religion chrétienne*, avec son fameux «théologoumène» : «La connaissance de Dieu et de nous sont choses conjointes». Ici, on a une connaissance de Dieu qui est antérieure et qui n'est pas liée à celle de l'homme.

2. Il en va tout autrement avec le *Catéchisme d'Heidelberg*. Dès les premières questions, il se situe du point de vue du croyant : «Quelle est ton unique consolation ?», «Que dois-tu savoir ?». Certaines demandes ont une formulation encore plus significative à cet égard : «Quel profit retires-tu... ?», «À quoi te sert-il de croire cela ?». Constamment, questions après questions, le catéchisme parle de Dieu en fonction du croyant, en soulignant presque exclusivement ce que Dieu fait et représente pour lui. Par contre, il ne dit pratiquement rien de l'être de Dieu, de sa nature, de son essence, de son en-soi. Une ontologie divine, même sommaire, n'entre pas dans ses préoccupations et dans l'enseignement qu'il entend dispenser. Le plan du catéchisme souligne ce caractère foncièrement non pas anthropocentrique, mais, si j'ose ce terme, «fidélocentrique» : première partie «De la misère de l'homme», deuxième partie «De la délivrance de l'homme».

troisième partie : « De la reconnaissance ». On met fortement ici l'accent sur l'homme, plus précisément sur l'homme chrétien que le salut fait passer de la misère à la reconnaissance. De manière anachronique et quelque peu exagérée, on pourrait dire que le *Catéchisme d'Heidelberg* se présente non pas comme un exposé dogmatique, mais comme une *Glaubenslehre*, une doctrine de la foi, plus précisément une description de ce que doit être la vie de la foi. On a là une démarche de type non pas essentialiste, mais existentiel, ce que souligne fortement la rédaction des questions en « Tu » et des réponses en « Je » ; elle se poursuit assez systématiquement tout au long du catéchisme, avec certes, de temps en temps, des exceptions.

On pourrait objecter que les éléments que je viens de relever tiennent au fait qu'il s'agit d'un catéchisme, et non d'une confession de foi, qu'ils s'expliquent plus par le genre littéraire que par une intention théologique. C'est en partie vrai, mais je crois qu'il y a plus. La comparaison avec le *Catéchisme de Genève* (1545) me semble le montrer. Ce catéchisme commence ainsi : « Quel est la principale fin de la vie humaine ? Quel est le souverain bien des hommes ? Quelle est la manière de bien honorer Dieu ? ». Ces interrogations générales appellent des réponses qui énoncent des vérités universelles. Elles font contraste, par leur forme, avec les questions personnelles, individuelles du catéchisme d'Heidelberg : « Quelle est ton unique consolation ? Que dois tu savoir ? », qui obligent le catéchisé à s'engager, à se mettre lui-même en cause : « J'appartiens à Jésus Christ, mon fidèle sauveur, ... il me garde ..., il m'assure ..., je suis délivré ..., je dois reconnaissance ». Quand le *Catéchisme de Genève* devient le plus existentiel, il utilise le « nous », alors que le « nous » apparaît dans le *Catéchisme d'Heidelberg* pour ce qui relève le plus d'une vérité générale. Si dans bien des catéchismes, la rédaction en « Je » et « Tu » correspond à un artifice ou à une fiction littéraire, ici elle me semble essentielle, fondamentale. Elle tient à la visée même des auteurs et au contenu du catéchisme.

De même que pour la *Confession de La Rochelle*, j'en suis conscient, mon commentaire force le trait, l'exagère pour mieux le faire apparaître. Il existe cependant, et, à mon sens, il traduit l'influence de la piété de Bullinger, et aussi de l'existentialisme de Melancthon. Comment ne pas évoquer la célèbre phrase de la préface de *Loci communes* de 1521 : « Connaître le Christ, c'est éprouver ses bienfaits, et non pas savoir ce que l'on dit de ses natures et du mode de son incarnation » ?

3. La *Confession helvétique postérieure*, pour sa part, commence avec les Écritures ou avec l'Écriture (elle emploie indifféremment tantôt le pluriel tantôt le singulier). Elle s'accorde ici avec le projet de rédaction que Calvin

avait proposé au synode de 1559, et qui est devenu, après modification précisément sur ce point, la *Confession de foi de La Rochelle*.

La Bible est, selon le titre du chapitre premier de la *Confession helvétique postérieure*, repris par la phrase qui ouvre ce chapitre, «*¶* vraie parole de Dieu[¶]». Alors que la *Confession de La Rochelle* pose Dieu (article 1) avant de parler de la manière dont il se manifeste (article 2), alors que la *Confession écossaise* ne traite de l'Écriture qu'à l'article 19, dans la section sur l'église, après avoir expliqué les différents thèmes du *credo*, la *Confession helvétique postérieure* part au contraire de la manifestation de Dieu (chapitres 1 et 2), et parle après de Dieu et de ses œuvres (chapitre 3 et suivants). Au commencement, ou au principe de la foi, elle pose non pas l'être de Dieu, mais sa révélation. Pour sa part, le *Catéchisme d'Heidelberg* ne développe pas d'enseignement particulier sur la Bible. Il se réfère sans cesse à elle, cite des versets à l'appui de chaque affirmation, mais, comme d'ailleurs, la *Confession d'Augsbourg*, et à la différence du *Catéchisme de Genève* (bien qu'il en soit parfois fort près, en particulier par la manière dont il parle de l'évangile dans les questions 19 et 22), il ne consacre pas une question ou un article à son autorité. Il met concrètement, pratiquement en œuvre l'autorité des Écritures[¶] il n'en fait pas l'objet d'une affirmation explicite. L'*helvétique postérieure* est de nos trois textes celui qui affirme le plus clairement un bibliocentrisme, et, à cet égard, il se situe bien dans la ligne zurichoise, puisque, comme l'écrit Henri Strohl, «*Zwingli a été le premier à faire du principe scripturaire l'article fondamental*»[¶].

La comparaison avec la *Confession de La Rochelle* et le *Catéchisme de Heidelberg* conduit à faire deux remarques[¶]

—Premièrement, quand la *Confession helvétique postérieure* parle de Dieu, au chapitre 3, elle énumère, comme la *Confession de La Rochelle* des notions qui viennent de l'ontologie scolastique. Elle a, cependant, une tonalité philosophique moins marquée pour trois raisons. D'abord, parce qu'ont précédé deux chapitres sur l'Écriture. Ensuite, parce que tout de suite elle parle de la création et de la trinité, alors que ces deux thèmes n'interviennent dans le texte de la *Confession de La Rochelle* qu'aux articles 6 et 7, donc bien après la définition initiale de Dieu. Enfin parce que les caractérisations de Dieu sont plus relationnelles dans la *Confession helvétique postérieure* et plus ontologique dans l'article premier de la *Confession de La Rochelle*. Ce n'est pas tout à fait la même chose d'affirmer, avec *La Rochelle*, que Dieu est une seule et simple essence, et de déclarer, comme le fait l'*helvétique postérieure*, qu'il y a un seul Dieu en essence et nature.

—Deuxièmement, si le *Catéchisme d'Heidelberg* insiste sur le lien existentiel avec le Christ, et ne traite pas explicitement de l'autorité des Écritures,

par contre il mentionne à plusieurs reprises la prédication de l'évangile, en lui donnant un rôle important. Ainsi, la question 65 déclare : «Le Saint Esprit produit dans nos cœurs la foi par la prédication du saint Évangile» ; la question 98 affirme que «Dieu veut instruire son église... par la prédication vivante de sa parole» ; la question 83 souligne que la prédication de l'Évangile est l'un des deux moyens par lesquels «Le Royaume de Dieu est ouvert aux croyants». Or le premier chapitre de la *Confession helvétique postérieure* établit un lien étroit entre Écriture et prédication, il en traite ensemble. Il explique que Dieu veut que sa vraie parole contenue dans les Écritures, «soit extérieurement et de vive voix prêchée». Par contre, la *Confession de La Rochelle* insiste bien sur la Bible, mais ne mentionne la prédication, et encore de manière rapide voire allusive, que lorsqu'elle parle de l'église, aux articles 25 et suivants, donc beaucoup plus tard.

La *Confession helvétique postérieure* est, par conséquent, le seul de nos trois textes à poser d'emblée et aussi explicitement la bipolarité «Écriture et prédication», que l'on considère, en général, comme l'une des spécificités de l'identité réformée.

La révélation naturelle

Comment Dieu se révèle-t-il à nous ? Avons-nous un savoir naturel sur lui, ou ce que nous pouvons en dire vient-il uniquement de la Bible ?

1. Le second article de la *Confession de La Rochelle* répond que Dieu se fait connaître par deux moyens différents ; il se révèle de deux manières distinctes. «Premièrement par ses œuvres, tant par la création que par la conservation et la conduite d'icelle. Secondement et plus clairement par sa parole», et il s'agit ici de la révélation biblique. Sur ce second article de la *Confession de La Rochelle* je fais quatre remarques.

—D'abord, le «premierement» et le «secondement» qui qualifient les deux révélations me paraissent avoir une portée uniquement chronologique, généalogique et non pas structurelle. Ils renvoient à une antécédence et non à une primauté, et n'impliquent pas une dépendance ou une hiérarchie. Il n'est pas, non plus, question d'un contenu différent des deux révélations (même si la biblique est plus claire). Par l'une comme par l'autre, «Dieu se manifeste tel aux hommes» (je pense qu'il faut comprendre tel qu'il est, ou en tant que tel, en tant que Dieu). Quand Roger Mehl, dans son commentaire² dit que la révélation biblique passe au second plan, et qu'il

2 Roger Mehl, *Explication de la «Confession de foi de La Rochelle»...*, Paris, 1959, coll. «Les Bergers et les Mages».

conviendrait de renverser l'ordre établi par cet article, il me semble qu'il lance le lecteur sur une fausse piste. D'autant plus que toute la suite de la *Confession de La Rochelle* se réfère à la Bible et ne fait appel nulle part à une révélation naturelle de Dieu³ on n'a jamais recours à elle pour appuyer une doctrine ou une affirmation.

—[Ensuite, on ne trouve rien d'analogue ni dans le *Catéchisme d'Heidelberg*, ni dans la *Confession helvétique postérieure*. Cette dernière n'exclut pas explicitement une révélation naturelle, mais elle n'en parle pas. Son insistance sur la suffisance de la révélation scripturaire, qui nous apprend tout ce qu'il nous est nécessaire de connaître, pourrait bien signifier que, à supposer qu'elle existe, de toutes manières, la révélation naturelle, n'a aucun intérêt, et ne mérite pas que l'on s'en soucie. En ce sens également, l'*helvétique postérieure* paraît plus bibliciste que *La Rochelle*.

—[Troisièmement, cette mention d'une révélation naturelle se rencontre dans d'autres textes contemporains du courant réformé. Il faut mentionner, d'abord, la *Belgica*, bien que sa dépendance de la *Confession de La Rochelle* la rende peu significative. Elle déclare³

«[Nous connaissons [Dieu] en deux sortes. Premièrement par la création, conduite et gouvernement du monde universel³ d'autant que c'est devant nos yeux comme un beau livre auquel toutes les créatures petites et grandes servent de lettres pour nous faire contempler les choses invisibles de Dieu... Secondement, il se donne à connaître à nous plus clairement et évidemment par sa sainte et divine parole³].

La *Confession de foi du chrétien* de Théodore de Bèze, qui date de 1559, un an avant la *Confession de La Rochelle*, paraît plus intéressante. Elle mentionne les deux révélation, en soulignant que la biblique mérite une confiance supérieure à celle qu'on accorde à la naturelle³

«[Nous croyons qu'il y a une seule essence divine que nous appelons Dieu. non seulement parce que la contemplation des choses naturelles nous enseigne cela, mais beaucoup plus parce que la Sainte Écriture nous le témoigne³].

La *Brève instruction chrétienne* de Calvin, publiée en 1537 déclare au chapitre³ (je cite d'après l'adaptation modernisée de Pierre Courthial³)³

3 Jean Calvin, *Brève instruction chrétienne*. Adaptation en français moderne de Pierre Courthial, Paris, 1958, coll. «[Les Bergers et les Mages]».

«Il nous faut chercher et considérer Dieu dans ses œuvres... il ne s'agit pas de spéculations vaines et frivoles... mais d'une chose qu'il nous est nécessaire de savoir... Nous contemplons donc en cet univers l'immortalité de Dieu... sa puissance... sa sagesse... sa justice... sa miséricorde».

Nous retrouvons quelques-uns des attributs de Dieu mentionnés dans le premier article de la *Confession de La Rochelle*. Calvin continue en expliquant, thème que l'on retrouve dans l'*Institution de la Religion chrétienne*, que notre rudesse nous rend aveugle à cette connaissance naturelle de Dieu, et que nous avons donc besoin de la révélation scripturaire. Par rapport à la naturelle, la révélation scripturaire n'apparaît pas supérieure en elle-même, ni différente dans son contenu. Toutefois, notre condition pécheresse fait qu'elle est beaucoup plus opératoire¹ elle a, pour nous, dans notre état, une efficacité que la première n'a plus.

—Enfin, cet article premier de la *Confession de La Rochelle* a été contesté et déploré durant le second tiers de notre siècle par de nombreux théologiens du courant réformé. Ils ont estimé que le synode en modifiant le texte de Calvin avait trahi un élément essentiel de la Réforme, et ouvert la voie à d'éventuelles et dangereuses déviations. Cette appréciation reflète les débats autour des thèses de la théologie dialectique, et d'une interprétation barthienne de Calvin, beaucoup plus qu'elle ne correspond à la situation théologique du seizième siècle. En tout cas, comme Richard Stauffer l'a montré, la modification ne trahit pas la pensée de Calvin. La théologie réformée classique ne se caractérise pas par une concentration christologique exclusive

La révélation scripturaire

J'ai déjà signalé que le *Catéchisme d'Heidelberg* ne traite pas explicitement de l'autorité de l'Écriture. S'il mentionne la loi qui nous fait découvrir notre péché, et l'Évangile qui apporte (lorsqu'il est prêché) la promesse du salut et la connaissance du sauveur, par contre, il ne dit rien de la Bible elle-même.

En ce qui concerne la *Confession de La Rochelle*, et la *Confession helvétique postérieure*, leurs propos sur la Bible se ressemblent énormément. Il y a quelques différences, qui ne vont jamais jusqu'à la divergence. Voyons ce qui est commun aux deux textes, et ce qui ne se trouve que dans l'un d'eux.

—D'abord, ils affirment, tous les deux, que l'autorité des Écritures ne vient pas des hommes. Elle ne résulte pas d'un accord ou d'un consentement ecclésiastique, d'une décision de conciles ou des autorités religieuses. Elle tient à ce que Dieu s'est exprimé autrefois et s'exprime encore

aujourd'hui par leur moyen. Elle s'atteste par «Le témoignage et la persuasion» de l'Esprit. La *Confession de La Rochelle* développe un peu plus ce thème, cher aux réformés. La *Confession helvétique postérieure* le traite plus rapidement, en y insistant moins. Il comporte évidemment une pointe polémique contre les théologiens romains pour qui l'Église certifie l'autorité de l'Écriture.

—Deuxièmement, et là on constate une insistance égale dans les deux textes, l'Écriture nous dit «Tout ce qui est nécessaire» pour notre salut, pour le service de Dieu, pour l'obéissance la foi, pour rendre «plaisante à Dieu» la vie aussi bien ecclésiale que personnelle du chrétien. Autrement dit, la Bible est complète, suffisante, et ne comporte rien d'inutile. Les connaissances, la piété, et la pratique chrétiennes doivent se référer et se soumettre à elle. Nous n'avons pas besoin d'autres autorités qu'elle, et il ne faut rien lui ajouter ni lui retrancher.

—Troisièmement, les deux Confessions (et il en va de même pour la *Scotica*) ne rejettent nullement les textes ecclésiastiques et ceux de la tradition. Ils estiment qu'ils peuvent être utiles. Toutefois ces autres écrits, s'ils apportent une aide, ne font pas autorité. Ils sont soumis et subordonnés à la Bible qui permet de les juger, de les évaluer. Nous ne méprisons pas, écrit la *Confession helvétique postérieure*, «Les interprétations des saints pères», mais elle précise aussitôt «Nous ne recevons [aucun] autre juge en la cause de la foi que Dieu seul, prononçant par ses Écritures ce qui est vrai ou faux, ce qu'on doit suivre et fuir». La *Confession de La Rochelle* va dans le même sens.

«Ni l'antiquité, ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse, ni les jugements, ni les arrêts, ni, les édits, ni les décrets ni les conciles, ni les visions, ni les miracles ne doivent être opposés à icelle Écriture sainte. Ainsi, au contraire toute choses doivent être examinées, réglées et réformées selon icelle. Et suivant cela, nous avouons les trois symboles à savoir des Apôtres, de Nicée et d'Athanase parce qu'ils sont conformes à la parole de Dieu».

Ces textes posent la Bible très nettement comme *norma normans*, règle suprême à laquelle on subordonne le reste. Il y a là un retournement par rapport à la problématique catholique. Il n'appartient pas à la tradition de déterminer la bonne interprétation de la Bible. Il ne revient pas aux symboles et décisions conciliaires d'en donner ou d'en indiquer le sens véritable. À l'inverse, la Bible permet de mesurer la valeur de la tradition. Elle teste, évalue, vérifie les symboles.

Les verbes employés dans l'avant dernière phrase du texte cité plus haut («toutes choses doivent être examinées, réglées et réformées selon

icelle») orientent vers la logique de la *reformatio*, dominante chez les luthéro-réformés, qui insistent sur la fonction critique de la Bible. Ils s'éloignent de la logique de la *restitutio*, chère aux radicaux, qui veut ressusciter l'Église du Nouveau Testament, et ne faire que ce qui est explicitement commandé ou attesté par le texte biblique.

—Quatrièmement, la *Confession helvétique postérieure* souligne que l'Écriture n'a pas besoin d'une instance extérieure qui en dirait le sens. Elle s'interprète elle-même, de manière «droite et naïve» (nous dirions «juste et évidente»). Faire de l'Écriture son propre interprète signifie trois choses : d'abord, l'étudier en tenant compte de «la propriété de la langue» originale ; ensuite situer chaque texte dans son contexte historique, le considérer «selon les circonstances» ; enfin, comparer les textes entre-eux (principe dit de «l'analogie de la foi»). La *Confession helvétique postérieure* reprend le souci exégétique de Zwingli, souci absent de la *Confession de La Rochelle*.

—Enfin, il faut noter le rapport entre écrit et oral. L'article 2 de *Confession de La Rochelle* signale que la parole de Dieu a pris d'abord la forme d'oracles (autrement dit, de discours parlé, prononcé), et qu'ensuite elle a été consignée, rédigée dans les livres qui constituent la Bible. Il y a antécédence de l'oral sur l'écrit. Si l'*helvétique postérieure* n'évoque pas cet état de la parole de Dieu antérieur à l'Écriture, par contre son premier chapitre établit, ce que ne fait pas la *Confession de La Rochelle*, un lien étroit entre Écriture et prédication. L'Écriture se prêche, elle nous atteint ordinairement de cette manière (je dis «ordinairement», car l'*helvétique postérieure* mentionne la possibilité d'une illumination directe sans parole externe). Le prédicateur annonce et ses auditeurs reçoivent la «vraie parole de Dieu». La *Confession de La Rochelle* parle donc de la parole qui précède l'Écriture, qui en est l'origine, la source et l'*helvétique postérieure* de celle qui la suit, qu'elle suscite.

Conclusion

Que conclure de cet examen ? Il a permis de constater des différences sensibles entre les trois textes considérés. Toutefois ces différences ne vont jamais jusqu'à l'incompatibilité ou la contradiction. Il y a diversité d'approches, d'accentuations et de préoccupations, mais pas vraiment de désaccord. J'ajoute que j'ai le sentiment d'avoir traité de la question sur laquelle les différences sont les plus grandes. On en trouve beaucoup moins à propos de la christologie, de la sotériologie et des sacrements. La cohérence réformée n'exclut donc pas une pluralité, au demeurant assez limitée.

Mélodies et «mélodistes» aux XVI^e et XVII^e siècles

Édith WEBER
(Université de Paris IV)

«Les mélodies voyagent, elles sont les touristes infatigables de la terre, elles traversent les fleuves, les Alpes, les Océans et jouent aux nomades dans les déserts, partout elles rencontrent d'autres mélodies qui font le même chemin ou en sens inverse.»

Wilhelm TAPPERT,
Wandernde Melodien

Aux XVI^e et XVII^e siècles, en Allemagne, en France et en Suisse, les mélodies — plus que les gravures ou les peintures — connaissent une destinée itinérante. Au fil de l'histoire événementielle, elles peuvent rencontrer un grand succès, être pratiquées ouvertement ou clandestinement, aux cultes, dans les familles, «des-maisons», dans les écoles humanistes et protestantes en Allemagne, dans les collèges et académies en France et en Suisse, et ultérieurement, au «désert», sur les galères, même au Pré-aux-Clercs où la Seine renvoyait les psaumes aux oreilles du roi et de ses courtisans vers le Louvre.

I. Genèse et évolution des mélodies

Dès 1524, le corpus des mélodies évoluera pour le répertoire en langue allemande à Wittenberg et à Erfurt², depuis 1525 à Strasbourg³, alors ville

1 *Mélodies itinérantes.*

libre du Saint Empire Romain Germanique, et à partir de 1539⁴ pour les réfugiés français soutenus par Jean Calvin à son arrivée en 1538 dans la ville du Refuge, où il admirait la liturgie, les prières, les chants et la prédication en langue vernaculaire accessible à tous. Le corpus complet de psaumes et de prières chantées sera publié à Genève en 1562⁵ et deviendra le répertoire de référence encore en usage au XX^e siècle.

Les mélodies du XVI^e siècle (dont certaines reposent sur des sources antérieures à la Réforme), ont passé les Alpes pour gagner la Suisse et traversé les fleuves, comme le Rhin, en allant de ce pays vers l'installation définitive des réfugiés français à Francfort, en Hesse, à Berlin... Elles ont franchi la Manche pour gagner l'Angleterre, ou tout simplement parcouru la France pour être exportées vers les Pays-Bas.

Les textes et les mélodies de psaumes circulent dans de petits livres ou cahiers en voix séparées, car, au XVI^e siècle, l'imprimerie musicale est florissante, entre autres, à Paris, Lyon, Strasbourg, Anvers, où les officines pratiquent la notation carrée blanche et aussi une notation noire locale, par exemple à Strasbourg pour le *Teutsch Kirchenampt* de 1525 et le *Gesangbuch* de 1541, alors que le petit recueil expérimental de Calvin de 1539 est imprimé dans la notation typique du XVI^e siècle, de même que le recueil anversois de Philips van Marnix (en notation blanche à caractères mobiles)⁶. Ces psautiers, parmi d'autres, contribueront largement à la diffusion de la Réforme et à l'implantation des mélodies au-delà de la France et de la Suisse. Certaines sont toujours chantées de nos jours avec des paroles françaises, allemandes, anglaises, néerlandaises — bel exemple de pérennité et d'itinéraire à travers les siècles.

Les textes et les mélodies se transmettent également dans les familles par tradition orale, car — à cette époque comme au Moyen Âge, la mémoire est prodigieuse.

2 *Acht Lieder Buch*, Wittenberg, J. Walter, 1524; *Enchiridion oder Handbüchlein*, Wittenberg, J. Walter, 1524; *Wittenbergisch deutsch geistliches Gesangbüchlein*, Wittenberg, 1524; *Das Erfurter Enchiridion*, Erfurt, 1524.

3 *Teutsch Kirchenampt mit Lobgesang und göttlichen Psalmen wie es die Gemein zu Strasburg singt*, Strasbourg, 1525; *Gesangbuch darinnen begriffen sind die allerfürnehmisten Psalmen, geistliche Lieder und Chorgesang aus den wittenbergischen, strassburgischen und anderen Kirchengesangbüchlein zusammengebracht*, Strasbourg, 1541.

4 *Aulcuns Pseaulmes et Cantiques mys en chant*, Strasbourg, 1539.

5 *Les Pseaves mis en rime françoise par Clement Marot & Theodore de Beze*, Genève, Michel Blanchier, 1562. (fac-similé de l'édition genevoise de 1562, publié avec une introduction de Pierre Pidoux, Genève, Droz, 1986).

6 *Het Boeck der Psalmen Davids*, Anvers, Philips van Marnix, 1580 (fac-similé de l'édition, Anvers, Gert-Jan Buitink, 1985).

Dès 1537, des «prescheurs» constatent que

«C'est une chose bien expediente à l'edification de l'esglise de **chanter aulcung[s] [quelques] pseumes en forme d'oraysons publicqs** par lesqueulx on face prieres à Dieu, ou que on chante ses louanges affin que les cueurs de tous soyent esmeuz et incités à formé pareilles oraysons et rendre pareilles louanges et graces à Dieu d'une mesme affection...»

«L'autre part est des pseaulmes que nous desirons estre chantés en l'esglise, comme nous en avons l'exemple en l'esglise ancienne et mesme le tesmogniage de S. Paul dict estre bon de **chanter** en la congregation **de bouche et de cuer**».

Déjà en 1536, Jean Calvin, dans son *Institution de la religion chrétienne*, avait souligné l'enracinement de l'exercice du chant ecclésial à l'Église des premiers temps en s'appuyant sur l'épître de Paul aux Corinthiens (1Co14, 15). Il insiste sur la nécessité de chanter et de louer Dieu «de même bouche», «en esprit», «avec intelligence... d'une même foi».

Le registre de la Compagnie des pasteurs de Genève, en date du 20 novembre 1541, recommande dans les Ordonnances ecclésiastiques relatives à la pédagogie, qu'

«il sera bon d'introduyre les **chants ecclesiastiques** pour myeux inciter le peuple à pryer et louer Dieu. Pour le commencement, on apprendra les petits enfans, puy[s] avec le temps toute l'eglise pourra suyvre».

Par la suite, dans les collèges et académies en Suisse, quatre heures hebdomadaires sont consacrées à la musique et au chant des 150 psaumes. Ils étaient chantés avec toutes leurs strophes, plusieurs fois par an⁹. D'après des documents d'archives réunis par Pierre Pidoux¹⁰, à Genève, on chantait le dimanche matin, le dimanche soir aux cultes ainsi que le mercredi soir. Dès 1553, des tables d'ordonnance étaient affichées «pour congnoistre quel Seaulme [psaume] l'on doit chanter tel jour, «affin que nulz n'aye cause de

7 Archives d'État de Genève, Pièces historiques. Cité d'après Pierre Pidoux, *Le psautier huguenot du XVI^e siècle*, t.II. *Documents et bibliographie*, Bâle, Baerenreiter, 1962, p. 1.

8 L'original de ce texte n'a pas été retrouvé, mais il est copié dans le premier volume des registres de la Compagnie des pasteurs, commencé le 17 décembre 1546. (Pierre Pidoux, *Le psautier huguenot...*) II.

9 Cf. Edith Weber, *La musique protestante de langue française*, Paris, Champion, 1979, p.51 et suiv. fol.10v.

10 Pierre Pidoux, *Le psautier huguenot...*, t.II.

son ignorance¹¹. À Neuchâtel, comme ce sera le cas en Allemagne, il incombait aux élèves d'inciter, par leurs chants assidus, la population à la louange¹² ceux-ci chantaient le mercredi matin et aux services du dimanche. C'est ainsi qu'un «article concernant la reformation de l'église de Neuchastel et de l'ordre qui se doit tenir et garder en icelle s'est dressez aux mois octobre et novembre l'an de grace nostre seigneur courant 1541¹³ précisant¹⁴

«Et le dit jour du dimanche les enfans doivent continuer à chanter pseaulmes et aultres chansons divines et ecclesiastiques pour mieux inciter le peuple à prier et louer Dieu¹⁵»¹².

Avant la Réforme, le chant était l'affaire des clercs et de jeunes garçons qui interprétaient le chant grégorien, l'assemblée ne chantait pas. Au XVI^e siècle, les enfants apprennent les psaumes et les chorals dans les écoles, les collèges et les académies et les transmettent ensuite dans les familles¹⁶ ils les chantent donc chaque dimanche, sous la direction du chantre qui entraîne les fidèles. À Strasbourg, selon le témoignage d'un réfugié anversois, «tous chantent¹⁷» et il précise encore «hommes et femmes¹⁸»¹³, pour bien en souligner l'importance et la nouveauté.

Les psaumes ainsi gravés dans les mémoires circuleront de ville en ville, de pays en pays, lors des déplacements et voyages des réformateurs et des réfugiés en exil, au gré des aléas de la situation historique et religieuse.

II. Le problème mélodique

Pour doter la nouvelle Église de son hymnologie, en accord avec les idées nouvelles, les réformateurs Martin Luther (1483-1546), Ulrich Zwingli (1484-1531), Guillaume Farel (1489-1565), Martin Bucer (1491-1551), Jean Calvin (1509-1564), Pierre Viret (1511-1571), entre autres, eurent à résoudre trois problèmes¹⁹

- Premièrement²⁰ ne pas dépayser psychologiquement les fidèles habitués jusqu'ici à écouter le chant grégorien en latin.
- Deuxièmement²¹ trouver des poètes pour forger des paraphrases de psaumes strophiques, versifiées et rimées en langues vernaculaires, des chorals, des prières et d'autres pièces telles que *Les Dix Commandements*, la

11 Pierre Pidoux, *Le psautier huguenot...*, t.II, p. 61-62.

12 *Id.*

13 Cf. A. L. Herminjard, *Correspondances des Réformateurs*, t.I, Genève, 1866-1897.

Confession de foi (Credo), des *cantiques (de Marie, de Siméon, entre autres, et l'Oraison dominicale)*. Ces poèmes seront à l'origine du psautier huguenot et des *Gesangbücher* accessibles aux fidèles grâce à la langue «commune et connue de tous».

- Troisièmement : trouver des «mélodistes» (auteurs de mélodies)¹⁴, au fur et à mesure de la réalisation des paraphrases françaises de Clément Marot, puis de Théodore de Bèze.

Les mélodies proviennent dans les pays francophones de trois sources : emprunts au répertoire catholique antérieur encore connu des fidèles, mais adapté à la liturgie issue de la Réforme ; emprunts au répertoire profane existant (chansons profanes) et, enfin, créations originales à l'usage du culte et des familles.

Cette nouvelle esthétique préconisera le chant à l'unisson (voix d'hommes et voix de femmes à l'octave) en Suisse et en France, sans accompagnement instrumental ; en Allemagne et en Suisse alémanique, l'orgue, d'abord banni, sera réintroduit plus tard, par exemple, en 1561 à Bâle, et également à Strasbourg. Ce chant *fonctionnel* doit être avant tout simple, d'intonation aisée, facile à retenir par cœur, sans difficulté rythmique, car Jean Calvin avait pris position contre le chant grégorien, contre le «libertinage musical» et souhaitait un «chant modeste et ecclésiastique»¹⁵. Il ajoute que les psaumes sont seuls «dignes par leur origine et par leur inspiration d'être l'objet de la prière chantée commune à l'assemblée des fidèles», mais, laissant la priorité au verbe sur la musique, il procède à une mise en garde en ces termes :

«Et certes, si le chant est accomodé à telle gratuité qu'il convient avoir devant Dieu et devant ses Anges, c'est un **ornement** pour donner plus de grâce et dignité aux louanges de Dieu ; et est un bon moyen pour inciter les cœurs & les enflamber à plus grande ardeur de prier **mais** il se faut toujours donner garde que les oreilles ne soyent plus attentives à l'HARMONIE du chant, que les esprits au **sens spirituel des paroles**...»¹⁶

14 Plus tard, le fonds mélodique étant constitué, il incombera aux «harmonisateurs» de traiter les psaumes généralement à quatre voix mixtes dans un style fonctionnel, (homorythmique, homosyllabique) et aux compositeurs de composer des versions plus élaborées, voire concertantes.

15 *Institution de la Religion chrétienne*, III, 20.

16 C'est-à-dire : le beau chant, au sens du XVI^e siècle, et non pas l'harmonisation à plusieurs voix.

Au fur et à mesure de l'implantation de la Réforme, après les emprunts mélodiques, dans le respect des impératifs imposés par les Réformateurs, le corpus mélodique sera progressivement constitué d'une part, en Allemagne, en Alsace et en Suisse alémanique, d'autre part, à Genève, Lausanne, Paris, Lyon... et Strasbourg, pour les «réfugiés français». Ce sera l'œuvre de deux générations de «mélodistes» (auteurs de mélodies) dont les activités évolueront au gré de l'histoire. Le répertoire allemand ne sera pas freiné dans son évolution et passera du «*Achtliederbuch*» (huit textes/quatre mélodies) de 1524 à plus de 5000 chorals à l'époque de Jean-Sébastien Bach. Le psautier de langue française (125 mélodies pour 150 psaumes) sera entièrement constitué dès 1562, et freiné par les Guerres de religion.

III. Les «mélodistes»

En Allemagne et en Alsace, au Moyen Âge, le peuple chantait des cantiques bilingues, en latin et en allemand, par exemple pour Noël¹⁷. La langue vulgaire était réservée aux fidèles et la langue latine aux clercs, en alternance. Dans les pays germaniques, le chant de la foule était largement pratiqué, et les «mélodistes» se manifestent rapidement. Jean Calvin, lors de son séjour à Strasbourg, s'inspire des usages locaux qui lui serviront de modèles notamment dans ses traités de Strasbourg¹⁸ et de Genève¹⁹ (1542). Dès 1539, il avait exploité ce fonds mélodique allemand et adapté aux premières paraphrases françaises figurant dans son petit recueil expérimental de psaumes en vers français.

17 *In dulci jubilo*
nun singet und seid froh!
unsers Herzens wonne
leit in praecepto
und leuchtet als die Sonne
matris in gremio
Alpha es et O.

Cette mélodie a été reprise par Babst en 1545 dans le recueil *Geistliche Lieder...*

18 *La MANYERE de faire prieres aux eglises françoises tant devant la predication comme apres, ensemble Pseaulmes et cantiques françois... l'ordre et la façon d'administrer les sacremens, le baptesme & de la sainte cene de nostre seigneur Iesu Christ de espouser & confirmer le mariage deuant l'assemblee des fideles avecques le sermon tant du baptesme que de la cene, Strasbourg, 1542.*

19 *La FORME des prieres et chantz ecclesiastiques, avec la maniere d'administrer les Sacremens...*

A v l c v n s
Pseaulmes et Cantiques
mys en chant
A Strasburg.
1539.

dont les mélodies proviennent du *Teutsch Kirchenampt*²⁰ de 1525 (Ordonnance du culte pratiqué à Strasbourg). Les textes français, de Calvin, parfois difficilement chantables et maladroits, seront modifiés ou remplacés ultérieurement par les paraphrases²¹ de Clément Marot et de Théodore de Bèze. En Alsace, la tradition étant monodique, l'attribution des mélodies de ce recueil ne pose pas de problème.

Parmi les mélodistes alsaciens, figurent, entre autres, Matthias Greiter, Wolfgang Dachstein...

• **Matthias GREITER** (v. 1490-1550)

Ce moine, chantre et bon musicien strasbourgeois²², est né vers 1490 en Bavière, à Ainach, et mort à Strasbourg en 1550. D'abord chantre à la cathédrale de cette ville, il s'est imposé comme musicien, mélodiste et théoricien, et appartient à la première génération des mélodistes de la Réforme. Ses mélodies paraissent d'abord dans les premiers recueils strasbourgeois en langue allemande. En 1538, il est nommé professeur à la Haute École, il y enseigne la musique, la théorie musicale, le nouveau répertoire religieux et, en 1542, il sera secondé dans sa tâche par Wolfgang Dachstein. Il est l'auteur d'un ouvrage théorique (*Elementale musicum juventuti accomodatum*, 1544-1546) et d'une vingtaine environ de mélodies de psaumes dont il a aussi fourni la paraphrase en langue allemande. Il dotera la nouvelle Église locale de langue allemande et la paroisse de réfugiés français de mélodies originales, dont certaines sont encore chantées de nos jours, comme, par

20 Cf. n. 3.

21 «Paraphrases» intitulées à l'époque «Traductions» en fait, il ne s'agit pas de traductions littérales et intégrales du psautier, mais de «**paraphrases**» versifiées, rimées et strophiques.

22 Selon la chronique de Trausch «*Ein Mönch und Vorsänger, der ein guter musicus war*», attestant également qu'il a composé les tout premiers psaumes allemands imprimés dans la Kirchenordnung de Strasbourg. Théodore Gérold, «Les plus anciennes mélodies de l'Église protestante de Strasbourg et leurs auteurs», *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°18, Paris, 1928.

exemple, le psaume 51, *Ach, Herre Gott, begnade mich...*, ainsi que les textes et mélodies des psaumes 13, 114, 115²³.

• **Wolfgang DACHSTEIN** (v. 1487-1553)

Cet organiste («*Argentinensis organista*») et compositeur est né à Offenburg vers 1487 et mort à Strasbourg, le 7 mars 1553. Il est issu d'une famille de théologiens et de musiciens venant de Dachstein (près de Strasbourg). En 1503, il a entrepris des études de théologie à l'université d'Erfurt, vers 1520, il se rattache aux dominicains et est organiste à la cathédrale de Strasbourg. En 1521, il assume les mêmes fonctions d'organiste en l'église Saint-Thomas. En 1523, il passe à la Réforme. En 1542, il assiste Matthias Greiter comme professeur de chant à la Haute École, berceau de l'Université. Ensuite, il retourne au catholicisme, afin de reprendre son poste d'organiste à la cathédrale (rendue au culte catholique). Plusieurs de ses mélodies sont contenues dans le *Strassburger Kirchenampt* de 1525 pour le psaume 15, *O Herr, wer wird sein Wohnungen han* (O Éternel, qui séjournera dans ta tente...) pour le psaume 53, *Der Töricht spricht es ist kein Gott* (L'insensé dit en son cœur il n'y a pas de Dieu), et, pour le psaume 137, *An Wasserflüssen Babylon* (Assis au bord des rives de Babylone), cette dernière mélodie a été reprise dans le psautier genevois et pour le choral de la Passion, *Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld der Welt und ihrer Sünden* (Un agneau porte les péchés du monde), sur le texte du poète Paul Gerhardt (1607-1676) figurant encore dans les recueils luthériens récents.

D'après les recherches récentes²⁴ de l'éminent hymnologue suisse, Pierre Pidoux, de nombreuses mélodies de psaumes ont pu être attribuées à des chantres et musiciens d'expression française. Ils ont soit remanié, arrangé et adapté des mélodies existantes, soit emprunté des timbres au fonds strasbourgeois (1525, 1539, 1542...) ou créer des mélodies à l'usage des Églises françaises, notamment pour celles de Genève et Lausanne²⁵, comme le feront Loys Bourgeois, Pierre Davantès et Guillaume Franc.

23 Numérotation protestante et hébraïque.

24 Pierre Pidoux, *Franc, Bourgeois, Davantès. Leur contribution à la création des mélodies du Psautier de Genève. Matériaux rassemblés, classés et analysés par Pierre Pidoux*, Genève, chez l'auteur, 1993, 327 p.

25 Le psautier huguenot, en sa version complète et définitive, est un «produit» de Strasbourg, Genève et Lausanne. La tradition genevoise s'imposera dans le recueil officiel de 1562.

• **Loys BOURGEOIS** (v. 1510-v. 1560)

Ce chanteur, théoricien de la musique et créateur de mélodies, est né à Paris vers 1510 et mort dans cette ville vers 1560. Comme «fils de feu Guillaume Bourgoys de Paris, natifz maistre chanltre de cette cité». En juin 1541, peu avant le retour de Calvin à Genève (en septembre), il a occupé le poste de chantre, a été engagé à l'église Saint-Pierre et a habité la maison des enfants de chœur. Il a élaboré avec Calvin l'ordonnance du culte et publié, en 1547, des psaumes à 4 voix, à Lyon [50] *Pseaulmes de David... à quatre voix de contrepoint égal consonante au verbe*, Beringen Frères, Lyon 1547 et *le Premier Livre des [24] Pseaumes... en diversité de musique (4 voix)* et, en 1554, les *Pseaulmes LXXXIII [Octante trois] de David à 4 voix* (correction de l'édition de 1547). À cette époque, il a été reconnu comme «bourgeois de Genève».

Excellent pédagogue, il a publié, en 1550, un traité théorique :

«LE DROICT CHEMIN DE MVSIQUE COMPOSÉ PAR LOYS BOURGEOIS. Auec la maniere de chanter les Pseaulmes par vsage ou ruse, comme on cognoistra au 34. de noueueu mis en chant & aussi le Cantique de Simeon. PSEAVME IX. Chantez en exultation/ Au Dieu qui habite en Syon/ Noncez à gens de toutes guises/ Ses œuvres grandes & exquises. Imprimé à Geneue Auec Priuilege 1550.»

Il a aussi corrigé des mélodies de psaumes «sans licence», ce qui lui a valu d'être «mis en prison» et relâché le jour suivant, après «remonstrances». Ce fait est ainsi attesté à la date du 3 décembre 1551, comme il est stipulé dans les registres du Conseil²⁶ :

Jeudi 3. À propos du chantre : «Icy est esté parlé de la variation du champ (sic) [chant] d'aulcungz pseaulmes de David imprimés qui troublent ceulx qui ja avoyent apris le premier champ. Arresté que puysque ledit Bourgois a changé ledit champ sans licence, qu'il soyt mis en prison, et que dès icy à l'advenir, l'on chante le chantz vieulx des ja par avant imprimés, et que l'on laisse les aultres jusques y soit advisé.»

M. Loys Bourgois. — Doibge estre laiché pour ceste foy, moyennant les remonstrances, et que l'on ne mesle pas les pseaulmes parmy les autres, mais que l'on chante tousjours les vieulx champs...²⁷

26 Archives d'État de Genève, R.C.46, fol.106. Cité d'après Pierre Pidoux, *Le psautier huguenot...*, II, p. 52.

27 R. C. 46, fol.109.

À propos des psaumes, il précise qu'il a «*approprié* deux ou trois psaumes à quelques chants dont nous [il] avons autrefois abusé». Parmi ses hymnes latines, figurent, entre autres *Te lucis ante terminum*, pour le psaume 17, *Seigneur, entends à mon bon droit*, et, pour le psaume 129 *Dès ma jeunesse ils m'ont fait mille assauts...* En outre, on lui doit des mélodies refaites, par exemple pour le psaume 3 *O seigneur, que de gens...* pour le psaume 25 *A toy mon Dieu, mon cœur monte...*

Par son apport pédagogique et théorique (entre autres, à propos du chant des psaumes), par ses mélodies, ses arrangements et corrections de mélodies — dont certaines figurent encore dans les recueils français et allemands du XX^e siècle —, il a joué un rôle important dans l'élaboration du psautier huguenot.

• **Pierre DAVANTÈS** (v. 1525-1561)

«*Mestre Pierre Davantes, habitant de Geneve, escolier*», est né vers 1525 à Rabastens dans les Hautes-Pyrénées et mort le 31 août 1561 à Genève. Peu de renseignements nous sont parvenus sur sa vie. Il a peut-être exercé des activités à Lyon. Il s'est beaucoup intéressé à l'éducation des jeunes et à l'enseignement des langues anciennes (latin, grec, hébreu). Cet excellent philologue, humaniste et pédagogue a aussi été un imprimeur. Au début de l'année 1559, il s'est installé à Genève où il a obtenu le droit de bourgeoisie. Il est également un théoricien de la musique, et en particulier de sa notation (avec des chiffres et des syllabes), comme il ressort de l'avant-propos de son édition à une voix des *Pseaulmes de David*, Genève, 1560. Le privilège d'imprimer «*une nouvelle invention de musique sur les Pseaulmes*» lui a été accordé. Voici le titre de cette édition de 1560

«Pseaulmes de David, mis en rythme françoise par Clément Marot et Théodore de Besze, avec nouvelle et facile méthode pour chanter chacun couplet des pseaulmes sans recourir au premier, selon le chant accoustumé en l'Eglise, exprimé par notes compendieuses exposées en la préface de l'auteur d'icelles. Avec privilège. Par Pierre Davantes, 1560.»

Il est l'auteur d'une quarantaine de mélodies, entre autres, pour les psaumes 48, 49, 52, 54, celle du psaume 60 sert aussi pour le psaume 108 et celle du psaume 74, pour le psaume 116.²⁸ Il a également adapté, entre autres, pour

²⁸ Voir Pierre Pidoux, *Franc, Bourgeois, Davantès...*, 1993. Voir aussi Édith Weber, «*Complément hymnologique*» les mélodies du Psautier huguenot. Dernier état de la question», dans *Le psautier français. Les 150 psaumes versifiés en français contemporain. Mélodies*

le psaume 80 «*O Pasteur d'Israel escoute*, la mélodie de la séquence de Wipo (XI^e siècle) «*Victimae Paschali laudes...*

Des mélodies de P. Davantès ont été reprises pour le psaume allemand, par exemple «*Wie lieblich schön Herr Zebaoth* (reposant sur celle du psaume 84 «*O Dieu des armées...*)... Il a composé un tiers environ des mélodies pour le psautier huguenot publié à Genève en 1562. Polyvalent, cet humaniste s'est affirmé dans le domaine de la pédagogie et de l'édition et comme remarquable mélodiste.

• **Guillaume FRANC** (v. 1515-1570)

Ce chanteur, professeur de musique et cantor à l'Église de Genève, est né vers 1515 à Rouen et est mort en 1570 à Lausanne. La date précise de son arrivée à Genève n'est pas connue, mais, dès 1541, il a dirigé une école de musique. Le 2 mai 1542, il a été nommé «maystre des escholes», et, l'année suivante, professeur de chant au collège de Rive. Les autorités genevoises lui ayant refusé une augmentation de traitement, il quitta cette ville et se rendit à Lausanne pour y occuper un poste de cantor et de «maystre-de-musique» au collège. Il mourut à Lausanne en 1570 et son fils, le théologien Samuel, lui succéda pendant deux ans comme chantre et professeur de musique.

À la demande de Calvin, il a participé aux deux premières éditions du psautier de Genève de 1542 et 1543, sans créer de nouvelles mélodies, mais en corrigeant celles du recueil de Strasbourg (1539). Loys Bourgeois les a presque toutes maintenues *ne varietur*. Il a composé de nouvelles mélodies pour les psaumes *dernièrement traduits* (1562) à l'attention de l'Église de Lausanne, parues sous le titre

«*psaumes mis en rime françoise, par Clement Marot & Theodore de Beze, Avec le chant [les mélodies] de l'Eglise de Lausanne...* Par Iean Riuary, pour Antoine Vincent. M. D. LXV. Avec priuilege tant du Roy que de Messieurs de Geneue.»

Ses mélodies pour les psaumes 48, 53, 57, 63... sont fonctionnelles et certaines ont été reprises dans le *Psautier français* à côté de celles de Genève²⁹.

Au XVII^e siècle, les paraphrases de Clément Marot et de Théodore de Bèze déjà démodées ont été actualisées sur le plan grammatical, ortho-

originales du XVI^e siècle harmonisées à quatre voix, Lyon, Réveil Publications, 1995, p. 415-417 et p. 420.

29 Voir Pierre Pidoux, *Franc, Bourgeois, Davantès...*, 1993. Voir aussi Édith Weber, «Complément hymnologique...», 1995, p. 415-417.

graphique et, éventuellement, sémantique. Les mélodies de 1562 ont été maintenues.

• **Valentin CONRART** est né en 1603, à Paris, et mort en 1675 dans cette ville. Ce poète et écrivain protestant a été le fondateur et premier secrétaire perpétuel de l'Académie française. Richelieu l'a chargé de la mise au point du *Dictionnaire*. Ancien de l'Église de Paris, il a dû réviser les psaumes de Clément Marot (version 1562) et de Théodore de Bèze, moderniser l'orthographe et actualiser des termes désuets d'une langue française qui avait évolué en moins d'un siècle, et devait être rendue compréhensible. Valentin Conrart meurt après la révision de cinquante et un psaumes qui seront publiés en 1677 — soit deux ans après sa mort —, par Marc-Antoine Croziat, sieur de La Bastide, également ancien de l'Église, qui a terminé la publication. Les 99 psaumes restants seront publiés en 1679. Pour des raisons historiques (persécutions), l'Église réformée en France n'a pas immédiatement exploité ces révisions figurant dans le manuscrit 3931 (Paris, Bibl. Mazarine), sous le titre « Les Pseaumes de David mis en vers français par Valentin Conrart » et contenant les 150 *psaumes*, les *Commandements de Dieu*, le *Cantique de Siméon*.

• **Marc Antoine CROZIAT**, sieur de LA BASTIDE, mort en 1704 à Londres, a été chargé par Valentin Conrart, peu avant sa mort, de terminer la publication du *psautier*. Il révisa les 99 psaumes qui n'avaient pas été revus par l'académicien qui n'avait traité que les cinquante et un premiers. La première partie a été publiée en 1677 — deux ans après la mort de Conrart —, et la totalité, en 1679. Dans la préface, il estime que les paraphrases françaises sont plus proches du texte hébreu que celles de Marot et Bèze dans le recueil de 1562, et qu'ils ont pris en considération les changements advenus dans la langue française peu après l'édition officielle parue à Genève. Quant aux mélodies françaises, elles se maintiendront dans les différents pays et au fil des siècles et véhiculeront aussi, entre autres, des textes allemands et néerlandais, parcourant ainsi un itinéraire dont l'ampleur ne pouvait être soupçonnée par les mélodistes qui s'étaient imposés Wittenberg, Strasbourg, Paris, Lyon, Genève et Lausanne.

IV. Cheminement de quelques mélodies

Les textes désuets disparaissent et sont remplacés progressivement dans une langue modernisée. Le parcours des mélodies du psautier hugue-

not — en tenant compte de leurs sources, des réalisations pendant et après la Réforme — est considérable.

En guise de synthèse, une typologie des cheminements peut être succinctement dégagée, de façon synoptique.

• Du fonds mélodique grégorien vers le psaume et le choral

- La séquence *Victimae Paschali laudes* de Wipo, chapelain de Konrad II et Henri III, (milieu XI^e siècle) a été reprise pour le psaume 80 *O Pasteur d'Israël écoute* (après dédoublement de la première note). Cette mélodie véhicule aussi le choral pour le temps de la Passion *Christ lag in Todesbanden*.
- Le psaume 39 *J'ay dit en moy De pres je viseray*, publié à Genève depuis 1551, se chante sur la mélodie du *Pange Lingua*.
- Le psaume 31 *J'ay mis en toy mon esperance* et le Choral *Christum wir sollen loben schon* [schön] (*Nous devons louer le Christ...*), s'appuie sur la mélodie *A solis ortus cardine* de Caelius Sedulius, V^e siècle³⁰.

• D'un fonds mélodique strasbourgeois vers le psautier genevois

Un fragment de la mélodie *Vater unser, wir bitten dich* (*Notre Père, nous t'invoquons*) de Heinrich Vogtherr (1490-1542?) dans le *Teutsch Kirchenampt* (Strasbourg, 1525) a été exploité pour le psaume 114 *Quand Israël sortit d'Égypte* (emprunt mélodique, sans parenté sémantique).

• D'un mélodiste à un autre

Guillaume Franc a remplacé dans le recueil de Lausanne paru en 1565 les mélodies genevoises de Pierre Davantès, respectivement pour les psaumes 106 *Louez Dieu, car il est benin*, et 116 *J'ayme mon Dieu, car lorsque j'ay crié*. Ces mélodies de G. Franc ont donc supplanté celles de P. Davantès.

• D'une source populaire allemande vers un choral allemand

La chanson d'amour *Innsbruck, ich muss dich lassen* (*Innsbruck, je dois te quitter*) de Heinrich Isaac (v. 1450-1517) a subi plusieurs transformations successives.

30 Quelques exemples parmi d'autres...

	<i>O Welt, ich muss dich lassen</i> (<i>O monde, je dois te quitter</i>)	(avec une connotation religieuse)
puis	<i>O Welt, sieh hier dein Leben</i> <i>Am Stamm des Kreuzes schweben</i> (<i>O monde, vois ta vie suspendue au pied de la croix</i>)	(choral de la Passion)

• D'une source populaire française vers un psaume huguenot

La mélodie des chansons profanes de Clément Marot *Une pastourelle gentille* et *Quand vous voudrez faire une amye, prenez-la de belle grandeur*, publiées en 1530³¹ dans le *Recueil de chansons* chez Attaignant, a servi en 1547 et 1554 dans celui de Loys Bourgeois pour le psaume 138 paraphrasé par Clément Marot *Il faut que de tous mes esprits* et, en 1553, dans le recueil strasbourgeois. La mélodie d'origine a été dépouillée de toutes ses vocalises et notes de passage, en vue d'un traitement syllabique et fonctionnel destiné au psaume.

• D'une source populaire française vers un choral allemand

La mélodie de la chanson de Claudin de Sermisy (v. 1495-1562) *Il me suffit de tous mes maux* se retrouve dans le choral *Was mein Gott will, das g'scheh allzeit* (avec deux élisions pour maintenir le même nombre de notes et de syllabes par rapport au modèle. Le verbe *geschehe* (trois syllabes) est transformé en monosyllabe *gscheh*.

• D'un cantique strasbourgeois allemand vers un psaume français

La mélodie du Symphorianus Pollio pour le *Magnificat* *Mein Seel erhebt den Herrn* (*Mon âme magnifie le Seigneur*), dans le *Teutsch Kirchenampt* de Strasbourg (1525), est exploitée en 1542, sans parenté sémantique, dans la même ville, par Jean Calvin pour la paraphrase de Clément Marot pour le psaume *Je te supplie, O Sire*.

• D'un psaume strasbourgeois allemand vers un psaume français

La mélodie de Wolfgang Dachstein pour le psaume 15 *O Herre wer wird syn Wonunge han* (*O Seigneur, qui séjournera dans ta tente*) figurant dans le recueil strasbourgeois *Psalmen, Gebett und Kirchenübung* de 1526, a été empruntée, en 1539, par J. Calvin dans le recueil *Aulcuns Pseaulmes et cantiques mys en chant* pour sa paraphrase (maladroite) du psaume 46 *Nostre*

31 Donc antérieurement au psaume.

Dieu nous est ferme appuy, repris à Genève en 1542, puis avec un texte plus approprié de Clément Marot : *Dès qu'adversité nous offense*.

• Du psautier français vers le Psalter... in deutsche reyme

Peu de temps après l'achèvement du psautier de Genève en 1562, Ambrosius Lobwasser (1515-1585) a traduit le psautier huguenot en allemand, en respectant la prosodie verbale et la prosodie musicale, de sorte que le *Psalter... in deutsche reyme verstendiglich und deutlich gebracht... und hierüber... vier Stimmen* (Le psautier rimé, en langue allemande, et rendu compréhensible, pouvait se chanter à quatre voix, selon la mise en musique de Claude Goudimel). En 1573, ce *Psalter* a été imprimé à Leipzig et en 1574, à Heidelberg ; son succès a été immense, encore au XVIII^e siècle. Bel exemple de pérégrination de mélodies huguenotes.

• Du psautier français vers le «Boeck der Psalmen Davids...»

Philips van Marnix a publié en 1580 à Anvers son livre de psaumes de David en néerlandais (*in Nederduytschen dichte*), qui se chante sur les mélodies habituelles françaises («Op de ghewoonlijcke Françoische wyse [*weise* = mélodie] *overghesett*»)

En 1985, Gert-Jan Buitink a réédité ce volume à Anvers ; bel exemple de destin des mélodies huguenotes, ainsi que de leur parcours dans l'espace et le temps.

• Du psaume allemand vers le psaume français et vers le choral allemand

Le meilleur exemple de cheminement inattendu d'une mélodie est fourni dès 1525 par le psaume 119 : *Es sind doch selig alle die* — paraphrase allemande du psaume latin *Beati immaculati*. En effet, la mélodie de Matthias Greiter qui se trouve dans le *Teutsch Kirchenampt*, a été empruntée en 1539 par J. Calvin pour sa paraphrase du psaume 36 : *En moy le secret pensement*, copie conforme du modèle avec deux finales différenciées. En 1542, cette même mélodie est publiée avec les finales alignées (pour l'ouvert, comme pour le clos). Cette solution de facilité — ou cette erreur d'imprimeur — est à l'origine de deux traditions. La tradition française avec finales identiques véhiculera la nouvelle version du psaume 36 : *Du malin les faicts vicieux* (Clément Marot, 1546) devenue *Du malin le meschant vouloir* (1562) et qui servira aussi pour le psaume 68, dit «des Batailles» : *Que Dieu se monstre seulement* (Théodore de Bèze), de caractère martial. La tradition allemande, musicalement plus intéressante, copie conforme du modèle, sera exploitée,

entre autres, pour le choral « *O Mensch beweine dein Sünde gross* (*O homme, pleure tes lourds péchés*), qui connaîtra dans la musique vocale comme dans la musique d'orgue une vogue considérable.

Ces mélodies prouvent bien l'assertion de Wilhelm Tappert :

« Les mélodies voyagent..., partout elles rencontrent d'autres mélodies qui font le même chemin ou en sens inverse... ».

Depuis 1525, à travers les siècles, par-delà les barrières des langues, malgré les vicissitudes de l'histoire et grâce aux efforts des Réformateurs, des musiciens, des fidèles qui les ont transmises de génération en génération, les mélodies du psautier huguenot, fonctionnelles et accessibles à tous, sont toujours vivantes, profondément ancrées dans les mentalités et les sensibilités ; même les compositeurs contemporains n'hésitent pas à les emprunter comme principe compositionnel et pour leur forte association d'idées.

Andreas Bodenstein, dit Karlstadt : le traité *De l'abolition des images*¹

Brigitte HEBERT (*Université de Lyon II*)
Jean-Claude COLBUS (*Université de Nancy II*)

Wittenberg, janvier 1522. Depuis le mois d'avril de l'année précédente, Luther, réfugié à la Wartburg sous la protection du prince électeur Frédéric de Saxe, travaille à traduire la Bible et à mettre au net certains de ses écrits les plus importants : *À la noblesse chrétienne de la nation allemande*², *De la captivité babylonienne de l'Église*³, *De la liberté du chrétien*⁴, rédigés respectivement en août, octobre et novembre 1520. À Wittenberg cependant, dont l'université est, depuis une dizaine d'années, le creuset des idées nouvelles, la Réforme suit son cours et les réformes se succèdent, à l'initiative des partisans de Frère Martin, au premier rang desquels se trouve son ancien maître, devenu son plus fidèle disciple : Andreas Bodenstein, qui passera à la postérité sous le nom de sa ville natale, Karlstadt⁵.

Né vers 1480, Karlstadt est un peu plus âgé que Luther. Son parcours est sans surprise : formé d'abord à Erfurt, puis à Cologne, où plane encore l'ombre d'Albert le Grand, c'est un thomiste de stricte observance qui

-
- 1 Andreas Bodenstein von Carlstadt, *Von Abtuhung der Bilder und das keyn bedtler vnther den christen seyn sollen*, 1522. Nous avons utilisé pour la présente étude l'édition établie par Hans Lietzmann, Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1911 («Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen», 74). (cité : H. Lietzmann)
 - 2 *An den christlichen Adel deutscher Nation*, souvent cité en français sous le titre : «Appel à la noblesse allemande».
 - 3 *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*.
 - 4 *Von der Freiheit eines Christenmenschen*.
 - 5 En Bavière, sur le cours supérieur du Main.

arrive à Wittenberg en 1505⁶ un thomiste de stricte observance qui obtient, le 12 août de cette même année, le grade de maître ès-arts⁷ ses premiers écrits, publiés en 1507⁶, reflètent une rigoureuse orthodoxie et le souci de répondre aux scotistes de Wittenberg en défendant la *via antiqua*. Rhétoricien des plus exercés, il fait rapidement carrière⁸ doyen de la Faculté des arts dès 1507, chanoine en 1508, professeur et archidiacre en 1510, c'est lui qui, le 18 octobre 1512, confère à Luther le titre de docteur en théologie. D'un voyage à Rome effectué en 1515, il revient consterné, tout comme l'avait été Luther cinq ans auparavant. Mais, plus que les abus de l'Église, ce sont les disputes théologiques qui l'amèneront peu à peu à se détourner de l'orthodoxie. Car à Wittenberg, où le prince électeur a su attirer des esprits éminents, on délaisse de plus en plus la scolastique⁸ d'abord au profit des Pères, notamment de saint Augustin, et bientôt de la Bible même, puis de la Bible seule. Luther, dont, pour parler avec Hermann Barge, «l'étoile ne cesse de monter»⁷, exerce sur son aîné, ce professeur, ce prélat respectable et respecté, un ascendant que celui-ci reconnaîtra plus tard. Convaincus tous deux de l'absolue nécessité d'une réforme de l'Église, ils travaillent à la mettre en œuvre, en dépit de divergences occasionnelles, et Karlstadt accompagnera Luther à la diète de Worms.

On sait qu'il en revient seul⁸ à Wittenberg, c'est désormais entre ses mains, entre celles du jeune Melancton et du moine augustin Gabriel Zwilling⁸ —défroqué en novembre 1521— que repose le destin de l'Église nouvelle, même si Luther, de sa retraite, suit les événements et s'efforce d'en influencer le cours autant que le permet le secret auquel il est tenu et la difficulté des communications.

Dans les six derniers mois de l'année 1521, la Réforme cesse d'être une affaire interne, une querelle de théologiens, pour se manifester à l'homme de la rue. Les moines sortent de leur couvent, renoncent à la tonsure et se marient⁸ les prêtres, méprisant les ornements sacerdotaux, célèbrent la messe en costume bourgeois, et partiellement en allemand⁸ les fidèles communient sous les deux espèces⁸ on mange de la viande les jours d'abstinence... De la Wartburg, Luther donne d'abord son assentiment à

6 *De intentionibus et distinctiones Thomistae*. D'après Hermann Barge («*Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Leipzig, Brandstetter, 1905. t. I, p. 19), il s'agirait des premières publications originales émanant de l'université de Wittenberg depuis sa fondation par le prince électeur Frédéric le Sage en 1502.

7 H. Barge, *Andreas Bodenstein...*, t. I, p. 69.

8 Gabriel Zwilling, né vers 1487, mort en 1558, fut un des plus ardents (et des plus brouillons) zélateurs d'une réforme radicale. À son retour de la Wartburg en mars 1521, Luther le rappela à l'ordre et l'envoya comme prédicateur à Torgau.

ces aménagements où se manifeste l'esprit nouveau, même s'il ne peut s'empêcher de les considérer comme accessoires □ la liberté des enfants de Dieu, c'est une tout autre chose.

On sait quelle est, à l'époque, la position de Luther sur le célibat (il est bon qu'un prêtre se marie, mais les moines devraient s'en abstenir) et sur la messe, à laquelle il dénie le caractère sacrificiel, ce qui exclut les messes privées comme en témoigne la lettre à Melanchton du premier août 1521 □ «Je ne célébrerai plus jamais de messe privée, dans les siècles des siècles»⁹. Durant l'été et l'automne 1521, Wittenberg est en ébullition. Zwilling¹⁰ prêche avec véhémence contre le monachisme au sein même du couvent des augustins qui se vide peu à peu. Le 29 septembre, Melanchton donne à quelques étudiants la communion sous les deux espèces. L'électeur Frédéric le Sage exprime ses premières inquiétudes □ plus tard, en février 1522, il estimera que les réformateurs sont allés trop loin¹¹.

Mais c'est dès le mois de décembre 1521 que les troubles sérieux ont commencé, justifiant une visite éclair de Luther qui s'oppose à toute violence □ une des questions les plus brûlantes □ est celle de la communion sous les deux espèces. Le prince l'interdit jusqu'à ce que les réformateurs se soient mis d'accord, mais Karlstadt le prend de vitesse □ le jour de Noël 1521, il célèbre en l'église collégiale de Wittenberg une messe utraquiste, en langue vernaculaire, dont le canon a été expurgé de tous les textes qui ne figurent pas dans la Bible. Un témoin horrifié raconte que l'officiant, ayant laissé tomber une hostie, invita le communiant à la ramasser lui-même, ce que celui-ci n'osa faire □ — mais il s'agit peut-être d'une légende¹². Quoi qu'il en soit, cet acte spectaculaire est suivi d'une série de réformes entreprises,

9 «Ich will in Ewigkeit keine Privatmesse wieder feiern.»

10 Gabriel Zwilling prend la tête des iconoclastes durant l'hiver 1521-1522.

11 Instructions de Frédéric le Sage à l'université et au chapitre de Wittenberg, datées de février 1522 □ «Nous nous sommes trop hâtés. L'homme du commun est incité à la révolte. Cela ne rendra personne meilleur. Les faibles nous imposent d'avoir de la patience. On peut disputer de la question des images. La question de la mendicité doit faire l'objet d'une enquête. Quant aux modifications de la messe, il faut d'abord en rendre compte, et examiner à fond les questions litigieuses. Il serait bon que Karlstadt s'abstint de prêcher.» («Wir haben zu sehr geeilt. Der gemeine Mann ist zu Aufruhr aufgereizt. Niemand wird davon gebessert. Um der Schwachen willen muß man Geduld üben. Über die Bilder mag disputiert werden. Die Frage des Bettels soll untersucht werden. Über Änderungen in der Messe soll erst berichtet, Streitfragen aber erörtert werden. Es wäre gut, wenn Karlstadt das Predigen aufgäbe.»).

12 L'anecdote est rapportée par H. Barge, *Andreas Bodenstein...*, t. I, p. 361, n. 11. La source, «Mémoire des chanoines catholiques de la collégiale de Tous les Saints de Wittenberg au prince électeur Frédéric le Sage en date du 29 décembre 1521», (*Schreiben der katholischen Stiftherren am Allerheiligenstift zu Wittenberg an Kurfürst Friedrich den Weisen vom 29. Dezember 1521*), figure en annexe au même ouvrage, t. II, p. 558.

contre la volonté expresse du prince électeur, par le Conseil de la ville de Wittenberg, et consignées dans l'ordonnance du 24 janvier 1522¹³, dont les dispositions sont les suivantes :

- la messe est célébrée en langue vulgaire, selon un canon simplifié et unifié, ce qui marque la consécration officielle de l'usage introduit le jour de Noël 1521 ; la communion est distribuée aux fidèles sous les deux espèces ; le communiant peut prendre lui-même l'hostie et la porter à sa bouche ;
- les églises seront débarrassées des statues et des tableaux ;
- l'église paroissiale est fermée en semaine ; il n'y a qu'une seule messe, le dimanche ; les messes votives et/ou privées sont supprimées, car la messe ne doit plus être considérée comme un sacrifice, mais comme une commémoration et une prière en commun ;
- les confréries catholiques, au nombre de 21 à Wittenberg, sont dissoutes ;
- les ressources de la paroisse sont confisquées au profit d'une cassette commune, destinée aux œuvres sociales de la ville ;
- afin d'éradiquer la mendicité, les laïcs indigents sont contraints au travail, expulsés de la ville ou pris en charge par la municipalité, mais on proclame aussi l'interdiction des ordres mendiants ; les moines devront vivre sur les ressources du couvent et, si celles-ci s'avèrent insuffisantes, travailler ;
- il est prévu d'accorder un soutien aux enfants doués issus de familles pauvres, afin qu'ils puissent poursuivre des études.

Ces décisions collectives ont pu être, au prix d'un certain anachronisme, qualifiées de « démocratiques »¹⁴.

La préface au traité sur l'abolition des images laisse entendre que Karlstadt et les réformateurs ont pris une part décisive à l'élaboration et à l'édiction de ces mesures, notamment en ce qui concerne la suppression des images dans les églises.

Les pages que Karlstadt consacre au problème de l'abolition des images et à celui de l'interdiction de la mendicité ne sont donc pas une incitation à l'égard du conseil de Wittenberg ; il s'agit d'une explication, d'une justification et d'une apologie, destinée peut-être à faire comprendre au public le bien-fondé de ces stipulations, mais surtout, si on considère la personnalité du dédicataire — Wolff von Schlick, seigneur de Joachimsthal

13 Édition : *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen*, 21.

14 H. Barge, *Andreas Bodenstein...*, t. I, p. 381.

et comte de Passau¹⁵ — d'une invitation à appliquer ces mêmes réformes dans sa juridiction.

La préface met d'emblée l'accent sur l'inspiration divine qui a guidé les décisions du conseil □ «Le Dieu vivant et tout-puissant a touché le cœur de nos gouvernants et a opéré son œuvre en eux, si bien qu'ils ont entrepris des réformes nécessaires et introduit un ancien et louable usage chrétien»¹⁶. On remarquera que, conformément à l'esprit de la Réforme, il ne s'agit pas d'une révolution, mais d'un retour aux formes anciennes de la dévotion.

Les dispositions que Karlstadt présente au dédicataire sont l'unification de la messe, l'abolition des images et les arrêtés concernant la mendicité □ ils seront suivis d'autres mesures sociales, que Karlstadt, bien sûr, n'appelle pas ainsi □ il parle de «mesures chrétiennes»¹⁷. Aux yeux de l'auteur, il ne s'agit pas de remaniements de détail, mais d'un problème de fond, puisque cette ordonnance maintient le «véritable ordre chrétien», sans lequel ni prières, ni prétendues bonnes œuvres ne sauraient être agréables à Dieu. Ayant déjà parlé ailleurs de la messe¹⁸, Karlstadt va exposer ici les raisons qui ont amené le Conseil de Wittenberg à éliminer les images et à interdire la mendicité. Seule la première partie de l'opuscule, daté du 27 janvier 1522 («le lundi après la Conversion de saint Paul»), intéresse notre propos.

Karlstadt place en tête de son ouvrage trois propositions qu'il s'agit de démontrer. □ Il n'est pas inutile de les citer *in extenso*, chaque terme en étant pesé avec le plus grand soin □

1. la présence d'images dans les églises et les maisons de Dieu est répréhensible et contraire au premier commandement □ «Tu n'auras pas d'autres dieux que moi» □
2. il est encore plus nuisible et diabolique de placer sur les autels des idoles sculptées et peintes □
3. il est donc juste, nécessaire et agréable à Dieu de les ôter et de rendre droit et justice à l'Écriture¹⁹.

15 Karlstadt avait eu l'occasion de séjourner à Joachimsthal (Jachymov en tchèque), ville minière de Bohême fondée en 1500. En 1523, Sebastian von Schlick édicta une ordonnance concernant le service divin pour l'église paroissiale d'Elnbogen (H. Lietzmann, p. 3).

16 «□. □das der almechtig lebendig/ vn̄ starcke gott/ vn̄serer regenten hertze erweigt/ vnd sein werck in yenen gewircket hat. Alßso das sie freytags nach Sebastiani/ eyn nottliche reformation/ vnd ein alten loblichen Christlichen gebrauch/ vorgehomen haben.», H. Lietzmann, p. 3.

17 «Christliche stücke», H. Lietzmann, p. 3.

18 Selon H. Lietzmann (p. 4, n. 10), Karlstadt fait ici allusion à son sermon De la réception du saint sacrement (*Von empfabung des heiligen sacraments*), Wittenberg, s.d. [1521].

19 H. Lietzmann, p. 4.

On remarquera

- l'emploi des termes *justice, injustice, jugement*, qui placent le débat sur un terrain non seulement théologique, mais juridique : les commandements de Dieu sont une loi imprescriptible ;
- la distinction entre les lieux, églises et autels : il y a des degrés dans le sacrilège ;
- le primat de l'Écriture (troisième proposition).

Une analyse un peu serrée du traité montrera que, si ces trois propositions et leurs implications en annoncent bien le sujet, le ton se révèle assez différent de ce qu'elles laissent entendre et attendre. Car le traité des images est à la fois un plaidoyer et un réquisitoire. Il se veut démonstration rigoureuse et progressive, mais en fait, il est organisé autour de deux pôles, entre lesquels s'opère un va-et-vient constant : d'une part, Dieu et la Parole, d'autre part, les esprits qu'il s'agit d'éclairer. Karlstadt, en bon prédicateur qu'il est, veut faire œuvre d'éducateur, mais sa démarche est moins déductive que répétitive.

Pour combattre le culte des images, il faut d'abord prouver que ce culte existe bel et bien. Or, les papistes ne manquent pas d'affirmer qu'ils vénèrent non les images elles-mêmes, qui ne sont que du bois, du métal ou de la toile peinte, mais ceux qu'elles représentent, c'est-à-dire le Christ et les saints. C'est là un argument fallacieux qu'il convient de détruire, et une détestable et diabolique habitude à rejeter au nom du premier commandement, affirmé sans ambiguïté dès la proposition initiale et réitéré tout au long du libelle : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi ». Dieu interdit les images quelles qu'elles soient, car il sait que l'homme, dans sa faiblesse, est enclin à les adorer²⁰. L'Ancien Testament en offre de nombreux exemples : sitôt que l'homme a façonné une représentation, il rend un culte à l'œuvre de ses mains. La créature veut se faire créateur : en s'exprimant ainsi, Karlstadt laisse entendre que l'homme, plutôt que d'obéir à un Dieu exigeant et jaloux, préfère façonner une idole, c'est-à-dire un dieu dont il dispose à son gré. La démarche qui consiste à représenter physiquement le Christ et les saints est exactement de même nature, et donc tout aussi condamnable : l'homme oublie ce que l'image représente pour ne plus s'attacher qu'à la représentation, qui devient objet d'amour et de dévotion. Il est facile de voir que l'homme aime les images, car s'il ne les aimait pas, il ne les aurait pas placées dans les églises, qui sont la maison de Dieu, et devraient être

20 H. Lietzmann, p. 7.

réservées à lui seul²¹. Si nous ne les aimions pas, comment pourrions-nous leur manifester les soins et les honneurs que nous prodiguons aux grands seigneurs □ Nous les vêtons de velours et de soie, nous les parons d'or et d'argent, nous les couronnons comme des rois...

Karlstadt évoque certains aspects populaires du culte des saints □ pratiques courantes d'adoration des images sous forme de prosternations, genuflexions, hommages de lumières ou d'ex-voto, agissements magiques et détestables, telle l'offrande de modelages en cire figurant les membres malades dont on implore la guérison □ saint Christophe est invoqué contre les dangers du voyage et contre la mort subite au moyen d'une formule incantatoire prononcée devant sa statue²², si bien que, par un glissement irrésistible, on finit par attribuer des pouvoirs spéciaux non plus au saint lui-même, mais à son effigie □ de même, on dira devant un crucifix □ voilà le Seigneur Dieu, devant une figure de saint Sébastien □ voilà saint Sébastien²³... Ainsi se trouve franchi le pas qui sépare la dolie de l'idolâtrie. De plus, les représentations que l'on donne d'un saint ne sont pas toujours identiques, et ce polymorphisme risque d'égarer la vigilance des fidèles □ on ne vénérera même plus tel saint, mais bien telle image²⁴. Honneur et horreur suprêmes, les statues ont leur place sur l'autel, qui devrait être réservé exclusivement au culte divin, à la personne divine. L'autel, en effet, appartient à Dieu seul □ les saints — en admettant que ce soit eux que l'on vénère à travers leur image, ce que Karlstadt conteste — ne doivent pas être honorés sur l'autel, ils n'ont rien à y faire, c'est un véritable sacrilège. De leur vivant, ils auraient refusé d'y trôner □ comment serait-il admissible de rendre un culte à leur image, alors qu'ils n'auraient pas souffert qu'il soit rendu à leur personne²⁵ □ Vouloir les vénérer ainsi, c'est en réalité les offenser, en allant à l'encontre de ce qui n'aurait pas manqué d'être leur volonté²⁶.

Le même argument □ — offenser sous prétexte de rendre hommage □ — vaut *a fortiori* pour le culte divin. Dieu détestant et haïssant les images, qu'il

21 Il faut noter que, par le biais du « nous », Karlstadt s'assimile, du moins au départ, à la communauté des idolâtres, dont il se démarque progressivement afin d'inciter son lecteur/auditeur à effectuer la même démarche.

22 H. Lietzmann, p. 13.

23 H. Lietzmann, p. 17.

24 H. Lietzmann, p. 19.

25 H. Lietzmann, p. 14.

26 On remarquera que le traité des images contient en germe la condamnation du culte des saints □ car les saints sont des créatures, et seul Dieu peut nous aider. Il est donc parfaitement vain de rechercher l'intercession de quelque saint que ce soit. (H. Lietzmann, p. 13).

a expressément interdites, il est impossible de prétendre se servir d'elles pour l'honorer²⁷. En rhétoricien habile, Karlstadt ne manque pas d'évoquer, pour les ruiner, les arguments que pourraient lui opposer ses adversaires – ainsi de ce fameux passage du *Livre des Nombres* où nous voyons que, les Hébreux ayant critiqué Dieu, Dieu envoya contre eux des serpents brûlants qui les mordirent et il en mourut beaucoup. Mais, poursuit le récit, «Moïse intercédâ pour le peuple, et le Seigneur lui dit : «Fais faire un serpent brûlant et fixe-le à une hampe – quiconque aura été mordu et le regardera aura la vie sauve. » Moïse fit un serpent d'airain et le fixa à une hampe et lorsqu'un serpent mordait un homme, celui-ci regardait le serpent d'airain et il avait la vie sauve. »²⁸ Certes, il s'agissait bien d'une image, mais elle n'avait pas été conçue par un cerveau humain ; le Seigneur lui-même en avait ordonné la fabrication, et pourtant le roi Ezéchias dut, pour être agréable à Dieu, donner l'ordre de l'enlever quand il vit que les juifs commençaient à lui rendre un culte²⁹. Si donc on doit faire disparaître même une image d'origine divine, il faudra bien plus encore éliminer celles qui furent façonnées de main d'homme.

La main de l'homme – on en revient toujours là. Les images, en effet, ne sauraient être plus sages que ceux qui les fabriquent, puisque la créature est toujours inférieure à son créateur. Or, nul n'aurait l'idée d'aller demander à un tailleur d'images comment faire son salut ! Pourquoi donc le demander au morceau de bois qu'il a sculpté³⁰ ? Ajoutons qu'on a pu se servir d'une moitié du bois pour se chauffer avant de tailler une idole dans l'autre, ce qui montre bien l'impuissance de la matière³¹.

En effet, un des plus vifs reproches que Karlstadt adresse aux images, concerne leur caractère matériel. Ce qu'elles nous montrent est purement extérieur – ainsi, le crucifix placé entre les mains du mourant pour l'édifier, le fortifier et le consoler, ne peut l'amener qu'à la contemplation des souffrances physiques du Christ, ce qui est inutile et même nuisible. Le Christ n'a-t-il pas affirmé lui-même que «la chair ne sert de rien»³² ? Les adorateurs d'images ne veulent montrer le Christ que dans sa chair – ils trouvent plus important de faire voir la façon dont il était pendu à la croix, que d'instruire les fidèles sur les raisons qui l'y ont amené. Ils n'enseignent pas

27 H. Lietzmann, p. 11.

28 Nb 21, 7 et suiv.

29 2R 18, 4.

30 H. Lietzmann, p. 12.

31 H. Lietzmann, p. 14. Dans tout ce passage, Karlstadt s'appuie sur Is 44.

32 Jn 6, 63 – «C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien.»

la force du Christ, mais seulement «son corps, ses blessures et sa barbe»³³. Or, sans la force du Christ, il n'y a point de salut, et la force du Christ se trouve dans l'Écriture : c'est la parole de Dieu qui donne la vie ; faute de la respecter, on meurt³⁴. Il serait donc bien plus judicieux de lire aux moribonds, pour les édifier et les réconforter, des passages de la Bible, et notamment le récit de la Passion, que de leur mettre un crucifix dans les mains. On voit que Karlstadt oppose ici la forme à la substance et la chair à l'esprit. Seul, l'esprit compte : c'est ce que certains ont appelé le «spiritualisme» de Karlstadt³⁵.

Mais ce spiritualisme n'est pas exempt de contradictions, ainsi lorsqu'il affirme³⁶ que ceux qui se prosternent devant les images seront condamnés par Dieu à l'heure du jugement, même s'ils protestent de la pureté de leurs dispositions. Car, précise-t-il, même s'ils avaient l'intention d'honorer Dieu ou un saint, et non un morceau de bois, il n'en reste pas moins que c'est devant le morceau de bois qu'ils se sont prosternés, que c'est ce morceau de bois qu'ils ont désigné du nom de «saint». Ce qui compte ici, semble-t-il, ce n'est pas la volonté, mais l'acte. Le signe extérieur de respect présente une importance primordiale : les images sont consacrées par le geste et par la parole, le «faire» et le «dire» pèsent plus lourd que l'intention — autrement dit, plus lourd que l'esprit. De plus, en vertu du principe d'analogie — on finit toujours pas ressembler à ce qu'on aime —, l'idolâtre deviendra semblable aux images. Or, celles-ci sont pour Dieu un objet d'exécration ; donc, il ne peut qu'exécrer l'idolâtre. Et ainsi s'enchaînent des arguments dont souvent le premier et le dernier maillon sont identiques.

Mais la querelle des images est aussi pour Karlstadt l'occasion de régler ses comptes avec Rome. Comme le feront les réformateurs, il assimile le pape à Satan de façon quasi mécanique : le pape, c'est le diable, donc il trompe les gens³⁷ en se livrant à des détournement d'Écriture. Les papes se gardent bien de faciliter aux laïcs l'accès aux livres saints, car cela les priverait de leurs privilèges³⁸ ; ils maintiennent soigneusement leurs ouailles

33 H. Lietzmann, p. 10.

34 H. Lietzmann, p. 15.

35 Il faut bien remarquer que cet esprit-là réside tout entier dans l'Écriture, dont le sens est perçu comme immédiat, et immédiatement intelligible — du moins par le lecteur inspiré qu'est Karlstadt à ses propres yeux. En 1522, la question cruciale de la distinction entre la lettre et l'esprit semble ne pas se poser ; la fracture ne se révélera que plus tard, notamment avec Thomas Münzer. Pour les réformateurs de Wittenberg, l'esprit est tout entier contenu dans la lettre.

36 H. Lietzmann, p. 14.

37 H. Lietzmann, p. 8.

38 H. Lietzmann, p. 9.

dans l'ignorance, de crainte que le Verbe divin, c'est-à-dire la vérité, ne les affranchisse³⁹. Ils veulent donc que les chrétiens restent prisonniers du démon, et c'est pourquoi ils favorisent le culte des images, pacotille dont le commerce les enrichit en fidélisant et en étendant leur clientèle, intermédiaires mensongers qu'il faut supprimer pour retrouver le contact avec Dieu. Car les images, censées être représentation, manifestation, sont en réalité dissimulation. Elles cachent, elles voilent, elles sont un barrage empêchant d'accéder à la seule voie qui mène au Christ, celle de la parole vivifiante. Celui qui a ouvert la voie à toutes les déviations, c'est Grégoire le Grand, dont on connaît le rôle en matière de liturgie. Ce pontife ayant affirmé⁴⁰ que les images sont les livres du peuple, Karlstadt lui oppose l'Évangile de saint Jean : « Mes brebis écoutent ma voix, »⁴¹ dit le Christ, il ne dit pas : « Elles contemplent mon image » ou « L'image des saints »... Le pape Grégoire raisonne en pape, c'est-à-dire comme le contraire d'un chrétien : l'équation est posée⁴². Contre ce brouillage délibéré de la pédagogie divine, véritable perversion, le prédicateur doit faire œuvre d'éducateur, et ne pas se lasser de répéter que la seule chose qui importe, c'est la parole. Les images ne sont pas des livres : elles ne sauraient l'être, car elles sont inutiles — Karlstadt emploie à plusieurs reprises, en s'appuyant notamment sur Isaïe 44, le terme « *unnützlich* », qui à l'époque recouvre bien plus que son acception actuelle, « inutile » : il signifie également « fâcheux », « nuisible ».

Ces prémisses permettent de poser le syllogisme suivant :

- les images sont inutiles ;
- or, les livres sont utiles ;
- donc, les images ne sont pas des livres⁴³.

Et ailleurs⁴⁴ :

- pour que les images servent à l'exhortation des fidèles et à l'anamnèse, il faudrait qu'elles soient utiles ;
- or, elles sont inutiles, puisque Isaïe l'affirme ;
- donc, elles ne sauraient servir à l'exhortation des fidèles.

Cela fait sourire. Mais l'auteur n'a manifestement pas conscience que sa démonstration repose pour l'essentiel sur des paralogismes. Aussi bien, il

39 H. Lietzmann, p. 9.

40 Greg. Magn, *epist.* IX. (H. Lietzmann, p. 8).

41 Jn 10,16, 27.

42 « *bestlich das ist unchristlich* » (H. Lietzmann, p. 17).

43 H. Lietzmann, p. 14 et 17.

44 H. Lietzmann, p. 16.

dispose de l'argument suprême □ l'autorité de la parole divine, qui ne saurait être remise en cause. En dernière analyse, toute démonstration s'avère inutile, puisque le premier commandement, que Karlstadt ressasse avec obstination, est sans appel □ «Tu n'auras pas d'autres dieux que moi.» Donc, insiste le prédicateur, même si je pensais que les images peuvent servir à quelque chose, je serais tenu de les éliminer, car je ne pourrais aller contre les commandements⁴⁵.

En effet, le rappel incessant de l'autorité scripturaire est sans doute le plus évident des procédés auxquels recourt Karlstadt dans sa démonstration. Son libelle, qui compte une vingtaine de pages, ne comporte pas moins de quatre-vingt-quatorze citations bibliques, dont les trois quarts sont empruntées à l'Ancien Testament⁴⁶. L'Écriture est l'expression directe, immédiate, de la pensée et de la volonté divines □ en saisir la lettre, c'est comprendre la volonté de Dieu, et cette conviction permet à Karlstadt de parler au nom de Dieu □ dans le courant de sa démonstration, il passe du «nous» qui l'englobe dans la communauté des chrétiens au «je» qui l'y oppose, et «je», ce n'est pas Karlstadt, qui se défend de penser par lui-même, c'est Dieu⁴⁷. En fait, rien n'a changé depuis l'époque de l'Ancien Testament, et les soi-disant chrétiens ne sont pas meilleurs que les juifs adonnés aux idoles. Rien n'a changé, et Dieu s'exprime toujours par l'organe de ses prophètes. D'abord, bien sûr, les prophètes canoniques, en quelque sorte officiels, dont les mises en garde sont consignées dans l'Ancien Testament, et en tout premier lieu Isaïe, à qui le traité renvoie 15 fois⁴⁸. Mais les prophètes sont aussi, à l'heure actuelle, ceux qui pénètrent les intentions de Dieu grâce à leur intelligence du texte. Certes, Karlstadt ne prétend pas, comme le fera Thomas Münter, être directement inspiré par le souffle divin. Le principe scripturaire, la *sola scriptura* luthérienne, reste intangible à ses yeux. Mais son style le trahit.

Le ton général relève de l'oralité □ anaphores et tautologies se mettent au service d'une idée unique —□la nécessité d'abolir les images□— dont il faut imprégner les auditeurs, afin de les convaincre par le caractère incantatoire et quasi magique de la répétition □ l'adversaire est directement apostrophé, qu'il s'agisse d'un idolâtre anonyme ou du pape Grégoire en personne □ «Dis-moi, mon cher Grégoire, ou fais-moi dire ce que les laïcs

45 H. Lietzmann, p. 11.

46 Soixante-douze citations de l'Ancien Testament, vingt-deux du Nouveau Testament.

47 H. Lietzmann, p. 5.

48 L'Exode, les Livres des Rois et l'Évangile de Jean, qui viennent en deuxième position, ne font chacun l'objet que de neuf références.

peuvent apprendre de bon grâce aux images⁴⁹ on a déjà souligné que Karlstadt n'hésite pas à faire parler Dieu lui-même... Or, répétons-le, ce discours ne se prétend nullement inspiré, au contraire. Il se veut démonstration cohérente et rigoureuse, emportant nécessairement l'adhésion par l'enchaînement logique d'arguments irréfutables. Il *se veut* tel — mais il *n'est pas* tel. Les syllogismes débusqués plus haut en sont un bon exemple, de même que certains arguments fragiles, ainsi dans la prolepse de la péroraison le contradicteur supposé prétend que seule l'ancienne loi, interdit les images, alors que la nouvelle n'en parle pas⁵⁰ ; or, nous vivons selon la nouvelle loi et non selon l'ancienne. Karlstadt réfute immédiatement cette objection en affirmant que, dans ce cas, on pourrait tout aussi bien contrevenir aux autres prescriptions du décalogue. Pourquoi honorer ses père et mère⁵¹ ? Pourquoi ne pas commettre d'adultère⁵² ? Ce serait, à tout prendre, moins grave que de pécher contre le premier et le plus grand des commandements⁵³ — car pour Karlstadt, manifestement, il existe une hiérarchie chronologique dans le décalogue, et la première prescription en est forcément la plus impérative.

Il n'y a aucun doute⁵⁴ Karlstadt est ici trop anxieux de convaincre. Le discours qui se voulait rigoureux et objectif devient passionné⁵⁵ ; il brille de tous les artifices captieux d'une rhétorique totalitaire au sens premier du terme⁵⁶, et le ton monte jusqu'au fanatisme. À cet égard, le tout dernier renvoi scripturaire semble révélateur en mentionnant l'épître aux Romains⁵⁷ : « ils ont troqué la gloire du Dieu incorruptible contre des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles⁵⁸ ». Ce passage vise l'impiété et le péché des païens⁵⁹, à qui l'apôtre prédit un châtement terrible⁶⁰ ; il se réfère ici au psaume 106,⁶¹ qui fait allusion au veau d'or, et élargit la perspective en mentionnant encore d'autres idoles. Dans le même paragraphe, qui représente le point culminant de sa péroraison, Karlstadt rappelle encore le décalogue et conclut⁶² : « Saint Paul est d'accord avec Moïse. » Il y a donc bien ambition totalitaire, au sens défini plus haut. Rien qui doive surprendre, puisque, ainsi que le rappelait⁶³

49 « Sage mybr lieber Gregori/oder laß mirs ymand sagen. Waß kunden doch leyhen auß bildern guts lernen? », (H. Lietzmann, p. 9).

50 « qui englobe ou prétend englober la totalité des éléments d'un ensemble donné ».

51 Rm 1, 23.

52 Voir l'introduction à l'épître aux Romains et son commentaire dans la traduction œcuménique de la Bible, Paris, Éd. du Cerf/Villiers-le-Bel, Société biblique française, 1995, p. 2691 et suiv.

53 H. Lietzmann, p. 21.

Karlstadt, le Christ n'est pas venu pour abolir la loi mosaïque, mais pour l'accomplir.

Au demeurant, l'influence de l'autorité paulinienne ne se réduit pas à ce rappel explicite □ elle est partiellement inconsciente. On sait que l'épître aux Romains est un des textes fondateurs du protestantisme. Elle comporte deux parties □ une partie doctrinale, et une partie exhortative □ semblable en ceci au libelle de Karlstadt, c'est un écrit de circonstance, mais elle touche aux enseignements fondamentaux. L'épître de Paul se réfère à l'Ancien Testament et use systématiquement de procédés oratoires □ questions, apostrophes, appels directs à l'auditeur s'y succèdent. Or, Karlstadt, comme tous les réformateurs de Wittenberg, est nourri de ce texte □ il s'en est pénétré, il se l'est incorporé. Il reproduit le même schéma, devenant lui-même apôtre, voire prophète. Les analogies du traité des images avec l'épître aux Romains sont manifestes □ on peut les résumer en disant qu'il s'agit dans les deux cas d'un appel véhément à obéir à la loi de l'esprit qui donne la vie. Chez Karlstadt comme chez l'apôtre, cet appel s'assortit d'une menace □ celui qui contrevient à la loi divine est condamné à mort. Karlstadt rappelle⁵⁴ le destin de « l'homme de Dieu » envoyé au roi Jéroboam, et à qui le Seigneur avait interdit de manger et de boire avant d'avoir accompli sa mission⁵⁵. Séduit par un faux prophète, infidèle à sa parole, il fut déchiré par un lion. Le même sort attend ceux qui se laissent égarer par les soi-disant chrétiens, car Dieu est un Dieu jaloux □ « Vois, quand nous avons la parole du Seigneur et que nous voulons désobéir à sa bouche et que nous nous laissons persuader et abuser par un autre, nous devons mourir. Même si celui qui cherche à te persuader et à t'abuser a l'apparence d'un prophète, d'un ange, d'un savant ou d'un chrétien qui veulent te prodiguer chrétiennement leurs bienfaits en te donnant à manger et à boire, si ses bienfaits t'empêchent de te tenir à la parole et au commandement de Dieu, tu ne le suivras point, fût-il un moine gros et gras et docteur de surcroît. Mais si tu suis quelqu'un en raison de son état, de son apparence, de ses belles paroles et de ses manifestations d'amitié, et si tu manques ainsi aux commandements de Dieu, tu as la certitude de mourir (comme Semeas) tué par le lion qui parcourt le monde à la recherche de quelqu'un qu'il puisse dévorer »⁵⁶.

54 H. Lietzmann, p. 15.

55 1 Rm 13,1 □ et suiv.

56 « *Sih man wir wort des hern haben/vnd wollen gotis mund vngeborßam seyn/vnnd vns durch eynen andern lassen vberreden vñ betrigen/ßo müssen wir sterben. Ab gleich der vberreder aber betrieger/gestalt hat eines Propheten/eynes engels/eynes lerers/eynes Christen/welcher dir Christliche woltat pflegen/essen vnd drincken geben wil/vnd seyne woltat verbindert dich an gottlichem gebot vnd wort/salstu ym mit nicht volgen/ab er gleich ein dicker/starcker/veister Monich vnd doctor wer. Volgestu*

Il est donc non seulement inutile, voire nuisible, d'adorer les images⁵⁷ c'est bel et bien dangereux, et de là à conclure que les images elles-mêmes sont dangereuses, il n'y a qu'un pas, vite franchi. La terreur qu'elles inspirent — qu'elles inspirent, de son propre aveu et à son corps défendant, à Karlstadt lui-même, élevé dans le respect et la crainte des saints et de leurs représentations⁵⁸ —, est le corollaire du culte qu'on leur voue⁵⁹ : la peur est une adoration affectée d'un signe négatif, à tel point qu'on pourrait suggérer que la tentation de l'iconoclasme est une sorte d'hommage rendu aux images. Pour lutter contre cette peur, il faut inspirer une terreur plus grande encore⁶⁰ : c'est à cela que doit servir l'évocation du lion dévorant. En le mentionnant, Karlstadt n'a pas conscience de recourir lui-même à une image, une image terrifiante qui n'est pas sans analogie avec celles qu'il combat si ardemment. Bien sûr, il s'agit ici d'une image verbale, mais la démarche n'est-elle pas fondamentalement la même⁶¹ ? Dans les deux cas, l'image est une représentation⁶² : elle sert à montrer, à rendre visible, à exprimer de façon sensible et vivante un concept abstrait pour obtenir une réaction⁶³ : comment, en effet, appréhender l'abstrait si ce n'est par le biais du concret, c'est-à-dire par l'image⁶⁴ ? Le lion terrifie, comme terrifie l'idole. Mais pour conjurer la peur que celle-ci inspire, il faut détruire son objet.

À aucun moment, il est vrai, le réformateur ne parle de destruction. À aucun moment, il n'incite les fidèles à saccager les églises. Il en appelle à l'autorité civile, pour que celle-ci prenne en main les affaires religieuses dans les districts relevant de sa compétence, et purge les lieux du culte des tableaux et statues qui les encombrant. Mais il est, nous l'avons déjà dit, trahi par son style. Comment ne pas voir que la virulence de son discours peut être ressentie comme une invitation à prendre d'assaut les autels⁶⁵ ? Il ne faut pas oublier que, s'il est probable que le libelle imprimé n'a eu sans doute qu'une diffusion restreinte, Karlstadt était avant tout un prédicateur, et qu'il proclamait les mêmes idées du haut de la chaire, avec la même insistance, devant une foule réceptive. Le résultat semble avoir dépassé son intention, et c'est un bon exemple de l'efficacité de la parole.

Pour conclure sur le thème de cette demi-journée — « les fondements théoriques de l'iconoclasme »⁶⁶ — il paraît évident que dans le cas de ce traité, et au moins dans l'idée de son auteur, les fondements de l'iconoclasme sont à chercher dans la Bible elle-même, dans la Parole de Dieu⁵⁷. Mais nous ne

aber jemand von wegen seynes standes / scheynes / schöner wort / vnd fruntlicher ertzeygung / vnd felst also aus göttlichem verbot / mustu gewißlich sterben (wie Semeas) von dem Lauben. dero die welt vmb geht / eynen tzu suchen / den er verschlincken mog⁶⁷. (H. Lietzmann, p. 15).

57 Une autre question qui mériterait réflexion est celle des fondements psychologiques de l'iconoclasme, fondements dont Karlstadt semble avoir plus ou moins conscience, du

dirions pas ici que ces fondements sont, à proprement parler, «théoriques». En effet, toute théorie implique la possibilité d'une discussion, d'une controverse, voire d'une réfutation. Or, les principes sur lesquels s'appuie Karlstadt sont théologiques *et* juridiques. Il faut faire triompher la loi divine □ cela ne se discute pas.

Orientation bibliographique sommaire⁵⁸

A – Textes

Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522, éd. Hermann Barge, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912.

Karlstadt (Andreas Bodenstein von Carlstadt) □ *Von Abtubung der Bilder und das keyn bedtler vnther den christen seyn sollen*, 1522, éd. Hans Lietzmann, Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1911 («Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen», 74).

B – Études critiques

Barge (Hermann), *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Leipzig, Brandstetter, 1905.

Bubenheimer (Ulrich), *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation*, Tübingen, Mohr, 1977.

Müller (Karl), *Luther und Karlstadt*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

moins en ce qui le concerne. Plus généralement, il semble que l'homme aspire à créer une représentation de l'abstrait pour trouver une voie vers Dieu, puis cherche à supprimer toute médiation et donc à détruire sa propre créature lorsqu'il s'aperçoit qu'elle dissimule ce qu'elle était censée révéler.

⁵⁸ Nous nous en tenons au strict minimum. Le lecteur trouvera une bibliographie abondante dans l'ouvrage d'Ulrich Bubenheimer cité en référence.

Les arts dans l'œuvre de Pierre Viret : satisfaction des sens ou sanctification ?

Ruxandra VULCAN

En termes d'esthétique calviniste¹, la question posée entre la satisfaction des sens ou la sanctification porte sur deux versants dans l'exercice des arts : soit charmer, séduire et même dépraver (selon le vocabulaire des Réformateurs), soit s'élever vers Dieu, participer de sa force créatrice.

En principe, l'attitude des Réformateurs envers les arts est positive : ils sont des dons de Dieu, d'après Calvin² ; ils font partie des grâces conférées aux hommes ; il leur est même licite de continuer la création, mais dans certaines limites : les arts doivent, en effet, servir à la pure glorification de Dieu. Pour ce faire, l'esthétique calviniste propose quelques normes bien précises, celles qui conduisent à la sanctification : il s'agit d'une triade bien connue : simplicité, austérité élégante et rigueur. En revanche, l'activité artistique, qui ne vise qu'à la satisfaction des sens (naturels) conduit « directement en enfer », puisque les arts piquent volupté et concupiscence charnelles. Les nuances, introduites par Pierre Viret, quelque peu casuistes peut-être, sont d'importance : tout dépend de l'intention qui nourrit cette activité. Pierre Viret, ami de Calvin et membre du «*trepied*» de la Réforme (selon Théodore de Bèze³) fut son bras droit pour la Réforme à Lausanne, puis surintendant, envoyé de Genève en France pour l'organisation de l'Église réformée de France — à Nîmes et à Montpellier entre 1561 et 1563, ensuite à Lyon et enfin en Navarre.

1 Voir Léon Wencelius, *L'Esthétique calviniste*, Genève, Slatkine, 1979.

2 *Ibid.*, 2^e partie, chap. «*L'art et la grâce générale*», p. 98.

3 Théodore de Bèze, *Vrais portraits des hommes illustres en piété et en doctrine*, introduction par Alain Dufour, Genève, Slatkine reprints, 1980, p. 127.

En ce qui concerne la critique des perceptions, le retour de Réformateur à la patristique, à Lactance en particulier⁴, est significatif. L'homme dispose d'une jouissance par les sens, qui lui est propre (et le distingue des animaux) ; il peut puiser dans la contemplation des « choses créées » de vraies joies, mais sans « s'adonner à toutes concupiscences »⁵, au risque d'aggraver la corruption de la chute ou de devenir de purs « Épicuriens », et des « hommes sans Dieu »⁶.

C'est dans cette perspective que je propose de lire quelques remarques de Viret sur les arts. Il les formule avant tout dans les *Dialogues du désordre* de 1545, mais aussi dans son *Instruction chrestienne* ou dans quelques ouvrages polémiques, dont l'un s'intitule *De la source et de la différence et convenance de la vieille et nouvelle idolâtrie et des vrayes et fausses images et reliques, et du seul et vray Mediateur*⁷ et *l'Advertissement touchant l'idolâtrie et les empeschements qu'elle baille au salut de l'homme* dans un ouvrage de Guillaume Farel, *Du vray usage de la croix de Jesus Christ*⁸. La plupart des citations seront tirées des *Dialogues*, traité qui allie d'ailleurs l'agrément de la conversation à la théorie, dans le goût humaniste.

Pierre Viret débat des arts non seulement à travers des réflexions théoriques, mais aussi par la peinture savoureuse de leur difficile exercice ; certaines remarques relèvent encore d'une rhétorique de la polémique violente, qui conduit à la lutte et, comme nous allons le voir, à l'iconoclasme.

Parmi les arts, le théâtre était considéré comme un instrument éducatif nécessaire et plaisant dans l'enceinte scolaire ; rappelons les nombreux dialogues bibliques qu'avait écrits Sébastien Chateillon⁹, les *Colloques* de

4 Lactance, *Institutions divines*, livre 6, chap. 20.

5 Pierre Viret, *Dialogues du désordre qui est à présent au monde et des causes d'iceluy et du moyen d'y remédier*, Genève, Jean Girard, 1545, p. 421.

6 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 405. Cette analyse des perceptions fait l'objet de développements semblables, plus nourris dans le deuxième livre de son *Instruction chrestienne*, Genève, J. Rivery, 1564.

7 *De la source et de la différence et convenance de la vieille et nouvelle idolâtrie et des vrayes et fausses images et reliques, et du seul et vray Mediateur*, Genève, Jean Girard, 1551.

8 Guillaume Farel, *Du vray usage de la croix de Jesus Christ et de l'abus et de l'idolatrie commise autour d'icelle et de l'autorité de la parole de Dieu et des traditions humaines*, Genève, Jean Rivery, 1560.

9 Sébastien Chateillon, *Dialogi sacri, latino-gallici, ad linguas moresque puerorum formandos*, Basilea, per Oporinum, 1542.

Mathurin Cordier¹⁰ ou *Abraham sacrifiant* de Théodore de Bèze¹¹. Malgré cette attitude généralement favorable au théâtre, Pierre Viret le rejette¹² il n'y voit qu'une «vanité», propre à «provoquer et enflammer son cœur davantage, qui est déjà de sa nature tant prompt et addonné à tout mal) à toutes lubricitez, vilanies et abominations»¹². La fragilité des sentiments est, pour le Réformateur, apparemment une raison suffisante pour condamner le théâtre, une voie trop difficile pour la sanctification.

Notons cependant que le théâtre scolaire de la Renaissance n'est pas seulement l'apanage de Réformés, mais aussi celui d'un auteur, dont les *Dialogi* sont joué à la Sorbonne, Ravisius Textor¹³, ou de jésuites du Sud italien à la même époque. Il s'agit donc de l'intérêt d'une génération pour le théâtre.

Durant la Réforme, la musique jouit d'une véritable considération¹⁴ c'est l'art préféré de Calvin¹⁴ ses prédilections allaient vers le chant monodique, accompagné éventuellement d'instruments plutôt que vers la polyphonie, en vogue à cette époque-là¹⁴ son attitude a favorisé l'essor du chant sacré monodique, surtout à l'occasion du nouveau Psautier, comme l'attendent les compositions de Claude Goudimel ou de Louys Bourgeois, entre autres. L'art de la musique conduit, selon Calvin, à la sanctification, car elle procure une sorte de communion directe entre l'âme et le Créateur. C'est pourquoi son enseignement fait partie de l'éducation des jeunes.

Pierre Viret partage son engouement¹⁵ il vante les vertus des psaumes et de la «harpe de David» pour tempérer excès et fureurs. À propos de Saul¹⁵, le Réformateur écrit que le roi avait fait «appeler David pour jouer de la harpe devant luy, pour chasser ce maling esprit qui tant le tormentoit et pour appaiser sa fureur»¹⁶. Il ajoute, à propos des princes d'alors, que leur colère

10 Mathurin Cordier était d'abord régent au collège de Rive, à Genève, puis professeur à l'Académie de Lausanne. Il est l'auteur des *Colloquiorum scholasticorum libri III, ad pueros in sermone Latino paulatim exercendos*, Genève, Henri Estienne, 1564, traduction française de la même année.

11 Théodore de Bèze, *Abraham sacrifiant*, Genève, Droz, 1967, «TLF», 135.

12 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 423.

13 Jean Ravisius Textor, *Dialogi*, Paris, Regnault Chaudière, 1530. Voir Louis Massebieau, *Les Colloques scolaires du XVI^e siècle et leurs auteurs (1480-1570)*, Paris, 1878.

14 Voir L. Wencelius, *L'Esthétique calviniste*, 3^e partie, chap. «Musique et chant sacré», p.250 et suiv.

15 1 S.

16 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 173.

«ne sera jamais arrestée, qu'ilz n'ayent trouvé quelque David qui, par la harpe de la parole de Dieu, les rende paisibles et les conjoigne ensemble en la vraye Foy et union de la doctrine evangelique. Mais je ne voy pas encore qu'ilz facent grand semblant. Ilz ont des joueurs de harpe assez, au tour d'eux. Car il y en a peu qui n'y soyent passez maistres et qui n'ayent de long temps apprins de happer¹⁷».

Mais même si la musique semble être l'instrument idéal pour une sanctification, les marges en sont étroites car, comme Viret fait dire à un de ses personnages, Jérémie :

«Quant à l'ouye, il ne peche guere moins par les oreilles que par les yeux. Car ainsi qu'il a inventé mille instruments de vanité, pour se provoquer par les yeux à toute vilainie autant en a-t-il inventé pour les oreilles. Car à quel autre usage applique-il la musique, tant de la voix que des instrumens ? les chansons et toute la poesie et rhetorique, qu'à toute vanité ? Et d'autant qu'il a l'ouye plus aigue, pour ouyr toutes choses qui sont propres à corrompre les bonnes meurs, d'autant est-il sourd à la parole de Dieu, laquelle il ne peut ouyr n'entendre¹⁸».

Son attitude, plus réservée, s'explique par quelques critiques. Viret oppose la musique servant à glorifier Dieu, «comme David et les anciens serviteurs de Dieu ont fait¹⁹», aux concerts à la cour, à la ville et aussi dans l'Eglise, c'est pour dénigrer ces derniers :

«Ceux qui n'appliquent leur musique et chanterie que pour servir au plaisir, voluptez et affections des hommes, et à leur lubricitez, paillardises et vilainies, ou qui n'en usent que pour gaudir, banqueter et yvrognier, soubz l'ombre d'icelle, à qui les comparerons-nous²⁰ ?»

Notre Réformateur accuse particulièrement les musiciens ecclésiastiques :

«Toutefois la plupart des chantres et musiciens, et principalement les prestres et moynes, qui remplissent les temples et les eglises de leurs brayeries, et qui mangent et devorent toute la substance du povre monde,

17 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 173.

18 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 425.

19 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 346.

20 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 346.

soubz le tiltre et la couleur de leurs chansons et oraison, à quel autre usage appliquent-ilz leur musique²¹?

À propos des chœurs, Viret précise les frais qu'ilz occasionent en un langage imagé : les chantres sont des oiseaux de proie,

«qui coustent merueilleusement à nourrir, au lieu que nous avons les petits oyseletz, noz chanoines, qui nous delectent par leur melodie sans ce qu'ilz nous coustent beaucoup à entretenir²²».

Par ailleurs, le chant sacré semble présenter quelques avatars, comme nous le fait voir de manière satirique le pasteur, à propos des chantres :

«Nous les pourrons toutesfois bien comparer au cygne, si au lieu des estangz, fleuves et lacz, autour desquelz les cygnes conversent volontiers, nous leur trouvons des rivieres, et des estangz de vin, telz que les poetes escrivent qu'ilz estoient du temps de l'eage d'or. Car ces cygnes n'ayment pas moins le vin que les cygnes et canars ayment les eaues. Car ilz ne sont aises, s'ilz ne sont tousjours plongez dedans²³».

L'apprentissage musical fait l'objet d'une peinture tout aussi comique :

«En quoy les oyseaux ont cest advantage par dessus les hommes, qu'il ne leur a point fallu tirer les oreilles à l'eschole de musique pour leur apprendre leur chant, comme aux enfans, auxquels je les ay veues tant tirer qu'on leur faisoit longues comme aux asnes. Car nature apprend à ceux cy à chanter, sans maistre et sans labeur. Mais avant que nous sachions bien chanter, Dieu sait quelle peine il faut prendre après nous et comment il nous fait beau voir béeller, quand nous apprenons. N'apprendroit on pas facilement à parler les oyseaux, qui travailleroit tant après eux? et quand nous voulons chanter mélodieusement, ne nous faut il pas avoir des jeunes enfans, qui gringotent le dessus, et le discant²⁴, comme les oyseaux? ou qui le hennissent comme des jeunes roussins ou des petitz poullains? et d'autres plus eagez, qui murlent la teneur²⁵ comme taureaux ou buglent comme lyons. Les autres qui abayent et jappent comme renardz pour faire le contre-point? Et les autres, qui brayent pour tenir la contre-haute²⁶,

21 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 346.

22 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 347.

23 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 347.

24 Descant : chant ajouté au chant premier.

25 Le chant premier, sur la ligne mélodique inférieure.

26 Haute-contre.

comme asnes²⁷ Et quand tous ces beaux tons et toutes ces mélodies resonnent ensemble, que peut-on entendre de tout ce qu'ilz chantent sinon la voix et le son, comme qui orroit crier les oyseaux et les bestes toutes ensemble²⁷».

Après la musique, qu'en est-il de la danse²⁸ Elle est, sans doute aucun, l'art le plus mal famé entre tous. Même si c'était l'habitude de danser aux jours festifs (noces, fêtes des saints Patrons et des «Messes nouvelles²⁹»), Viret n'en est pas vraiment un partisan incondi- tionnel³⁰ il s'en prend aux prêtres, et spécialement à ceux des Ordres mendiants.

«Quel tesmoignage voulons nous plus evident, pour prouver la bestise de ces Caphardz, qui toutesfoys ont esté estimez grans Docteurs³⁰ Ilz ont reprové les danses, comme choses meschantes et si les permettent toutesfoys aux choses qu'ilz estiment les plus honorables en la Chrestienté. C'est presque tout autant, comme s'ilz condamnoyent yvrogerie ou gourmandise et paillardise par tout, sinon aux nopces, aux benissions et Messes nouvelles²⁸».

En revanche, le Réformateur accepterait la danse si elle était pratiquée dans la ferveur et la joie³¹ sa référence privilégiée est, une fois encore, David³² voilà ce qu'il en dit³³

«Car vrayment il y a grand convenance entre ce que David alloit sautant et dansant de grand joye devant l'arche du Seigneur, en grande humilité, incité d'un zele divin et d'une ferveur qui estoit en luy, pour glorifier le Seigneur²⁹».

En ce sens, la danse peut conduire à la sanctification, mais cet art, lors de l'essor de la danse de cour, reste un objet de scandale à ses yeux. Il contrevient, en effet, à la dignité humaine. «Car qui puisse trouver raison, pour maintenir que les danses, (telles qu'elles sont pratiquées à present) et d'autres telz badinages soyent convenables à la dignité humaine³⁰», fait-il demander à Jérémie³⁴ ailleurs il dévalorise la danse en une singerie³⁵

«Et combien trouverons nous de telz singes entre nous, s'exclame-t-il. Premièrement, combien y a il de jouvenceaux, de jeunes filles, de damereaux,

27 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 277 et suiv.

28 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 556.

29 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 553.

30 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 551.

gentilshommes, dames et damoiselles, farceurs, badins et morisqueurs, qui n'ont passetemps plus recreatif que les jeux et les danses ne chose à quoy plus ilz se delectent, ne à quoy ilz soyent plus desdiez. Mais à qui appartient plus une telle œuvre, ou aux hommes ou aux singes³¹ ?

De fait, la danse plus raffinée jouissait d'une grande faveur dans tous les milieux³² ; n'oublions pas le brillant *Ballet de la reine* de 1581, et les divers traités écrits par Lambert Daneau ou par Thoinot Arbeau. La diffusion de l'art de la danse s'étend même jusqu'aux « évangeliques » ; c'est à eux que Pierre Viret s'en prend, et vertement : « Mais je suis plus estonné d'aucuns qui se nomment Evangeliques, qui se travaillent à chercher couleurs, pour pallier telles vanitez et badineries et telles puantises³³ ». Plus loin, Viret se livre à une caricature des danseurs :

« Qui verroit des hommes et des femmes sauter ensemble et tenir les contenance et faire les gestes et tours que les danseurs font sans voir ne ouyr point d'instrument de musique, qu'en pourroit il juger autre chose, sinon ou que telz personnages ont le mal caduque, ou qu'ilz sont furieux et femmes enragées, qui jadis celebroyent les Bachanales, par semblables ceremonies. Je croy bien aussi que ceux qui veulent maintenir ces belles morisques ne sont pas ennemis de Dieu Bacchus, mais qu'ilz sont des principaux de ses religieux³⁴ ».

Malgré tout, cet art reste difficile, exigeant, pour toute personne non avertie, et surtout aux yeux d'un ecclésiastique ; on l'apprend en enrageant « par raison et par mesure » ou « par compas » au son de la cornemuse³⁵ ; dans l'*Orchésographie* par exemple, il existe des « minimales blanches », des « minimales noires » et des « crochues », appelées selon le coup de baston respectif : Tan, Tere et Fre. C'est ainsi qu'on peut aisément relier la danse à des rythmes variés. En réalité, ces danses considérées comme « charnelles » et ne servant qu'à « lubricité », « paillardise et vilainies³⁶ » feront l'objet d'interdictions sévères, tout comme elles avaient été traitées — sans succès

31 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 550.

32 Les Ballets de la reine de 1581 ont fait date dans l'histoire de la danse ; plusieurs traités de l'époque témoignent également de la belle éclosion de cet art : le *Traité des danses* de Lambert Daneau, (Genève, Jean de Laon, 1582) et l'*Orchésographie* de Thoinot Arbeau, pseudonyme de Jean Tabourot, en 1596 (Genève, Slatkine, 1970).

33 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 552.

34 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 552.

35 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 552.

36 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 553.

évidemment — dans les synodes épiscopaux français au début du XIII^e siècle. Les décrets, édictés à Genève par Calvin, en font foi :

«S'il y en a aucun qui chante chansons deshonnètes, dissolues ou outrageuses ou danse en virollet, il tiendra prison par troys. Item à ceux qui se débordent en dissolution tant de jeux que de danses au lieu de se maintenir en honnêteté convenable³⁷».

Des «libertins», ennemis de Calvin, en ont été les victimes désignées. Amy Perrin et Corna le syndic en firent l'expérience en prison³⁸.

En somme, les réflexions sur cet art manifestent les divergences profondes entre la culture raffinée de la Renaissance et l'austérité de la Réformation. Il n'empêche que ni Calvin ni Viret ne s'opposent à un art «réformé» de la danse : il leur suffit qu'on respecte le style des anciens Hébreux.

L'architecture jouit d'une autre renommée que la danse. Mais lorsque Viret considère le gigantesque mouvement de construction d'églises, à la Renaissance à travers toute l'Europe, il en stigmatise les fastes architecturaux. À cet égard, les exemples sont foules : la sculpture en bas-relief pour la clôture du chœur de Chartres en 1514 ou l'enceinte en marbre pour le chœur de la cathédrale de Florence dès 1547 ; Adam Kraft élève le «Sakramentshaus» dans l'église Sankt Lorenz à Nuremberg ; autour de 1520 est construite la chapelle de Brou, Charles Quint construit la sienne dans la Mesquita de Cordoue ; «l'Assomption» de Titien décore les Frari à Venise et Tilman Riemenschneider sculpte pour toute l'Allemagne. Mais le Réformateur, en se référant au temple de Jérusalem, s'en prend à ce faste : il affirme, à nouveau dans les *Dialogues* :

«Ces choses plaisoyent au Seigneur, alors que les Prestres sacrifioyent les hosties, et que le sang des bestes estoit la redemption des pechez [...] Or maintenant, puis que le Seigneur JESUS, estant pouvre, a consacré et béni la povreté de sa Maison, pensons à sa croix, et nous estimerons les richesses, boue et fange³⁹».

37 Cité dans L. Wencelius, *L'esthétique calviniste*, p. 143.

38 Voir lettre CLXIII de Calvin à Farel en 1546. L. Wencelius, *L'esthétique calviniste*, p. 143.

39 Pierre Viret, *Dialogues*..., p. 29.

Quelques références à saint Jérôme nourrissent sa critique⁴⁰, d'une part pour refuser le luxe ornemental et d'autre part, pour affirmer que les «vrais ornemens de l'Eglise sont les bons Pasteurs et les fideles ministres de la parolle de Dieu», «les œuvres plaisantes» qui sont autant de «pierres vives» du Temple⁴¹. En ce sens, le désir d'une éventuelle sanctification va de pair avec un changement esthétique radical vers la pauvreté et vers la simplicité du style, de l'ordre architectural, selon les canons précisément de l'antique république romaine.

La peinture, parmi les arts figuratifs est sans doute l'art le plus problématique, à la Réforme. Comme les autres arts, la limite entre les deux regards possibles sur les images est clairement posée. En effet, la voie de la sanctification est ouverte, si la vue ne se borne pas à contempler des inventions humaines, mais la Création, pour glorifier Dieu; Viret affirme, dans les *Dialogues*, que «Dieu a donné tant de moyens à l'homme, pour esveiller son entendement et pour inciter son cueur par les yeux, à rendre son devoir envers luy; il luy a donné «tout ce monde, auquel il a mis tant de belles images de sa puissance, sagesse et bonté»; pourquoy donc s'adonnerait-il à la lecture de «folz livres lascifz, pleins de fables, vanitez et mensonges⁴²? De même, les images, peintes de mains d'homme sont des pièges⁴³, des «empeschemens» sur la voie du salut⁴⁴; les images sont autant de «scandales» qui aveuglent, plus qu'ils n'ouvrent les yeux sur la réalité spirituelle.

Néanmoins l'homme possède une «grande volupté» par ses yeux, à condition de rechercher Dieu, sans les convertir «en instrumens de concupiscences⁴⁵». Cela dit, les choses créées «par artifice ou par industrie» restent «delectables», mais tout est question de mesure. De plus, l'exemple de la lecture à sens moral, concernant la peinture du jardin des vices et des vertus d'Apelles, reste un modèle du genre⁴⁶.

Les principes esthétiques, exposés ci-dessus, n'interdisent pas la peinture ou la sculpture profanes, mais bien l'art figuratif religieux. C'est ce qu'analyse le Réformateur sous le terme d'«idole»:

40 S. Jérôme, Lettre à Népotien, *De vita clericorum* et son Commentaire sur Aggée.

41 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 28 et suiv.

42 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 424.

43 Voir Ps 113.

44 Voir l'«Advertissement touchant l'idolatrie et les empeschemens qu'elle baille au salut de l'homme», Pierre Viret, *Dialogues...*

45 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 421.

46 Pierre Viret, *Dialogues...*, IIe partie de la «Metamorphose», chap. 7 et 8, p. 451 et suiv.

«[...]les idoles ne nous representent que l'œuvre de l'homme, qui les a forgées, non pas de Dieu, qui les a maudites. Mais les creatures de Dieu et ses œuvres nous representent leur createur et l'ouvrier d'icelles. Parquoy il est tout evident que la moindre herbe qui est en tout ce jardin, est plus digne d'estre appellée image de Dieu que toutes les images faictes par les hommes, depuis le commencement du monde. Car si l'homme n'est du tout abbruty et depourveu de sens et d'entendement, il trouvera trop plus de beauté, d'utilité et de profit en une seule feuille de herbe qu'en tous ces marmosetz, ausquelz n'a utilité aucune, ne chose de laquelle l'homme se puisse servir, ne aucune beauté naturelle, sinon fard et mensonge [...]»⁴⁷.

Cette analyse, radicale, induit une réaction qui sera celle de l'iconoclasme réformé. Il s'agit de mouvements populaires violents qui s'élevèrent contre les images pour les détruire⁴⁸ ils firent, en effet, des ravages lors de la crise de la Réforme en Suisse (à Lausanne, directement après la dispute de 1536, à Genève en 1532)⁴⁹ mais les autorités prirent les événements en mains⁵⁰ ce fut Calvin qui décida des transformations à Genève, et les autorités bernoises, à Lausanne. En France, on ne se livra à des actes iconoclastes qu'à partir de 1562, donc dès les guerres de religion. Viret est malheureusement plus impliqué qu'on ne pourrait le soupçonner⁵¹ rappelons le triste événement qui suivit le sermon de Viret à Nîmes, le 21 décembre 1562⁵² la foule mit à sac la cathédrale, mais les chanoines purent encore la fermer⁵³. En fait, ces mouvements n'entraînèrent pas l'ensemble de la société protestante⁵⁴ les responsables de l'Église réformée se montrèrent fort prudents à l'égard des violences. Après l'agression contre des statues et une croix à Sauve, le 10 juillet 1561, Calvin écrivit à l'église une lettre condamnant cette intervention. Il précise bien que «jamais Dieu n'a commandé d'abatre les idoles⁵⁵ sinon à chacun en sa maison, et en public à ceux qu'il arme d'autorité»⁵⁶.

Certes, les guerres de religion n'étaient pas faites pour favoriser une contemplation artistique⁵⁷ cela dit, le rôle des analyses esthétiques que formulèrent les Réformateurs est indéniable, puisqu'elles eurent un tel impact. Reste à savoir si le plaisir artistique ne fut pas trop radicalement balayé au profit d'une sanctification éventuelle. La finalité même de cette esthétique,

47 Pierre Viret, *Dialogues...*, p. 111.

48 Emmanuel Stanislas Dupraz, *La cathédrale de Lausanne : histoire, art, culte*, Lausanne, Éd. Notre-Dame, 1958.

49 *Lettres de Jean Calvin*, éd. J. Bonnet, 1854, t. II, p. 415, cité par Robert Sauzet dans «L'iconoclasme dans le diocèse de Nîmes au XVI^e et au début du XVII^e siècle», *Revue d'histoire de l'Église de France*, t.LXVI, n°176, janvier-juin 1980, p. 9.

c'est la Réforme du cœur⁵⁰, mais n'est-ce pas aussi l'ambition de la génération des Réformateurs tridentins⁵¹ ? Ils tentèrent d'ailleurs à leur tour de définir les nouveaux canons de l'art, comme en fait foi le traité d'iconographie de Molanus⁵⁰. Faut-il croire ainsi qu'il y eut une quête esthétique commune à la génération des années 1545-1570⁵² ?

50 *De picturis et imaginibus sacris...*, Lovanii, apud H. Vellæum, 1570.

Arts et techniques du syllogisme chez John Knox le réformateur

Pierre JANTON
(Université de Clermont-Ferrand II)

Le premier et le dernier syllogisme connus sous la plume de John Knox datent respectivement de 1547 et 1572, soit du commencement et de l'achèvement de sa carrière réformatrice. Dans les deux cas, il s'agit d'un débat public ou destiné à la publication, l'un avec Arbuckle, obscur franciscain délégué par son supérieur John Winram, l'autre avec le jésuite James Tyrie, professeur au collège de Clermont. Liée à la polémique, arme privilégiée d'attaque et de défense, cette forme de raisonnement ne suffit pas à caractériser l'œuvre écrite de Knox, qui fut d'abord une œuvre de prédicateur et d'historien¹ mais on peut se demander pourquoi ce genre y produit assez d'effet pour qu'on cherche à évaluer sa place dans la mentalité et le style du réformateur. Certes, à la même époque, Grindal en Angleterre orne de leurs noms techniques les syllogismes de son traité¹ et Thomas Becon appuie certaines démonstrations sur de «beaux donc» dont C. Jérémie a relevé l'aspect oratoire². Mais l'étude de la Bible occupe le centre de leurs écrits comme celui de leur piété et ne laisse à la logique que la place que n'interdit pas l'orgueil³ pas question, en effet, d'atteindre la vérité au moyen du raisonnement humain, pécheur et donc faillible. Le texte sacré ne peut s'éclairer que par la lumière surnaturelle de l'Esprit.

1 Edmund Grindal, *A fruitful Dialogue*, dans *The Remains of Edmund Grindal*, Cambridge Parker Society, 1843, p. 43, 46, 67.

2 Christian Jérémie, *Thomas Becon, catéchète ou homme de lettres*? thèse de doctorat, Univ. Clermont-Ferrand II, 1997, t. III, p. 814-862.

La logique s'exerce donc surtout à la périphérie de l'Église, là où le petit troupeau guidé par l'Esprit saint rencontre la *massa perditā* des ennemis de Dieu. Ici l'élus est contraint d'employer l'arme logique de ses adversaires qui ignorent celle de l'Esprit. Knox utilise le syllogisme justement contre ses opposants, papistes ou anabaptistes, aux franges extrêmes de la Réforme. Pâques 1547 il vient de rejoindre les insurgés dans la forteresse de St Andrews et affronte les représentants de l'Église établie. En 1550 à Newcastle, sermon mémorable devant l'évêque conservateur, Knox, chapelain royal, parcourt le nord catholique pour y prêcher la Réforme d'Édouard VI. En 1558, exilé à Genève, il lance contre Marie Tudor son pamphlet contre le gouvernement des femmes. Au début de 1559, il s'en prend aux «cavillations blasphématoires d'un anabaptiste». En 1561, devant Marie Stuart, c'est à son tour de se défendre avec une maîtrise achevée de l'art, duquel il rappelle les principes à un nouvel adversaire, l'abbé de Crossraguel, en 1563. Enfin, en 1572, de St Andrews où il a dû chercher refuge, il rédige sa Réponse à Tyrie. En toutes ces circonstances le syllogisme vise à infirmer la thèse adverse plutôt qu'à démontrer celle du réformateur. Dans son long débat avec le protestant Lethington, en 1564, sur l'autorité du prince, Knox recourt uniquement à des précédents bibliques³. C'est qu'il démontre l'erreur plus que la vérité qui, elle, n'a pas d'autre autorité que celle de la Parole, laquelle seule, entre les élus, peut trancher⁴.

La persistance du syllogisme dans l'éristique de Knox s'explique aussi par la vitalité d'habitudes acquises au début du siècle dans l'université, où l'enseignement de la logique restera longtemps la base du programme. Au XVII^e siècle, la bibliothèque du poète écossais Drummond of Hawthornden atteste l'importance de l'*Organon* d'Aristote et des commentateurs, Porphyre, populaire jusqu'à Milton, les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, Georgius Cassanler, Augustinus Hunnaeus, Franciscus Titelman⁵. Cet exemple confirme les observations de Walter J. Ong quant à la prédominance de la logique sur la rhétorique tout au long du XVI^e siècle⁶. Il pouvait donc

3 J. Knox, *History of the Reformation in Scotland* (éd. Croft-Dickinson, 1949), II, 108-134. Les références aux autres œuvres de Knox renvoient à l'édition en six volumes de Laing, Édimbourg, 1846-1864.

4 Lettre I, t. III, p. 341-342 «The office of the faithful is to keep promise, but God is faithful, ergo, He must keep promise... God promises remission of sins to all that confess the same, but I confess my sins... God has remitted the sin.»

5 R. H. MacDonald, *The Library of Drummond of Hawthornden*, Edinburgh University Press, 1971.

6 W. J. Ong, *Ramus and Talon Inventory*, Cambridge, Mass., 1958, p. 4-5. À en juger par le nombre d'ouvrages de logique imprimés au XVI^e siècle, la logique gardait la suprématie.

paraître normal à un prédicateur comme Knox de recourir à une figure fondamentale de la logique pour plaire au public instruit qui appréciait celle-ci plus que la rhétorique⁷ ou même, comme le logicien de St Andrews William Cranston, la considérait comme un procédé oratoire⁸. Que Knox ait manié le syllogisme en des circonstances propres à mettre son art en relief, devant Winram et Mair à St Andrews, Tunstal à Newcastle, Kennedy à Maybole suggère qu'il partageait l'avis de Cranston. C'est pour cette raison qu'avec une douzaine de syllogismes catégoriques disséminés dans son œuvre polémique Knox crée l'impression d'appartenir à une tradition à la fois logicienne et oratoire.

En Écosse, le renouveau aristotélien produit au temps de Knox une pléiade de logiciens dont A. Broadie a donné une remarquable étude⁹. Parmi la vingtaine de noms cités, notons autour et à la suite de John Mair, des personnages comme George Lokert, William Manderston, William Cranston et John Rutherford que Knox aurait pu rencontrer. John Dempster s'intéressa particulièrement au syllogisme mais rien ne permet d'affirmer que Knox lut son *Dialogus de argumentatione* publié à Paris en 1554, alors que le réformateur prenait le chemin de l'exil. Knox ne dit pas où il apprit sa logique mais, étudiant de John Mair à St Andrews, il est probable qu'il connut l'œuvre d'Aristote par l'enseignement de son maître qui en avait donné une *Introduction* en 1508, 1509 et 1514¹⁰. En tout cas, il sait faire remarquer qu'il n'est pas «*ignorant of the art*»¹¹ et démonter le paralogisme d'un anabaptiste «*against the use of all good and solid reasoning*»¹².

Le syllogisme catégorique illustre le mieux cette approche à la fois logicienne et oratoire qui tire le *placere* cher au tribun du *docere* cher au logicien. Il requiert une virtuosité, et par là produit un effet que les autres formes du

«*The ratio of dialectic or logic texts to rhetoric texts remained over three to two in favor of dialectic or logic*».

7 Cf. Wilburg S. Howell, *Logic and Rhetoric in England 1500-1700*, Princeton, 1956, et Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1956.

8 Dans la seconde édition (Paris, 1546) de son *Dialecticae compendium* dédié au cardinal David Beaton, ennemi de Knox, il écrit que la seule différence entre le logicien et l'orateur est que ce dernier est éloquent.

9 Alexander Broadie, «*Philosophy in Renaissance Scotland – Loss and Gains*», dans *Humanism in Renaissance Scotland*, éd. John Mac Queen, Edinburgh University Press, 1990, p.75-95.

10 *Introductorium in Aristotelis dialecticam totamque logicam*, Paris, 1508.

11 *Reasoning*, t.VI, p.217,218.

12 *An Answer to... an Anabaptist*, t.V, p.109.

genre, d'un usage moins contraignant, n'exigent pas au même degré¹³. Les syllogismes concluants se répartissent en quatre figures selon la fonction du «moyen terme, sujet ou prédicat, dans la majeure et la mineure» la quantité (affirmative ou négative) et la qualité (universelle ou particulière) définissent quatre modes repérables dans chaque figure grâce aux voyelles contenues dans les noms : A universelle affirmative, E universelle négative, I particulière affirmative et O particulière négative¹⁴. La consonne initiale indique à quel syllogisme de la première figure peuvent se réduire ceux des trois autres et les consonnes internes indiquent par quel type d'opération (s = «conversion parfaite, c.-à-d. transposition du sujet et du prédicat de la proposition sans changer la qualité de celle-ci» ; p = «conversion par accident, qui effectue cette transposition en altérant la quantité» ; m = «transposition des prémisses» ; c = «réduction par l'absurde»). Les syllogismes de la première figure peuvent conclure sur n'importe quelle proposition (A, E, I, O) et donc se prêtent à toute espèce de démonstration. Ceux de la deuxième concluent par une proposition négative (E ou O) sur la fausseté d'une généralité ou d'un fait particulier. Ceux de la troisième ne concluent que particulièrement (I ou O). Knox ne semble pas avoir utilisé la quatrième, discutée par les logiciens. Il recourt à *darii* dans son sermon de Newcastle et dans son débat avec Kennedy¹⁵, à *baroco* et *ferio* contre Arbuckle¹⁶, à *barbara* et *cesare* dans *The First Blast*¹⁷.

13 François Chenique, *Éléments de logique classique*, Paris, Dunod, 1975.

14 1^{re} figure. Moyen terme (MT) sujet dans la majeure et prédicat dans la mineure :

barbara, celarent, darii, ferio

2^e figure. MT prédicat dans majeure et mineure :

cesare, camestres, festino, baroco

3^e figure. MT sujet dans majeure et mineure :

darapti, disamis, datisi, felapton, bocardo, ferison

4^e figure. MT prédicat dans majeure et sujet dans mineure :

baralipon, camenes, dimaris, fesapo, fresison

15 *Mass.* t.III, p.34 : «All worshipping... inventit by the brain of man in the religion of God... is idolatrie» *The Masse is inventit by the brain of man... Thairfoir it is idolatrie.* La mineure est particulière affirmative (I) et la majeure générale (A). Le Mr est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure. 1^{re} figure, *darii*,

Le second syllogisme est réductible à *darii* : «All honoring or service of God, whairunto is addit a wickit opinioun, is abomination. Unto the Masse is addit a wickit opinioun. Thairfoir it is abominatioun» (*Id.*, t.III, p.32). Ici le MT est sujet dans la majeure et la mineure (3^e fig.) avec mineure affirmative et conclusion particulière, majeure générale et mineure particulière. On a donc *datisi*, réductible à *darii* par conversion simple (s) de la mineure où «*the masse*» devient sujet.

Il a été montré ailleurs¹⁸ comment il orne et amplifie, au sens oratoire, cette figure de raisonnement, réalisant ainsi la fusion de la logique et de la rhétorique. Il convient ici d'expliquer comment une véritable syllogistique structure son argumentation, affranchie du carcan du syllogisme catégorique mais pouvant toutefois se ramener à lui. Comme méthode d'exposition le syllogisme sert à résumer un argument adverse pour en dénoncer les défauts avant de le réfuter en établissant les distinctions nécessaires. Ainsi dans *The First Blast*, il réfute la légitimité des reines comme fondée sur une « induction imparfaite » qui tire une conclusion universelle d'exemples particuliers. « Débora régna en Israël et Hulda prophétisa en Juda. Ergo, il est légitime pour les femmes de régner sur les royaumes et nations, ou d'enseigner en présence des hommes. Le conséquent est nul et sans effet. Car à partir d'exemples... nous ne pouvons établir de loi »¹⁹ ce qui contrevient à la huitième règle du syllogisme : de deux propositions particulières rien ne suit. Le syllogisme suivant résume encore une thèse pour en détecter la faille :

« Majeure. — Le prophète affirme que quiconque ne servira pas Jérusalem périra.

Mineure. — Mais la promesse faite à Jérusalem appartient à l'Église.

Conclusion. — Ergo, quiconque ne sert pas l'Église périra.

Autre exemple de *darii* (*Reasoning*, T. I, p. 218) : *Whatsoever opinion... having no express testimony of the [Scripture] is to be rejected. But so it is, that John Knox's Own Opinion... has no testimony of God's expressed word. Therefore it is to be rejected.*

- 16 H. R., t. I, p. 91. « That which may abide the fire, may abide the word of God; but your ceremonies may not abide the word of God; ergo they may not abide the fire. » Le MT est prédicat dans les deux prémisses (2^e fig.) La majeure est générale et la mineure négative : *baroco*.

Le second syllogisme (*Id.*, p. 91) : « That abides not the trial of God's word which God's word condemns; But god's word condemns your ceremonies; Therefore they do not abide the trial thereof. » Le MT est sujet dans la majeure et la mineure (3^e fig.) avec mineure affirmative et conclusion particulière, majeure générale et mineure particulière. Ce syllogisme en *ferison* se réduit à *ferio* par conversion simple de la mineure où « Your ceremonies » devient sujet d'un verbe passif.

- 17 *First Blast*, t. IV, p. 400 : *Whatever repugneth to the will of God... repugneth to justice; that Women have authority over man, repugneth to the will of God... ergo, all such authority repugneth to justice.*

Knox applique le schéma suivant : tout a est b, or tout c est a, donc tout c est b (*barbara*).

- 18 Pierre Janton, *John Knox, l'homme et l'œuvre*, Paris, Didier, 1967, p. 439-448.

- 19 *First Blast*, t. IV, p. 403.

Nous admettons tout l'argument...mais il [le jésuite] ne pourra jamais prouver son propos, qui est de montrer que l'Église d'Écosse n'est pas une Église²⁰.

Ce serait, en effet, une *fallacia amphiboliae* de comprendre l'Église universelle dans la mineure et l'Église romaine dans la conclusion. Voici encore comment Knox réfute l'anabaptiste²¹

«Vous raisonnez ainsi²² 'Si là où est l'Élection il y a aussi réprobation du même genre si alors, dites-vous, Christ est l'Élu de Dieu comme l'affirment les Écritures, il s'ensuit nécessairement qu'il y a plusieurs Christ dont certains doivent être réprouvés... D'abord je vous réponds que si vous ne savez pas faire la différence entre Élection et Élu, je voudrais qu'on vous renvoyât vers quelque pédagogue sévère et exigeant pour vous inculquer la nuance entre *Agentem* et *Patientem*... Mais pour vous concéder quelque chose, admettons que nous ayons écrit cela, que s'ensuivrait-il logiquement? 'Qu'il faut qu'il y ait plusieurs Christ, dont certains doivent être réprouvés,' dites-vous, parce que Christ est appelé l'Élu de Dieu. Je réponds que dans votre argument vous employez deux sophismes... D'abord vous changez les termes en parlant d'Élu et de réprouvé dans la mineure et la conclusion, alors que nous disons Élection et réprobation dans la majeure, ce qui n'est pas légitime dans un bon argument. Car où nous disons 'Là où est l'Élection il faut aussi qu'il y ait la réprobation', vous inférez que, Christ étant l'Élu de Dieu, *ergo*, il faut qu'il y ait plusieurs Christ, dont certains réprouvés. Qui ne voit pas ici le changement des termes? Que votre argument procède dans l'ordre et concluez ce que vous voulez. Là où est l'Élection, il doit aussi y avoir la réprobation²³ et ajoutez, si cela vous plaît, du même genre. Or Christ est l'Élection... Ainsi devez-vous procéder pour respecter la forme d'un bon argument. Prouvez votre mineure et concluez comme il vous plaira. Ainsi votre vaine et folle sophisterie me force d'accabler le simple lecteur de termes techniques, ce que je fais bien à contre-cœur²⁴».

Le second sophisme joue sur l'ambiguïté de l'expression «du même genre». Knox n'applique pas cette expression aux élus particuliers mais à la généralité des élus, sous peine d'aboutir à une absurdité que nous résumons à notre tour²⁵ parce que John Knox a la certitude d'être élu, il faudrait croire aussi qu'il existe un autre John Knox «du même genre», c'est-à-dire de même substance et qualité que lui, mais qui serait réprouvé²⁶.

20 *Answer to Tyrie*, t. VI, p. 487.

21 *Pred.*, t. V, p. 129-130.

22 *Pred.*, t. V, p. 130.

Avec la même finesse il relève les quatre termes d'un paralogisme²³

«Car voici comment vous procédez²⁴ ‘Nous sommes élus et créés en Christ Jésus’ et vu qu’il n’y a pas de condamnation pour ceux qui sont en Christ Jésus, alors il n’y a pas de damnation ni dans l’Élection ni dans la création’. Il y a là évidemment quatre termes. Car dans votre majeure... vous ne dites pas que nous avons été élus et créés dans notre Élection et création mais que nous avons été élus et créés en Christ Jésus. La deuxième proposition est tout à fait vraie... Mais que pouvez-vous conclure? Qu’il n’y a pas de condamnation, dites-vous, dans l’Élection ni la création. Je dis que votre conclusion est fautive et vaine car vous changez les termes en mettant Élection et création dans la dernière partie, où vous auriez dû reprendre les mots ‘Christ Jésus’ car voici comment vous devez procéder²⁵ ‘Nous sommes élus et créés pour de bonnes œuvres en Christ Jésus’ or, dit l’apôtre, pour ceux qui sont en Christ Jésus il n’y a pas de condamnation²⁶ ergo, pour ceux qui sont élus et créés en Christ Jésus, il n’y a pas de condamnation.’ Cet argument respecte la forme et la vérité²⁷»²³.

Résumé de la thèse adverse, négation des prémisses fausses, critique formelle, concession éventuelle d'un point, distinction et contre distinction appartiennent à l'arsenal du débat scolastique, où Knox joue plus souvent le rôle de l'attaquant que du défenseur. L'exemple suivant récapitule ces phases tout en relativisant leur portée par rapport à l'objectif ultime, la conquête de la vérité, qui se donne seulement par la Parole divine. Si, raisonne l'anabaptiste, Dieu a voué la majeure partie des hommes à la damnation, sa colère est plus grande que sa miséricorde. Or celle-ci, selon l'Écriture, s'étend à toutes les créatures. Donc il n'a pas voué la majeure partie des hommes à la damnation. Knox nie la majeure «car nous ne prétendons pas définir le nombre des élus», puis il attaque la mineure en distinguant la grâce générale «commune à tous» et la grâce spéciale réservée aux élus. Il prouve par Exode 20, 5-6 et en tire que «vous ne pouvez conclure sinon que la miséricorde de Dieu est plus grande envers ceux qui l'aiment que sa colère envers ceux qui le haïssent»²⁴. Il ne s'attarde pas plus longtemps à la critique formelle qu'il est nécessaire pour exposer les défauts logiques de l'adversaire. La vérité ne peut sortir que du texte sacré. Aussi Knox y revient-il sans exception, même s'il lui arrive d'accom-

23 Pred., t.V, p.109-110. Exemples analogues²⁵ Pred., t.V, p.57 et suiv., 248. Knox fait sans doute allusion à la distinction entre le point de vue matériel (contenu du raisonnement) et le point de vue formel (forme du syllogisme).

24 Pred., t. V, p.87.

pagner la preuve biblique d'autres autorités²⁵. En associant de la sorte la preuve et le commentaire textuel à chaque proposition, il donne à ses développements la forme d'épichérèmes extensifs dont l'étendue occulte la structure syllogistique.

Par formation et par tempérament, Knox a acquis le réflexe logicien, toujours apparent bien qu'exercé sous la souveraineté du texte. Qu'il parte de celui-ci comme dans cet enthymème.

«L'apôtre interdit à toutes les femmes de parler dans l'assemblée²⁶ ergo, il ne leur permet pas de régner sur l'homme. La première partie est évidente, d'où la conclusion s'ensuit nécessairement. Car qui ôte à la femme la moindre part d'autorité... ne lui permet pas la plus grande²⁶».

ou qu'il y arrive comme dans ce syllogisme disjonctif²⁷

«Là où est établi l'amour de Dieu, là est la vie²⁷ où est établie sa haine, là est la mort²⁷ mais sur Jacob et sa postérité (spirituelle j'entends) a été établi l'amour de Dieu, ainsi que l'affirme le prophète...²⁷ et sur Ésaü et sa postérité a été établie et confirmée la haine²⁷ ergo, sur lui et sur elle reste la mort. Considérez maintenant comment l'apôtre, après avoir dit 'l'aîné servira le cadet', ajoute 'Selon qu'il est écrit²⁷ J'ai aimé Jacob mais j'ai haï Ésaü²⁷».

le texte est solidement encadré par l'appareil logique et la structure syllogistique reste repérable sous des développements apparemment éloignés du syllogisme catégorique. C'est le cas dans l'enthymème, illustré plus haut²⁸, et dans les séries de propositions hypothétiques qui construisent leur démonstration sur le fondement d'un texte. À partir d'Isaïe 49²⁸13-16 que l'anabaptiste amène pour preuve de l'élection universelle, Knox édifie une double batterie de propositions antithétiques²⁸

«Si tous étaient Sion, si tous étaient son peuple, si... alors vous appliquez bien le texte. Mais si Dieu distingue entre Israël et les nations, s'il a choisi d'habiter Sion, si... alors vous donnez aux étrangers l'honneur dû aux

25 Voir *First Blast*, t. IV, p. 373 «Pour prouver cette proposition je ne vais pas aller chercher tout ce qui peut l'amplifier, l'orner ou l'embellir, mais je vais... me contenter d'une simple preuve pour chaque membre, amenant le témoignage de l'ordre divin dans la nature, sa claire volonté révélée dans sa Parole, et l'opinion des plus anciens parmi les pieux auteurs.»

26 *First Blast*, t. IV, p. 380.

27 *Pred.*, t. V, 153.

28 Voir note 26 et *Pred.*, t. V, p. 386, 406-407.

enfants... Et ainsi, à moins que vous puissiez prouver que Jérusalem n'avait pas plus de prérogatives... que les autres nations, vous ne concluez rien.²⁹

Ce raisonnement se décompose implicitement en deux syllogismes hypothétiques *ex parte*, l'un de la première figure, schématisable ainsi : si l'amour de Dieu est universel, il s'adresse à tous les hommes. Or il ne s'adresse qu'aux Israélites. Donc il n'est pas universel, et l'autre de la seconde : Si Dieu fait une différence entre les hommes, son amour n'est pas universel. Or il fait une différence entre Israël et les nations. Donc son amour n'est pas universel.

Autre cas de syllogisme implicite, cet appel à la noblesse d'Écosse contre la cruelle et très injuste sentence prononcée contre lui par les faux évêques et le clergé à un moment où les lords penchent vers la Réforme. La régente est Marie de Lorraine mais dans l'extrait suivant Knox parle du roi, peut-être pour masquer son incitation à la révolte. Ses habiletés d'orateur voilent à peine un syllogisme transparent.

«Votre devoir est d'écouter la voix de l'Éternel votre Dieu et de vous appliquer sincèrement à suivre ses préceptes, lui qui, nous l'avons dit, dans sa grâce particulière, vous a élevés aux honneurs et à la dignité. Son premier et principal précepte est qu'avec révérence vous receviez son fils unique bien-aimé Jésus, que vous promouviez de toutes vos forces sa vraie religion et que vous défendiez vos frères et sujets placés par lui sous votre garde. Or, si votre roi est ignorant de Dieu, ennemi de sa vraie religion, aveuglé par la superstition et persécuteur des membres du Christ, serez-vous excusables de passer son iniquité sous silence ?³⁰

L'érotème final appelle un non qui est un oui à la rébellion et amène la conclusion d'un syllogisme en *darii* du genre : «Le devoir est de défendre la vraie religion, or votre roi combat la vraie religion, donc votre devoir est de combattre votre roi».

Lisible en filigrane sous l'enchaînement des propositions hypothétiques, le syllogisme réussit ici à retourner une accusation contre son auteur. Marie Stuart a perçu le danger auquel la démocratie calvinienne expose l'absolutisme et elle reproche à Knox de soulever les sujets contre elle. Le

29 Pred., t.V, p. 80-81.

30 Appellation, t.IV, p. 495.

réformateur renverse la situation en prouvant logiquement que les protestants d'Écosse sont de plus loyaux sujets que les évêques romains³¹

«Et d'abord, si enseigner la vérité de Dieu en toute sincérité, si réprover l'idolâtrie et vouloir qu'un peuple adore Dieu selon sa Parole, c'est soulever les sujets contre le prince, alors je ne suis pas excusable³¹ car il a plu à Dieu dans sa miséricorde de me faire, parmi beaucoup d'autres, révéler à ce royaume la vanité de la religion papiste et la tromperie, l'orgueil et la tyrannie de cet Antichrist romain. Mais, Madame, si la vraie connaissance de Dieu et sa juste adoration sont les causes principales qui doivent pousser les gens à obéir de tout cœur à leurs justes princes... en quoi puis-je être blâmé³¹? Je pense et suis assurément persuadé que votre Grâce a reçu et présentement reçoit une obéissance aussi sincère de la part de ceux qui professent Jésus-Christ dans ce royaume que votre père et vos aïeux en ont reçu de ceux qu'on appelait évêques.³¹»³¹.

La tournure hypothétique débute un enthymème équivalent à un syllogisme en *darii* 'Enseigner la vérité, c'est se rendre coupable de sédition³¹ or j'enseigne la vérité³¹ donc je suis coupable de sédition'. Le second enthymème, hypothétique également, implique un épichérème en *ferio*³¹ 'Enseigner la vraie connaissance n'est pas répréhensible puisque celle-ci incline à l'obéissance³¹ or j'enseigne la vraie connaissance³¹ donc je ne suis pas répréhensible.' Sur la question de l'obéissance des protestants, il construit un syllogisme en *darii*³¹ 'La connaissance de Dieu incline à l'obéissance³¹ or les protestants ont la vraie connaissance³¹ donc ils sont portés à l'obéissance.' La comparaison finale avec les évêques romains contient encore un syllogisme implicite qui rebondit en sorite sur la majeure du précédent³¹ 'La connaissance de Dieu incline à l'obéissance³¹ or les papistes ignorent Dieu³¹ donc ils inclinent à la désobéissance'(darii). Par quoi Knox renverse l'accusation de la reine en prouvant que la désobéissance ne peut venir que des prélats. On notera que l'implicite, ici, dépasse en rigueur l'énoncé qui se borne à un comparatif d'égalité (aussi sincère que et non plus sincère que).

La syllogistique ternaire de Knox se manifeste dans ses écrits sous différents visages. Qu'il préfère le syllogisme catégorique aux formes plus lourdes de raisonnement, reflète une recherche de rapidité et d'effet commune au prédicateur et au tribun. L'enthymème, syllogisme abrégé fréquent chez l'orateur relève de cette même préoccupation. Knox en fournit de nombreux exemples mais son usage va beaucoup plus loin. Chez lui le

31 H.R., t. II, p. 14.

sylogisme structure en profondeur les développements et en constitue la trame sous-jacente, même lorsqu'elle semble écrasée sous l'accumulation des citations et des commentaires. La force de conviction de Knox n'est jamais plus grande que lorsque cette logique subliminale impose à ses auditeurs la certitude de sa justesse.

Abréviations

H.R. *The History of the Reformation in Scotland.*

Mass. *A Vindication of the Doctrine that the Mass is Idolatry.*

Pred. *An Answer to a Great Number of Balaſphemous Cavillations written by an Anabaptist.*

«Ce long et prodigieux mot» de transsubstantiation

Les arguments d’Innocent Gentillet pour la réunion
des catholiques et des réformés dans l’*Anti-Machiavel* (1576)

Arlette JOUANNA
(Université de Montpellier III)

En octobre 1534, la volonté provocatrice du pasteur Antoine Marcourt est évidente lorsque, dans les placards affichés dans la nuit du 17 au 18 octobre à Paris et dans d’autres grandes villes, il qualifie le terme *transsubstantiation* de «grand et prodigieux mot», ou encore, de «gros mot»¹. La diffusion de ce texte, imprimé par Pierre de Vingle à Neuchâtel et inspiré par la radicalité des réformateurs installés en Suisse, a pour effet de «saboter» la réforme pacifique et sans rupture avec Rome qui semblait encore, à cette date, avoir des chances d’aboutir en France².

Quarante-deux ans plus tard, c’est au contraire avec des vues iréniques et conciliatrices qu’Innocent Gentillet, juriste réformé réfugié à Genève après la Saint-Barthélemy, reprend, dans les *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, contre Nicolas Machiavel*, paru anonymement au début de 1576, les mots de Marcourt³ imaginant un dialogue fictif avec un catholique de bonne foi, il écrit : «Si vous luy demandez s’il ne croit pas qu’au Saint Sacrement se fait

1 Le texte des placards est publié par Robert Hari, «Les placards de 1534», dans *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, Droz, 1957, p. 114-119. L’attaque contre la transsubstantiation figure au troisième article.

2 François Higman, *La diffusion de la Réforme en France, 1520-1565*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 70.

transsubstantiation³ il vous respondra qu'il ne peut le croire, parce qu'il ne sait que c'est de transsubstantiation, et qu'il n'entend point ce que veut dire ce long et prodigieux mot, et qu'il estime que ce soit quelque mot obscur inventé par les sophistes, pour cacher aux simples gens les choses saintes, et leur obscurcir les choses claires³. Au cœur de la cinquième guerre civile, où, pour la première fois, des catholiques et des protestants combattent officiellement ensemble, Innocent Gentillet cherche ainsi à renouer le dialogue interconfessionnel.

Le développement qu'il consacre au sujet est contenu dans la préface à la seconde partie de son livre, intitulée *De la religion que doit tenir un prince*⁴. Il est censé être le discours d'un «docte personnage», de confession «évangélique». L'argumentation se fonde sur la constatation que catholiques et réformés ne font qu'un, puisqu'ils sont d'accord sur l'essentiel : «ce n'est qu'une mesme religion, et comme ce sont mesmes noms catholique et evangelique ou reformee, aussi ce sont mesme chose. Car l'une et l'autre reconoit Christ, qui est le fondement, et tient les articles de foy du symbole des Apostres, approuve la Trinité, et les sacremens du Baptesme et de la Cene⁵. Quant aux différends qui les séparent, ils ne reposent sur rien de fondamental. Le premier tient à la manière de comprendre le «Saint Sacrement de l'autel ou la Cene⁵» significativement, Gentillet s'attache d'abord à ce qui est devenu le principal sujet d'affrontement confessionnel. En deuxième lieu viennent la justification et le rôle des œuvres⁵ puis sont évoqués le baptême et «quelques autres ceremonies⁵», et enfin le pouvoir du pape. De tous ces points, c'est le premier qui est discuté le plus longuement⁵ plus de la moitié de la démonstration lui est dédiée. Or, sur cette question, à quoi tient la différence⁵? À des mots, et à une logique de sophistes.

Lorsque Marcourt s'en prenait à la transsubstantiation, c'était contre l'ensemble du clergé qu'il entendait soulever la haine des fidèles. Les prêtres étaient dépeints comme des «loups ravissans⁵» dévorant les malheureuses brebis qui leur étaient confiées et les entraînant dans le sabbat infernal de la Messe. Gentillet, lui, s'attaque aux «sophistes⁵», aux docteurs scolastiques, dont les ratiocinations piègent aussi bien les prêtres que les fidèles. Autrement dit, il semble revenir à l'argumentation de l'évangélisme humaniste des années 1520, qui présentait les «sorbonnages⁵» et autres «théologastres⁵» comme les survivants attardés d'une époque de barbarie. Il s'agirait

3 Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel* (C. Edward Rathé éd.), Genève, Droz, 1968, p.172.

4 *Anti-Machiavel*, p.170-180.

5 *Anti-Machiavel*, p. 170.

en quelque sorte de remonter le temps, de retourner à l'époque où le durcissement confessionnel pouvait encore passer pour l'entêtement stupide d'une poignée de scolastiques et de retrouver cet «entre-deux» où les croyants de bonne volonté pensaient pouvoir se rencontrer⁶. Le «docte personnage» de Gentillet constate que «la plupart des catholiques n'entendent point les articles des sophistes, et ne les peuvent comprendre» parce qu'ils consistent en subtiles distinctions et arguties, et en termes sophistiques⁷. Ils les croient vrais cependant, précisément parce qu'ils sont obscurs. Ils sont impressionnés par des mots, les mots «prodigieux» qu'emploient les docteurs en théologie «transsubstantiation, concomitance et autres semblables termes, qui ne se lisent point en la Bible»; ils sont aveuglés par une logique purement formelle qui les intimide par des dissertations sur «la nature des quidditez, la subsistence des accidens separez du sujet, les effectz et operations des secondes intentions, le mouvement de la chimere en vacuité et autres semblables profondes subtilitez de la theologie speculative»⁸. La «doctrine des sophistes» dépoussède le simple fidèle de son sens critique; il faut donc le lui rendre, en lui révélant la signification de ce jargon; il sera épouvanté et s'apercevra qu'il ne croit nullement à ce qui est ainsi dissimulé.

Gentillet oppose ainsi à la logique sophistique «l'appréhension du sens et jugement commun». Mais on s'aperçoit vite que ce sens commun est singulièrement réformé... L'entreprise que l'on pouvait prendre, au premier abord, pour une tentative de retour à un christianisme d'avant le raidissement doctrinal tombe très vite dans la polémique confessionnelle la plus classique. Ce que cache le mot transsubstantiation, selon Gentillet, c'est la monstruosité de la chair du Christ froissée et brisée entre les dents, c'est ce festin cannibale déjà dénoncé par Théodore de Bèze en 1561 dans son pamphlet *Kreophagia sive Cylops*. Les sophistes transforment les catholiques en Polyphèmes, qui dévorent un corps tout cru⁹. On peut douter de la valeur persuasive de tels arguments, qui traduisent surtout la «sainte horreur» que ressent Gentillet¹⁰... En fait, ce qu'il veut démontrer, c'est que les catholiques sont des réformés sans le savoir. Il faut donc, en réta-

6 Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle, Paris, Champion, 1997.

7 *Anti-Machiavel*, p. 171.

8 *Anti-Machiavel*, p. 176.

9 *Anti-Machiavel*, p. 173-174.

10 Sur l'argumentation des réformés au sujet de la présence réelle, voir les réflexions subtiles de Frank Lestringant, *Une sainte horreur, ou le voyage en Eucharistie, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 20-30 et 91-100.

blissant le sens des mots, les éclairer sur leur véritable nature. Un bon catholique ne peut qu'avoir «en horreur et abomination ces propos, de froisser et briser aux dents la chair et les os de nostre Sauveur». Cela suffit «des incontinent qu'on en viendra là, nous voilà d'accord»¹¹. On épurera donc la Messe on en retiendra «le Sacrement de bon accord, comme j'ay dit ci-dessus», l'épître, l'évangile, et les «leçons [...] prises des pseumes de David et des prophetes»; les psaumes pourront être chantés en latin ou en français, cela importe peu. Le reste peut fort bien être supprimé¹².

Passant au point suivant, Gentillet interroge habilement le «bon catholique» sur la valeur du sacrifice du Christ, faisant les questions et les réponses. «Demandez à un catholique s'il ne croit pas qu'il sera sauvé par le merite de la mort et passion de nostre Seigneur Jesus Christ il vous dira qu'ouy, qu'il le croit. Demandez luy encores, s'il ne croit pas qu'une seule goutte du precieux sang de nostre Sauveur, Fils de Dieu eternel, estoit suffisante pour sauver tout le monde il dira ouy». Il conviendra donc aisément qu'il est inutile d'y rajouter quoi que ce soit. Et les bonnes œuvres? Cette fois, c'est un enfant réformé qui est fictivement interrogé, afin de mieux mettre en évidence l'inanité des préjugés catholiques au sujet des doctrines qu'ils croient hérétiques. «Demandez-luy [...] si les bonnes œuvres ne sont pas meritoires envers Dieu, il vous respondra qu'elles sont si agreables à Dieu, qu'il nous donne à raison d'icelles, comme par merite, une infinité de ses biens, comme santé, longue vie, enfans, et toutes autres graces excepté la vie eternelle, qu'il nous donne par le seul merite de nostre Seigneur Jesus Christ. Je croy qu'il n'y a catholique au monde, qui voulust davantage des bonnes œuvres que cela»¹³. Voilà qui est très en retrait par rapport à la complexité de la pensée de Calvin¹⁴; ici, la volonté conciliatrice de Gentillet le porte aux simplifications.

La question du baptême est aussi prestement expédiée. «Nous sommes d'accord en la substance, assavoir qu'il se doit faire au nom du Pere, et du Fils, et du saint Esprit, et avec le signe de l'eau. Nous sommes en difference du crachat, du sel, et des adjurations des diables, que les prestres des catholiques veulent dire estre dans le corps des petits enfans, et les en chassent». Ces «cérémonies» ne suffisent pas à diviser des chrétiens, pas plus que les règles et habits différents des Cordeliers et des Jacobins ne font qu'ils n'appartiennent pas à la même religion.

11 *Anti-Machiavel*, p. 172 et 173.

12 *Anti-Machiavel*, p. 174.

13 *Anti-Machiavel*, p. 177.

14 Éric Fuchs, *La morale selon Calvin*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 35; Bernard Cottret, *Calvin*, Paris, Payot, 1998, p. 312.

Reste le pape¹⁵ mais, démontre le «docte personnage», on peut s'en passer. Le roi Charles^{VI} s'est bien soustrait de l'obédience pontificale en 1406, au temps du Grand schisme, et le royaume n'en a pas souffert... «Conclusion, Messieurs, il me semble que de ce brief discours que je vous ay fait jusques icy, ma proposition est assez bien esclaircie, asavoir que les catholiques et nous ne sommes point de diferente religion, ains sommes d'accord en tous les poincts necessaires pour nostre salut»¹⁵.

Cette réutilisation du thème des *adiaphora* est, à vrai dire, un peu trop désinvolte pour être prise véritablement au sérieux. Les ruptures de ton que comportent le passage font soupçonner que le propos de Gentillet est moins théologique que politique, ce qui ne saurait surprendre dans un traité destiné à réfuter Machiavel et à dresser les Français contre la tyrannie qu'il est censé avoir favorisée. Son intention est de minimiser les différends religieux afin d'ouvrir les yeux des catholiques et des protestants sur ce qui constitue le véritable scandale, la guerre civile. C'est une émotion sincère qui perce dans le discours du «docte personnage» lorsqu'il en évoque les ravages¹⁶ : «D'ailleurs quand il y auroit bien quelques different entre nous touchant la doctrine, puis que nous sommes d'accord aux principaux poincts de la religion chrestienne, faut il constituer pluralité et diversité de religions entre nous¹⁷ ? faut il pour ce canon, *Ego Berengarius*¹⁶, faire bruire tous les canons, et l'artillerie de France, foudroyer les villes et chasteaux, remplir le royaume d'armes et souldats, faire regorger les villes de sang de chrestiens, et en faire rougir les rivieres¹⁷ ? Faut il pour si belle querelle, que le frere s'arme contre le frere, le pere contre le fils, que la noblesse se ruine elle mesme, que le peuple soit du tout accablé, et tout le royaume mis en combustion¹⁷»¹⁷.

Le but principal de Gentillet, comme le montre la préface de la première partie, est de rappeler à ses lecteurs que l'essentiel est d'être «bon François», que l'ennemi n'est pas le voisin que l'on croit à tort n'être pas de la même religion, mais l'étranger, l'Italien, celui qui entraîne le royaume sur la voie de la tyrannie en y diffusant les maximes de Machiavel. Celui-ci, en effet, a été «mieux entendu que nul autre» en matière de gouvernement tyrannique. Or la France est maintenant dirigée par les Italiens¹⁸ les «bonnes et anciennes lois» sont anéanties, le pays est la proie des guerres civiles, le peuple est «ruiné et mangé», le commerce est anéanti, «les sujets

15 *Anti-Machiavel*, p. 179-180.

16 Ce canon du *Corpus juris canonici* contient la rétractation de l'archidiacre d'Angers, Bérenger de Tours, qui avait nié la présence réelle corporelle du Christ dans l'eucharistie et avait été condamné pour cela en 1051 et 1054.

17 *Anti-Machiavel*, p. 177-178.

sont privez de leurs anciennes libertez et franchises»¹⁸. Gentillet lance un appel à l'action

«J'espere que les bons et loyaux François s'esvertueront à recouvrer la bonne reputation de la nation françoise, que quelques degeneureux italianisez ont souillee et polluee»¹⁹.

C'est là l'argumentation développée par les manifestes des Malcontents, qui luttent aux côtés des réformés au cours de la cinquième guerre. Or Innocent Gentillet a lui-même participé à sa diffusion en publiant anonymement un commentaire de la «Déclaration» de François d'Alençon, l'un des chefs des Malcontents, la *Briève Remonstrance à la Noblesse de France sur le fait de la Déclaration de Monseigneur le duc d'Alençon*. Ce texte, comme l'*Anti-Machiavel*, paraît au début de 1576 ; tous les deux contribuent à la même entreprise. Si l'on veut détourner les Français des luttes confessionnelles, les orienter vers le combat politique et apaiser les scrupules de ceux qui reculeraient à la perspective de s'associer avec des hommes considérés comme «hérétiques», il faut absolument dédramatiser la déchirure religieuse. C'est sans doute la raison pour laquelle Gentillet, en insistant sur la concorde qui doit unir catholiques et protestants, mêle la gravité du propos lorsqu'il présente l'essentiel de la foi et la légèreté de ton lorsqu'il évoque les points qui sont secondaires à ses yeux.

La démonstration a-t-elle pu convaincre ? L'appel au bon sens, la façon d'attiser l'allergie au vocabulaire scolastique et la méfiance gallicane à l'égard du pape, l'évocation des malheurs du royaume, l'invitation à l'union politique contre les Italiens, tout cela est assez habile. L'efficacité théologique est évidemment plus douteuse.

¹⁸ *Anti-Machiavel*, p. 38-40.

¹⁹ *Anti-Machiavel*, p. 41-42.

Contribution
à l'approche prosopographique
du protestantisme nobiliaire
la maison de Bonneval
au temps des guerres de Religion

Roger BAURY
(Université de Lille III)

Le ralliement d'une partie de la noblesse française à la Réforme a donné lieu à des interprétations globales, d'ordre plus volontiers profane que spirituel. Les difficultés économiques, le refus du renforcement de l'État moderne et l'insatisfaction sociale provoquée par la confiscation des emplois et des charges de cour au profit des Guises ne sauraient, toutefois, exclure le trouble des consciences, qu'ont aussi éprouvé de nombreux gentilshommes demeurés catholiques. Or, le protestantisme nobiliaire n'est pas un bloc et les mêmes causes n'ont pas produit les mêmes effets, partout ni sur tous. Les enquêtes prosopographiques révèlent des attitudes variables et des évolutions contrastées d'une province à l'autre, de même que d'un lignage à l'autre. Le cadre lignager s'avère particulièrement adéquat pour saisir les mobiles du choix confessionnel, ses divergences, non seulement entre branches, mais aussi entre époux et entre parents et enfants, ainsi que son évolution dans la durée. Tentation passagère ou résolution persévérée par plusieurs générations, l'adhésion à la nouvelle religion a pu, soit révéler un individualisme destructeur de l'unité d'un lignage, soit contribuer à sa refondation identitaire. Les trajectoires semblent donc des plus diverses, mais les études de cas n'en permettent pas moins de dégager des modèles.

La branche aînée de la maison de Bonneval, dont nous proposons de retracer ici — dans les limites permises par une documentation, qui, pour bénéficier des apports d'un chartrier privé, n'en demeure pas moins lacuneuse et parcellaire — un demi-siècle d'adhésion partielle à la Réforme, présente plus d'un motif d'intérêt : d'abord par son rang de « grande maison en Limosin »¹, historiographiquement assimilable au « groupe stratégique » des barons provinciaux, que courtisèrent les différentes factions politico-religieuses², et étayé par ses illustrations de cour et d'Églises et sa notoriété flatteuse — le nom de Bonneval incarnait, aux yeux de Monluc, la quintessence d'un désintéressement passé de mode³ — en deuxième lieu, par son implantation dans une province majoritairement rétive aux dogmes calviniens⁴ nonobstant l'exemple donné par Jeanne d'Albret, vicomtesse de Limoges, seulement 13% des nobles du Haut-Limousin auraient abjuré le catholicisme, au moment où s'acheva la deuxième guerre de Religion⁵ ; enfin, par la conjonction des secousses religieuses et d'ambitions familiales qui ont coloré les choix confessionnels de prégnantes motivations temporelles.

Un rang à reconquérir

La maison de Bonneval a d'abord grandi dans l'ombre des vicomtes de Limoges, dans la mouvance desquels elle était possessionnée de temps immémorial. Bernard de Bonneval fut désigné par le dernier vicomte de la maison de Châtillon-Blois, Guillaume, comme l'un de ses exécuteurs testamentaires et tuteurs de sa fille unique Françoise⁶ et c'est à ce titre qu'il consentit à l'union de cette dernière avec Alain d'Albret, le 24 novembre 1456. Cette fidélité ouvrit à son successeur les portes des cours de Navarre et de France : Antoine, chambellan du roi Gaston IV de Navarre, convola, en 1471, avec une cousine de ce dernier, Marguerite, fille de Matthieu de

1 Brantôme, *Discours sur les duels*, dans *Œuvres complètes*, éd. L. Lalanne, Paris, Société de l'histoire de France, 1864-1882, t. VI, p. 354.

2 Jean-Marie Constant, « Les barons français pendant les guerres de Religion », dans *Avènement d'Henri IV. Quatrième centenaire, Colloque I, Coutras*, 1987, Pau, J & D éditions, 1988, p. 49-62.

3 Monluc, *Commentaires*, éd. P. Courteault, Paris, Gallimard, 1964, p. 13.

4 Michel Cassan, *Le temps des guerres de Religion. Le cas du Limousin (vers 1530-vers 1630)*, Paris, Publisud, 1996, p. 94.

5 Gustave Clément-Simon, *Archives historiques de la Corrèze (Ancien Bas-Limousin). Recueil de documents inédits depuis les origines jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, H. Champion, 1905, t. I, p. 356-366.

6 G. Clément-Simon, *Archives historiques de la Corrèze...*, p. 377-380.

Foix, comte de Comminges, et de Catherine de Coarraze. L'année suivante, Louis XI l'honora d'un emploi de conseiller et chambellan ordinaire et le chargea, conjointement avec le sénéchal de Toulouse, d'assister la princesse de Viane «*en tous ses faiz et affaires*»⁷, puis Charles VIII le nomma gouverneur et sénéchal du Haut et Bas Limousin, conjointement avec son fils aîné, Germain⁸. Lors de la fameuse journée de Fornoue, ce dernier avait, dit-on, revêtu, avec six de ses compagnons, les couleurs du monarque⁹ et sa faveur persista sous Louis XII et sous François I^{er}.

*«Chastillon, Bourdillon,
Galiot et Bonneval
Gouvernement le sang royal»*

rimait-on alors à la cour¹⁰. Mais la matinée du 24 février 1525 porta un coup funeste aux ambitions lignagères, en succombant sous les murs de Pavie, Germain emportait dans la tombe une part des bienfaits royaux, son frère, Jean, capitaine de cinquante lances, qui partageait alors le sort du roi¹¹, ne recouvra pas le gouvernement du Limousin, toutefois, il fut nommé lieutenant-général lors de la campagne de Provence en 1536¹², puis gentilhomme ordinaire de la Chambre, trois ans plus tard¹³.

Cependant, la mort de Germain avait ouvert une grave crise successorale, son gendre, le baron Jean de Gontaut-Biron, et sa fille cadette, Renée, avaient pris possession de la terre éponyme et de la baronnie de Blanchefort, que son père, Antoine, avait grevées de substitution masculine¹⁴. Avec l'appui de ses frères ecclésiastiques — Foucauld, évêque de Bazas, puis de Périgueux, Charles, évêque de Sarlat, et Geoffroy, abbé commendataire de Saint-Augustin de Limoges —, Jean soutint une longue procédure pour

7 *Lettres de Louis XI*, éd. J. Vaesen et E. Chavaray, Paris, Société de l'histoire de France, 1883-1909, t. X, p. 333-334, lettre aux états de Béarn, La Guierche, 7 août 1472.

8 Gustave Dupont-Ferrier, *Gallia Regia ou état des officiers royaux des bailliages et des sénéchaussées 1328-1515*, Paris, Imprimerie nationale, 1942-1961, t. III, p. 539.

9 Brantôme, *Vies des Grands Capitaines François*, dans *Œuvres complètes*, éd. citée, t. II, p. 307-308.

10 Monluc, *Commentaires*..., p. 13.

11 *Journal d'un bourgeois de Paris sous le règne de François I^{er} (1515-1536)*, éd. L. Lalanne, Paris, Société de l'histoire de France, 1854, p. 231.

12 Guillaume du Bellay, *Mémoires*, éd. V.-L. Bourrilly et F. Vinory, Paris, Société de l'histoire de France, 1908-1919, t. III, p. 138.

13 Bibl. nat. Fr., ms. fr. 32772, recueil des gentilshommes de la Chambre du roi, par J.-F. Hozier, fol. 37 v.

14 Archives Bonneval [=A.B.], 2nd fonds, carton 2, pièce 18, testament d'Antoine de Bonneval, du 12 juillet 1505.

recouvrer ces terres, que M. de Biron était d'autant moins disposé à lui rétrocéder qu'il en tirait 2000 livres par an, soit environ le quart de ses revenus fonciers¹⁵. Ce n'est finalement que le 12 juillet 1544 que le parlement de Paris attribua à Jean de Bonneval la propriété des terres patrimoniales et condamna ses compétiteurs à lui rembourser les revenus qu'ils en avaient perçus¹⁶. Sans doute s'éteignit-il, peu après avoir testé le 13 mars 1548, avec la satisfaction d'avoir conservé les fondements du patrimoine lignager¹⁷ mais, son fils, Gabriel, était encore mineur et ne recueillit aucune de ses charges.

Les chemins supposés de la conversion

Comme dans maints autres lignages¹⁷, la première conversion observée dans la maison de Bonneval fut féminine¹⁸ son service de dame d'honneur de Marguerite de Navarre¹⁸ permit à Renée de s'imprégner très tôt des préceptes évangéliques et son testament, dépouillé de toute invocation à la Vierge et aux saints, de tout souci de sa sépulture et de toute fondation obituaire¹⁹, témoigne de son exigence d'une foi épurée. Cela dit, son prosélytisme semble s'être plus sûrement exercé sur ses nièces Biron que sur son cousin germain Gabriel, qui a rompu à son tour avec la religion de ses ancêtres, à une date et selon des modalités que nous n'avons pas réussi à mettre au jour. C'est selon le rite catholique que celui-ci a épousé, en 1558, une des demoiselles d'honneur de la reine, Jeanne d'Anglure, issue de la branche de Bourlemont de cette maison que Laurent Bourquin a classée parmi les piliers de la «noblesse seconde» de Champagne²⁰, puis que son fils aîné, Horace, fut baptisé le 15 mars de l'année suivante²¹. Mais, il n'est pas à exclure qu'il avait déjà abjuré la foi de son baptême, quand le collier

15 Sidney H. Ehrman, *The Letters and Documents of Armand de Gontaut baron de Biron marshal of France (1524-1592)*, Berkeley, University of California Press, 1936, t.II, p.515 lettre de Jean de Gontaut-Biron à son fils, Audenarde, 25 décembre 1557.

16 A. B., 1^{er} fonds, carton 3, pièce 147.

17 Nancy L. Roelker, «Les femmes de la noblesse huguenote au XVI^e siècle», dans *L'Amiral de Coligny et son temps*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme, 1974, p.227-250.

18 Bibl. nat. Fr., ms. fr. 21478, fol.73 et 74 États des gages de la maison de Marguerite de France pour 1549 et 1545.

19 Arch. nat., T 47952, liasse 193 testament du 24 octobre 1552.

20 Laurent Bourquin, *Noblesse seconde et pouvoir en Champagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 38-39.

21 Arch. dép. Haute-Vienne, 3 G 290 attestation des dates de naissance et de baptême d'Horace de Bonneval, établie le 12 janvier 1582.

de Saint-Michel lui fut attribué en juillet 1563²² et l'on peut présumer que c'est en raison de son apostasie que «quelques-uns des principaux» de la ville de Saint-Yrieix, voisine de sa terre éponyme, l'empêchèrent, en novembre suivant, de faire main basse sur la juridiction du chapitre local²³.

Un rapide tour d'horizon de sa parentèle immédiate n'indique aucun zélateur de la nouvelle religion, que ce fût dans la maison d'Hautefort ou dans celle d'Anglure, encore auréolée du prestige des croisades²⁴ en 1568, Gilbert d'Hautefort, alors veuf de sa sœur Louise, participa, à la tête de sa compagnie d'ordonnances, à la défense de Chartres contre les huguenots²⁴ de son côté, le frère aîné de son épouse, Africain d'Anglure, servit le duc Charles III de Lorraine comme gentilhomme de sa chambre et guidon de sa compagnie de gendarmes et fut tué, dans les rangs ligueurs, au siège de Beaumont-en-Argonne en 1592²⁵ au demeurant, il ne semble pas non plus que Jeanne d'Anglure se soit jamais convertie au calvinisme. C'est donc dans d'autres cercles de parenté et de sociabilité qu'il convient de rechercher d'éventuelles influences. Il faut observer que l'un des trois gentilshommes sous la tutelle desquels le testament paternel l'avait placé, en 1548, n'était autre que François de Pierre-Buffière, baron de Châteauneuf et de Théobon, qui mourut, en 1562, dans la religion réformée, à laquelle l'avait sans doute gagné sa seconde épouse, Jeanne Chabot²⁶. Les liens de parenté qui unissaient au dixième degré Gabriel de Bonneval à Jeanne d'Albret doivent aussi être pris en compte²⁷ mais bien plus décisif fut, peut-être, l'exemple du prince de Condé, dans la compagnie de gendarmerie duquel il aurait servi lors de la conjuration d'Amboise²⁷.

Quand bien même la gentilhommerie limousine a majoritairement rejeté le choix du protestantisme, le baron de Bonneval s'est trouvé inséré dans un réseau socio-confessionnel dont les membres éminents comptaient parmi ses familiers²⁸ outre le baron de Châteauneuf, déjà cité, ont aussi abjuré le catholicisme les fils de ses deux autres tuteurs, Gaspard, fils de Gabriel Foucauld de Saint-Germain-Beaupré, et Jacques, fils puîné de Jean

22 A. B., 1^{er} fonds, carton 3, pièce 184^b lettre du baron de Biron à Gabriel de Bonneval, Chef-Boutonne, 2 juillet 1563.

23 Pierre de Jarrige, *Journal historique*, éd. H. Bonhomme de Montaigut, Angoulême, F. Goumar, 1868, p. 11.

24 *Généalogie de la maison d'Hautefort en Périgord, Limousin, Picardie et Vivarais*, Niort, L. Clouzot, 1898, p. 125.

25 Moreri, *Le Grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, Paris, Les libraires associés, 1759, t. I, partie II, p. 89.

26 J.-L. Ruchaud et alii, *Généalogies limousines et marchoises*, Mayenne, 1982, t. I, p. 144.

27 Cela n'est attesté que par une note anonyme du XVII^e siècle relative au retour au catholicisme de Mme de Neuvillars (Bibl. nat. Fr., Cabinet d'Hozier 273, dossier 7392).

de Meillars, lequel avait servi comme enseigne dans la compagnie de Jean de Bonneval²⁸ en outre, Foucauld de Gain, baron de Linards, et le baron Jean-Geoffroy de Pierre-Buffière, qui lui étaient apparentés, respectivement au cinquième et au neuvième degré, ont combattu à ses côtés au cours de la troisième guerre de religion²⁹. Cela étant, la part prise par le seigneur de Bonneval dans la diffusion de la religion nouvelle paraît moins déterminante que celle des Pierre-Buffière, dont aucune des branches n'est alors demeurée catholique et qui, par leur politique d'alliances, ont fortement contribué à structurer le protestantisme baronnial en Limousin³⁰.

Un capitaine de second rang

L'engagement de Gabriel de Bonneval dans la défense armée de la cause réformée ne nous est pas connu avant la troisième guerre de religion, qui lui offrit quelques occasions de se faire valoir, notamment quand l'armée protestante se transporta en Limousin, après Jarnac³¹ mais, là comme ailleurs, il ne parvint pas à briller comme capitaine. Pis encore, sa campagne fut ponctuée de deux échecs cuisants³² : échec partagé avec Armand de Clermont, baron de Piles, lors d'une escarmouche qui les opposa à Monluc, le 8 mars, à Miramont, en Guyenne³¹ ; échec personnel à Archiac, en Angoumois, où, le 6 avril, il fut mis en déroute par la compagnie du baron de Bourdeilles³² : plusieurs de ses compagnons furent tués, dont le baron de Pierre-Buffière, ou capturés, et lui-même ne dut son salut qu'à un repli précipité sur la ville de Cognac, « où il seroit esté suivi jusque pres les fossez d'ycelle »³².

Motivée par la nécessité de joindre les reîtres du duc de Deux-Ponts, la venue de l'armée protestante en Limousin permit à Bonneval de figurer momentanément au premier plan³³ à la tête d'un détachement de cinq à six cents cavaliers qui se sépara de l'armée de Coligny, le 9 juin, à Nontron³³, il fondit sur Saint-Yrieix et enleva ses faubourgs, au soir du 11. Le lendemain, qui était un dimanche, « ceux de la dicte ville furent sommez la rendre », mais, pendant que le gros des troupes donnait l'assaut aux portes, un

28 Fleury-Vindry, *Dictionnaire de l'état-major français au XVII^e siècle*, t. I, *Gendarmerie*, Paris, Cabinet de l'historiographe, 1901, p. 58.

29 Pierre de Jarrige, *Journal historique...*, p. 39, 46-47.

30 J.-L. Ruchaud et alii, *Généalogies...*, t. I, p. 143-166 et 174-176.

31 Monluc, *Commentaires...*, p. 656.

32 Pierre de Jarrige, *Journal historique...*, p. 47.

33 S.-C. Gigon, *La Troisième guerre de Religion. Jarnac-Moncontour (1568-1569)*, Paris, Charles-Lavauzelle, 1911, p. 249.

groupe de soldats pénétrait dans l'enceinte, grâce à la complicité de quelques habitants. Pris à revers et « n'ayant esperance d'aucun secours », les catholiques n'eurent d'autre choix que de capituler. Gabriel de Bonneval livra alors la ville à la fureur iconoclaste de ses hommes : ceux-ci « saccagerent et pillèrent « pas moins de cinq églises (une collégiale et quatre paroissiales) » du même élan, ils « pillèrent et saccagerent les maisons des gens d'église, et ceulx qu'ils trouvoient les meurtrissoient des morts les plus estranges que oncques on ouït parler »³⁴. Sans doute la prise de Saint-Yrieix revêtait-elle une réelle importance stratégique, du fait de sa situation aux confins du Limousin et du Périgord et de l'échec de Coligny à prendre Limoges : elle n'en offrait pas moins au baron de Bonneval l'occasion de laver dans le sang l'affront que lui avaient infligé six ans auparavant les caciques catholiques locaux³⁵.

Deux semaines plus tard, la bataille de La Roche-l'Abeille, qui vit l'armée royale, aux ordres du duc d'Anjou et mal épaulée par le corps expéditionnaire du comte de Santa Fiore, affronter les forces de Coligny, grossies des reîtres, mettait un terme aux opérations militaires en Limousin : « Les deux armées n'avoient pas moins de besoin et d'envie l'une que l'autre de s'aller rafraîchir en un bon pays plus gras »³⁶. Bonneval, que la présence de chefs de guerre plus prestigieux avait rejeté dans l'anonymat, accompagna l'armée des Princes dans son périple à travers le Périgord, l'Angoumois et le Poitou et déploya toute sa bravoure au siège de Poitiers, où, six semaines durant, du 25 juillet au 7 septembre, sa compagnie, « avec trois autres cornettes où il commandoit », fut « continuellement en cervelle » : ayant « toujours avec luy en son logis neuf ou dix gentilshommes, les chevaux sellez, et les brides à l'arçon de la selle, et la cuirasse toute prestée », il repoussa les sorties journalières que les catholiques tentaient par le pont Achard³⁷. Or, la ville ne se rendit pas pour autant et les huguenots durent lever le siège. Malade, Bonneval se retira à Niort et ne combattit donc pas à Moncontour, le 3 octobre³⁸. Mais, quatre mois plus tard, il prêta main forte à cinq à six cents cavaliers, sous les ordres de Jacques de Crussol, seigneur de Beaudiné, que talonnaient deux à trois mille hommes levés par le comte des Cars, lieutenant du roi en Limousin : sa connaissance du terrain fit

34 Pierre de Jarrige, *Journal historique...*, p. 54-55.

35 Voir n. 23.

36 François de La Noue, *Mémoires*, éd. Petitot, t. XXXIV de la « Collection complète des mémoires relatifs à l'histoire de France », Paris, 1823, p. 261.

37 Jean de Mergey, *Mémoires*, éd. Petitot, t. XXXIV de la « Collection complète des mémoires relatifs à l'histoire de France », Paris, 1823, p. 56-58.

38 Jean de Mergey, *Mémoires*, p. 61.

merveille pour conduire ses coreligionnaires jusqu'au Port-Dieu, où ils franchirent la Dordogne, pour, de là, rallier le Languedoc³⁹.

Deux fers au feu

De l'édit de Saint-Germain à la mort de Charles IX, nos sources se tarissent au point de nous laisser ignorer si Gabriel de Bonneval assista aux noces d'Henri de Navarre avec Marguerite de Valois. Toujours est-il que ses préoccupations sociales et politiques se relâchèrent d'autant moins sous le règne de Henri III, qu'elles bénéficièrent d'un contexte propice au dépassement des antagonismes confessionnels.

La mission confiée par Catherine de Médicis à Jeanne d'Anglure, à l'été de 1574, n'a pas permis de réamarrer la maison de Bonneval dans la clientèle de la cour⁴⁰ mais elle montre que le choix du protestantisme n'avait pas compromis sa vocation à servir, fût-ce occasionnellement, de relais à cette dernière. Chargée de renouer le fil des négociations avec les huguenots de La Rochelle, que plusieurs émissaires successifs n'avaient pas réussi à ramener dans l'obéissance — l'abbé de Gadagne venait seulement d'arracher une trêve de trois mois⁴⁰ —, Mme de Bonneval proposa donc à La Noue «de deleguer quelques personnes d'honneur, & de qualité», en vue de «résoudre plusieurs differens que les troubles ont fait naistre»,⁴¹ mais, tandis que certaines voix insinuaient «qu'elle n'estoit venuë [...] que pour brasser quelques menées secrettes & pratiquer aucuns de la ville», elle n'obtint pas autre chose qu'une protestation de fidélité, assortie d'une demande d'élargissement des députés rochelais capturés sur la route de Millau⁴¹.

Or, servir Catherine de Médicis ne revenait pas forcément à servir Henri III, si bien que, de retour de Pologne, le nouveau roi ne sut aucun gré de cette mission à la dame de Bonneval et aux siens. Partant, il est assez logique de retrouver son époux parmi les quatre cents gentilshommes qui accoururent du Périgord, du Limousin, de l'Auvergne et du Bourbonnais, à Crocq, en Haute-Marche, au printemps de 1575, à l'appel du vicomte de

39 J. Le Frere de Laval, *La Vraye et entiere histoire des troubles et guerres civiles, avenues de nostre temps, pour le fait de la religion, tant en France, Allemagne que pays bas, Recueillie de plusieurs discours François & Latins, & reduite en dix-neuf livres*, à Paris, chez Mme Locqueneulx, 1574, p.457.

40 La Popelinière, *L'Histoire de France, enrichie des plus notables occurrences survenues ez provinces de l'Europe et pays voisins [...] depuis l'an 1550 jusques à ces temps*, éd. de 1582, t. III, fol.203-204.

41 *Ibid.*, fol.223 v.

Turenne, Henri de La Tour d'Auvergne⁴², lequel venait de passer au protestantisme avec armes et bagages, pour des motifs plus politiques que religieux. Bonneval s'attacha aux pas de ce très grand seigneur «malcontent», au point d'être «des premiers à [le] suivre», quand, en mai 1576, il rompit avec éclat l'union scellée avec Monsieur, deux mois plus tôt, à Moulins, lors de l'entrevue que les deux chefs eurent à Chastellux, Bonneval jeta fièrement au prince, en lui montrant la foule des gentilshommes huguenots «Voici ce que vous perdez en perdant Mons. de Turenne»⁴³. Il accompagna donc l'armée protestante en Guyenne, où les combats reprirent à la fin de décembre 1576, mais capturé par le duc de Montpensier, il dut rentrer dans ses terres avant la paix de Bergerac⁴⁴.

Cependant, le protestantisme armé du baron de Bonneval s'était déjà coloré d'un indéniable pragmatisme, il profita de l'union éphémère des «malcontents» des deux confessions pour placer son fils aîné auprès de François d'Alençon, en qualité de gentilhomme ordinaire de sa chambre, en 1576. Cinq ans plus tard, Horace fut nommé gentilhomme de la chambre d'Henri III, avant d'intégrer la compagnie d'hommes d'armes du maréchal d'Aumont, en qualité d'enseigne⁴⁵. Par souci d'équilibre, son frère puîné, François, reçut un brevet de gentilhomme ordinaire de la chambre du roi de Navarre, en 1583⁴⁶. La volonté de leur père de tenir deux fers au feu, quitte à transcender les clivages religieux, transparait tout aussi nettement dans la politique matrimoniale qu'il inaugura en cette même année.

Une politique matrimoniale transconfessionnelle

La chronologie permet de distribuer les six mariages négociés entre 1583 et 1601 en trois séries distinctes, qui reflètent assez fidèlement un souci d'adaptation à l'évolution du contexte politico-religieux.

Les deux unions conclues en 1583 ont scellé le rapprochement de la maison de Bonneval avec deux éminents lignages catholiques de la Basse-Marche, par le contrat signé le 24 juillet 1583⁴⁷, Gabriel de Bonneval

42 Henry de La Tour d'Auvergne, vicomte de Turenne, *Mémoires 1565-1586*, éd. Bagueault de Puchesse, Paris, Société de l'histoire de France, 1901, p. 96-97.

43 *Ibid.*, p. 111.

44 A. B., 1^{er} fonds, carton 3, pièce 303, sauf-conduit délivré par le duc de Montpensier, à Biron, le 4 février 1577.

45 Bibl. nat. Fr., ms. fr. 32773, répertoire alphabétique des gentilshommes ordinaires de la Chambre du roi, par J.-F. d'Hozier, fol. 101.

46 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 243, lettres de nomination, en date du 6 octobre 1583.

47 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 235.

consentait à ce que son fils aîné, Horace, épousât « devant la Sainte Eglise Romaine » Marguerite de Neuville, fille aînée d'un zélé partisan d'Henri III, le conseiller d'État et privé Antoine de Neuville, baron de Magnac et autres lieux, et nièce de messire François de Neuville, abbé et chef de l'ordre de Grandmont, ainsi que conseiller du roi. Ce mariage effaçait les mauvais souvenirs de la troisième guerre de religion — au début de 1569, M. de Neuville avait tenu garnison dans Saint-Yrieix pour tenir en respect le baron de Bonneval, replié en son château⁴⁸ — et visait à réunir les tenants des deux confessions dans un même sentiment royaliste : les paraphe de l'abbé de Grandmont, du très catholique vicomte de Pompadour, bientôt ligueur, et, pour le parti calviniste, du vicomte Charles de Châteauneuf et de Jacques de Meilhards, sieur de La Valette, figurèrent côte à côte au bas du contrat. Les liens familiaux d'Horace de Bonneval avec des gentilshommes de l'une et l'autre religions n'ont pu que favoriser sa désignation par la noblesse royaliste du Haut-Limousin pour la représenter aux États généraux qui furent réunis à Blois, cinq ans plus tard⁴⁹, et où son beau-père tint un rôle plus éminent encore, en tant que co-président⁵⁰.

Cependant, le sens de cette union n'était pas uniquement politique : elle s'assortissait aussi d'appréciables avantages financiers pour la maison de Bonneval : la future était dotée de 60 000 livres, dont 26 000 livres devaient être employées au désintéressement des créanciers de son beau-père et 14 000 livres affectées au complément de la constitution dotale de sa belle-sœur, Diane. Celle-ci put donc être apanagée de 20 000 livres, lors de son mariage avec François Barton de Montbas, dont le contrat fut signé le 17 septembre suivant au château de Bonneval⁵¹. Le futur détenait une compagnie de cheveu-légers et une charge de gentilhomme de la maison du roi : son père, Pierre Barton, vicomte de Montbas, seigneur de Lubignac et de Fayolles, avait servi Antoine de Bourbon comme lieutenant-général dans les terres de son obéissance et été gratifié du collier de Saint-Michel par Charles IX⁵².

Quand survint la deuxième vague d'alliances, en 1592, non seulement les conditions politiques générales, mais aussi le contexte familial avaient subi de profondes modifications : Gabriel était mort en janvier 1591 :

48 Pierre de Jarrige, *Journal historique...*, p. 39-40.

49 Manfred Orlea, *La noblesse aux États généraux de 1576 et de 1588...*, Paris, PUF, 1980, p. 103.

50 M. Orlea, *La noblesse...*, p. 159.

51 A.B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 297.

52 Bibl. nat. Fr., ms. fr. 32871 : répertoire alphabétique des chevaliers de Saint-Michel par J.-F. d'Hozier, t. I, p. 165-166.

Horace avait été tué, en défendant le faubourg Saint-Symphorien de Tours contre un assaut du duc de Mayenne, le 8 mai 1589⁵³ quant à son puîné, François, une «maladie incurable» l'avait rendu inhabile à succéder et il était depuis reclus à Bonneval⁵⁴. La survie de la maison reposait donc sur les épaules d'Henri, seulement âgé d'une quinzaine d'années à la mort de son père. Or, les circonstances exigeaient un rapprochement avec la parentèle réformée à cette fin, Isabeau fut mariée, le 21 février 1592⁵⁵, à son cousin germain Gabriel Chauvet, seigneur de Frédaigue, dont le père avait trouvé la mort face aux Ligueurs, puis, le 2 juillet, Henri épousa Marie de Pons⁵⁶ conclue le 2 juillet suivant⁵⁶, au château d'Aigueperse, propriété de messire Abel de Pierre-Buffière, baron de Chamberet, lieutenant-général du roi en Limousin, cousin du futur et beau-frère de la future, cette seconde union avait aussi pour intérêt de resserrer les liens entre maisons calvinistes de la province et l'extérieur⁵⁷ originaire de la Saintonge, la maison de Pons comptait parmi les plus notables lignages de la noblesse protestante, depuis qu'Antoine, conseiller d'État et privé sous Henri II, avait été converti par Calvin⁵⁸ un oncle de Marie, François de Pons, baron de Mirambeau, s'était distingué, dès le début des guerres civiles, comme l'un des plus habiles lieutenants de La Rochefoucauld et son père, Jean, baron de Plassac, gouvernait sa province natale pour le compte d'Henri IV, quand il mourut en 1589⁵⁷.

Postérieures à l'édit de Nantes, les deux dernières alliances ont été nouées avec des maisons demeurées fidèles au catholicisme et célébrées selon le rite romain⁵⁸ par contrat du 12 mars 1599⁵⁸, la fille unique d'Horace de Bonneval et de Marguerite de Neuville, Marie, convolait avec François de Salignac, baron de La Mothe-Fénelon, dont le père était mort en défendant Sarlat contre le vicomte de Turenne et dont le grand-oncle,

53 Les généalogies anciennes de la maison de Bonneval — notamment celle publiée dans *Le Grand dictionnaire historique* de Moreri, 1759, t. II, p. 64-65 — indiquent toutes la mort d'Horace de Bonneval aux barricades de Tours en 1587, ignorant ainsi sa participation aux États généraux de Blois. Il disparut avant le 26 août 1589, date à laquelle son père modifia son testament en conséquence (A. B., 1^{er} fonds, carton 3, pièce 214).

54 A. B., 1^{er} fonds, carton 3, pièce 214⁵⁴ testament de Gabriel de Bonneval, du 26 août 1589.

55 A. B., 2nd fonds, carton 9, pièce 26.

56 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 252⁵⁶ contrat reçu par Foucaut et Plantadis.

57 E. et E. Haag, *La France protestante*, t. VIII, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1879, col. 287 et suiv.

58 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 242.

Bertrand, avait servi Henri III comme ambassadeur⁵⁹. Quant à la dernière née des filles de Gabriel, Jeanne, elle épousa le 14 mai 1601 Julien de Fresinges, seigneur de Saint-Salvadour et de Cazillac, dont la naissance quelque peu obscure était compensée par sa double qualité de gentilhomme ordinaire de la chambre du roi et de guidon de la compagnie d'ordonnance du duc de Mayenne⁶⁰.

Bilan social et financier

Pas plus les guerres de religion que l'avènement de Henri IV n'ont apaisé les frustrations de cour qu'éprouvaient les Bonneval, depuis le règne d'Henri II. La disparition d'Horace, en 1589, et les « infirmités » de François ont brisé les ambitions que leur père avait nourries en les plaçant respectivement à la cour de France et à celle de Navarre. À la mort de Gabriel, Henri était trop jeune pour prétendre jouer un rôle de premier plan, fût-ce au plan provincial, et Henri IV ne le récompensa de ses services que par un brevet de gentilhomme ordinaire de sa Chambre⁶¹ et une charge de capitaine de ses ordonnances ; aucune dignité éminente, non plus que le moindre gouvernement de place ne lui fut confié et la terre éponyme ne fut pas même érigée en fief de dignité.

Le bilan patrimonial n'était guère plus probant, puisque grevé par quatre aliénations de terres en l'espace d'un demi-siècle ; dès 1572, la chàtellenie de Masseret, acquise six ans plus tôt du domaine vicomtal⁶², fut vendue à Germain de Saint-Aulaire, moyennant 14 500 livres, qui furent aussitôt reversées au sieur de Vertamon, marchand de Limoges⁶³. Mais, c'est surtout après le rétablissement de la paix civile et religieuse qu'ont dû être consenties les cessions les plus importantes ; en 1603, Henri de Bonneval se sépara des seigneuries champenoises d'Imécourt et des Hautes et Basses-Loges, qui lui venaient de sa mère, contre 31 500 livres⁶⁴ ; l'année suivante, il tira 40 000 livres de la vente des héritages de Jean de Pons échus

59 Anselme de Sainte-Marie, *Histoire généalogique et chronologique de la Maison royale de France...*, Paris, 1884-1890, t. IX, vol. 1, par P. Potier de Courcy, p. 477.

60 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 303.

61 Le bail de la terre de Bonneval, en date du 21 juillet 1598, est le plus ancien document lui conférant cette qualité (A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 258).

62 Arch. dép. Haute-Vienne, 5 F/G 11 ; analyse par A. Bosvieux d'un compte de recettes et de dépenses de la vicomté de Limoges, pour l'année 1581-1582.

63 A. B., hors fonds ; fragment d'un inventaire de titres et papiers effectué après le décès d'Henri de Bonneval en 1643.

64 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 304 ; contrat passé devant Simon de Labarde et Philippe Cottereau, notaires au Châtelet de Paris, le 10 septembre 1603.

à son épouse⁶⁵ enfin, en 1620, il aliéna la terre de Salagnac, léguée par son oncle René Brachet à son frère Horace et qui, de ce fait, aurait dû normalement revenir à sa nièce Marie⁶⁶ les 32 365 livres qu'il recueillit de cette vente furent absorbées, pour partie, par des créances de fournisseurs et des reliquats dotaux⁶⁶.

Dans le même temps, l'impécuniosité chronique des seigneurs de Bonneval a entravé leurs velléités d'extension de leurs terres patrimoniales⁶⁷ l'offensive contre le domaine épiscopal a tourné court, puisque Gabriel ne put s'acquitter que d'une partie des 2 203 livres de biens-fonds et de rentes qu'il avait acquis à Lagraulière et à Voutezac, en 1563, ce qui permit au chapitre de Limoges de les racheter dès l'année suivante⁶⁷ l'acquisition d'une portion de la forêt vicomtale de Château-Chervix, contractée en 1583 au prix de 4 710 livres⁶⁸, eût été semblablement annulée si, après son avènement, Henri IV n'avait consenti une remise de 3 600 livres⁶⁹. La comparaison avec le comte des Cars, capable de verser à Henri de Navarre 185 000 livres, en moins de deux ans, pour prix de son acquisition des châtelainies d'Excideuil et de Ségur⁷⁰, donne tout son sens au proverbe⁷¹ «richesse d'Escars, noblesse de Bonneval⁷¹», sans doute forgé à cette époque. Plus heureux dans le grignotage des biens paysans, qui devait s'amplifier au cours du règne de Louis XIII, les seigneurs de Bonneval tiraient de leur pré-carré patrimonial un revenu honorable, à l'échelle du Limousin, mais insuffisant pour leur permettre de soutenir grand train à la cour⁷² la ferme générale de la terre éponyme s'élevait à 5 000 livres en 1598⁷², tandis que celle de Blanchefort grimpa de 2 400 livres, en 1586, à 3 200 livres, en 1610⁷³.

65 Arch. dép. Haute-Vienne, 3 G 291¹ contrats des 23 juillet et 5 août 1604, reçus par Papin, notaire à Bordeaux¹ procuration donnée par Marie de Pons à son mari le 31 juillet 1604, reçue par Couraudin, notaire à Argenton-sur-Creuse.

66 Arch. dép. Haute-Vienne, 3 G 292¹ contrat du 13 janvier 1620.

67 Ivan Cloulas, «Les acquéreurs des biens ecclésiastiques vendus dans les diocèses de Limoges et de Bourges sous les règnes de Charles IX et Henri III¹», *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, t. XCI, 1964, p. 97.

68 A. B., 2nd fonds, carton 7, pièce 113.

69 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 251.

70 Arch. dép. Haute-Vienne, 5 F/G 11¹ analyse par A. Bosvieux d'un compte de recettes et de dépenses de la vicomté de Limoges pour l'année 1583-1584.

71 Moreri, *Le Grand dictionnaire historique...*, t. II, p. 59.

72 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 258.

73 A. B., 2nd fonds, carton 7, pièce 139, et carton 9, pièce 3¹ baux des 9 octobre 1586 et 20 avril 1610.

Or, les apports matrimoniaux n'ont été d'aucun profit pour restaurer les finances familiales — déficitaire à la génération des enfants de Jean — Jeanne d'Anglure ne fut apanagée que de 14 000 livres, alors que Louise de Bonneval avait porté 20 000 livres dans la maison d'Hautefort —, la balance dotale fut théoriquement excédentaire de 1583 à 1601, puisque les 109 000 livres consacrées à la dotation des trois filles de Gabriel et de sa petite-fille⁷⁴ étaient compensées par les 60 000 livres de dot de Marguerite de Neuville et par les biens de Marie de Pons, dont la valeur peut être estimée à 76 500 livres⁷⁵ ; mais le capital de ces derniers fut absorbé tant par les charges dont ils étaient grevés que par les dépenses onéreuses auxquelles donna lieu leur recouvrement⁷⁵.

L'écume de la Réforme

C'est après l'assassinat de Henri IV, apparemment au cours de l'année 1612, qu'Henri de Bonneval choisit de faire retour au catholicisme, devançant ainsi la plupart des barons limousins de la R.P.R. Pour s'être soldée par une rupture conjugale définitive — Marie de Pons se retira, avec la seconde de ses filles, Isabeau, chez un pasteur de La Rochelle, non sans emporter avec elle différents meubles du château de Bonneval et de l'argenterie, d'une valeur de 1 760 livres⁷⁶ ; puis elle forma une demande en séparation de biens, qui, conformément à l'ordonnance de Moulins, fut renvoyée « par devant les parents »⁷⁷ —, son abjuration ne lui a valu que des compensations temporelles assez banales — sans doute le collier de Saint-Michel et la charge de colonel de deux régiments, l'un d'artillerie et l'autre d'infanterie, dont il apparut revêtu en février 1613⁷⁸, voire la gratification de 3 000 livres, qui lui fut octroyée le 7 mai suivant⁷⁹ —, soit rien de compa-

74 Alors que Diane et Isabeau avaient reçu chacune 20 000 livres, la dot de leur sœur Jeanne fut portée à 27 000 livres ; leur nièce Marie, déjà apanagée de 30 000 livres par le testament de Gabriel de Bonneval, reçut en outre 12 000 livres de Jeanne d'Anglure.

75 « Pour plus de quatre vingt mille livres », a prétendu Henri de Bonneval dans son testament du 29 janvier 1635 (A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 292).

76 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 281 ; lettres patentes, données à Nérac le 12 janvier 1613, cassant un arrêt du parlement de Bordeaux, rendu à la requête de Marie de Pons.

77 A. B., 2nd fonds, carton 1, pièce 18 ; table d'un recueil de pièces aujourd'hui perdu.

78 Bibl. nat. Fr., Cabinet d'Hozier, t. LIII, dossier 1351, fol. 9 ; contrat de mariage d'Anne de Bonneval avec René de Lestrangle, seigneur de Montvert et Magnat, passé devant Roy le 5 février 1613.

79 A. B., 2nd fonds, carton 1, pièce 25 ; table du t. IX des « Titres généalogiques de la maison de Bonneval », aujourd'hui disparu.

nable au gouvernement de la Marche, que recueillit, dans des circonstances, il est vrai, différentes, en 1621, Gabriel Foucauld de Saint-Germain.

L'adhésion de la maison de Bonneval au calvinisme n'a donc duré qu'un demi-siècle (abstraction faite de la conversion pionnière de Renée), mais touché trois générations. On peut se demander ce qu'il en demeura, hormis « plain de livres a l'usage de ceux de la Religion pretendue Reformee », qui, en 1656, moisissaient dans un bahut de la galerie haute du château de Bonneval⁸⁰. Le triomphe de la Réforme tridentine ne se lit pas uniquement dans les testaments des femmes du lignage, au cours des années 1630 à 1660 : Henri et son fils aîné ont également imploré, à l'approche du trépas, l'intercession de la Vierge et des saints⁸¹. Cependant, si tant est que l'atmosphère du temps ait incité les consciences à se plier aux normes du conformisme dévot, elle n'a pas entraîné de retour massif vers le cloître ou le sacerdoce : ce n'est qu'à la génération des arrière-petits-enfants de Gabriel qu'ont éclos les dernières vocations religieuses de la branche aînée des Bonneval, dans des conditions qui font parfois douter de leur spontanéité⁸².

La maison de Bonneval présente un bel exemple de mobiles distincts d'adhésion à la Réforme au sein d'un même lignage : à la conversion de Renée, mue par un élan purement spirituel, s'oppose celle, avec armes et bagages, de Gabriel, fortement motivée par la perte de la faveur royale et la dépossession des charges conférant pouvoir et influence, tant à la cour qu'au plan local, et encouragée par l'exemple des grands, mais qui, par sa durée et ses implications, a lourdement pesé sur le destin de sa lignée. Or, les stratégies confessionnelles et politiques mises en œuvre pour remédier ce malcontentement (conversion au calvinisme dans le sillage de Condé, ralliement à Turenne et à Monsieur, partage de fidélité entre les cours de France et de Navarre sous Henri III) n'ont pas abouti et les pièges du destin (mort, maladie, minorités inopportunes) ont déjoué les ambitions : non seulement, les causes de l'insatisfaction familiale ont persisté sous Henri IV et sous Louis XIII, mais la situation patrimoniale et financière

80 A. B., 1^{er} fonds, carton 4, pièce 364 : inventaire après-décès d'Henri II de Bonneval, en première date du 31 juillet 1656.

81 *Ibid.*, pièces 292 et 349 : testaments de Henri de Bonneval, du 29 janvier 1635, et de son fils, Henri II, du 15 septembre 1653.

82 Le doute semble permis au sujet de deux des fils de Henri II de Bonneval et de sa seconde épouse, Marguerite-Françoise Chabot de Charny, qui ont fait profession chez les cordeliers de Montignac dès leurs seize ans, sous l'influence très probable de leur demi-frère aîné et tuteur, Jean-François de Bonneval.

s'avérait beaucoup moins florissante que celle, par exemple, de la maison des Cars, demeurée catholique. Le temps des guerres de religion s'est incontestablement soldé pour les Bonneval par un déclin social, dont il reste à établir dans quelle mesure il a aussi affecté les autres maisons du Limousin qui ont adhéré à la Réforme.

Toujours est-il que l'amertume qui est née de ces frustrations s'est peu à peu muée en défiance à l'égard de souverains jugés ingrats. Partant, les Bonneval en sont venus à explorer toutes les formes de résistance à l'État moderne, des états généraux de 1614, où Henri représenta la noblesse du Haut-Limousin, à la Fronde, dont son fils fut l'un des animateurs provinciaux⁸³. Mais, alors, la cause protestante ne servait plus d'alibi à une insoumission passée en proverbe⁸⁴.

83 Comte de Cosnac, *Souvenirs du règne de Louis XIV*, Paris, V^e J. Renouard, 1866-1882, t.IV, p. 226-227 et 242-269.

84 «*En qui se prend lou rey coundu s'accotat en moussu de Bonneval*» (le roi ne sait-il pas qu'il a affaire à forte partie quand il se prend de querelle avec M. de Bonneval) cf. J.-B. Champeval, «*Proverbes bas-limousins*», *Bulletin de la société scientifique, historique et archéologique de la Corrèze*, t. VII, 1885, p. 506.

Préparation et conséquences de l'édit de Nantes à Montagnac

André NOS

À plusieurs reprises, le professeur Péronnet a montré tout l'intérêt qu'il portait à la question du protestantisme à Montagna. Il nous avait demandé d'évoquer ce problème au cours de deux colloques traitant du protestantisme et de la politique¹ et du protestantisme et de l'art².

Dans son copieux ouvrage, *Quatre siècles de protestantisme à Montagnac*³, le docteur Salvaing a donné de larges aperçus de la question protestante telle qu'elle s'était posée à Montagnac, mais il reste encore beaucoup de points à préciser. Ainsi, dans notre petite ville, la préparation et l'application de l'édit de Nantes, présentent un certain nombre de particularités que je voudrais souligner ici.

Depuis le XIII^e siècle, l'histoire de Montagnac est intimement liée à ses foires nationales et internationales qui, deux fois par an, à la Saint-Hilaire (17 janvier) et à la Mi-carême, animent la cité. De plus, à cinq kilomètres de la ville, on trouve l'abbaye cistercienne de Valmagne, située au centre d'un triangle dont les pointes sont Saint-Pargoire, Villeveyrac et Montagnac, trois localités qu'ont abrité, jusqu'à notre époque, une forte communauté protestante. Par ces deux raisons, on a essayé d'expliquer l'existence d'un

1 André Nos, «Dimensions économiques et sociales de la réforme à Montagnac», dans *Protestantisme et politique* (Michel Péronnet et Emmanuelle Rebardy-Julia éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, p. 187-203.

2 «Réforme et architecture rurale à Montagnac», *Réformes, réformation, protestantisme et vie des arts*, X^e colloque J.-Boisset, 6-10 octobre 1997 [inédit, pour partie].

3 Docteur Jean Salvaing, *Quatre siècles de protestantisme à Montagnac*, [Béziers, chez l'auteur] 1992, 612 p.

foyer protestant à Montagnac⁴ les foires permettaient des échanges d'idées facilitant la propagation de théories religieuses, et l'on affirme, un peu hâtivement que le calvinisme s'est répandu dans notre région grâce aux moines de Valmagne. Tout cela paraît solide et séduisant⁵ malheureusement, les preuves manquent.

Raisonnablement on peut cependant accorder un rôle important aux foires dans la naissance, le développement et le maintien de la foi réformée à Montagnac, de la même manière que le protestantisme à Faugères s'explique par la toute puissance d'un baron huguenot⁴. Ces foires constituent un élément permanent qui influence régulièrement la vie de la cité montagnacoise, pourquoi ne pas penser qu'elles ont permis la pénétration des idées de Luther, puis de Calvin.

Les foires permettent l'existence dans la ville d'une bourgeoisie aisée et éclairée parmi laquelle se recrutent les premiers huguenots, remplacés il est vrai, au moment du désert, par la petite bourgeoisie des boutiquiers et des artisans. On trouve bien, parmi eux, quelques noms de familles (Rat, Clapiers) qui appartiennent à la petite noblesse de robe ou d'épée ou, comme la famille de Montagnac, à une noblesse déchue que l'on qualifie de bourgeoise dans les textes officiels. Ce solide contingent bourgeois permet l'établissement, le développement et le maintien de la foi réformée au cours des XVI^e et XVII^e siècles.

I. Avant l'édit de Nantes

Après les premiers balbutiements de la décennie 1550-1560, on sait qu'il existe à Montagnac une «paroiſſe plantée⁶» puisqu'elle possède un temple, rue de Valmagne, et un pasteur, Jean Mutonis⁷ c'est ce que nous apprend une lettre du 7 mai 1561 déclarant que Jean Mutonis «est congédié et du tout quicte par l'église de Montagnac, ainsi que nous avons veu par escript et entendu par l'ung de nos frères du consistoire, lequel avyons expressément envoyé au dict Montagnac vers le dit sieur Mutonis,...»⁵. L'existence de cette paroisse protestante ne semble pas troubler la quiétude de la ville et lors de première guerre de religion, en 1562, la ville n'est secouée par aucun affrontement violent. En dépit de quoi, le 20^e décembre 1561, on prend prétexte [...] de troubles «pour lafar de la religion pour lui retirer du temple l'argenterie et ornemens restant⁶»⁶ il s'agit évidemment

4 André Nos, «Les quatre temples de Faugères⁸», 1998.

5 J. Salvaing, *Quatre siècles...*, p. 29.

6 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB 8 fol. 476 r.

de mettre en lieu sûr tout ce qui orne l'église paroissiale, et non le temple, et présente quelque valeur. Pourquoi une telle précaution ? En prévision de troubles ? Ou parce que les réformés, qui sont certainement les plus nombreux, veulent, comme dans tant d'autres villes, s'emparer de l'église pour y célébrer leur culte ? Ce n'est pas impossible si l'on suppose que le temple existant est devenu trop petit et si l'on note que les catholiques décident que baptêmes et mariages seront célébrés, non dans l'église paroissiale, mais « au couvent » où le prieur des augustins leur offre l'hospitalité⁷.

Pourtant, aucun affrontement ne semble s'être produit entre les deux communautés à ce moment-là. Nous verrons d'ailleurs que les luttes violentes entre Montagnacois de l'une et l'autre religion sont rares. Très vite la bourgeoisie marchande de l'un et l'autre camp s'aperçoit que les guerres sont loin d'être favorables à la tenue des foires et donc à la bonne marche des affaires.

Ceci ne veut pas dire que Montagnac ait connu une paix idéale, pendant ces trente sept années de guerre civile. La ville a subi au moins dix sièges officiels, treize selon l'historien anonyme de Montagnac⁸. Le plus souvent, il s'agit de prise ou de reprise par surprise de la ville par l'un des deux camps ; ce qui provoque la disparition prudente des principaux des vaincus. Parfois pourtant les affaires tournent au tragique, comme lors de la première guerre de religion (1562), et surtout en 1578 et 1579.

Le premier siège a lieu le 17 juillet 1562, peu de temps avant la grande bataille de Pézenas (dite aussi de Montagnac ou de Lézignan-la-Cèbe) qui oppose Joyeuse à Baudiné dans la plaine de l'Hérault.

« En ce dist mois de juillet, Montaignac feust prins par les papistes portant piesses et balerie et donnarent dus ou trois coups à l'endroit de la porte de la veneue de Pézénas... ceus de la Religion qui estaient dedans n'avaient aucune artillerie, grande ou petite... » ; la place prise, on fait prisonnier M. de Porcares et ses soldats que l'on relâche peu après sans dommage. Pourtant on note : « De fait les Papistes estans entrés dans le dict Montaignac y firent beaucoup de maus et pillarent »⁹. Constat que l'on peut faire très souvent lors de cette période troublée, les sièges font peu de morts mais leurs conséquences matérielles sont importantes.

Les derniers sièges, les plus meurtriers, se situent, pour le premier, le 23 avril 1578 ; les protestants s'emparent alors de la ville pendant une période de trêve : « Le 23 avril 1578, les Religionnaires prennent Montagnac,

7 J. Salvaing, *Quatre siècles...*, p. 31.

8 *Histoire archéologique et historique de Montagnac...*, par M***, Béziers, J. Fuzier, 1843, 307 p.

9 J. Salvaing, *Quatre siècles...*, p. 34 et 35.

diocèse d'Agde, plusieurs catholiques furent massacrés. Le Président (de la Cour des Aydes, originaire de Montagnac) Philippi, commissaire du Roy aux derniers États et le capitaine Rosines y furent faits prisonniers¹⁰. Vexé et furieux, Henri de Montmorency fait reprendre la ville dès le début juin de la même année et la communauté protestante de Montagnac ne peut participer au synode du 11 mars 1579 à Saint-Ambroix¹¹. Le dernier siège est plus difficilement explicable¹² Montmorency et sa cour sont à Pézenas¹³ pour assurer leurs arrières, ils envoient une troupe à Montagnac pour en chasser les huguenots¹⁴ la prise de la ville, le 22^e septembre 1579, tourne au pillage et dont l'écho et les conséquences seront plus importants. «Montagnac fust prins en Languedoc par les papistes un mardy matin, estant la porte uberte que çai tous les habitans du dict lieu estaient aus vignes per vendenger. De faict, il lur donnèrent sur la porte une partie, l'autre donna l'escalade, tellement que dus cappitaines, pendant que les habitans défendaient la porte, entrèrent per la muraille¹⁵ tellement qu'estant maistre de la ville, murtrirent sept hommes, au nombre desquels i estait le ministre, lequel aiant mis a rançon et l'aiant receue la dicte rançon, le tuarent¹⁶». La vérité est un peu édulcorée. Non seulement on tue le pasteur, mais on traîne son corps dénudé à travers toute le ville «et exposé aux chiens pour le manger sans sépulture¹⁷».

Ce siège a inspiré des commentaires à tous les témoins et à tous les historiens qui ont étudié cette période¹⁸. Jean Salvaing en a fait une analyse détaillée dans son livre. Il suffit de rappeler que ce fait provoqua un tel scandale que, de Montmorency-Dampville au capitaine de Rosines, qui dirigeait le siège, tout le monde voulut dégager sa responsabilité¹⁹ le premier fut même obligé de se justifier auprès de Marie de Médicis. Pour Montagnac, le choc fut rude et ouvrit certainement les yeux de la population sur une situation alarmante pour la ville et l'on peut dire maintenant que les Montagnacois auraient, dès ce moment et sans problème, accepté la promulgation de l'édit de Nantes²⁰ ils ne devaient pas être les seuls dans ce cas.

Dès le 22 septembre 1579, va peu à peu se précise et s'affermir, chez les Montagnacois, un désir général de paix qui n'est pas dicté par la sagesse mais par la nécessité. Cette réaction qui transparait dans de nombreuses délibérations consulaires n'est pas nouvelle. À chaque tentative pour ramener la paix, Montagnac donne son accord et, dès 1568, les habitants

10 Claude Devic et Joseph Vaissete, *Histoire du Languedoc*, Toulouse, Privat, 1889, t. XI, p. 659.

11 *Mémoire d'un calviniste de Millan*, éd. J.-L. Rigal, Rodez, Impr. Carrère, 1911.

12 J. Salvaing, *Quatre siècles...*, p. 54 et 55.

13 J. Salvaing, *Quatre siècles...*, p. 53.

précisent qu'ils sont de «bons et loyaux» serviteurs du roi¹⁴, comme ils l'affirmeront à plusieurs reprises par la suite. Dans ce même texte, il est aussi noté que les catholiques protègent les biens des riches R.P.R., obligés de fuir pour se mettre en sécurité, non par grandeur d'âme mais parce que les impôts sont moins lourds quand les contribuables sont plus nombreux. Par contre, de l'avis de tous, en 1569, il faut expulser de la ville «tous les estrangers escandaleux»¹⁵ et, la même année, les réformés font le serment de «cesser toute particularité»¹⁶.

Dès 1574, après une période de 1570 à 1574, pendant laquelle les huguenots disparaissent de la scène politique, on pense à la paix et à maintenir la sécurité dans la ville, on essaie de relancer les foires en sollicitant le renouvellement des privilèges auprès de Henri III¹⁷; on choisit les conseillers politiques aussi bien chez les catholiques que chez les protestants¹⁸ et, le 10 juillet de la même année 1575, on envoie des députés à Montpellier «pour traiter de la paix»¹⁹. Le désir de paix est donc très fort chez les habitants, aussi bien catholiques que protestants, qui sont avant tout des marchands et voient non seulement leurs foires périliter mais encore leur ville sans cesse obligée d'entretenir une garnison étrangère qui coûte cher et amène le désordre; on ne fait pas de discrimination, tout le monde paie pour assurer les frais de la garnison et on est obligé de loger soldats et officiers des troupes de passage. À partir de 1579, on va donc essayer de relancer les affaires et d'abord de se débarrasser de la garnison étrangère; le 5 mai 1582, Montmorency reçoit l'assurance que Montagnac prendra en charge sa garde; «pour la garde de la ville tous les habitants unanimement garderont et feront bonne garde, aubéissant aux consuls et a ceuz qui par euz y seront comis»²⁰, tout en renouvelant sa fidélité au roi.

Le 13 janvier 1582, plus de cent chefs de familles (d'ordinaire, on arrivait à en rassembler vingt ou trente au maximum, parfois une dizaine pendant cette période de troubles), se réunissent pour un Conseil général de la communauté, car il faut à tout prix relancer les foires. Après discussion, on décide d'envoyer Gabriel Coulet auprès de Montmorency à Pézenas «pour le regard de nous fere jouir de nos privilèges et pour férie thenir nos foires comme de tout temps ont acoustumé en la ville de Montaignac et

14 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB9, fol.42 r.

15 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB9, fol.53 v.

16 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB9, fol.42 v.

17 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB9, fol.294 v.

18 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB9, fol.314 v.

19 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB9, fol.320 r.

20 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB9, fol.462 r.

avons entendu que les marchands de la ville de Pézénas ne bouldront venir à Montagnac tenir lad foire que, au préalable, les habitants de la ville ne leur assurassent de leurs personnes et biens estant à Montagnac et ayant (le l'consul) esgard a la bonne intention que tous les habitans de lad ville ont de vi - vre en bonne paix et tranquillité les unz avec les autres soubz l'obéissance du Roy et de ses edits, desquels dépend que les foires seront thenues librement et serenement en lad ville, et pour davantage intenter les marchands et trafiquanz a y venir thenir lad foire, a esté par eulz conclud et arrêté unanimement afin que lesd marchands soient hors toutz troublesqui faut que la ville en corps et que tous et chascun lesd habitans d'icelle mesme et représentans de lad ville, respondront et s'obligeront come des a present, soubtenant et respondant à tous lesd marchands, trafiquans lasd foire qui y viendrontseront teneus et conservés leurs personnes, marchandises et biensdans aucune perte et domaige en leurs biens et marchandises a ocasion de troubles semblables autz précédentz lad ville et partenaire leur en feront réparation...²¹.

La paix est loin d'être revenue mais on sent les Montagnacois unanimement (l'idée est répétée dans le texte) soucieux de rassurer les marchands, éléments indispensables au déroulement d'une bonne foire.

Une volonté générale d'organiser la paix semble marquer cette période qui précède la proclamation de l'édit de Nantes. Si on demande à Montmorency de retirer ses troupes de la citadelle, on organise, dès 1583, tout un système d'auto-défense auquel chacun participe sans tenir compte des particularités religieuses²², non parce que c'est une mesure imposée par les autorités de la province, mais parce qu'on veut éviter tout trouble qui puisse nuire à la notoriété des foires.

Au fur et à mesure que le temps avance, on semble vouloir s'installer dans la paix. Si, dès 1583, on cherche un prédicateur pour le carême et si on embauche un maître d'école catholique, c'est que les protestants ont déjà des écoles qui fonctionnent bien²³. Si, dès 1586, on pense aux réparations à faire à l'église et aux cloches, c'est que ces cloches rythment la vie de tous les habitants, quelle que soit leur confession.

Cette période de préparation à la paix est d'ailleurs marquée par un effort architectural, soit de réparation, soit de rénovation. On peut citer la reconstruction de l'hôtel Leignadier dans la rue Malirat au cours des années 1587-1588 alors qu'il reste encore dix ans avant que la paix civile soit offi-

21 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB9, fol.457 v., fol.458 r., fol.458 v., fol.459 r.

22 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB10, fol.11 v.

23 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB10, fol.31 v.

ciellement instaurée. En 1587, Jehan Leynadier, riche bourgeois de Montagnac, ex-premier consul, écarté du pouvoir pendant la sombre période de 1570 à 1574, rachète l'hôtel particulier du puissant seigneur de Conas, maréchal de Thémines, le fait presque entièrement démolir, puis reconstruire selon ses propres goûts, avec entrée monumentale, grand escalier intérieur, pigeonnier et aménagements somptueux. Pourtant la période est encore incertaine et l'ensemble de la population ruinée par les impôts ordinaires et extraordinaires qui frappent catholiques et protestants²⁴. Cette construction audacieuse servira de modèle à toute une série de transformations qui marquent le XVII^e siècle montagnacois. Leynadier fait de son hôtel, sinon la plus belle, au moins la plus spacieuse des demeures de la ville, puisque le connétable de Montmorency y réunira les États du Languedoc en 1591-1592. Même si ces États sont boudés par les extrémistes protestants ou les catholiques ligueurs, on peut penser que la ville est désormais considérée comme calme et sûre. Cette maison aura encore l'honneur, en 1626, la peste régnant à Montpellier, de recevoir la Cour des aides de Montpellier, après avoir failli recevoir, une nouvelle fois, les États, transférés à la dernière minute, à Pézenas.

On peut donc penser que Montagnac a pu réaliser, dès 1579, après le dernier siège sanglant qu'elle a connu, ce que toutes les villes de France souhaitaient, un retour à la paix, même si cette paix n'était que relative. L'insécurité régnait encore dans la région et la présence des troupes de toutes origines était bien pesante, provoquant les suppliques ou les récriminations des consuls montagnacois.

En 1598, la ville est donc prête à accueillir, avec un grand soulagement, la proclamation de l'édit de Nantes, avec la même unanimité qu'elle avait reconnu, dès sa désignation, Henri IV comme son roi légitime.

II. L'édit de Nantes

Catholiques et protestants montagnacois adoptent, dès sa désignation, Henri IV comme roi sans état d'âme. Il est vrai qu'il a été, pendant quelques années, un protecteur du Languedoc dont on n'a pas eu trop à se plaindre. L'édit de Nantes, lui aussi, est accueilli avec la même sérénité, la paix est enfin revenue. L'inquiétant passage du préambule qui constate que le catholicisme reste la religion d'État puisque le roi souhaite «un retour de ses sujets protestants à la religion catholique d'état» ne soulève aucun commentaire, aucune protestation auprès des huguenots. Dans l'édit lui-

24 Thierry Verdier, *Architecture à Montagnac*, Montpellier, Éd. de l'Espérou, 1997.

même, on note surtout le retour des réformés à la légalité puisque juridiquement on les reconnaît «capables de tenir tous états, dignités, offices et charges publiques», ce qui leur avait été refusé par Henri III en juillet 1585. Pour la petite noblesse ou la bourgeoisie commerçante de Montagnac, c'est la possibilité de réaliser toutes leurs ambitions. Enfin dans les articles 3 et 5, qui définissent la liberté de culte, autrement dit les lieux de culte, les protestants montagnacois obtiennent pleine satisfaction ; le 5^e précise bien «que sera le dit exercice [réformé] libre et public rétabli dans la ville de Montagnac en Languedoc» ; décision qui ne soulève, dans les délibérations consulaires, aucune contestation de la part des catholiques, sauf celle de M. de Reynard que les chants des psaumes incommode²⁵. Le temps de reconstruire un lieu de culte, et le 15 décembre 1600, officiellement, «on installe le presche et paroisse en ceste ville de ceulx de la R.P.R. après quoi tout le monde prête sermen, ont [les consuls] fait prester serment à toutz les habitantz dud Montagnac, tant ceulz de la Relligion catholique, que ceulz de de la R.P.R., de vivre ne poing se comporter envieusement, les ungs envers les aultres, suyvant leurs droits...»²⁶.

Pourtant, cette situation qui paraît nettement définie n'est pas exempte d'ambiguïté dans le cas de Montagnac. Pourquoi cette autorisation de culte est-elle accordée ? Si, pour les catholiques, la réponse est précise (leur culte sera rétabli dans tous les lieux où il existait avant les guerres), pour les protestants de Montagnac, les raisons de l'autorisation ne sont pas très claires.

Le libre exercice du culte leur est-il accordé parce que l'édit de Saint-Germain (du 17 août 1570) avait déjà autorisé deux lieux de cultes en Languedoc à Aubenas dans le Vivarais et à Montagnac dans le diocèse d'Agde ?²⁷ Montagnac est-elle considérée comme la ville d'un bailliage ou d'une sénéchaussée dans laquelle le culte est permis à l'intérieur de la ville ? N'est-elle qu'un lieu secondaire où le temple sera construit à l'extérieur des remparts ? Rien n'est précisé et entraînera une série de procès au cours desquels catholiques et protestants s'affrontent.

III. Après l'édit de Nantes

En 1598, tout le monde semble d'accord et satisfait de l'édit, malgré ses imprécisions, il apporte le calme après une longue et violente tempête, c'est ce qu'on ressent dans les délibérations consulaires.

25 J. Salvaing, *Quatre siècles...*, p. 67.

26 André Nos, *Montagnac 6000 ans d'histoire*, Montagnac, Les Amis de Montagnac, 1991, p. 106.

27 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB10, fol. 681 v.

Comme nous l'avons vu, cette sérénité a longtemps été préparée, ainsi, d'un commun accord, le conseil politique a, par deux fois sollicité l'honneur de voir Montagnac héberger la chambre mi-partie appelée à régler les différends entre catholiques et protestants dans la province du Languedoc.

Dès le 30 mars 1579, lors de la convocation par Henri de Navarre d'une assemblée «pour l'établissement de la chambre mi-partie pour les faits de justice accordée à lad assemblée», les consuls montagnacois, s'adressant au futur Henri IV, «le supplient de mettre et établir lad chambre en la présente ville de Montagnac»²⁸. Aucune réponse ne leur parvient, mais l'idée de créer une telle chambre fait son chemin et le 23 décembre 1594, les représentants montagnacois renouvellent leur demande. Dans une parfaite unanimité, ils proposent, pour le même emploi, leur ville en raison «du zèle, devoir et affection que la ville a, que ung tel bien avoir en lad ville». Rien n'est négligé pour faire aboutir une telle demande, on contacte le connétable de Montmorency pour lui faire faire la visite «de la présente ville pour l'établissement dans la ville d'icelle chambre». Comme il faut mettre tous les atouts de son côté, on fait aussi le siège du seigneur de Bourgade, président de ladite chambre «en le suppliant de continuer et de despartir de ses faveurs a icelle [Montagnac] et qu'il luy plaize den es tarper à la Grandeur de Monseigneur le connetable et faire offre aud Président de le défrayer de la dépense de bourse»²⁹, en un mot, on essaie de l'acheter. Tentative sans lendemain, puisque c'est Castres, pour le Languedoc, qui abrite une telle chambre, mais ces deux tentatives donnent une preuve de la bonne entente qui règne à ce moment-là à Montagnac entre tous ses habitants.

On a certainement mieux à faire qu'à se disputer pour des différences religieuses alors que la cité, prospère en 1561, doit agir vite et dans toutes les directions. Les finances communautaires sont proches de la banqueroute, comme le note l'appel de détresse lancé par les consuls en 1598 : la ville a une «urgente nécessité d'argent»³⁰, on lui en réclame de tous les côtés et ses dettes sont énormes.

Comme on manque de locaux, on avait même envisagé, en 1583, de faire célébrer alternativement les deux cultes dans l'église, mais on n'a pas donné suite à cette proposition qui devait soulever trop de passions.

La paix revenue, on s'aperçoit qu'il pleut dans l'église et qu'elle est sans ornement, que les protestants n'ont plus de lieu de culte et que les augustins

28 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB9, fol.388 v.

29 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB10, fol.383 v. et fol.384 r.

30 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB10, fol.575 r.

ne peuvent loger dans un couvent ruiné. Tout le monde demande tout le monde obtient satisfaction, mais comme on n'a pas d'argent, les réalisations traînent en longueur.

Pourtant, en 1600, on répare l'église³¹, on achète un terrain où sera établi le cimetière de ceux de la religion³². Seuls les augustins devront attendre trente ans pour réintégrer leur domicile. Depuis le début des troubles, ils avaient abandonné leur couvent hors des murs où ils n'étaient pas en sécurité et s'étaient réfugiés dans l'enclos de la ville, dans l'hôtel de Manse, rue de Valmagne. Pendant ce temps, les soudards de toute espèce, non seulement ont occupé le couvent mais ils ont aussi commis bien des dégâts la maison n'est plus qu'une ruine qu'il faut réparer à grands frais. En attendant, les augustins se plaignent qu'ils n'ont pas de lieu de culte. Comme les choses traînent, il font procès sur procès aux consuls en vain. Il faut attendre le rétablissement des finances communales dans les années 1630 pour que leur vœu soit réalisé.

Pour le cimetière, ce n'est pas un des moindres paradoxes de cette époque, on se jure mutuellement amitié et compréhension, mais on ne mélange pas ses morts les protestants ont droit à un cimetière particulier, hors de la ville, alors que celui des catholiques entoure l'église, dans un tènement appelé «le bourdel» à cause de la maison qui se trouvait à l'extérieur des murs, au-delà de la porte Malirat.

Pourtant, la cohabitation entre les deux communautés s'organise prêtres et pasteurs prennent possession de leurs troupeaux respectifs en leur demandant de respecter les autres, c'est l'objet du conseil du 15 décembre 1600 dont nous avons déjà parlé. Auparavant on a décidé de «réparer l'esglize et presche d'icelle... faire couvrir tous les combles du corps de l'églize, chapelles et mettre en bon estat les cloches pour icelles sonner»³³.

Parallèlement, c'est au cours de cette période que s'édifie le second temple de Montagnac, à l'intérieur des remparts, dans la rue Malet, au plan de Combes. Mais, comme il ne bénéficie d'aucune subvention communautaire, on trouve peu de détails sur ce sujet dans les archives consulaires.

Ainsi, la vie se réorganise dans la paix, on rétablit peu à peu les finances consulaires, on relève les murailles, on refait les chemins, on répare les dégâts causés par l'Hérault au cours des inondations, on remet en état le pont sur l'Hérault et la jeunesse réapprend à danser. Il existe depuis très

31 Voir *supra* n.26. Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB10, fol.668 v.

32 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB10, fol.683 v.

33 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB10, fol.681 v.

longtemps, sur la place de l'église, une halle qui héberge une partie des marchands, lors des foires, mais aussi les Conseil généraux quand tous les chefs de maison sont invités à donner leur avis sur les questions importantes ; cette halle est en mauvais état, on a réaménagé en n'oubliant pas que, de temps en temps, on y danse. Les délégués des consuls ont « baillé le modèle que Réversat, Rodier doivent construire pour adjuger lad place aulz myeux disant estre bon feu, (avec) quelques arcades pour donner la danse à propos »³⁴.

La vie normale reprend donc avec un consulat où siègent deux catholiques et deux protestants, un conseil politique également constitué par moitié, et cela depuis 1580 ; des bourgeois protestants riches ou influents investissent la ville et construisent des hôtels particuliers. À l'exemple de Jehan Leignadier, le protestant Jacques Pegat, sieur de Brignac, conseiller du roi, construit un bel hôtel particulier dans la rue Montbel en 1610. Vers 1650 Jean de Rat, conseiller à la sénéchaussée de Béziers, Philippe de Rat son cousin, écuyer, ou les Montagnac, tous calvinistes, en font de même, dans la rue de Valmagne, imités par la bourgeoisie catholique, donnant ainsi un sérieux élan à la rénovation du patrimoine architectural.

Il y a bien parfois des jalousies commerciales, les commerçants catholiques se plaignant que leurs concurrents protestants prennent trop de place, mais dans l'ensemble la paix paraît si bien installée, que Montagnac attire des réformés des villes proches. On pourrait donc penser que l'édit de Nantes n'a présenté que des aspects positifs à Montagnac. Pourtant les incertitudes qu'il contient vont rapidement permettre l'existence d'une opposition, d'abord larvée, apparaissant ensuite au grand jour, des deux communautés.

Ici, comme dans toute la France, se manifeste peu à peu une activité importante de quelques catholiques militants qui lancent très vite un mouvement de reconquête, non par des affrontements idéologiques, mais par des actions de la vie courante. Pour étayer notre étude, nous avons la chance de posséder, non seulement les registres consulaires mais aussi le témoignage, détaillé et précis sur cette question, de Léonard Delsol, abbé, puis curé-prieur de l'église Notre-Dame de Montagnac, dans le *Livre ou registre de l'œuvre et fabrique de l'église Notre Dame de Montagnac (1661-1687)*³⁵. Dans l'ensemble, les protestants montagnacois vont se montrer bien sages et ne participer à aucune des révoltes religieuses des années 1621-1627. Les

34 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB10, fol. 686 v.

35 *Livre ou registre de l'œuvre et fabrique de l'église paroissiale de Notre-Dame de Montagnac (1661-1687) par Léonard Delsol* (André Nos, éd.) Montagnac, Les Amis de Montagnac, 1996, 265 p.

comptes-rendus consulaires de cette période soulignent plutôt les préoccupations financières des consuls que les oppositions religieuses.

Comme on les attaque, les protestants se défendent avec les armes qu'ils possèdent. Mais jusqu'à la Révocation, on a l'impression qu'ils ne voient pas ce qui les attend, plaçant, à tout moment, leur confiance dans la justice du roi. Pourtant, dès les années 1620, la contre-attaque catholique est lancée. D'autant plus virulente que la communauté protestante ne diminue pas, mais au contraire progresse pour atteindre la moitié de la population. Au début, des petits faits sont comme des avertissements³⁶ mais à mesure que le temps passe, les attaques contre les protestants se font plus vives et plus précises. Quelle importance accorder à ce désordre causé par des jeunes gens étrangers, le 16 janvier 1611³⁷ ? Nous sommes dans la période du long deuil suivant l'assassinat de Henri IV. Or, bravant les interdictions, des jeunes gens (qui sont-ils exactement³⁸) les textes ne le précisent pas, organisent un bal et provoquent des troubles³⁹ « M. de Cambous, lejour dui, entre huit et neuf de nuict, faizant le guet pour la conservation des marchandizes [de la foire de la Saint-Hilaire] aurait trouvé une tante d'une boutique que tient M. Lebon de Montagnac, à laquelle tante auroit une corde couppee, faizant perquization de ceulx qui il avoient couppee, auroit rencontré deux jeunes hommes estrangers qui sortoint de la maizon de Pélissier ou y estoit le bal, pourtant leur espée, quy auroit esté cause que les auroit amenés prizonniers dans la maizon consulaire de lad ville et apres seroit retourné dans la mezon dud Pélissier pour faire cesser le bal à cause du décès du défunt Roy, où estoit, les violions ne vouiloint cesser, quy auroit esté cause que auroit saisy les violions⁴⁰ »³⁶.

S'agit-il d'un acte irréfléchi commis par des jeunes gens désireux simplement de s'amuser⁴¹ ? S'agit-il d'une provocation qui vise à se montrer irrespectueux envers le mémoire de Henri IV⁴² ? De même, pourquoi ces jeunes gens sont-ils armés comme au bon vieux temps des guerres de religion⁴³ ? Le livre des consuls ne donne aucune réponse précise. On se contente de demander avis à M. de Ventadour, lieutenant de police à Pézenas, sur la suite à donner à cette affaire⁴⁴ en attendant on garde les délinquants, une nuit dans la prison locale. Si les motivations de cet acte ne⁴⁵ sont pas immédiatement visibles, par la suite d'autres détails sont plus significatifs⁴⁶ comme dans certaines villes protestantes, on attaque les huguenots par la procédure.

Bonne entente de façade ou désir réel de paix, à plusieurs reprises, au cours des années qui suivent la proclamation de l'édit, lors de l'élection des

36 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB11, fol.317 r.

consuls, on jure «de vivre paix»³⁷ ou, pour les conseillers et les collecteurs de taille, «d'esviter toutz monopoles». Serment fait par les catholiques «sur les évangiles à la dampriation de leur ame et ceulx de la religion la main levée au dieu vivant». La majorité de la population et, le plus souvent, les consuls semblent donc indifférents aux efforts des vicaires et d'une poignée d'irréductibles, largement soutenus par les comtes de Pézenas et seigneurs de Montagnac (la vieille princesse de Conti d'abord et son fils par la suite) qui mènent la lutte par le recours incessant à l'arbitrage de la chambre de Castres pour des sujets parfois anodins; d'autres fois au cours des élections consulaires, la bataille se poursuit, et sur le plan juridique avec la question qui sera sans cesse posée au cours de longs procès: pourquoi les calvinistes ont-ils un temple à l'intérieur de l'enclos? Ce qui sous-entend qu'ils n'y ont pas droit.

Les catholiques prennent pour prétexte d'abord les édits contradictoires de 1631 et 1632 qui interdisent ou autorisent le culte de la religion à Montagnac; ils gagnent leur procès: le temple sera démoli. Mais aussitôt après, un arrêt contradictoire est rendu; les protestants en profitent pour faire le dos rond et continuent à pratiquer leur religion comme auparavant. Les choses vont rester dans cet état encore de nombreuses années, mais les catholiques trouvent, dès 1648, un autre moyen de chantage qu'on appellera plus tard, les dragonnades. Plus de vingt ans après, l'abbé Léonard Delsol rappelle avec délectation cet épisode, pensant d'ailleurs que c'est le seul moyen efficace pour obtenir des conversions massives en peu de temps.

Prenant prétexte d'un arrêt du 21 août 1648 «portant deffense a ceux de la religion de prescher dans la ville, fauxbourg et terroir dicelle», Guillaume Delsol, curé-prieur, demande l'application immédiate des mesures de rétorsion que cette décision entraîne. Il est immédiatement entendu et ceux de la R.P.R. reçoivent l'ordre «de loger chez eulx, a l'exclusion des habitants catholiques, les soldats de quatre compagnies du régiment de Languedoc commandées par M. de Valons, qui furent logées en discrétion pendant dix jours. J'ai [Léonard Delsol, qui écrit treize ans après] oui dire que le nommé Serres qui logea M. de Valons s'en fit mille livres pendant dix jours à raison de cent livres par jour»³⁸.

Les affaires continuent à traîner et l'attaque la plus efficace sest menée par Léonard Delsol lui-même dès 1662. Défenseur de l'orthodoxie catholique, il considère que la religion connaît deux menaces graves: le protestantisme et le jansénisme; il passe donc sa vie à combattre, avec la même

37 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB11, fol.785 v, 10 août 1614.

38 Arch. dép. Hérault, G 4424 Montagnac, L. Delsol, *Livre ou registre...*, fol.49 v.

vigueur, ces deux hérésies. Pour ce qui est des calvinistes, il se rend compte des progrès qu'ils font dans sa propre paroisse : le temple est plein et son église se vide (il est vrai que son caractère autoritaire ne facilite pas les rapports avec ses paroissiens). Homme cultivé, il établit des relations épistolaires nombreuses avec ceux qui peuvent lui servir à la cour, que ce soit Conti ou le père La Chaise, confesseur du roi. Dans cette lutte, il ne constitue pas un cas isolé, il est certainement un de ces nombreux curés de province qui ont amené le roi à penser qu'il pouvait extirper définitivement l'hérésie protestante du royaume. Il commence tout d'abord par défendre la thèse que juridiquement les protestants montagnacois n'ont pas droit à un temple dans l'enclos : pour cela, il passe dix-huit mois à Paris, harcelant ses protecteurs pour arriver à ses fins. Il obtient satisfaction le 15 juin 1663 : une décision du Conseil privé du roi ordonne la démolition du temple de Montagnac à l'intérieur des remparts, mais prévoit cependant sa reconstruction dans les faubourgs³⁹. Comme les protestants ont aussi envoyé un émissaire à Paris, le sieur Pégat, apothicaire, notre abbé s'empresse de communiquer la notification de la décision à son concurrent⁴⁰. Passons sur la démolition et la reconstruction du temple par les protestants, en un temps record qui surprend Léonard Delsol, pour signaler que, pour Delsol et Armand de Conti, ceci n'est qu'une étape. Le but essentiel étant d'obtenir l'interdiction complète du culte protestant à Montagnac, matérialisée par la démolition du temple nouvellement reconstruit au faubourg de Péligray, les voilà de nouveau au travail.

Les étapes de cette lutte permanente apparaissent à tout moment dans les délibérations consulaires. À peine édictées, les décisions restrictives données par les divers conseils du roi, sont immédiatement répercutées à Montagnac par son seigneur, le prince de Conti, et toujours enregistrées, sans commentaire, par les consuls.

Qu'il s'agisse de régler les enterrements protestants le 13 novembre 1662⁴¹, du problème des relaps, toujours de 1662⁴² — édit précisé et actualisé au fur et à mesure qu'on approche de la révocation —, des problèmes du sacrilège commis par Philippe de Rat ou de la consommation de viande pendant le carême : « Pendant le saint temps du carême on vend publiquement de la viande au préjudice des défenses de Monseigneur l'évêque ou de ses grands vicaires et qu'au grand scandale de notre religion et des bons catholiques l'on voit que à plus grande partie des habitans en mangent

39 Arch. dép. Hérault, G 4424 Montagnac, L. Delsol, *Livre ou registre...*, fol. 60 v.

40 Arch. dép. Hérault, G 4424 Montagnac, L. Delsol, *Livre ou registre...*, fol. 61 r.

41 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB12, fol. 20 r.

42 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB12, fol. 39 r.

journallement et que pis est que les hostes de lad ville et des fauxbourg en fournissent à tous les passants et marchands sous prétexte qu'estant de la R.P.R., ils en ont la faculté, ce qui cause un grand escandaie auquel il requiert qu'il soit mis ordre par nous, ne pouvant par sa seule autorité fere observer les ordonnances. Nous défendons à tout boucher de lad ville et fauxbourg de Montagnac de vendre publiquement de la viande pendant le saint temps du caresme et d'en donner a aucun catholique soubz quelque prétexte que ce soit sans un certificat du curé du lieu qui atteste leur indisposition et maladie, sous peine d'estre condampné aux amandes portées par les ordonnances... quant aux hostes... nous leur défendons très expressément, sous peine d'amande et de punition corporelle, d'en fournir et d'en donner à manger dans leurs maisons et hostelleries... [décision du prince de Conti]⁴³, très souvent, Léonard Delsol est à l'origine de ces décisions que le prince de Conti fait appliquer.

Malgré tous ces efforts, le retour des hérétiques dans le sein de la religion catholique, apostolique et romaine, dénomination que le curé Delsol emploie toujours, ne se fait pas. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter le registre de catholicité de cette période⁴⁴, pour constater que, jusqu'aux approches de 1685, les abjurations demeurent occasionnelles, motivées par l'amour ou l'intérêt lors de certains mariages mixtes.

Du 17 mai 1671 au 25 juillet 1686, on compte cent vingt-sept abjurations officielles sur une population protestante de 1400 à 1500 personnes⁴⁵; encore faut-il remarquer que de 1671 à 1683, il n'y a que cinquante et une abjurations, le plus souvent individuelles, aucune en 1684, le mouvement s'accélérait normalement en septembre 1685.

Les militants catholiques s'aperçoivent que le mal vient de l'enseignement. Les écoles des protestants sont excellentes, celles des catholiques inexistantes. Le tandem Conti-Delsol réagit en s'occupant sérieusement de la question. Dès 1661, sous l'impulsion de Conti, on essaie d'établir une école catholique sérieuse dans Montagnac⁴⁶ : «il n'y avoit point de maistre catholique en ceste ville pour instruire la jeunesse et néantmoins il estoit défendu aux pères, soub peine d'encourir la censure ecclésiastique, de permettre à leurs enfans de fréquenter le escholes de ceux de la religion et partant les enfans catholiques perdoient le temps et demeuroient ignorans et incapables de jamais servir le public, qu'il se présentoit un maistre catholique qui escrivoit fort bien, scavoit l'arithmétique et la langue latine mais il demandoit qu'on luy establît quelque pension pour sa subsistance,

43 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB12, fol.124.

44 Registre catholique des BMS (1671-1685) Les Amis de Montagnac, juin 1999.

moyennant quoy il s'obligeroit d'enseigner la jeunesse⁴⁵. On recrute donc un maître et on lui donne cent livres par an, augmentées de la participation des enfants, fixée selon le niveau d'instruction qu'on leur fournit, seuls quelques-uns parmi les plus pauvres ont droit à la gratuité. Pour compléter cette formation orthodoxe, Conti ajoute la nécessaire présence des enfants à la messe⁴⁶ pour lui, il faut instruire les enfants «aux lettres et à la vérité et à la doctrine et modestie chrétienne, les menant tous les jours à la messe, et les jours de dimanche et de lestes chaumables à la grand messe et à vespre, sans pouvoir exiger de leurs parents autre chose que ce dont ils voudroient les gratifier volontairement...»⁴⁶. Dans le même texte, on voit d'ailleurs cet effort d'évangélisation s'étendre aux malades et aux pauvres de l'hôpital.

Le prince de Conti accorde des subsides, au moins pour le démarrage de l'école⁴⁷ par la suite, il oublie ses engagements, mettant dans l'embarras les consuls. Sans cesse, il leur faut trouver de nouveaux maîtres et les fonds nécessaires pour les payer. Malgré tous ces efforts, l'importance de la Réforme ne diminue pas à Montagnac. L'on passe alors à d'autres méthodes⁴⁸ c'est la politique d'étranglement qui s'accélère dès les années 1680. D'ailleurs Delsol et Conti, dès la destruction du temple de l'enclos en 1663, n'avaient pas caché leurs intentions⁴⁹ il faut que le temple des faubourgs soit lui aussi démolé et que la religion prétendue réformée disparaisse de la ville.

C'est avec satisfaction que Léonard Delsol voit peu à peu diminuer les libertés accordées aux protestants, avec pour conclusion, l'interdiction de la présence d'un pasteur et la destruction du temple qu'il préconisait depuis de nombreuses années. Il réalise son rêve le 9 septembre 1685, avant que la révocation ne soit proclamée. La religion réformée disparaît de Montagnac. Au moins en apparence, tout rentre dans l'ordre. Mais plus de trois cents personnes choisissent le refuge, soit un protestant sur cinq⁵⁰ le reste se convertit du bout des lèvres au catholicisme, Delsol peut alors proclamer avec fierté qu'il a huit cents fidèles de plus, qu'il a baptisés le même jour⁵¹ il lui faut pourtant l'aide des dragons de Barbesière pour affermir ces conversions fragiles.

Ironie du sort, l'infatigable Delsol, triomphateur du protestantisme à Montagnac, sera battu par son autre ennemi, le jansénisme⁵² enfermé dans la tour de l'évêché d'Agde, il trouvera la mort en essayant de s'évader.

L'étude rapide des conséquences de l'édit de Nantes pourrait s'arrêter là, mais il n'est pas inutile de noter que les efforts de la contre-réforme à Montagnac n'ont empêché au XVIII^e siècle, ni les assemblées du désert dans

45 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB12, fol.115 v.

46 Arch. dép. Hérault, Montagnac, BB12, fol.120 v.

les garrigues, au milieu du triangle fidèle (Saint-Pargoire, Villeveyrac, Montagnac), ni l'existence, au moment de l'édit de tolérance, moins d'un siècle plus tard, d'une forte minorité protestante de neuf cents membres, solide et bien regroupée autour de son pasteur et de ses anciens.

Conclusion

On ne peut, dans le cadre limité d'un article, montrer tous les aspects originaux de la réception de l'édit de Nantes à Montagnac. Si nous en retenir l'essentiel, le premier fait important est l'existence, dix-neuf ans avant 1598, d'une sorte de pacte tacite entre les deux communautés catholique et protestante. Il s'agit d'une coexistence pacifique qui existait déjà avant les guerres de Religion, quand chacun supportait l'autre, certainement par intérêt, les foires ayant besoin de calme pour être fréquentées et rapporter gros. C'est certainement le même état d'esprit qui dicte une attitude raisonnable à une population excédée par le désordre et écrasée par les impôts alors que les foires ont perdu de leur importance et que celles de Beaucaire commencent à les supplanter.

L'édit de Nantes a donc été accueilli non seulement avec soulagement, mais encore avec joie, chacun étant disposé à retrouver une place perdue pendant les désordres et à assurer à l'autre les avantages équivalents. Là encore, ce n'est pas la majorité qui dicte la suite des événements mais une toute petite minorité, active, remuante dans laquelle les Delsol et les Conti jouent le principal rôle. À Montagnac, la progression vers le dénouement est minutieusement notée grâce aux notes de Léonard Delsol. Ici aussi, on constate que, si l'édit de Nantes constitue un acte important et nécessaire, il permet toutes les interprétations et contient en germe les justifications indispensables à sa révocation.

Pour la révocation, l'histoire montagnacoise en souligne les erreurs et les dangers. Parmi les trois cents personnes qui partent à l'étranger, peu de bourgeois, mais des gens actifs et habiles (chirurgiens, artisans), utiles à la vie économique de la cité. Quant à ceux qui restent, condamnés à l'anonymat, ils vont agir dans le seul domaine d'où on ne peut les exclure, le commerce, constituant lentement de petites fortunes qui feront d'eux les nouveaux bourgeois ou les notables de la Révolution¹ ; c'est le cas des Aubrespy, de la famille maternelle de Latude, et des Cazelles.

Pour la révocation, l'histoire montagnacoise en souligne les erreurs et les dangers. Parmi les trois cents personnes qui partent à l'étranger, peu de bourgeois mais des gens actifs et habiles, chirurgiens, artisans, utiles à la vie économique de la cité — pour ceux qui restent, condamnés à l'anonymat,

ils vont agir dans le seul domaine d'où on ne peut les exclure, le commerce, constituant lentement de petites fortunes qui feront d'eux les nouveaux bourgeois ou les notables de la Révolution, c'est le cas des Aubrespy, de la famille maternelle de Latude, et des Cazelles.

Sur la famille Platter en général,
et sur les expériences catholiques, protestantes
et juives de Thomas Platter II en particulier
(Pays-Bas du Sud, Montpellier, Avignon)

Emmanuel LE ROY LADURIE (*de l'Institut*)
Henri MICHEL (*Université de Montpellier III*)
Marie-Jeanne TITS-DIEUAIDE (*Collège de France*)

Ce texte va porter sur les destinées «franco-suisse» de la famille Platter, entre 1499 et 1628¹. Thomas Platter l'ancien (1499-1582) sort d'un lignage montagnard très pauvre du Valais suisse-allemand, groupe familial décimé par la peste, dont le père de Thomas lui-même fut victime. Des frères sont mercenaires au service de l'étranger, c'est aussi, par ailleurs, une famille en miettes, selon l'expression de Micheline Baulant, car l'enfant Thomas va de tante en oncle et de mère en cousin. Il a beaucoup souffert en tant que petit berger dans les montagnes alpines. Métier dur, le froid, le danger, les chutes. L'un de nous a cité ailleurs le cas d'un personnage semblable, quoique plus récent. Les parents de Thomas Platter dès l'enfance voulaient en faire un prêtre. Sans doute la famille, minée vers 1500, avait-elle eu dans le temps une situation plus brillante, et qui pouvait donner à ce garçon l'idée d'une vocation ecclésiastique. Quoi qu'il en soit, les notations que Thomas Platter, après la réussite sociale, a dictées sur ses premières décennies de vie figurent parmi les très rares souvenirs d'un enfant paysan. On en retrouverait l'équivalent chez le capitaine Coignet, chez Jamerey-

¹ Voir Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le siècle des Platter*, t.I, *Le mendiant et le professeur*, Paris, Fayard, 1995 ; t.II, *Le voyage de Thomas Platter (1595-1599)*, Paris, Fayard, 2000.

Duval. On envoie le petit Thomas mendier en Allemagne, dans l'espoir qu'il apprendra à lire sur les chemins et/ou qu'on n'entendra plus parler de lui. L'enfant s'agrège donc à une bande de petits mendiants, contrôlés par des adolescents et jeunes marginaux à demi délinquants qui vivent (en partie) du chapardage des oies passantes ; ils subsistent aussi à partir d'un régime alimentaire qui parfois peut être convenable, mais qui peut tomber aux glands grillés comme aux pommes sauvages. Se déplaçant vers l'Est, Thomas a peut-être marché jusqu'en Hongrie. Il a certainement visité la Pologne silésienne et mi-germanique, notamment Breslau ; il y fut le témoin des habitudes éthyliques de certains paysans polonais ; l'excès massif de bière, à l'époque, si contrastée, de leur compatriote Copernic.

À Dresde, si l'on en croit Thomas, les chambres où atterrisaient ces garçons étaient pleines de poux qu'on entendait grouiller dans la paille. À Breslau, la pouillerie des lits d'hôpital s'égrenait comme semence de chanvre, au point que Thomas préférerait dormir à même le plancher. De temps à autre, ayant épouillé sa robe et lavé sa chemise dans l'Oder, il enterrait les poux sous une croix ; par esprit de canular, ou de sérieux, ou les deux à la fois ;

Il voyagea ailleurs encore dans toute l'Allemagne, en recueillant çà et là de façon fugitive quelques bribes de latin, et en arrivant plus ou moins à lire, sinon à écrire. Puis, vers l'âge de dix-huit ou vingt ans, en Alsace qui fait alors pleinement partie du monde germanique, il rencontre enfin, à Strasbourg, à Colmar, surtout à Sélestat, le maître qui à lui, Thomas, à ce garçon pouilleux, va enseigner le latin, le grec, bientôt l'hébreu. Dès lors Thomas peut s'installer à Zurich, puis à Bâle, deux villes où il vit de leçons particulières payantes (il enseigne le latin, le grec, l'hébreu ; ce petit paysan est déjà devenu un homme de la Renaissance). Et comme ces leçons ne suffisent pas pour lui permettre de vivre, il travaille comme artisan cordier. Il lit sans cesse, même en fabriquant la corde, ce qui irrite son patron. Il lit la nuit, en mâchant du sable, pour se tenir éveillé. Le café n'était point encore en usage...

Ensuite il devient l'assistant-valet de chambre d'un médecin d'origine vénitienne, Epiphanius, qui meurt assez tragiquement de peste. Du coup, Thomas Platter tente fortune à Bâle ; il y est d'abord simple typographe, puis il devient petit patron en fondant un atelier d'imprimerie, avec quelques salariés. C'est là qu'il trouve, si l'on peut dire, la chance de sa vie en imprimant, l'an 1536, la première édition (latine) de *l'Institution de la Religion chrétienne* de Calvin. Cela dit, il ne percera jamais dans le milieu des grands imprimeurs de Bâle, lesquels formeront dans l'Europe savante de ce temps une sorte d'aristocratie de l'impression latine, mais aussi grecque,

hébraïque, allemande. Thomas Platter connaissait pourtant ces quatre langues sur le bout du doigt, outre les dialectes alémaniques de Bâle et du Valais.

Parcourant d'un seul coup ce que d'autres, en tant que famille, n'accomplissent qu'au terme de plusieurs générations, Platter quitte progressivement le métier d'imprimeur pour suivre deux voies «parallèles», faut-il dire au sens non-euclidien de cet adjectif?

La robe. D'un côté il devient pédagogue et fonde, ou en tout cas rénove, de fond en comble ce qu'on appellerait aujourd'hui le *Gymnasium* de Bâle, étant tout à la fois professeur d'hébreu, latin, grec, surtout latin-grec, il est aussi maître de pension, en compagnie de sa femme qui fait bouillir la marmite pour une vingtaine de garçons. Et de fait Thomas Platter^{1er} devient l'un des grands pédagogues de la Renaissance occidentale, après l'Européen Érasme, avant le Français Ramus, *alias* Pierre de la Ramée.

L'agriculture, d'autre part, ce même Thomas acquiert une propriété terrienne suburbaine où il se livre à son *hobby* paysan, vergers, céréales, élevage...

De son mariage, Thomas le vieux a eu plusieurs filles, toutes mortes de la peste à des dates différentes, peste à Bâle, ville malsaine, mais aussi peste de grande banlieue ou de campagne. Il a eu d'autre part un fils, Félix, né en 1536, qui partant d'un niveau social plus élevé que son père, pourra de la sorte effectuer une carrière médicale et professorale tout à fait brillante.

Félix Platter, fils unique de Thomas et de son épouse Anna Dietschi naît donc en octobre 1536. C'est l'année où Thomas père imprimait de sa main l'*Institutionn de la Religion chrétienne* de Calvin, mais le typographe laissait entendre qu'un enfant, une fois né, on s'y attache de plus en plus, tandis qu'un livre, une fois produit, est derrière soi et l'on y pense moins ou si peu. *Habent sua fata libelli*.

Félix aura tendance (plus tard, parvenu à l'âge des Mémoires) à embellir socialement sa famille *a posteriori*, tant de père que de mère, bon et nombreux lignage de l'un, connexions nobiliaires de la maman. Mais il oublie de dire que celle-ci (la mère) avait dû se placer, jeune encore, comme servante, et que son père avait mendié au cours de l'enfance. Les deux clans, les Platter et les Dietschi, avaient donc «plongé» avant de remonter.

Les parrains et marraines de Félix, en 1536, se recrutent dans l'Université, le patronat typographique, le négoce. Thomas Platter le père, en cela, ne sort pas des différents milieux sociaux dans lesquels il vit ou parmi lesquels il aspire à pénétrer. Par contre à l'étape suivante, quarante années plus tard, lors du baptême de ses nombreux enfants du second lit (Thomas

Platter, devenu veuf, se remariera à soixante-dix ans), les parrains et marraines de ce lit bis se recruteront presque exclusivement hors du secteur économique, dans la strate des robins et robines, tant d'Église, que d'Intellect ou de pouvoir local. Indice d'une ascension sociale, simultanément patiente et réussie.

La naissance de Félix fut une grande joie pour le cousin germain du «vieux Thomas». Ce petit fait, banal, serait sans importance, si ledit cousin germain n'était pas lui aussi, au point de départ, un petit paysan pauvre du Valais, devenu à force d'énergie réformateur protestant, professeur de grec, et bibliothécaire (à Strasbourg). La Renaissance, toujours... L'ascension sociale, encore...

À seize ans, l'an 1552, le jeune Félix Platter quitte Bâle à cheval (Thomas lui, ne voyageait qu'à pied, c'est donc un progrès) avec un compagnon de son âge pour aller faire ses études de médecine à Montpellier, une ville qui demeure au XVI^e siècle (même si les prétentions des Montpelliérains actuels à ce propos peuvent paraître irritantes à la longue), une ville qui demeure, disais-je, mise à part l'Italie (Padoue, etc.), le premier centre d'études médicales de l'Europe savante. Le trajet de Bâle à Montpellier a mené le jeune homme à travers Lausanne, et Genève, plates-formes et places protestantes puis vient la Savoie, alors annexée par la France puis Lyon et les petites villes de la vallée du Rhône puis Avignon, Nîmes, et Montpellier où Félix va rester cinq ans et demi comme étudiant en médecine. Il quitte Montpellier en mars 1557 et entreprend (assez brièvement, quand même) le grand tour classique, évitant le Massif central donc Toulouse, Bordeaux. Poitiers, Tours, Blois, Orléans, Paris, Bourges, Dijon, Besançon, Montbéliard, Bâle.

Dans le cadre de cette ville (Bâle), Félix transite, toujours en 1557, au travers des rites de passage habituels la thèse d'abord le mariage, ensuite l'achat du cheval enfin, équivalent de ce que serait l'achat d'une automobile, de nos jours, pour un jeune médecin qui s'installe. Puis les promotions s'accumulent, médecin de ville (le titre existait pour les cités allemandes, *Stadtarzt*), professeur (de médecine) à l'Université, enfin doyen, recteur... Félix devient certainement l'un des grands personnages et l'une des grosses fortunes de la ville de Bâle.

Grosse fortune accumulée comment? Par des prêts, semble-t-il? Une forme d'usure? Ce n'est pas très clair. Honnête fortune? Peut-être bien... Félix en tout cas est un homme de haute culture. Montaigne l'a croisé, l'a rencontré même lors de son voyage en Suisse et en Italie, au temps de Henri III et l'écrivain de Bordeaux a conservé l'impression d'un certain œcuménisme à Bâle, au cours de la dernière génération du XVI^e siècle.

œcuménisme qui réunit des protestants durs, des protestants mous et même des «protestants» qui sont en fait des catholiques plus ou moins sous-marins. Quoique protestant convaincu, Félix lui-même, à titre personnel, et c'est du reste l'une des raisons de son succès, a conservé, après 1557, d'excellentes relations avec les catholiques de la campagne qui environne Bâle, notamment avec les abbesses et les couvents de religieuses ; il y est fort bien reçu et il en devient le médecin attitré.

Félix est aussi, notons-le, un grand collectionneur... (herbier, zoo, squelettes, etc.). C'est un savant ; il publie beaucoup, notamment des *Observationes* (médicales) qui présentent aujourd'hui encore un certain intérêt. Il a fait diverses découvertes dont l'une au moins fut importante ; elle attira l'attention de Kepler ; elle concerne les problèmes de l'anatomie et de la physiologie de l'œil (vision rétinienne).

Enfin Félix a fait montre de beaucoup de dévouement lors des grandes pestes qui affectèrent la ville, dont il était effectivement, officiellement le médecin, *Stadtarzt*, il a en particulier laissé un compte rendu massif de la peste bâloise du début du XVII^e siècle, avec un état précis des milliers de morts qu'elle provoqua, compte rendu qui reste un modèle du genre. Il a certainement pris des risques en cette occasion.

Un souci, pour Félix ; il n'a pas d'enfant. Son épouse, Madlen, va s'identifier pour ce motif aux femmes pieuses et stériles de l'Ancien Testament, notamment Sara, conjointe d'Abraham ; Madlen fera à diverses reprises avec son mari, des visites aux eaux thermales de la Suisse du Sud, dans le Valais, afin d'obtenir une fécondité qui se fait attendre.

Incidentement cette femme, M^{me} Félix Platter (Madlen) est la fille d'un chirurgien de Bâle, de niveau social supérieur à celui de la pauvre famille Platter originelle ; mais inférieur à la situation hiérarchique des médecins de Bâle, qu'ils soient ou non professeurs à l'Université. Dans le cadre de ce mariage, Félix Platter a uni en sa propre personne, et en sa nouvelle famille ;

1) La *médecine*, qu'il a apprise à Montpellier et pour laquelle il avait une véritable dévotion d'enfance, puisque son père, près de Montbéliard, aurait voulu être médecin mais par suite d'une position sociale trop basse au départ, Thomas père n'avait pu obtenir, ultérieurement, qu'un poste d'imprimeur, puis de professeur.

2) La *pharmacie*, que Félix a apprise à Montpellier, de 1552 à 1557 ; c'est en effet une spécialité de cette ville, spécialité qu'illustrera bientôt le célèbre

conflit de l'antimoine. Les pharmacopées de Montpellier, par ailleurs, ne seront pas bien considérées par la faculté de médecine de Paris qui les tiendra littéralement pour simples crottes de souris.

3) La *chirurgie*, que Félix a reçue à la fois de son père (grand amateur d'anatomie) et de son beau-père, chirurgien de son état, et praticien compétent auprès duquel il s'est formé. Le XVI^e siècle découvre non seulement des continents nouveaux, mais aussi, autre percée conceptuelle, l'intérieur du corps humain, par les dissections, vésaliennes et autres.

Médecine, pharmacie, chirurgie, ce n'est plus seulement dichotomie, c'est trichotomie. Et quant à la fille de chirurgien qu'il a épousée et qui n'eut pas d'enfants, cette stérilité lui fut, dans une vie par ailleurs fort heureuse, une souffrance. en tous cas un échec.

Or, à soixante-dix ans bien sonnés, le père de Félix, le vieux Thomas étant devenu veuf se remarie, avec une personne à laquelle, toujours vigoureux, il va faire cinq ou six enfants pendant la décennie 1570. Un certain nombre parmi ces enfants meurent comme il arrive souvent à l'époque, mais parmi eux un fils au moins va surnager. C'est Thomas II Platter, né en 1574. il se trouve être le troisième Platter après Thomas I^{er} et Félix. On est donc en présence, en première analyse, d'un père (Thomas premier le vieux) et de deux fils, Félix et Thomas le jeune. Mais en réalité, entre ces deux fils, il y a trente-huit années de distance, disons en termes de dates de naissance, de 1536 à 1574. Du point de vue générationnel, il faudrait plutôt parler d'un père, d'un fils et d'un petit-fils, trois générations qui couvrent en fait toute la période cruciale de la Renaissance, de la Réforme et du baroque depuis 1499 (naissance de Thomas senior) à 1628, mort de Thomas junior. après la mort de Félix lui-même en 1614.

Félix, contemporain de Charles Quint comme l'était son père, a du reste très tôt traité Thomas junior comme son fils. il a suivi, ce faisant, le canevas chronologique des générations «réelles», et non pas celui de la généalogie. Dès les années 1580, Félix bientôt quinquagénaire veille à l'éducation de Thomas junior, puis s'occupe, à ses propres frais, de l'envoyer à son tour, comme étudiant en médecine à Montpellier. Avec l'idée bien sûr, outre l'affection qu'il lui porte, de s'assurer ainsi un successeur au professorat d'Université, but sociologique qui sera effectivement atteint par les intéressés. On sera en présence d'une dynastie typique de l'Ancien Régime, dynastie de médecins. comme les Bach et les Bernoulli seront dynasties de compositeurs ou de mathématiciens.

L'arrivée des Platter, en tant que mémorialistes dans le champ de nos enquêtes, est évidemment une bénédiction pour l'historien puisque aussi bien ces trois hommes, Thomas le vieux, Félix, et Thomas le jeune ont chacun respectivement écrit leurs mémoires, rédigé leurs souvenirs.

Dans cette perspective, Thomas Platter junior est en mesure de prendre le relais. Il devient lui aussi étudiant à Montpellier de 1595 à 1599, juste après les guerres de religion, au temps de Henri IV, de même que Félix, au milieu du XVI^e siècle, l'avait été à l'époque de Henri II. Le témoignage des deux hommes est donc irremplaçable quant au système des études médicales sous les derniers Valois et le premier Bourbon. Et puis par ailleurs, Thomas junior voyage en Languedoc, en Provence... Ajoutons qu'il a même exercé la médecine pour se faire la main dans une bourgade méridionale en attendant le proche retour à Bâle. Ses voyages en Occident d'autre part furent assez différents de ceux de son père, et de son frère aîné. Thomas senior n'avait connu dans ses excursions pédestres que le monde germanique, au sens le plus large de cette expression, il est vrai. Depuis Breslau jusqu'à Strasbourg et jusqu'au Valais oriental, à quoi on peut ajouter à la rigueur quelques morceaux de la Pologne voire de la Hongrie, et du Jura romanophone (Porrentruy). Félix Platter par contre avait complété son assez vaste connaissance du monde germanique, elle-même limitée principalement à la Suisse, à l'Alsace et à la Forêt noire, il l'avait largement complétée, disions-nous, par un vaste excursus en France, vallée du Rhône, Languedoc, vallée de la Garonne, seuil du Poitou, vallée de la Loire, et puis Seine-sud, pays de la Saône, et retour à Bâle. Mais enfin, en dehors de la zone d'oc et de la zone d'oïl, les connaissances européennes de Félix, quoique vastes, n'étaient pas tout à fait exhaustives. Au contraire, Thomas Platter II dispose de nettement plus d'argent que n'en détenait son frère quand celui-ci était âgé de seize à vingt ans, il bénéficie manifestement de vastes subventions de la part de ce même frère Félix, devenu entre temps quinquagénaire et plus ou moins richissime. Thomas Platter II va donc pouvoir s'offrir le luxe de plusieurs voyages, bien davantage que n'avait fait Félix en son temps, dans ces conditions, il va explorer le royaume de France beaucoup plus complètement, ne se limitant point au grand tour, mais voyant des régions et villes françaises bien plus nombreuses du Nord au Sud, pratiquement de Dunkerque à Perpignan — non encore françaises ces deux-là. Il va également, si je puis dire, écorner les pays voisins, visitant l'Espagne ou du moins la Catalogne voisine, le monastère de Montserrat, etc., connaissant en ce pays du reste, et en ce seul pays, la peur de l'Inquisition que lui, protestant de Bâle, n'avait nullement éprouvée, et pour cause, dans la France de Henri IV, pas davantage que Félix dans le royaume

de Henri II. Outre ces «sœurs latines», Thomas Platter junior a également contemplé le sud-est de l'Angleterre; il a même assisté à une représentation du *Jules César* de Shakespeare, à Londres, sans rien y comprendre, par ignorance de l'anglais; puis il a vu assez longuement ce que nous appelons aujourd'hui la Belgique, enfin la Lorraine et l'actuel est de la France. Donc une expérience très vaste, mais qui dans ses récits de voyage se traduit quelquefois sur le mode du «Guide bleu» et du «Baedeker», au reste souvent excellents; mais pas toujours de première main. Thomas junior se situe rarement sur le mode paradoxal de «l'intimisme extraverti» qui fait tout le charme du récit de son frère aîné Félix. Quoi qu'il en soit, le texte de ce Thomas II est une source précieuse d'information sur l'Europe occidentale au début des belles années de la seconde partie du règne de Henri IV (1595-1600).

Où chercher dans cette conjoncture le sens et le contenu de l'aventure des trois Platter? Avec eux, on dépasse le cadre trop étroit de la biographie, si utile soit-elle puisqu'une biographie est éventuellement un monde ou une époque vu à travers un homme. On passe quasiment à la prosopographie. Quelle est la portée de cet ensemble (familial) de biographies lignagères? La leçon, me semble-t-il est triple; elle concerne:

- 1) La Renaissance et la Réforme,
- 2) l'Europe et spécialement le rapport franco-allemand ou franco-alémanique,
- 3) l'ascension sociale, contraire à certains de nos stéréotypes sur la fixité sociale du XVI^e siècle.

Tout d'abord, la montée sociologique en trois «générations» est évidente; de petit mendiant à médecin des princes. En fait, deux générations seulement; Félix est le fils aîné de Thomas senior; et Thomas II à son tour, est le fils ultra-cadet de ce même Thomas devenu vieux; il n'occupe que «fonctionnellement» la position de petit-fils. Mais disons encore «en deux générations» pour un autre motif; c'est que l'ascension sociale «verticalissime» en l'occurrence, celle d'un oiseau sorti d'une roche de montagne (telles sont en effet les armoiries des Platter), cette ascension s'est effectuée pour l'essentiel de père en fils, par les soins de deux individus très brillants Thomas senior et Félix; le troisième Platter n'est pas bête; il est même tout sauf bête; mais il n'a pas le charme de ses deux prédécesseurs; il se borne à consolider en les améliorant un peu (à peine), les résultats obtenus par le père et par le frère aîné. Il occupe la chaire médicale de Félix, publie peu, publie moins que son frère aîné, publie surtout les œuvres posthumes de ce

frère. Par la suite, trois autres générations encore de fils, petit-fils, arrière-petit-gendre feront encore exactement le même trajet sans plus, occupant généralement la même chaire médicale de Bâle, la première chaire de la Faculté de médecine locale, après avoir effectué au préalable, eux aussi, leurs études médicales à Montpellier mais sans laisser de souvenirs publiés ou inédits.

La famille Platter somme toute plafonnera désormais honorablement, sans plus ce palier continuant jusqu'au début du XVIII^e siècle, avec l'extinction du lignage en ligne masculine, porteuse jusqu'alors du nom de famille des Platter.

Ensuite, l'autobiographie des Platter, des «Trois Suisses», est aussi un bon témoignage sur la Renaissance et la Réforme. Au départ un petit garçon illettré, «médiéval» si l'on veut, accède, devenu jeune homme, à la culture renaissante — latin, grec, hébreu — et simultanément à la Réforme protestante d'abord iconoclaste et zwinglienne, puis œcolampadienne (Bâle). Les deux fils de ce «garçon» resteront fidèles à la même orientation culturelle et religieuse ; ils mettront quand même un peu d'eau dans le vin trop généreux de la Réformation post-luthérienne de leur père.

Enfin ces triples mémoires intéressent, je le répète, l'Europe et d'abord le rapport franco-allemand, puisque aussi bien les Suisses alémaniques du Valais, de Zurich et de Bâle se prennent eux aussi pour des Allemands, *Teutschen* comme ils disent ; rapport franco-alémanique ; puis avec Thomas relation anglo-germano-latine.

Qu'en est-il des textes eux-mêmes ? Félix, le premier, a incité son père à dicter ses souvenirs en quelques semaines alors que le Vieux était déjà septuagénaire ; puis le même Félix, qui avait pris des notes assez nombreuses et abondantes notamment lors de son séjour à Montpellier, entre 1552 et 1557, le même Félix, donc, a ensuite incité son frère cadet, Thomas junior, alors âgé d'une vingtaine d'années ou un peu plus, à rédiger ses propres souvenirs, et cela en utilisant les notes journalières que ledit Thomas II avait prises au préalable. Notes qui s'étendent uniquement, quoique très détaillées ou parce que très détaillées, sur les années voyageuses du second Thomas, de 1595 à 1600,

Enfin, paradoxalement, c'est Félix qui rédige le dernier alors qu'il était numéro deux et non pas numéro trois dans la lignée familiale descendante, par rangs d'âge. Ces trois séries de textes ont ensuite connu plusieurs publications, à partir du XIX^e siècle surtout ; et beaucoup de traductions généralement partielles en diverses langues européennes au titre de l'histoire de la médecine, de l'histoire de l'éducation, de l'histoire des voyages. Des traductions françaises furent publiées dans la seconde moitié du XIX^e siècle ;

elles étaient l'œuvre par exemple de tel fonctionnaire «hexagonal» venu d'Alsace et donc capable de déchiffrer le dialecte plus ou moins bâlois de ces textes platteriens, proche de l'alsacien; ces fonctionnaires étaient en poste dans le Midi de la France et donc comprenaient l'intérêt de tels textes germaniques pour l'histoire occitane et méridionale de la France.

Ce sont encore ces traductions, méritoires certes, mais démodées, partielles, et souvent inexactes qu'on utilise aujourd'hui à Paris comme à Montpellier; alors qu'existent maintenant des éditions scientifiques à Bâle à partir des textes exacts, en dialecte «suisse-deutsch», avec notes explicatives². Ces textes originaux ont fait, notons-le incidemment, l'objet de cours, en 1993-1994, au Collège de France.

Après cette présentation de la famille Platter, concentrons-nous sur Thomas Platter II, le plus jeune de nos trois auteurs, et décrivons d'après son journal, trois «tranches» socio-religieuses de son époque; celle d'un pays catholique, les Pays-Bas du sud (de nos jours la Belgique), opposés aux protestants hollandais; celle des protestants de Montpellier formant une collectivité dominante face à une minorité catholique; celle enfin du petit monde des juifs d'Avignon considérés pour eux-mêmes.

I. Les catholiques des Pays-Bas du Sud

Au cours du long périple qui l'a conduit du Languedoc en Angleterre et l'a finalement ramené à Bâle, *via* l'Espagne, et puis *via* la France, Thomas Platter le jeune, a visité les Pays-Bas méridionaux. Il y a séjourné du 17 août au 15 septembre 1599, puis, après son voyage en Angleterre, du 25 octobre au 13 novembre de la même année; soit en tout sept semaines, qui occupent cent quarante-quatre pages dans ses mémoires, dont quarante sont consacrées à l'entrée solennelle des archiducs Albert et Isabelle à Bruxelles, le 5 septembre 1599. À Bruges qui fut la place de commerce par excellence de l'Europe occidentale pendant tout le Moyen Âge jusqu'au moment où elle a été détrônée par Anvers, à Bruges, donc, Platter est émerveillé par la somptuosité et le nombre des hôtels familiaux. «Dans aucune ville je n'ai vu, me semble-t-il, autant de grands hôtels particuliers», écrit-il. Mais il ajoute que beaucoup de ces hôtels étaient fermés, et il remarque en outre que l'herbe poussait dans pas mal de rues. En réalité bon nombre d'habitants avaient fui la ville pour se réfugier ailleurs, par crainte des opérations

² Voir «Notice bibliographique sur Thomas II Platter», dans *Le siècle des Platter*, t.II, Paris, Fayard, 2000, p.679.

militaires. L'armée espagnole préparait en effet le siège d'Ostende qui était alors encore aux mains des Hollandais. Soit dit en passant, le siège sera très long, la garnison hollandaise (protestante) ne se rendra qu'en septembre 1604, soit cinq années environ après le voyage de Platter.

Cette présence «belge» de la guerre, Platter l'a constatée aussi en allant de Bruges à Gand. Il a vu que l'on construisait des fortins le long de la route. Ceux-ci étaient bâtis à distance plus ou moins régulière, équivalente en gros à la portée d'un coup d'arquebuse, d'après Platter. Préparatifs espagnols, et catholiques, répétons-le, en vue du siège d'Ostende. Mais en 1599, selon notre auteur, on ne tirait pas encore de coup de feu, d'aucun des deux côtés. Pour la population, en tout cas, ces préparatifs n'avaient rien de rassurant; ils ne créaient pas une atmosphère propice à la reprise économique. Les dépopulations «belges» et la présence toute proche des ennemis ou de la guerre émergent aussi dans la description que Platter fait de son passage à Anvers, où il resté six jours, du 23 au 28 août 1599. Il a consacré à ce séjour dix-huit pages de ses mémoires, c'est-à-dire nettement plus qu'à toutes les autres villes qu'il a visitées dans les Pays-Bas. Il n'y a par exemple que neuf pages pour évoquer Bruxelles, ville qui l'a pourtant impressionné. Visible-ment, Anvers était la cité portuaire par excellence et qu'il fallait alors considérer. Platter décrit donc les monuments anversoises, il s'extasie en particulier sur le bel alignement des maisons dans les rues et sur la promenade aménagée le long des remparts vers l'*intra muros*. Notre auteur a sillonné cette promenade d'où l'on peut voir à la fois le centre ville et la campagne environnante. Mais, dit-il, c'est alors un circuit dangereux car il est arrivé que des ennemis viennent très près des remparts et fassent un mauvais sort au promeneur à coups d'arquebuse. Du reste, dit encore Platter, on pouvait sortir sans danger de la ville, ... à condition de payer une contribution aux Hollandais.

Voilà donc pour la présence de la guerre, passons à la dépopulation. Pendant son séjour à Anvers, Platter y a vu entre autres monuments, la maison de la Hanse. Elle était en principe destinée à héberger les marchands hanséatiques qui étaient de passage ou qui résidaient en ville. Mais lorsque Thomas Platter l'a visitée, cette maison de la Hanse n'abritait plus qu'un seul marchand. Dans le même ordre d'idées, Platter a aperçu ce qui fut la maison des commerçants anglais, mais qui était alors habitée par un Italien. Enfin notre auteur explique que d'autres nations possédaient aussi des demeures où leurs négociants avaient coutume de se rendre au temps où Anvers était encore actif. C'est dire que les maisons des marchands étrangers étaient pratiquement désertes ou peu s'en fallait.

À Anvers, Platter a clairement noté deux choses. La première c'est que cette ville n'était plus la plus grande place de commerce de la chrétienté comme elle l'avait été jadis¹ et cela parce que, explique encore notre auteur, l'ennemi espagnol est aux portes et il empêche le passage sur l'Escaut jusqu'à la mer — situation qu'on retrouvera plus ou moins en 1944. Telle était en effet la conjoncture de la fin du XVI^e siècle depuis 1585, c'est-à-dire depuis la prise d'Anvers par Farnèse.

Le second fait qu'a bien saisi Platter, c'est que la fermeture de l'Escaut par les Hollandais a entraîné l'exode des marchands étrangers qui longtemps avaient peuplé cette ville et qui désormais n'avaient plus rien à y faire. Notre voyageur ne pouvait pas savoir qu'Anvers a sans doute été la ville des Pays-Bas qui a le plus souffert de la dépopulation au cours du dernier tiers du XVI^e siècle. Notons qu'en 1566, il y avait 89 500 habitants² en 1582, 84 000. La chute a eu lieu essentiellement après 1585³ on en est à 55 000 dès 1586, on tombe à 47 000 en 1595-1599 (passage de Platter), et puis après ce passage, on remontera péniblement à 54 000, vers 1612-1640.

En définitive, côté flamand, c'est Dunkerque qui, dans les Pays-Bas espagnols a, en quelque sorte, pris la relève d'Anvers, mais sans jamais détenir une importance comparable à celle dont avait disposé le grand port de l'Escaut. À Dunkerque, il y avait une flotte, il y avait aussi des pirates fort redoutés par la Hollande⁴ les ancêtres de Jean Bart en quelque sorte. Platter a évoqué Dunkerque dans ses mémoires. Il y est passé lorsqu'il se rendait à Calais où il devait s'embarquer pour l'Angleterre. Selon notre auteur, Dunkerque était un bon port de mer, protégé simultanément par les navires espagnols, et par une forteresse. Mais il ajoute que parfois les navires hollandais s'aventuraient près du port⁵ ils y causaient d'importants dommages. Ce qui a le plus frappé Platter à Dunkerque, c'est de voir deux marins d'environ vingt-cinq ans se battre au couteau jusqu'à ce que mort s'ensuive. Platter fait à ce propos le commentaire suivant⁶ « Dans la ville, il y a surtout des marins, des pêcheurs et des hommes de guerre, qui sont tous gens rudes et scélérats, et qui n'accordent guère de valeur à la vie.⁷ S'il y avait déjà des marchands à Dunkerque (ce qui va se produire un peu plus tard), leur rôle était encore assez négligeable et peu apparent.

À propos de Dunkerque, Platter signale aussi qu'on allait y brûler deux sorcières, mais lui-même et ses compagnons n'ont pu assister à l'exécution parce qu'ils devaient quitter la ville très tôt le matin. Spectacle médiatique, en quelque sorte.

En ce qui concerne l'industrie textile, surtout, et autres manufactures, il est vraisemblable que c'est en Flandre gallicante et en Artois que l'activité manufacturière s'est le mieux maintenue. Car ces régions-là avaient été

moins gagnées au protestantisme, ce n'est peut-être pas un compliment, mais c'est surtout un fait, et elles n'ont pas eu à souffrir des opérations militaires liées ailleurs à la reconquête du pays par Farnèse. En tout cas, Platter a été frappé par la richesse d'Arras et de Lille où l'on fabriquait diverses espèces de draps¹ et notamment les draps fins, qui étaient exportés au loin dit notre voyageur. À propos de Lille, Platter a signalé l'intense activité qui régnait dans cette ville, au point, dit-il, qu'on aurait trouvé difficilement des enfants de quatre ans qui n'y vivaient pas grâce à leur travail. «Caves de Lille, on meurt sous vos voûtes de pierre²», caves manufacturières bien sûr, disait à peu près Hugo. Enfance martyre³ ? En revanche, à propos de Cambrai, Platter remarque que l'on y avait fabriqué des toiles d'une grande finesse, mais hélas à cause des longues guerres, on ne trouvait presque plus de ces toiles. Il semble donc que Cambrai a quelque mal à récupérer sa prospérité d'antan. Ailleurs, à Valenciennes, Mons, Gand, Bruxelles, Malines, l'industrie textile avait déjà repris du poil de la bête. Platter parle de la draperie fine de Valenciennes, des saies de Mons, des toiles et des draps de Gand, des tapisseries et des toiles de Bruxelles, une capitale où l'on fabriquait aussi des armures. Platter évoque également la cherté des draps de Malines, et de fait Malines était spécialisée dans l'industrie textile de grand luxe.

Pour en revenir à Anvers, sujet central, ou du moins point nodal, les Pays-Bas du sud ne sortiront vraiment de leur engourdissement qu'avec la protoindustrialisation beaucoup plus tardive, celle de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Terminons sur ce point par une citation de Napoléon⁴ en 1803, cet empereur visite Anvers et voici ce qu'il a déclaré aux autorités de la ville⁵ : «J'ai parcouru votre ville et je n'ai trouvé que des décombres et des ruines. Elle ressemble à peine à une ville européenne, et j'ai cru me trouver ce matin dans une ville d'Afrique, tout y est à faire.⁶» On n'est pas plus aimable... Napoléon voulait en fait transformer Anvers en un grand port de guerre, c'est du reste ce qui a causé le conflit interminable avec l'Angleterre et la défaite finale de l'empereur⁷ ; c'est lui également, Napoléon, qui entre temps a fait construire à grands frais des bassins et des quais anversoises. Mais le blocus britannique sévissait. Aussi n'est-ce qu'après 1815 qu'Anvers pourra redevenir un très grand port. Ce qui en effet se produira de manière fort dynamique, comme on sait, au XIX^e siècle.

II. À Montpellier : collectivité protestante dominante et minorité catholique

Comment Thomas Platter II, le jeune, voit-il Montpellier — 1595 *sqq.*, plusieurs années de séjour ou demi-séjour —, une ville protestante, donc, qui à présent sera notre sujet ? Il est très frappé d'abord par le fait que les guerres de religion ont marqué fortement le paysage urbain. Elles en ont fait disparaître presque complètement deux éléments essentiels, les bâtiments religieux et les faubourgs. À la fin du XVI^e siècle, plus aucun lieu de culte catholique, ni protestant du reste, n'existe dans les faubourgs montpelliérains, sauf une chapelle, et cela à la fois pour des raisons huguenotes, et pour des motifs stratégiques : il faut faire un glacis pour l'artillerie de la ville qui se défendra ainsi dans le cas d'un siège éventuel. Dstructions donc (dans les faubourgs) de cinq églises, de neuf couvents (avec leurs églises, eux aussi), de dix chapelles enfin. À l'intérieur de l'enceinte, seulement deux sanctuaires sont encore partiellement debout : la cathédrale et Notre-Dame des Tables. Le reste ne consiste plus qu'en quelques parts de murs, une façade par-ci par-là, guère plus... Rien de comparable, quand même, à nos bombardements de la Seconde guerre mondiale. Car si l'on met à part ce problème des églises, l'intérieur de la ville *intra muros* de Montpellier est très peu touché, tandis que, répétons-le, les faubourgs ont été rasés pour des raisons stratégiques.

La ville de Montpellier, d'autre part, a perdu sa fonction de place marchande internationale. Les protestants y constituent la majorité démographique : et ils demeurent depuis 1572, ce fut leur réaction à la Saint-Barthélemy, les maîtres absolus de la ville de Montpellier : ils la gouvernent à leur guise. Les catholiques, cependant, peuvent compter sur un évêque, déterminé à défendre, *in situ*, leurs droits. Guittard de La Ratte, prélat local de 1596 à 1602, donc pendant le séjour de Thomas Platter junior, a obtenu ou va obtenir par exemple la restitution de quatre églises de la part des huguenots, à l'intention des catholiques. Ce même Guittard entreprend aussi la reconstruction de Notre-Dame des Tables détruite par les huguenots et qui fut jadis la grande église de Montpellier depuis le Moyen Âge. Elle avait les dimensions de Notre-Dame de Paris, enfin presque... :

Par ailleurs, et ici nous arrivons à la coexistence catholiques protestants qui a beaucoup préoccupé Thomas Platter, les lettres patentes de Henri IV ont établi, en 1596, le collège des Bonnes Lettres dont la réorganisation est définie par une commission de huit membres, quatre catholiques et quatre protestants, à chaque fois des magistrats et un ecclésiastique de chaque religion, respectivement. Donc les protestants, bien que maîtres de la ville,

n'ont pas tout le pouvoir, Et cependant, malgré ces tentatives de coexistence, c'est bel et bien le règne de la défiance auquel Platter était également très sensible. Défiance mutuelle. Pour la messe de minuit (papiste), les catholiques défilent entre deux haies de protestants armés jusqu'aux dents, Montpellier n'a donc pas retrouvé la concorde religieuse, ni l'harmonie sociale. Voyez la violence des ouvrages de controverse, puisqu'aussi bien un imprimeur, en ce qui les concerne, est maintenant établi en ville. Voyez aussi la volonté des religionnaires montpelliérains, («religionnaires» comme on les appelait, le mot «huguenot» ne s'est répandu que lentement), leur volonté de conserver à la ville une place de premier plan dans le système calviniste méridional, si important quant au protestantisme français. En 1598, année de l'édit de Nantes, pendant l'époque même du séjour de Thomas II Platter à Montpellier, année aussi de la paix de Vervins entre la France et l'Espagne, en 1598, donc, à la nouvelle de la signature de la paix de Vervins, plus de cent cinquante ministres protestants se réunissent à Montpellier, qui reste donc effectivement un chef-lieu du protestantisme méridional, sudiste. Qui plus est, Montpellier est reconnu comme une ville de sûreté par l'édit de Nantes. De toute manière, à la fin du périple de Thomas Platter II, la ville a retrouvé sa vitalité — on le sent bien dans le texte platterien — l'après-guerre de religion s'avère d'une façon générale très dynamique dans le Midi et ailleurs. Montpellier va compter alors huit jeux de paume, dont sept installés dans la ville. Le jeu de paume est au fond un jeu de tennis, symptôme de prospérité, d'activité, voyez le tennis à la télévision aujourd'hui... Et la bourgeoisie protestante de Montpellier n'a pas l'air spécialement puritaine, quoi qu'en dise Max Weber. De nouvelles activités s'affirment, depuis 1594 — une imprimerie, celle de Jean Gillet, travaille pour la première fois en permanence à Montpellier, dans le cadre des deux systèmes locaux, protestant et catholique — la médecine, par ailleurs, y retrouve son prestige. La production du susdit imprimeur J. Gillet est cependant modeste (six références bon an mal an, en français) — il vit surtout de thèses de médecine qui constituent 40% de sa production totale.

Montpellier n'a pas vécu impunément l'époque des guerres de religion. À l'extérieur s'est imposé une image qui lui restera encore dans les premières années du XVII^e siècle, celle d'une petite Genève, avec les avantages et les inconvénients de la chose, une image dont Montpellier ne pourra pas se défaire jusqu'à l'époque du siège, par Louis XIII, en 1622.

À l'intérieur, la guerre a conduit à un certain isolement culturel en retardant l'assimilation des formes esthétiques nouvelles qui étaient alors (on peut le regretter mais c'est un fait) majoritairement catholiques en Europe de l'ouest et surtout du sud — formes prébaroques et donc peu

adaptées à cette ville protestante, si méridionale et latine quelle soit. Quand Thomas Platter II veut écouter de la bonne musique, il n'a que la ressource de se rendre à la messe de minuit des catholiques de Montpellier pour y écouter des cantiques. Quand il veut voir de l'excellente peinture, il va considérer un tableau de maître italien à la cathédrale papiste de Narbonne — celui de Sebastiano del Piombo, l'illustre chef-d'œuvre qui est aujourd'hui à la National Gallery de Londres — et quand Platter veut avoir le spectacle d'un folklore de haute qualité avec des tendances déjà baroques, il va contempler le carnaval, ou ce qui y ressemble, à Marseille et à Avignon, deux villes catholiques. Donc, du fait des guerres de Religion, de la prépondérance des huguenots, les relations de Montpellier avec les arts ont un peu souffert. C'était peut-être le prix à payer pour cette idéologie d'avant-garde qu'était quand même le protestantisme.

Quoi qu'il en soit, au temps du séjour de Platter entre 1595 et 1600, la violence armée s'apaise. Il y a confiance dans l'édit de Nantes, en cours de rédaction, puis déjà promulgué, un édit pacificateur qui de toute façon était déjà vécu comme tel avant même qu'il existe légalement avec son contenu coexistantiel. On peut dire que l'édit de Nantes était déjà appliqué dans les faits en Languedoc, antérieurement même à sa promulgation publique.

Les frères séparés, protestants et catholiques, dans cette ville protestante, ne sont quand même pas réconciliés. Catholiques et protestants coexistent mais ils restent sur le qui-vive, et l'ère de la vive controverse religieuse (locale, régionale) a commencé — les réguliers, comme le dominicain Sébastien Michaelis, ou les nouveaux convertis exprotestants et «renégats» de la huguenoterie (comme diraient les religionnaires), tel Guillaume Reboul, sont sur le pied de guerre. Voyez beaucoup plus tard Maître Bernard, de Béziers, qui sera, à partir de son Languedoc et puis à Paris, l'un des grands théoriciens de la révocation de l'édit de Nantes. Cet édit de Nantes dont l'application tout à fait complète (1598-1600) va correspondre, à Montpellier justement, à la fin du séjour de Thomas Platter II en France. L'incarnation montpelliéraine de l'édit est confiée, dès le temps de Platter, à deux commissaires — soit un ancien conseiller au Parlement de Paris — et un ancien gouverneur de L'Isle-Jourdain dans le Gers, l'un des premiers compagnons de Henri IV. Ces deux-là s'informent de la situation montpelliéraine dès 1600, ils font connaître qu'ils acceptent certaines demandes catholiques, ce qui nous donne une idée des revendications papistes en un milieu urbain montpelliérain qui lui-même est caractérisé par le pouvoir

protestant et par la majorité huguenote. Ces revendications « papistes » ainsi acceptées sont :

— la libre admission des catholiques dans la ville — on les y tracassait quelque peu —, et puis la restitution de Notre-Dame des Tables, de Saint-Pierre et autres églises ;

— la permission d'organiser les processions accoutumées,

— des garanties pour assurer le droit de participer aux fonctions d'enseignement et à l'assistance. Les hôpitaux doivent recevoir les malades des deux confessions ;

— enfin le clergé local catholique devrait retrouver pleine jouissance de ses biens, de ses dîmes, de ses rentes, ce qui serait fort substantiel bien sûr (problème des restitutions, actuel aujourd'hui aussi en Europe de l'Est).

Les « revendicateurs » catholiques affirment enfin que douze membres du conseil politique (de la ville) devraient appartenir à la religion catholique, ... ce qu'ils n'obtiendront pas. Des garanties seront néanmoins apportées à la minorité papiste ; des dispositions précises seront prises pour assurer une cohabitation entre catholiques et huguenots, et le présent exposé, au fond, sera aussi un texte sur la cohabitation...

Les protestants se plaignent de ces demandes « papistes » ; ils réclament, eux, la suppression d'une des confréries de leurs adversaires, celle du chapelet. Plus tard, les jansénistes, eux aussi catholiques pourtant, seront hostiles au chapelet, et Madame de Sévigné, plus ou moins janséniste, y renoncera comme à une pratique soi-disant superstitieuse.

Les protestants de 1599-1600 souhaitent aussi l'interdiction des processions catholiques, ce qui est un prêté pour un rendu, vu les interdictions semblables qui sévissent en sens contraire dans les villes catholiques, mais cette fois contre les processions protestantes tenues en plein air.

Cela dit, à l'encontre de telles exigences huguenotes, les commissaires coexistentiels de l'édit de Nantes maintiennent leur point de vue. Pour Henri IV, ce qui a été accordé dans toutes les villes du royaume aux protestants, aux « religionnaires », soit le libre séjour de tous, le libre accès de tous aux charges publiques, doit aussi être reconnu en sens inverse aux catholiques dans toutes les villes du royaume, y compris protestantes, même et surtout dans les places de sûreté huguenotes. Il n'empêche que le consulat montpelliérain restera exclusivement aux mains des religionnaires, de 1600 à 1622 comme c'était déjà le cas au temps de Platter. Les catholiques ne sont pas totalement exclus, malgré tout, de l'administration municipale puisqu'ils participent au conseil politique principal (mais pas au consulat qui est le vrai maître de la ville).

Ainsi les protestants n'ont-ils pas réussi à se réserver la totalité du pouvoir municipal ; ils en ont par contre conservé les principales charges, et surtout (c'est le côté stratégique de notre réflexion sur le protestantisme), ils sont les seuls maîtres de la défense de la ville. Montpellier est en effet une place forte à l'entretien de laquelle les consuls huguenots veillent avec ardeur. Ces consuls ne cessent d'inspecter les murailles des remparts ; ils engagent des fonds pour l'achat d'armement et de munitions en prévision d'une éventuelle guerre civile ; du reste, elle finira par se produire après 1620. Montpellier reste donc sur le pied de guerre, même si, à l'intérieur de la ville, des éléments de défense, des bastions, notamment, disparaissent peu à peu.

Notez l'égalité de toutes ces églises protestantes entre elles, côté démocratique et décentralisé, sur laquelle insiste Thomas Platter ; et puis l'égalité entre les anciens dans les consistoires huguenots,

Et enfin, ce que l'on pourrait appeler l'anisotropie du champ religieux, l'asymétrie bipolaire, entre protestants et catholiques ;... et un jour ou l'autre beaucoup plus tard l'asymétrie gauche droite ; le début de cette guerre idéologique franco-française qui a commencé dès 1520-1550 et qui va durer beaucoup plus tard, pendant toute l'époque de la gauche anticléricale, presque jusqu'à nos jours, comme un rayonnement fossile issu d'un *big bang* idéologico-religieux engagé depuis 1520-1530 et qui n'en finira pas. Et même aujourd'hui, ce n'est pas encore tout à fait terminé.

III. Les juifs d'Avignon à l'époque et au regard de Thomas Platter le jeune

Marc Venard, dans son livre *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*³ parle d'une hostilité contre les juifs à Avignon, cette minorité juive de cinq cents personnes à peu près. Il faudrait évoquer aussi les villes du Comtat, comme Carpentras, où cette hostilité est surtout dans le peuple. Ceux qui veulent l'expulsion des juifs à la fin du XVI^e siècle, à l'époque des différents passages des Platter, de Thomas le jeune, sont d'abord leurs débiteurs qui, dit un témoin, voudraient que les juifs soient anéantis, ou qu'ils soient expulsés en tout cas, pour que les débiteurs n'aient pas à les rembourser. Les petites villes du Comtat seraient anti-juives, et les Avignonnais, plus élitistes, seraient pro-juifs, si l'on suit notamment les analyses mêmes de Platter.

3 Paris, Éd. du Cerf, 1993, 1282 p., coll. «Histoire religieuse de la France».

Les pontificats du pape Grégoire XIII, patron lointain, mais enfin effectif d'Avignon (de 1572 à 1585) et de Sixte Quint (1585-1590) ont été favorables aux juifs d'Avignon. Cela peut étonner de la part de Sixte Quint qui fut quelquefois un pape fanatique, puisqu'il avait condamné la masturbation comme étant un assassinat du sperme. Mais, peu importe, Sixte était assez libéral vis-à-vis des juifs, s'il ne l'était point vis-à-vis des spermatozoïdes. En revanche avec Clément VIII (1592-1605), un très long pontificat (un peu comme celui de Jean-Paul II), les juifs d'Avignon et de l'État pontifical sont à nouveau tracassés, comme à Rome sans doute, et cela se sent un peu dans le témoignage platterien, qui, à vrai dire, est très loin de concentrer ses analyses sur l'antisémitisme,

Comme son frère Félix au milieu du XVI^e siècle, Thomas II a distingué soigneusement les marranes des juifs les marranes, émigrés d'Espagne depuis 1492, font une belle percée sociale en Languedoc, à Montpellier, Béziers, ainsi qu'à Lyon, qui n'est pas en Languedoc. Avec intermariages des marranes entre ces trois villes, d'une ville à l'autre. Tout ça au XVI^e siècle. Les marranes se heurtent, certes, à quelque hostilité[□] et des mannequins les représentent, bourrés de foin, piqués de lard, qui sont moqués au carnaval de Montpellier, surtout ils rencontrent pas mal d'agressivité contre eux à Béziers, et cet antisémitisme, si l'on veut, semble s'être un peu accru à la fin du XVI^e siècle. Il n'a pas pourtant de conséquences gravissimes puisque les marranes font de belles carrières, notamment professorales à la faculté de médecine montpelliéraine[□] ainsi les Saporta, amis de Rabelais et de Platter, et qui sont d'origine juive. Ces marranes gèrent leur croyance avec intelligence, font circoncire derrière le rideau leurs bébés mâles, mais les font baptiser en public, utilisent de vieilles bibles chrétiennes coupées en deux dont ils ne gardent que l'Ancien Testament et sympathisent avec le protestantisme[□] ils gardent un pied éventuellement dans l'Église catholique. Voyez le cas du sieur Catalan (c'est son nom de famille), ce logeur de Félix Platter est marrane[□] il fait dire des messes à la Vierge catholique pour l'un de ses fils (lequel est un bon à rien). De surcroît Catalan père circoncit ses bébés mâles en secret, ne mange pas de porc[□] enfin il favorise les assemblées protestantes. Donc il a des mises, des investissements un peu partout. Un pied dans chaque camp. Il y a trois camps sinon trois pieds dans cette affaire, juif, protestant, catholique. Un Catalan junior, fils ou petit-fils du précédent, au début du XVII^e siècle, se dira Espagnol (donc juif) par l'origine familiale, l'émigration de 1492[□] Français catholique par son père, et Allemand par sa nation (luthérienne) protestante. Cette mixité vaut aux marranes en général et à la famille Catalan en particulier, de belles carrières

et de solides affections. La famille Catalan, d'un lignage marrane montpelliérain, est très aimée par les étudiants étrangers, par Félix Platter, et aussi par les paysans du village de Vendargues où ces Catalan ont des propriétés et des vignes.

Les marranes se convertissent au protestantisme vers 1560, puis, au moment de la Révocation, ils viendront ou reviendront, forcés, au catholicisme. Ils font, je le répète, de belles trouées dans le monde de la bourgeoisie et de la noblesse montpelliéraine — ainsi les Saporta, encore eux, il y a toujours des Saporta nobles catholiques aujourd'hui, mais qui n'ont pas oublié leurs origines juives — leur succès même est une espèce d'autogénocide culturel, car ils finissent par disparaître en tant que marranes. Ils se confondent, grâce à l'intermariage, avec la société chrétienne, en perdant leurs caractéristiques propres. Cette intégration par le haut, par la cheminée ascendante, semblera achevée dès la deuxième moitié du XVII^e siècle. Le marranisme a été donc pour ces gens une chance d'échapper à la vie de ghetto de leurs coreligionnaires d'Avignon qui sont juifs eux à 100%.

Le texte de Thomas Platter II n'a pas, du reste, de caractère dramatique vis-à-vis des marranes, ni des juifs — au contraire, il témoigne de beaucoup de sympathie à l'égard du petit peuple strictement juif (et non plus seulement marrane) d'Avignon. Thomas Platter, II a enquêté avec un grand sérieux dans la capitale du Comtat, cette fois sur le ghetto des « vrais » juifs (pas seulement sur les marranes), il s'est informé *de visu* et aussi par des interviews presque quotidiennes pendant plus de deux mois en 1598-1599. Dans le texte platterien, on trouve une seule attaque, minuscule, contre des enfants juifs qui à vrai dire ne se livrent nullement à de pseudo-meurtres rituels comme on l'a dit à tort, mais ces enfants quand même salissent volontairement, paraît-il, des morceaux de viande que les bouchers casher destinaient aux chrétiens, morceaux de la partie arrière de l'animal — de même Marc Venard signale, lui aussi, d'innocentes plaisanteries d'enfants juifs, une croix habillée d'une chemise rouge et couronnée d'un chapeau jaune. Donc l'enfance juive d'Avignon paraît assez contestataire vis-à-vis du christianisme. Platter en tout cas signale avec admiration la fierté des juifs, car ils ont reçu de Dieu, lui disent-ils, bien davantage d'honneur et de dons particuliers que ce n'est le cas pour les autres peuples, à savoir, ils ont reçu la terre de Canaan (Israël, donc), qui aura pour nous aussi une certaine actualité — et puis la loi de Moïse — les prophéties — et la résurrection des morts (résurrection des morts qui, en fait, je crois, n'était apparu que de façon tardive, dans la Bible juive, vers la fin de l'Ancien Testament). Fêré de calculs quantitatifs, Platter II est très frappé par l'énumération systématique des commandements des rabbins, les 248 prescriptions, les 365

interdits, autant que de jours de l'année bien sûr, mais aussi autant que de membres dans le corps humain (?). Platter décrit également, avec beaucoup de minutie chirurgicale, l'opération de la circoncision, mais sans que jamais affleure l'hostilité de sa part. Notre auteur conclut sur le festin qui suit cet épisode de circoncision, sur ce repas festif au cours duquel les rabbins prononcent des sermons et des prières, mais à celles-ci les invités juifs, tout à leurs réjouissances post-communautaires et post-cérémoniales, ne prêtent aucune attention. Car le juif n'écoute plus les rabbins dès qu'il a envie de s'amuser. Platter a du reste été invité à un «Baptême juif», entre guillemets bien sûr (une circoncision), ce qui prouve bien que son ethnographie est attentive, ce qui montre aussi la confiance qu'avaient en lui les gens de cette communauté.

Thomas Platter II est très frappé aussi par le caractère strict et surtout ultra hygiénique des prescriptions de propreté, en effet, qui concernent les femmes (mais pas les hommes?). «On m'a montré, note-t-il, derrière leur temple, plusieurs baquets qui peuvent contenir de l'eau, et dans lesquels les femmes, à maintes reprises peuvent se nettoyer. Et cela de telle manière qu'elles se trempent entièrement dans l'eau et même qu'aucun de leurs cheveux ne reste à l'air. Elles doivent, à cette occasion, écarter l'un de l'autre chaque doigt et aussi tous les membres, bras et jambes, de façon à ce que l'eau, en effet, entre partout, et qu'elles puissent se purifier complètement le corps. Cette pratique comporte souvent de grands dangers, spécialement en hiver, là où on ne dispose pas de sources chaudes et quand d'autre part, il n'est pas possible de verser de l'eau chaude pour atténuer la température de la baignade», conclut notre auteur.

Platter s'intéresse aussi à l'obligation de porter une coiffure (aujourd'hui la kippa, que nous connaissons bien), ou le béret basque de mon ami Alexandre Derzansky, dans les années 1940-1950, pendant l'occupation allemande — ce béret qui était simultanément une kippa, une marque d'identité juive, mais aussi, selon lui, une marque d'Alsacien et de Basque, et finalement de France (ou de francité). Comment interpréter la kippa? Voici, en tout cas, l'explication que donne Platter, et qui est sans doute la bonne — il est interdit à tout enfant, spécialement au temple, de se promener nu-tête et pourquoi donc? Eh bien parce que la majesté de Dieu plane au-dessus de ces enfants, Dieu devant lequel ils n'ont pas le droit de se dénuder — ils ne montrent pas leur derrière — mais ils ne montrent pas non plus le haut de leur crâne. Les juifs d'Avignon considèrent que pour un enfant marcher tête nue, ce serait fort mauvais signe

Il y a donc une attitude très anthropologique chez Platter (la description du rite). Ce grand observateur cherche en effet à expliquer le rite, à

l'intégrer dans l'ensemble d'une conception religieuse du monde, celle des juifs en l'occurrence. Sa qualité de protestant le rend proche du texte d'une Bible juive et chrétienne réformée, qu'il connaît sur le bout du doigt⁴ il la mémorise parfaitement cette bible et il la cite à tout bout de champ avec beaucoup d'exactitude, j'ai pu le vérifier, références en main. Cette même qualité de protestant lui facilite donc grandement l'approche biblique israëlophile ou judéophile. En ce sens Thomas II Platter reste fidèle à son père Thomas I^{er} Platter qui était hébraïsant, qui était attaché lui aussi aux sources juives de la culture de la Renaissance et de la Réforme. On peut se demander également si Thomas Platter II n'est pas engagé dans une espèce de mission, sinon d'espionnage, du moins de collecte de renseignements pour le compte de la République de Bâle, collecte de renseignements dans ce cas sur les juifs israélites.

Platter décrit, sans aucun humour, le puritanisme sexuel auquel va son entière approbation, à propos de quoi il insiste sur le port de la ceinture par les enfants du ghetto, encore eux⁴ et il déclare⁴ «On habitue les juifs depuis l'enfance à porter une ceinture autour du corps de façon à bien séparer le cœur, des parties honteuses, et tout ça pour qu'au moment de la prière, des pensées qui seraient paillardes ne s'en aillent remonter jusque dans le cœur de ces enfants quand ils prient.»

À propos de la très grande piété des communautés juives d'alors s'adonnant avec ferveur à la prière de longue durée, *lange Dauer*, comme eût dit mon maître Braudel, Platter cite de charmantes légendes qui feraient la joie de nos collecteurs de contes folkloriques. Et il écrit⁴ «De très bonne heure le matin, les juifs d'Avignon se mettent à la prière, car au début de la nuit, Dieu a fait fermer toutes les portes du Ciel⁴ et les anges qui sont en séance là-haut non loin de là en profitent pour expédier les mauvais esprits dans la sauvagerie de notre monde d'ici-bas. Mais bien après minuit, des hurlements s'élèvent dans le ciel. «Attention, on va ouvrir les portes célestes vers l'orient⁴» et donc sur terre les coqs entendent ces cris et du coup ils poussent leur cocorico pour dire que les gens doivent se réveiller. Car c'est à cette minute précise que les mauvais esprits nocturnes précédemment descendus ici-bas perdent leur force. Dès lors, les juifs peuvent lancer leur prière matinale⁴ «Loué sois-tu Dieu d'avoir ainsi doté les coqs de raison.»⁴ Humour juif, au sens le meilleur et le plus moderne du terme.

4 *Le voyage de Thomas Platter. 1595-1599*, présenté par E. Leroy Ladurie, Paris, Fayard, 2000, p.369.

Les démographes seront intéressés d'apprendre que les jeunes filles juives pratiquaient largement, en 1598, le mariage pubertaire à douze ans, ou à partir de douze ans et un jour. Mais là aussi, il faudrait vérifier cela au moyen de ce qui serait l'équivalent juif de nos registres paroissiaux catholiques et protestants.

Platter insiste en tout cas, je le répète, sur les rites de pureté, pureté hygiénique du corps pour les femmes, déjà vue¹ mais aussi pureté spirituelle pour les hommes. À la sortie du culte et du service divin dans la synagogue, il peut arriver qu'une femme apparaisse en route, à ces hommes juifs. Dès lors ils doivent fermer les yeux, afin d'éviter les mauvais désirs. Dans leurs écoles *alias* synagogues, les juifs n'ont pas le droit non plus de cracher par terre, car cette expectoration à l'air libre pourrait effleurer un ange, si peu que ce soit, et le blesser. Ils déposent donc précautionneusement, attitude très moderne, leur crachat dans un petit mouchoir. Il y a ainsi mélange entre le côté religieux angélique de l'hygiène, et l'utilité physique de celle-ci. Je dirai donc que si, d'aventure maintenant, moi j'étais tenté de cracher par terre, ce que je ne ferai pas bien sûr, fût-ce en un lieu discret, ce concept juif fort heureux m'en détournerait, car l'idée de blesser un ange me ferait mal, me ferait de la peine. Et je me rends compte en effet que pour ces juifs comme pour les chrétiens du Moyen Âge que décrivait Jacques Le Goff, pour ces juifs donc, le monde est plein d'anges. Nous sommes littéralement entourés par le battement de leurs ailes angéliques, et nous sommes frôlés par leurs corps d'anges, éventuellement asexués.

L'on comprend d'autant mieux les théologiens de Constantinople qui discutaient du sexe ou de l'absence de sexe des anges à la veille de la prise de leur ville par les Turcs. Les anges, ça compte même si les curés les oublient un peu, de nos jours,

Donc au total un témoignage plein de sympathie de la part de Platter sur les juifs, et qui ne s'attarde que peu sur le thème de l'antisémitisme. Est-ce parce que nous sommes un peu trop obsédés, nous, par l'antisémitisme² et est-ce parce que Thomas Platter II, lui, au contraire, est le contraire d'un antisémite et qu'au fond l'antisémitisme, ce n'est pas du tout son problème³ Il y pense à peine.

Pour conclure, je voudrais placer cette esquisse sous le signe de trois grands noms, un allemand et deux français⁴ Walter von Wartburg, Georges Dumézil, Fernand Braudel. Walter von Wartburg d'abord⁵ ses travaux sémantiques sur les langues romanes font encore écho à trois siècles de distance aux pérégrinations linguistiques des Platter, depuis le dialecte

valaisan du vieux Thomas jusqu'au bâlois et au *Hochdeutsch*, quant à l'espace germanique. Depuis le français aussi, jusqu'au provençal, au languedocien, à l'occitan, au gascon, au catalan, au castillan, voire au latin, au grec et à l'hébreu dans l'espace de la catholicité latine et du judaïsme^[1] et bien sûr, dans l'aire du protestantisme, tant français qu'allemand.

Georges Dumézil^[2] autrement dit les trois fonctions, les trois rôles^[3] royauté unificatrice, guerriers, paysans et bourgeois, et enfin clergé, pouvoir politique, sont présents presque à chaque page à titre descriptif mais aussi conceptuel, dans les grands livres de nos divers auteurs platteriens, soit Thomas Platter senior, Félix, et Thomas Platter junior.

Fernand Braudel enfin, l'homme de la Méditerranée renaissante^[4] soit un auteur pour lequel Charles Quint fut essentiel, et dont le long XVI^e siècle, celui de la Renaissance coïncide pleinement avec l'époque des Platter, à l'année près, littéralement (soit de 1499 à 1628)^[5] mais un Braudel dont *La Méditerranée*, celle qui nous concernerait ici, n'est plus représentée dans nos travaux qu'en miniature, il ne s'agirait guère que du lac Léman ou du lac des Quatre-Cantons, cependant que l'espace continental platterien, lui, est démesurément dilaté, agrandi, allant de la Hongrie à l'Espagne, au travers de la France du nord et du sud, de l'Angleterre, de la Belgique. Bref de la Pologne à la Catalogne, en passant bien sûr par Cologne et la Sologne^[6] *Romania* et *Germania*, fraternellement envisagées, l'une et l'autre, l'une avec l'autre, l'une en l'autre si l'on peut dire.

II

TOLÉRANCE ET INTOLÉRANCE

La *Lettre à Louis XIII* d'Agrippa d'Aubigné : argumentation et images

Henri WEBER
(*Université Montpellier III*)

Cette *Lettre à Louis XIII* a été écrite à la fin de l'année 1621, soit peu avant la mort de Luynes (14 décembre), soit avant la levée du siège de Montauban (13 novembre). Elle est, en partie, une satire contre Luynes et, essentiellement, un plaidoyer pour l'arrêt de la guerre contre les protestants et le retour à la tolérance instituée par l'édit de Nantes.

L'année 1620 a vu l'expédition de Louis XIII en Béarn pour le rétablissement du culte catholique, ce qui a provoqué la vive réaction de l'assemblée protestante, réunie à La Rochelle le 25 décembre, qui a organisé militairement la résistance. En mars 1621, cette assemblée présente des cahiers de doléances au roi, lui demandant de retirer ses garnisons du Béarn. Le roi se met en campagne, donne à Luynes le commandement de ses troupes et reconquiert les villes protestantes de la Loire, du Poitou et de la Guyenne, la plupart sans résistance. Le 17 août, il met le siège devant Montauban qui résiste efficacement. L'année 1620 a vu, par ailleurs, progresser la puissance espagnole et autrichienne : les Espagnols ont occupé la Valteline, menacent les Grisons et sont en passe de communiquer directement avec l'Allemagne. De son côté, l'empereur Ferdinand a écrasé, le 8 novembre, les protestants de Bohême à la Montagne Blanche.

D'Aubigné ressent vivement toutes ces défaites. Exilé à Genève, il négocie avec le comte de Mansfeld, vaincu à la Montagne Blanche, et obtient, pour les protestants français, un important secours. Il devrait

prendre le commandement de ces troupes mais l'assemblée de La Rochelle lui préfère le duc de Bouillon qui ne réussira même pas à faire sa jonction avec les Allemands. Il utilise également sa plume pour servir la cause en danger comme en témoignent la *Lettre à Louis*^{XIII} et le *Traité des Guerres civiles*. Cette lettre a été publiée sous forme de plaquette, sans lieu ni date, sous le titre suivant : *Lettre au Roi par trois gentilshommes, vieillés au service du Roi Henri le Grand*¹. Le brouillon se trouve dans les manuscrits de Bessinges et a été publié par Réaume et Caussade dans les *Œuvres complètes*².

Pour notre part, nous suivons le texte imprimé au XVII^e siècle, retrouvé en 1897. Il comporte de multiples corrections, visant à rendre l'expression plus claire et plus explicite, qui lui font parfois perdre de sa densité, tout en corrigeant certaines redondances. À cela s'ajoutent plusieurs additions importantes, qui précisent certains arguments ou établissent des liens subtils entre les différentes parties.

L'argumentation progresse le plus souvent par antithèse et l'image, reprise à des moments différents, souligne le rapport entre les éléments du discours. À l'intérieur d'une même phrase ou d'une même proposition, l'antithèse a par ailleurs un rôle stylistique : elle crée la sentence, donne à l'expression un relief singulier.

Dès le début, apparaît la double antithèse qui va structurer toute la lettre : l'opposition entre l'entourage catholique, plus précisément jésuite, qui cache la vérité au roi et les protestants, fidèles serviteurs de son père Henri^{IV}. Bien que bannis de la cour, ils avertissent Louis^{XIII} du triple danger qui le menace. Cette première antithèse se double d'une seconde : entre le présent que caractérise la funeste politique de Louis^{XIII} à l'égard des protestants et le passé, remarquable par la collaboration de ces derniers au succès de Henri^{IV}, ce qui souligne l'ingratitude de Louis^{XIII}. Cette ingratitude est due à l'ignorance de l'histoire dont ses maîtres lui cachent les leçons. L'ensemble revient à opposer la vérité protestante aux mensonges jésuites.

Le premier péril qui menace le roi est abordé dans deux anecdotes. C'est d'abord l'effroi de Louis^{XIII}, encore enfant, apprenant l'assassinat de son père et redoutant le même sort. Le père Coton l'assure alors que cela ne peut lui arriver s'il reste fidèle à l'Église romaine. La seconde anecdote

1 Voir *B.S.H.P.F.*, t. XLVI, 1897, p. 530-542.

2 *Œuvres complètes*, éd. Réaume et Caussade, t. I, 1873, p. 501 et 511.

dément cette belle assurance. Montigny évoque son entrée au collège et l'assurance donnée par le principal à son père qu'il ne subira pas les verges s'il se montre bien obéissant, mais le jeune Montigny sait, quant à lui, qu'il ne lui sera pas possible d'être parfaitement obéissant et d'Aubigné de conclure :

«Sire, il vous est impossible d'obéir à de tels maîtres que vous n'en irritiez quelqu'un, car difficilement pourrez-vous fournir à la soif qui embrase ces âmes infernales, qui par terreur et non sans soupçon et bruit de philtres et de miroirs³ vous font trembler au milieu de vos prospérités...»

D'Aubigné suggère ainsi qu'on n'est jamais assez obéissant pour les jésuites et qu'on court toujours le risque d'être assassiné par eux.

Le danger que court le roi vient aussi des favoris, tentés de prendre sa place, et plus précisément de Luynes et de ses frères désignés indirectement par ces «fauconniers». Toutes les satires du temps rappellent que Luynes a gagné la faveur de Louis XIII en l'accompagnant à la chasse comme fauconnier. L'auteur du *Comtadin provençal* le désigne ainsi : «Ce petit fauconnier qui, jusqu'au 24 avril 1617 n'avait gouverné autre chose que des faucons»⁴. Les frères de Luynes furent créés, l'un duc de Chaulnes et l'autre duc de Luxembourg.

D'Aubigné souligne, par une image répétée, la rapidité de leur ascension :

«Lors que les trois freres n'avoient qu'un cheval, de ceste extrême et honteuse disette, vous les avez non pas eslevés mais raviz dans la hauteur de vostre ciel, d'où ils ne respirent plus rien de bas, et mesprisans toute la terre de si haut, ce qui leur fut un monde, ne leur est plus qu'un point» (p. 534).

La satire s'élève au lyrisme et l'image de l'élévation va dominer, sous différentes formes, toute l'argumentation. La vie de Louis XIII pourra être considérée comme perdue :

3 Le miroir est celui qui est évoqué à la fin de la *Lettre*... « C'est un bruit de vostre royaume que les Jesuites ne pouvant confiner V.M. en la chambre des meditations... ils ont trouvé une invention de vous monstrier tous les jours à l'heure de l'oratoire dans un miroir, un tableau de reflection où paroist Henri le Grand dans le feu du Purgatoire grièvement tourmenté » (p. 539).

4 Cité par Gabriel Hanotaux, *Histoire du cardinal de Richelieu*, Paris, Firmin-Didot, 1896, t. II², p. 460.

«Ce sera lors que les infâmes que vous avez pris en la boue pour les eslever si haut, auront perdu l'estourdissement de leur mutation et rassurés auront estimé que le dernier degré se peut franchir. Ces fauconniers sont de la nature de leurs oiseaux, qui en la matinée de leur jeunesse ont deschargé leur cerveau sur le tiroir, sur le midi ils voudroyent bien se gorger du gibier de vostre royaume...» (p. 533).

L'image du faucon succède, un moment, à celle de l'ascension. L'avidité des Luynes s'exprime comme celle des faucons, par le désir de manger l'État qu'ils prétendent servir.

«Ils disent bien quand ils protestent de désirer le bien de l'estat. Ouy, ils en bruslent, le couvent, le possèdent et le mangent, qui est bien plus que de le désirer». (p. 534).

Il y a là une transposition de l'image traditionnelle des mangeurs de peuple que l'on trouve déjà dans les psaumes⁵, en même temps que la violence de l'ambition est traduite par la violence du désir amoureux. Ce qui importe pour d'Aubigné, c'est de justifier par l'image l'idée que cette ambition ne peut s'arrêter au titre de connétable. Et, suivant le principe du développement par antithèse, il va opposer à cette ascension foudroyante, l'ascension par degrés du connétable de Montmorency au sommet de la hiérarchie militaire. C'est aussi une opposition d'un passé encore respectueux de l'ordre à un présent anarchique comme de la haute naissance de Montmorency à la basse origine de Luynes. Il est probable que, derrière le personnage de Montmorency, d'Aubigné pense à sa propre carrière militaire, commencée comme soldat et achevée comme maréchal de camp. Chez Luynes, soudain désigné comme chef de l'expédition militaire contre les protestants, c'est exactement le contraire.

«Qui pourroit espérer de la modestie en ceux qui se sont veus Marechauls de France, Ducs et Connestable, et puis ont commencé à contrefaire les soldats». (p. 534).

Mais leur inexpérience n'est pas sans danger.

«Mais qui apprendra à ces champignons, qui sans peine ont passé tant de degrés, qu'il y ait peine ou peril au dernier». (p. 534).

5 Ps 14, 4 «...Tous ces fauteurs d'iniquité/qui mangent mon peuple comme on mange du pain ».

Ce qui pourrait rendre difficile leur accès au trône, c'est le peu de fidélité de ceux que Luynes a placé à la tête des villes et des gouvernements. Si la mauvaise santé du roi entraînait sa mort prématurée, ils pourraient se tourner vers son frère, son successeur légitime⁶ ; il est vrai qu'un accord avec l'étranger serait plus sûr mais cet accord ne pourrait reposer que sur la cession d'une partie du royaume⁷ ; c'est l'annonce d'un argument futur concernant les ambitions espagnoles. Une dernière variation sur l'image de la montée prend la forme d'un calembour assez cru⁸ :

« Dieu vous garde, Sire, de ces bons serviteurs du Roi, qui sont mugets du royaume et servent la royauté comme les galans font leurs maïstresse par espoir de monter dessus⁹. (p. 535).

D'Aubigné use toujours du pluriel pour donner une valeur générale à ses conseils. Cependant, comme il l'a suggéré, Luynes ne pourrait-il pas attendre que la mauvaise santé du roi provoque sa mort et il s'applique à réfuter cette possibilité¹⁰ :

« Contre des rivaux sans merci, ils seront contraints de se sauver sur le haut de l'audace et lors se resoudront à posséder le royaume sans l'attente advenir¹¹ ».6.

Le second péril auquel s'expose Louis XIII, c'est de réduire au désespoir les protestants qui ont empêché le royaume de tomber aux mains des Espagnols. Mais les geôliers ou les concierges de son âme ne lui permettent pas¹² :

« Le pourmenoir dans les belles allées des histoires, ausquelles outre la volupté et les fleurs, vous pouvez cueillir toutes sortes de fruicts à deux mains¹³. (p. 535).

Ainsi, l'image initiale de la prison s'oppose à celle des jardins de l'histoire dont la première leçon est de craindre l'ambition espagnole qui entretient en France, pour l'affaiblir, de multiples factions¹⁴. L'Espagne

6 Le texte du brouillon donné par Réaume semble préférable « posséder le royaume que l'attendre à venir » (p. 505).

7 Dans la *Chronique des favoris* que Gabriel Hanotaux attribue à Fancan qui appartient, un moment, à l'entourage de Richelieu et se révéla être un agent des princes protestants, il est dit plus précisément¹⁵ : « Nos voisins, vrais Argus, s'avisèrent qu'une guerre civile en France seroit bien à propos pour leur permettre de venir à bout des révoltes d'Allemagne et de l'usurpation qu'ils prétendoient faire tant au Palatinat, Juliers, qu'en la

n'a-t-elle pas été jusqu'à acheter certains conseillers du roi, c'est ce que confirme le fameux grand dessein⁸ et l'appui constant que les Jésuites ont prêté à l'Espagne, car ils ont juré «qu'il n'y ait qu'un chef en l'Eglise et qu'un Empereur des Chrestiens» (p. 535).

En tout cas, l'Espagne et les jésuites ont failli s'emparer du trône de France, après l'assassinat de Henri III qui était pourtant «le plus bigot des princes», ce qui répond à la leçon du père Cotton au début de la *Lettre*. D'Aubigné ne précise pas que Philippe III avait proposé aux états généraux de la Ligue d'élire sa fille comme reine de France si elle épousait un prince de la famille des Guise. Bien que l'assassin de Henri III ne fût pas un jésuite, d'Aubigné enchaîne avec la tentative d'assassinat de Henri IV par Chastel, qui entraîna l'expulsion des jésuites et l'érection d'une pyramide, flétrissant cette «secte pestifère»⁹. Mais quand Henri le Grand «se laissa vaincre par l'inutile peur du couteau», les jésuites furent rappelés et la pyramide détruite.

À cette première leçon de l'histoire s'oppose naturellement une autre, celle des protestants qui

«Quand ils vindrent à Tours, sans paix, sans assurance publique et pour arrester la consternation des Royaux, ils marièrent leurs mains et leurs espées avec les mains et les espées qui n'estoyent pas encore lavées ou essayées de leur sang» (p. 536)¹⁰.

Valteline ». Les jésuites y apparaissent avec un rôle dominant « Ils ont ramassé tous les vieux haillons de la Sainte Ligue pour faire un beau manteau de religion doublé bien finement par les Pères de la Société et de tout cela ils ont fait un présent à ce beau favori qui n'y a vu qu'un moyen de parvenir à la connétablie... », cité par Gabriel Hanotaux, *Histoire du cardinal de Richelieu*, t. II², p. 462.

8 D'Aubigné évoque ce grand dessein dans plusieurs de ses ouvrages : l'*Histoire universelle*, (éd. André Thierry, t. IX, Genève, Droz, 1995, p. 174), le *Traité des guerres civiles* (*Œuvres complètes*, éd. Réaume, t. II, p. 13), sa *Vie à ses enfants*, (éd. Schrenck, p. 192). Il s'agit de plans dressés par la Curie pour anéantir progressivement le protestantisme, plan révélé à quelques personnalités protestantes, dont d'Aubigné, vers 1602 par le neveu du cardinal Baronius. Selon d'Aubigné, les années suivantes auraient vu se réaliser les événements annoncés, en particulier l'occupation de la Valteline.

9 L'inscription sur la pyramide comportait notamment ces mots qualifiant Chastel : «...Perniciosissimi factionis Heresi pestifera imbutus».

10 On trouve déjà une image analogue dans l'*Histoire universelle* : «...Les capitaines Reformez faisans de grandes difficultez de se mesler parmi ceux qui avoyent leurs espées rouillées de leur sang... », (éd. André Thierry, t. VIII, Genève, Droz, 1994, p. 39).

Il s'agit du moment où les troupes protestantes rejoignirent celles de Henri III qui, après l'assassinat des Guise, doit recourir à Henri de Navarre pour résister à la Ligue.

Après avoir prouvé le dévouement des protestants à l'autorité royale, d'Aubigné va évoquer la possibilité pour eux de se détacher du royaume s'ils sont réduits au désespoir. L'exemple en est fourni par les républiques voisines «les bordures du jardin de la France». C'est l'image de Guillaume Tell qui, après avoir visé la pomme sur la tête de son fils, réserve sa seconde flèche pour celui qui lui en a donné l'ordre. Les Flandres aussi et d'autres peuples présentent des «tableaux» de ce genre

«Car après les tyrannies d'Espagne, ils ont secoué de leurs pensées premièrement et puis de dessus leur teste le nom et diadème Royal». (p. 536).

À plusieurs reprises, d'Aubigné évoque l'histoire sous forme de tableaux. Il a le sentiment qu'en frappant la vue, le récit historique fait pénétrer plus vivement dans l'esprit la leçon à donner. Ainsi, dans *Les Tragiques*, massacres et combats des guerres de religion sont présentés sous la forme de tableaux peints dans le ciel.

La reprise de la comparaison des jardins va permettre d'unir l'agrément de l'histoire à son utilité

«Certes la veue de tels parterres vous y feroit cueillir des pensées que vos bouquetiers n'ont garde de vous présenter». (p. 537).

Le désir de filer la métaphore suivant une esthétique toute baroque substitue à l'image attendue des géoliers l'image des bouquetiers.

Revenant à l'histoire de France, et plus particulièrement aux guerres de religion, d'Aubigné va tirer pour le présent la leçon des événements qui ont suivi la Saint-Barthélemy. Les protestants ne possédaient plus alors que deux places fortes, toutes deux assiégées, La Rochelle et Sancerre, mais tandis que leurs chefs, échappés du massacre par la conversion, paradaient au siège de La Rochelle

«Les Merles, les Fournis, Baccons, Geoffres, Campaix et Pugeols prindrent la place de leurs Grands et avant que leurs Princes fussent eschappés de la Cour, avoyent acquis 120 places de guerre à leur parti que depuis ils ont multiplies à 248». (p. 537).

Aujourd'hui, on leur a fait perdre cent places.

«J'avoue bien que la trame de ce temps a esté filée de plus longue main et avec une ruse plus lente que celle du temps passé. On les a divisés, partagé leurs esprits et leurs interests vous leur ferez perdre encores plusieurs villes, mais il leur en reste plus de la moitié. Leur vertu renflammée et le fusil de la France prest est suffisant pour allumer le tout». (p. 537).

Pour justifier cette menace, il recourt à un ancien exemple. La Rochelle, jadis opprimée par les Anglais, conquiert sa liberté et se donna au roi de France¹¹.

«...La nécessité mère des arts, arrache des cœurs des plus simples l'amour de leurs Princes quoi que violente et, sur toute nécessité, celle de la Religion instruit au mépris de la mort».

L'exemple biblique de Roboam confirme cette menace, tout en rejoignant le thème premier des mauvais conseillers. Roboam ayant chassé les vieux conseillers de son père en prend de nouveaux qui lui conseillent de se montrer très dur envers les tribus d'Israël¹¹; il en résulte qu'elles se séparent définitivement du royaume de Judée¹¹. Quelques vers illustrent le cruel dilemme auquel un prince intolérant contraint ses sujets¹¹.

«Mais il risque de tout, quand les âmes il force
A renier son throsne ou le throsne du ciel». (p. 536).

En France,

«Les anciens conseillers du royaume travailloyent à unir les peuples, ceux-ci pensent avoir fait un beau coup, quand ils les ont divisés et mis en morceaux». (p. 538)

Cette division ne peut qu'exciter la convoitise des voisins¹¹.

«Tel de vos voisins qui ne peut dévorer la France d'un coup, la voyant détaillée a desja les yeux sur un lopin pour l'engloutir». (p. 538).

Ce danger extérieur renforce le danger intérieur. Bien que se répétant quelque peu, le poète, en insistant sur le facteur religieux, annonce le troisième péril¹¹ le châtement divin. Il y a d'ailleurs une progression dans la dignité des trois périls, le premier provient de méprisables ambitieux, le second de valeureux défenseurs du royaume, le troisième de Dieu lui-même

11 1 R 12 et *Tragiques*, Chambre Dorée, p. 461-62.

qui châtie les persécuteurs de ses fidèles. Pour le connaître, il faudrait que le roi soit libéré de la prison d'une fausse religion, fondée sur le trafic des grains bénis, des indulgences, des vains pèlerinages et qui va jusqu'à exiger le sang des «hérétiques». D'Aubigné ne résiste pas au désir de renouveler les accusations contre le catholicisme qu'il a formulées dans ses œuvres antérieures. Comment a-t-il pu penser convaincre Louis XIII sur ce point?

Des exemples récents de châtiments des rois viennent s'ajouter à ceux qui faisaient l'objet des «Vengeances». D'Aubigné y souligne la correspondance, en quelque sorte anatomique¹², entre crime et châtiment, le *contra-passo* dantesque.

François II

«Pour avoir presté l'oreille aux sanglans conseils, et l'avoir fermée aux gemissements des affligés, fut tiré par l'oreille...» (p. 539)

Henri II fut tué par les yeux qu'il préparoit à voir les «embrasements», c'est-à-dire les bûchers des hérétiques.

Ces correspondances à valeur symbolique peuvent porter sur des éléments plus généraux, comme le feu et le sang.

«Antoine, Roi de Navarre, me fait souvenir de vostre bisayeul Don Joan, qui commençant les feux dans son pays, fut bruslé par les estoupes et l'eau de vie, desquelles il cuidoit soulager ses douleurs».

Charles IX qui

«Espandit tant de sang veid rejaillir le sien par tous les pores de son corps».
(p. 540).

Le châtiment par le sang concerne d'autres responsables de la Saint-Barthélemy comme Henri III qui l'avait conseillée à son frère Charles IX et fut assassiné par un moine.

«Au mesme lieu, en la chambre et en l'endroit de la chambre où il avoit fait toucher à la main pour la S. Barthelemi».
(p. 540).

12 Il cite même quelques vers des «Vengeances», soulignant cette correspondance,
... De ceux là on dit que Dieu
Rendit, exerça, fit droict, vengeance et merveille
Crevant, poussant, frappant l'œil, l'espaule et l'oreille
(*Lettre...*, p. 540 et «Vengeances», V. 929-930).

L'assassinat de Henri III conduit naturellement à celui de Henri IV qui s'est converti.

«Dieu sçait vendanger les esprits de ceux qui l'abandonnent et prend ses vengeances dans les mesmes iniques moyens dans lesquels ils cherchent une fausse assurance contre la main puissante de l'Eternel». (p. 541).

En effet Henri IV avait répondu aux protestants qui lui reprochaient de se confier aux jésuites.

«Qu'il faisoit depositaire de sa vie les mains que seules il appréhendoit pour sa mort, espérant en vain attendrir le cœur de ses bourreaux». (p. 541).

Il y a là une certaine contradiction avec le début de la *Lettre* où Henri IV est présenté à Louis XIII comme un modèle à suivre. Cette contradiction reflète l'ambiguïté du jugement de d'Aubigné admirateur du roi, combattant et tolérant, mais ne lui pardonnant pas sa conversion comme en témoigne *Le Discours par Stances*¹³...

Dans la conclusion primitive, d'Aubigné priait Dieu d'écarter de la tête de Louis XIII les trois périls ainsi présentés mais plus que les peines temporelles le danger pour le roi restait celui des peines éternelles.

«On vous proclame Louis le Juste, en titre vain qui n'est prononcé à bon escient que par les flatteurs. Titre non seulement d'orgueil mais de perdition car Jésus Christ n'estant point venu pour les justes, ils vous font par profession renoncer à son salut et dire qu'il n'est point pour vous».

Mais, à la réflexion, d'Aubigné ne veut pas terminer sur cette menace mais, dans une addition finale, sur l'espoir d'une réconciliation du roi avec les protestants qui est le but apparent de la *Lettre*. Cet espoir repose d'abord sur la confiance en Dieu qui ne peut abandonner ses fidèles, mais aussi sur

13 *Discours par Stances*, composé dans les années qui suivent la mort de Henri IV et publié partiellement en 1620, à la fin de l'*Histoire Universelle* mêle, à une certaine admiration pour Henri IV, de sévères critiques sur sa conversion, ses amours, son abandon entre les mains des jésuites et contient aussi un avertissement à Louis XIII, analogue à celui de la présente *Lettre*.

Rends toy le Ciel propice, et tout sera prospère.

Donne paix à Sion, Dieu deffendra ta peau.

Prends de son doux giron la garde singulière.

Si tu dors en celuy de la bande meurtrière

Tu as sous ton chevet l'homicide cousteau.

On ravit de ton sens l'histoire de ton père.

(v. 284-289). *Œuvres*, Pléiade, p. 357.

la fidélité que Louis XIII doit à son père et à ceux qui l'ont soutenu. Nous vous conjurons, écrit-il à Louis XIII, de

«ne détruire point par vos armes, les armes et les mains qui ont si bien gardé la teste à couronner et si propres à défendre vostre chef couronné».
(p. 542).

Dans l'ensemble, cette argumentation présente quelques faiblesses. Louis XIII ne peut voir dans l'appel à une vraie religion, débarrassée des idoles, que l'expression d'un fanatisme hérétique. D'Aubigné reste ici victime de l'ardeur de ses convictions. Le rappel du dévouement des protestants à Henri IV est plus habile mais l'initiative de la guerre présente peut être contestée. Pour un protestant, il ne fait pas de doute que c'est le rétablissement du catholicisme en Béarn, aux yeux du roi, c'est l'initiative de l'assemblée de la Rochelle qui appelle à une mobilisation protestante. D'Aubigné se garde bien d'aborder ce problème. On pourrait aussi juger contradictoire la demande de paix et l'exaltation du courage passé des protestants, de leur redressement étonnant après la Saint-Barthélemy. C'est sans doute une menace à l'égard du roi, mais c'est aussi un appel aux protestants à conduire la lutte avec plus d'énergie, en s'inspirant des exemples du passé. Contrairement aux *Tragiques* qui mettent l'accent sur l'horreur des massacres et des supplices, c'est ici l'exaltation des combats victorieux sous la conduite de Henri de Navarre. D'ailleurs, dans le *Traité des guerres civiles*, qui date de la même époque, d'Aubigné s'efforce uniquement de justifier, au nom de la religion, la lutte, auprès de ses corrégionnaires trop timides. L'ambiguïté de la *Lettre* est de vouloir jouer sur les deux tableaux et l'on peut se demander si, plutôt qu'au roi, elle ne s'adresse pas à la fois à un public protestant et à des catholiques modérés soucieux, avant tout, des intérêts de la France. Car, en rappelant les ambitions espagnoles et l'affaiblissement du royaume dans la guerre civile, d'Aubigné rejoint les préoccupations de l'entourage du jeune Richelieu, rival de Luynes.

Si l'argumentation paraît rassemblée dans le plan rigoureux et simple du triple péril, chaque détail jaillit et s'enchaîne de façon imprévue, l'association des images, les jeux de langage et de la symbolique caractérisent une esthétique baroque. La rhétorique, avec ses antithèses, ses synecdoches, ses redoublements, est mise au service de la passion. Polémique et exaltation pathétique s'y succèdent mais ce jaillissement continu reste dominé par la volonté, parfois répétitive, de démontrer et de convaincre.

Controverses et troubles religieux à Millau au début du XVII^e siècle

Jacques FRAYSENCE
(Archives municipales de Millau)

«Les huguenots aussi, en la ville de Milhand, se soulevèrent la veille de Noël contre les catholiques, les chassèrent de la ville, entrèrent dans l'église, y brisèrent le crucifix, les croix et les autels, rompirent les reliquaires, et, ce qui ne se peut écrire sans horreur, foulèrent le Saint-Sacrement aux pieds, duquel excès et sacrilège il ne fut pas tiré grande raison».

Cardinal de Richelieu.
Mémoires, année 1614.*

L'édit de Nantes, au début du XVII^e siècle, était censé apporter le retour à la paix et amorcer la coexistence pacifique entre les deux confessions, catholique et protestante. La réalité s'avéra beaucoup plus contrastée dans le Midi toulousain et languedocien. Le net renouveau du catholicisme des années 1600-1620 suscita l'inquiétude et la mauvaise humeur des réformés, ceux-ci allant même jusqu'à s'opposer à la récupération des biens de l'Église romaine voire à s'opposer à l'entrée du clergé dans les villes. À Montauban, en 1600, l'évêque Anne de Murviel fut maltraité par une troupe d'écoliers et d'artisans¹ ; à Nîmes, en 1613, la conversion du pasteur Jérémie Ferrier provoquait une véritable émeute populaire...².

* «Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France», 2^e s., t. VII, 1837, p. 75.

1 Janine Garrisson, *L'édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*. Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 41.

2 Robert Sauzet, *Chroniques des frères ennemis. Catholiques et protestants à Nîmes du XVI^e au XVIII^e siècle*, Caen, Paradigme, 1992, p. 26.

Les événements de Millau survenus en 1614-1615 et rapportés par Richelieu et Pontchartrain dans leurs *Mémoires*³, sont bien révélateurs du militantisme agressif des zéloteurs des deux Réformes qui inquiétait non seulement les autorités provinciales, mais aussi la cour et l'assemblée des états généraux, à Paris.

Agitations autour des sermons de controverse

Le rétablissement du catholicisme à Millau n'avait pas entraîné le reflux calviniste, ouvertement espéré des papistes. En 1608, les réformés, largement majoritaires, faisaient agrandir le temple et il était même question d'obtenir un troisième pasteur. Les fidèles se pressaient au culte où les ministres enseignaient la parole de Dieu entre deux invectives contre les ennemis de la «vraie» religion. Les catholiques, de leur côté, espéraient reconquérir les fidèles par la voie de la persuasion, de la prédication. Les missions furent soigneusement confiées aux jésuites, capables de contro-verser publiquement avec les ministres.

Ainsi, l'évêque de Rodez, Bernardin de Corneillan imposa-t-il aux catholiques pour les prêches de l'avent 1614, le père Odo, de la compagnie de Jésus, malgré les réticences du prieur de Millau, Daniel de Bourzès et de la communauté qui avait, elle, choisi un religieux cordelier. Le premier sermon du jésuite, le dimanche 14 décembre, dans la chapelle du couvent Saint-Antoine, (lieu de culte habituel des catholiques depuis l'édit de Nantes, en l'absence de l'église paroissiale détruite en 1560), fut loin de porter sur les points habituels de controverse. Le prédicateur accusa les huguenots de ne pas fréquenter la messe, «de peur qu'en se prosternant devant l'autel, ils ne se rompissent les cornes»⁴. Les pasteurs, d'après lui, ne pouvaient avoir de vocation légitime car ils n'étaient point «les envoyés de Dieu»⁵. Le principal d'entre eux, Arnaud Duthil, Genevois d'origine, docteur en théologie, établi à Millau depuis 1599, fut accusé d'appartenir «à la race d'Arnaud Duthil dit Pansette» qui avait «aussi peu d'éducation en son église comme Pancette en la maison de Martin Guerre ou il s'estoit meschamant fourny»⁶. L'affaire Martin Guerre, avait comme on sait, fait beaucoup

3 «Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire», 2^e s., t. VII et V, 1837.

4 Arch. mun. Millau, FF 28, 1^{er} inventaire, «Brief intendit» d'Isaac Dutilh, ministre pour le bailli-juge de Millau. dépositions de Jean Pégurier, avocat et de Jean Reynès, marchand, 24 et 25 décembre 1614.

5 Arch. mun. Millau, FF 24, déposition de David Carraguen, 24 décembre 1614.

6 Arch. mun. Millau, FF 28, dépositions de Jean Pégurier, avocat, Bernad Douzou, tailleur, Jacques Rieu, notaire, 24 décembre 1614.

de bruit en Guyenne et dans tout le Languedoc. Arnaud Du Tilh, compagnon d'armes de Martin Guerre, du village d'Artigat au diocèse de Rieux, aurait utilisé dans les années 1550 une grande ressemblance et des confidences fort poussées avec celui-ci pour tromper son épouse, Bertrande de Rols, ainsi qu'une bonne partie de sa belle-famille⁷. En jouant clairement de l'homonymie avec le fameux imposteur (ou supposé tel), le jésuite entendait bel et bien faire ressortir la fausseté, la duplicité du ministre de Millau. autant de graves accusations qui avaient d'ailleurs valu à Arnaud Du Tilh, en son temps, la pendaison et le bûcher, par arrêt du parlement de Toulouse⁸. L'utilisation de ce cas édifiant par le père Odo se prolongea même jusqu'à la comparaison physique du pasteur avec celle du faux Martin, dit Pancette, «petit, trapu», «visage maigre et gros ventre qui ne jeusne point le Caresme»⁹.

Le père Odo allait renouveler tous ces griefs, le 23 décembre suivant, lors d'une dispute publique avec Dutilh, au «carré» de Paissière, carrefour le plus fréquenté de la ville. Les deux protagonistes échangèrent quelques mots en grec dont les témoins ne purent saisir la signification. Le pasteur Dutilh fut traité par le jésuite de «sot», «d'ignorant», appuyé dans ses dires par le prieur et les religieux qui l'accompagnaient. Devant «le grondement des assistants», la plupart calvinistes, reprochant au jésuite Odo et à sa suite de disqualifier «un homme de bien et d'honneur qui avait autant de savoir que lui», ils furent contraints de prendre la fuite vers le bourg catholique voisin de Compeyre¹⁰. Confondus d'inquiétude, les consuls firent alors savoir publiquement «que les habitants de la ville avaient toujours vécu en paix, sinon depuis le temps qu'il [le père Odo] est advenu en ville, à cause de certains sermons scandalleux et offencifs contre ceux de la religion»¹¹. Craignant le pire et en particulier que les catholiques ne fussent agressés en faisant leur dévotion, les consuls firent fermer l'église Saint Antoine et exhortèrent les religieux (à l'exception significative du père Odo)

7 Claudine Pailhès, *De sang et d'or. Le XVI^e siècle ariégeois*, Foix, 1992, p. 121-123. Je remercie vivement notre aimable collègue, pour la communication de cette belle étude. Voir aussi, sur cette affaire, Natalie Zemon Davies, «Le retour de Martin Guerre. étude historique», dans *Le retour de Martin Guerre*, Paris, Robert Laffont, 1982, ainsi que le célèbre film de Daniel Vigne et Jean-Claude Carrière.

8 Arch. dép. Haute-Garonne, B 3432, registre du parlement, 12 septembre 1560.

9 Arch. mun. Millau, FF 28, témoignage de Jean Pégurier, 24 décembre 1614.

10 Arch. mun. Millau, FF 28, dépositions, entre autres, de David Carraguen, «escholier» en théologie, de Pierre Vivarès et Mathieu Floris, marchands.

11 Arch. mun. Millau, FF 28, déposition de Jean Carbonnier, marchand.

à revenir en ville « afin que l'exercice de la religion ne soit interrompu et qu'il n'y ait de l'altération au service du roi et tranquillité publique »¹².

De Paris à Millau : réactions et tensions

Nous pouvons les connaître grâce à la riche correspondance du consul millavois, Jean Guérin, député du tiers état du Rouergue aux états généraux de 1614¹³. Docteur en droit et avocat, Guérin exerçait par ailleurs, la charge de lieutenant en la judicature royale de Creissels, ancien fief particulier du roi de Navarre, près de Millau. Ardent calviniste, celui-ci dut d'abord affronter à Paris, l'évêque de Rodez, député du clergé qui, le 12 janvier 1615, déposa une plainte au roi contre les excès commis à Millau, la veille et le jour de Noël 1614 où le peuple huguenot pour venger l'affront du jésuite envers le ministre, « avait forcé l'esglise, rompu l'autel foulé aux pieds le ciboire, brisé la croix et deschiré un tableau ou estoit la figure de la Passion »¹⁴. Guérin, convoqué à la cour, et sommé de s'expliquer sur ces événements, devant le secrétaire d'État Pontchartrain, mit en avant l'innocence des consuls et minimisa bien naturellement les actes d'iconoclastie qu'il qualifiait de calomnieux à son égard, ajoutant « que si une esmotion populaire y avoit esté faite que sans doulte on [les consuls] n'en aurait donné ladvis en diligence pour y pourvoir ou du moins pour empescher Lestant des premières impressions »¹⁵. Le chancelier Sillery que Guérin rencontra, à la sortie du conseil, lui fit comprendre que les consuls avaient fait leur devoir, mais pas les iconoclastes et pillards en tous genres. Guérin se trouvait bien isolé à Paris devant tant de griefs, ne pouvant compter sur ses coreligionnaires. En effet, le député général des églises réformées, La Millietière, était acculé à la défensive et le duc de Rohan, de son côté, aurait « fait autant de bruit au Conseil pour l'intérêt des églises de Foy la ou le baron de Sainte Foy avait voulu assassiner deux ministres et les aiant manqué, il avait abattu le temple de Bellesta »¹⁶. Rohan, comme tous les grands de la cour, était persuadé que « l'offance de Millau » avait été provoquée à dessein pour venger l'attentat de Foix qui empêchait l'exercice de la religion réformée.

12 Arch. mun. Millau, BB 4, délibérations consulaires, 23-24 décembre 1614 et 12 juillet 1615.

13 Arch. mun. Millau, CC 109-CC 110, 2^e inventaire, pièces à l'appui des comptes consulaires, 1614-1615.

14 Arch. mun. Millau, CC 110, verbal des impositions soumis à la chambre de l'édit de Castres, janvier 1615.

15 Arch. mun. Millau, CC 110, lettre de Guérin aux consuls de Millau, 13 janvier 1615.

16 *Ibid.*

Mais les réactions les plus vives furent du côté des états généraux. L'archevêque d'Aix aurait fait «pleurer» le président Miron à propos de Millau, en soutenant «que jamais les païens depuis le christianisme n'avaient commis un crime de lèse-majesté divine plus exécrationnel». L'archevêque de Lyon, quant à lui, demanda, au nom de l'ordre du clergé, justice au roi, et parvint à rassembler à sa cause quelques représentants des deux autres ordres, au grand émoi de Jean Guérin, «marry que nous aïons esté le subject de la dernière députation que les Etats ont faicts au Roy et presque les dernières parolles de la closture...»¹⁷. Les députés du clergé réclamèrent en fait, que l'affaire de Millau soit de la seule compétence du parlement de Paris afin de rétablir l'ordre et les ecclésiastiques dans leurs droits. Bien que partageant le ressentiment des états, la reine mère s'inquiéta pour le maintien de la paix civile et, suivant l'ordre du roi, fit envoyer une commission extraordinaire à la chambre de l'édit de Castres¹⁸. Cette décision plongea immédiatement dans l'embarras les magistrats catholiques et protestants sur la priorité à donner à l'affaire de Bélesta ou de Millau, le choix des uns se trouvant naturellement contesté par les autres¹⁹. Néanmoins, ils parvinrent à faire envoyer sur place deux commissaires au début de l'année 1615, qui eurent à subir les plaintes des consuls et des habitants de la religion réformée contre les témoignages calomnieux des papistes, «ennemis de la ville»²⁰. Les magistrats se montrèrent en outre, inquiets du soutien accordé aux consuls par le colloque des Églises réformées du Rouergue, lors de sa tenue à Millau même, au mois de mars 1615²¹. Finalement, la chambre de l'édit ne retint dans son arrêt rendu début avril, que les actes sacrilèges et iconoclastes commis dans la chapelle Saint-Antoine²² et le roi fit condamner à mort pour crime de lèse-majesté, les principaux meneurs, (des fils d'artisans, de notables et de consuls), en dépit des protestations des députés généraux des églises réformées de France²³.

17 Arch. mun. Millau, CC 109, lettres missives de Jean Guérin aux consuls de Millau, 20 et 23 février 1615.

18 Arch. mun. Millau, CC 109,, lettres de Jean Guérin aux consuls de Millau, 23 février 1615.

19 Arch. nat., TT 239, pièce 2, enregistrement séparé des motifs de l'opposition des conseillers réformés pour la désignation des commissaires, 10 janvier 1615.

20 Arch. mun. Millau, BB 4, délibérations consulaires, 8 mars 1615.

21 Arch. mun. Millau, CC 109, extrait des délibérations consulaires, 18 mars 1615.

22 Arch. mun. Millau, CC 110, arrêt de la chambre de l'édit de Castres, 1^{er} avril 1615.

23 Arch. mun. Millau, CC 110, lettre missive des députés généraux des Églises réformées de France, 28 mars 1615, CC 109, arrêt de condamnation en l'instance pendante en la chambre de l'édit, 21 mai 1615.

Cette condamnation se bornait, en fait, à n'être que figurative, à défaut de l'arrestation des coupables, mais elle fut à l'origine d'une véritable sédition huguenote. Le 3 juin 1615, une troupe d'hommes « armés et masqués de faux visages et de chemises sur leurs habillements »²⁴ vint à la rencontre des consuls à la porte de la Capelle, au moment où ils allaient accueillir les commissaires chargés de faire exécuter l'arrêt. Au commandement qui leur fut fait de rendre les armes et de décliner leur identité, ils répondirent en pointant leurs bâtons et leurs faux en direction des consuls et en déclarant qu'ils préféreraient mourir plutôt que d'être pendus en effigie. La situation devint tellement critique « que sy ledit sieur juge et consuls, huissier et autres leurs acistants ne se feurent promptement retirés, ils eussent tous esté en extrême danger de leurs vyes »²⁵. L'événement provoqua l'indignation du président du parlement de Toulouse, Le Masuyer, qui, admonestant les consuls, déclara « qu'il n'y a rien qui nous puisse occasionner de joindre votre intérêt a celluy des perturbateurs du repos public pour vexer Indûment les tendres années de nostre Roy »²⁶. Mais Louis XIII, soucieux de ne point attiser la désunion dans le royaume, préféra pardonner aux coupables de la sédition et chargea le maréchal Lesdiguières de délivrer les lettres d'abolition aux habitants de Millau²⁷. En réalité, déjà aux prises avec la révolte des princes (Condé, Vendôme, Rohan) et craignant un soulèvement de plus grande ampleur dans le Midi, le jeune roi ne pouvait s'attirer le mécontentement des villes par une politique de répression systématique envers les religionnaires ou bien par un affront de taille envers les catholiques qui aurait consisté à sanctionner les provocations répétées du prédicateur jésuite. Le septième article du traité de paix conclu à Blois, le 6 mai 1616, entre Condé et la cour, confirmait l'arrêt des poursuites et invitait les catholiques à fréquenter la messe dans leur lieu de culte habituel, « Le roi les mettant en la garde de ceux de la religion prétendue réformée qui en demeureront responsables »²⁸.

24 Arch. mun. Millau, BB 4, délibérations consulaires, 3 juin 1615.

25 *Ibid.*

26 Arch. mun. Millau, CC 111, lettre du président du parlement de Toulouse aux consuls de Millau, 30 septembre 1615.

27 Arch. mun. Millau, BB 4, délibérations consulaires, 22 décembre 1615.

28 Baron Marc-Antoine-François de Gaujal, *Études historiques sur le Rouergue*, Paris, Impr. P. Dupont, 1858, t. II, p. 491. Arch. mun. Millau, CC 111, lettre de Louis XIII aux consuls de Millau, 27 juin 1616.

L'épreuve de la cohabitation

Sur la foi du traité et la parole du roi, les prêtres qui étaient sortis de Millau, y rentrèrent dans l'espoir de jouir de la liberté de conscience et de la sécurité personnelle qui leur avaient été officiellement garanties, mais les difficultés s'amoncelèrent jusqu'au paroxysme de 1622, quand la ville se déclara ouvertement pour Rohan et, n'ayant plus de ménagement à garder, chassa les catholiques et les prêtres.

Avant cet acte de guerre véritable, le consulat protestant menait une politique de double jeu, et notamment, dans l'affaire du jésuite Odo, en multipliant les protestations de fidélité au roi et de dévouement à l'ordre public tout en appuyant secrètement les séditeux dont les principaux chefs, rappelons-le, étaient des fils de consuls et de notables. Les actes d'icoclisme furent constamment minimisés dans les délibérations du conseil de ville pour justement, ne pas aggraver la position de Millau qui était en grande suspicion à la cour. La cohabitation religieuse ne s'y déroulait pas selon les prescriptions de l'édit de Nantes. Le consulat avait des allures de «petite république» avec son administration, son église et ses fidèles, toujours prêts à en découdre avec les papistes. Les notaires de la ville, eux-mêmes tous protestants, refusaient de passer les actes de la minorité catholique. À l'opposé, le prieur Antoine de Bourzès heurta de front la conscience calviniste, en faisant rendre aux familles nobles Pellegry et Montcalm, les revenus des dîmes qu'elles avaient accaparés²⁹. Pire encore, en véritable ecclésiastique de choc, il fit enlever en pleine nuit, «par force violence», un prêtre, Ramond Troupelly qui avait publiquement abjuré sa religion³⁰. Le rétablissement actif du temporel et de la discipline de l'Église romaine constituait une menace certaine à la suprématie de la religion réformée à Millau. Conscient du danger, le consulat avait refusé, au mois d'avril 1612, «sans scrupule de conscience», à pourvoir à l'entretien des ecclésiastiques et des prédicateurs comme le leur ordonnait les commissaires de la chambre de l'édit³¹. Il manifestait son appréhension face au rétablissement des jésuites, source de désordres et de divisions. Ces derniers n'avaient de cesse de dénoncer dans leurs prêches d'avent ou de carême, le complot des protestants pour anéantir les catholiques et conseillaient même à leurs auditoires de prendre les devants en multipliant les occasions d'af-

29 Jean-Baptiste Rouquette, *Histoire du prieuré et de la paroisse Notre-Dame de l'Espinasse*, Villefranche-de-Rouergue, 1866, p. 192-193.

30 Arch. mun. Millau, BB 4, délibérations consulaires, 26 décembre 1611.

31 Arch. mun. Millau, CC 102, ordonnance des commissaires de l'édit Boissize et Vignolles, 7 avril 1612.

frontement. C'est dans ce contexte d'intolérance, d'agressivité et de haine, que s'insèrent les événements de 1614-1615 avec la venue du père Odo et les dérives qu'elle a suscitées. Mais les questions de religion n'ont jamais été l'unique mobile des affrontements. La guerre déchirait le Vabrais, aux portes de Millau, le fort d'Ayssènes avait été assiégé par les catholiques, suite à des rivalités entre les seigneurs locaux, Broquiès et Roquetaillade³². Le sénéchal du Rouergue écrit à plusieurs reprises aux consuls de Millau et de Rodez pour leur faire part du danger où se trouvait le pays³³. Les fausses rumeurs avaient circulé à Millau, peu de temps avant l'affaire du jésuite, dont celle de la mort du jeune roi, proférée par « quelques amateurs de trouble », rumeur vite répercutée en Languedoc³⁴. Les consuls durent envoyer des émissaires auprès du connétable de Montmorency « pour purger la ville de la calomnie que quelques uns mal affectionnés à Icelle leur avaient malicieusement voulu mettre »³⁵. La crainte du complot minait une ville déchirée, ravagée par la disette, quasi permanente depuis le printemps 1612. « Dieu ne retire sa main appesantie sur nous à cause de nos péchés... » écrivaient les consuls, caractérisant, en un raccourci saisissant, la dureté de cette époque troublée³⁶ ; sombre prédiction, à vrai dire, car la citadelle huguenote sera ébranlée, par la paix d'Alès. Le calvinisme millavois n'aura plus alors d'autres recours que la résistance spirituelle et la ferveur de ses fidèles.

32 Arch. mun. Millau, BB 4, délibérations consulaires, 26 janvier 1611 et 7 novembre 1612.

33 M.-A.-F. de Gaujal, *Études historiques...*, t. II, p. 492.

34 Arch. mun. Millau, BB 4, délibérations consulaires, 4 mars 1614.

35 Arch. mun. Millau, BB 4, délibérations consulaires, 28 mars 1614.

36 Arch. mun. Millau, BB 4, délibérations consulaires, 8 mai 1612.

Bérulle et le protestantisme

Yves KRUMENACKER
(Université de Lyon III)

Contre-Réforme, Réforme catholique, restauration catholique, etc.¹ depuis Jedin¹, l'historiographie s'interroge sur les termes à employer pour décrire et, par là même, interpréter l'évolution de l'Église catholique romaine aux XVI^e et XVII^e siècles. Une évolution qui s'expliquerait essentiellement par une dynamique interne et par les conflits et oppositions qui traversent cette Église ou par une réaction de défense, puis de contre-attaque face à la contestation protestante². À l'appui de la première hypothèse on a pu souligner l'importance de la mystique qui, en contestant la théologie scolastique, contribue au renouveau théologique et qui entraîne un renouveau monastique considérable³ ne songeons qu'aux carmes et carmélites. Sur un site privilégié de «frontière», on a pu avancer que le dynamisme catholique doit davantage à l'implantation ancienne d'un réseau monastique et à l'application des décisions tridentines qu'au voisinage protestant³. Mais l'hypothèse opposée ne manque pas d'arguments et en premier lieu l'ardeur des luttes, qu'elles soient sanglantes — les persécutions et les nombreuses guerres de religion — ou plus intellectuelles — les

1 Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation*², Lucerne, 1946.

2 Max Huot de Longchamp, «Les mystiques catholiques et la Bible», dans Guy Bedouelle et Bernard Roussel (dir.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 587-612; Michèle Clément, «Mystiques et théologiens en France et en Espagne (1570-1640)», dans *Les fruits de la dissension religieuse fin XV^e-début XVI^e siècles*, Saint-Étienne Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, p. 81-191.

3 Jean-Robert Armogathe, «L'axe catholique lorrain au début du XVII^e siècle», dans Dominique-Marie Dauzet et Martine Plouvier (dir.), *Les prémontrés et la Lorraine*³ XVI^e-XVIII^e siècles, Paris, Beauchesne, 1998, p. 89-100.

controverses. Il est possible aussi de distinguer dans l'évolution une réforme véritable (mais qui peut être essentiellement un retour à la tradition, et il vaut alors mieux parler de restauration) et une opposition au protestantisme. C'est ce qui sous-tend la division en deux volumes du tome 30 de la collection «Nouvelle Clio» dû à Jean Delumeau⁴. Mais Marc Venard semble plaider pour une unité plus profonde de ces deux faces de l'évolution, en écrivant : «Si l'on observe que ses racines plongent aussi profondément que celles du protestantisme, et ne doivent rien à Luther, c'est Réforme catholique qu'il faut dire. Mais si l'on considère qu'il lui a fallu, pour aboutir, la pression des réformateurs révoltés, et que la définition des dogmes catholiques s'est faite précisément pour répondre aux affirmations protestantes — au risque de forcer les divergences — il s'agit bien d'une Contre-Réforme»⁵.

L'étude de Pierre de Bérulle me semble avoir une acuité particulière dans ce débat historiographique. En effet, l'homme est d'une part un des grands acteurs de la «Réforme catholique», ayant introduit les carmélites thérésiennes en France, fondé la congrégation de l'Oratoire, largement contribué à mettre fin à l'exil des jésuites et collaboré à la réforme de nombreux ordres religieux ; c'est d'autre part un membre éminent de ces dévots qui font bénéficier la France d'une «Invasion mystique», pour reprendre l'expression de l'abbé Bremond. Mais c'est aussi un homme de la «Contre-Réforme» dans la mesure où il a été un ardent controversiste pendant toute la première partie de sa vie, où il n'a eu de cesse d'amener le roi à lutter contre les protestants et où le triomphe de l'hérésie en Angleterre a été une de ses principales obsessions. L'articulation entre les deux faces d'un même personnage est donc particulièrement importante et devrait nous permettre d'éclairer les rapports éventuels entre l'anti-protestantisme et les élans réformateurs catholiques.

Mais la question n'est pas simple et il ne me sera ici possible que d'ouvrir quelques pistes. Indiquons simplement quelques-unes des difficultés qui se posent. À partir de la fondation de l'Oratoire, en 1611, Bérulle

4 *Naissance et affirmation de la Réforme*, n°30, 1^{re} éd., 1964 ; *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, n°30 bis, 1^{re} éd., 1965. La dernière édition (en collaboration avec Th. Wanegffelen) du n°30, en 1997, résume le débat sur ces termes aux p. 296-299.

5 Marc Venard, *Le monde et son histoire*, t. V, *Les débuts du monde moderne (XVI^e et XVII^e siècles)*, Paris, Bordas-Laffont, 1967, p. 232 ; repris dans «Réforme, Réformation, Préréforme, Contre-Réforme... Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française», dans *Historiographie de la Réforme* (Philippe Joutard dir.), Paris-Neuchâtel, 1977, p. 364 et presque dans les mêmes termes dans *l'Histoire du christianisme*, t. VIII, Paris, Desclée, 1992, p. 223.

abandonne toute activité de controversiste et il ne pousse pas les membres de sa nouvelle congrégation à privilégier ce type d'activité. Pourquoi ce changement, alors que tous ses biographes soulignent ses succès passés face aux protestants ? Dans ce domaine, il semble ne plus vouloir agir que sur le plan politique et militaire. Autre problème : la théologie de Bérulle est incontestablement catholique et ses écrits de controverse montrent bien le rejet qu'il fait des idées protestantes. Et pourtant l'opposition n'est peut-être pas si totale, ne serait-ce qu'en raison de l'augustinisme commun aux uns et aux autres. Enfin, et bien que cela dépasse la personne et même l'époque exacte de Bérulle, on peut remarquer que l'Oratoire n'a jamais particulièrement brillé dans les missions contre les protestants⁶ et il semblerait (mais une véritable enquête reste à faire) qu'un nombre relativement important de protestants convertis au catholicisme soit entré à l'Oratoire, comme s'il y avait une parenté secrète entre cette congrégation et la pensée réformée. C'est dire que l'écheveau est particulièrement emmêlé.

L'anti-protestantisme de Bérulle

Le protestantisme avait pu s'implanter en Champagne notamment grâce à l'évêque de Troyes Caracciolo. En mars 1563, l'édit d'Amboise interdit le culte à Troyes mais l'autorise à Céant-en-Othe, non loin de Cérilly où naît Pierre de Bérulle le 4 février 1575. Son père Claude est baron de Céant où s'établissent de nombreuses familles protestantes, où s'ouvre une école, où s'établit un consistoire. Beaucoup de foyers réformés partent ensuite pour le village voisin de Saint-Mards où ils sont protégés par le seigneur⁷. La région est un champ de bataille pendant les guerres de religion, même au cours des trêves : en particulier, en 1576, les soldats allemands de Schomberg pillent le pays, ainsi que les gendarmes levés contre eux par Monsieur. À la mort de son père, en 1582, le jeune Pierre est envoyé à Paris. Il pourra y vivre la dictature et les désordres de la Ligue ainsi que les processions pénitentielles qui suivent l'exécution des Guise, de janvier à avril 1589. Son enfance et son adolescence sont donc profondément marquées par les troubles religieux et par l'exaltation de maints catholiques d'alors. Il s'en souviendra toujours, accusant constamment l'hérésie d'être la cause de la ruine de la France, d'en avoir fait un lieu de désolation, de poudre et de

6 Yves Krumenacker, «La mission dans l'Oratoire de France au XVII^e siècle», dans *Les missions intérieures du XVI^e au XX^e siècle (France, Italie)*, Actes du colloque de Chambéry, 18-20 mars 1999, à paraître.

7 Michel Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites de France*, Paris, Plon, 1872, p. 73-80.

cendres⁸. Bientôt il fréquente les capucins et les jésuites, fers de lance de la lutte anti-protestante. Il rencontre des Ligueurs comme Pierre Acarie, le mari de sa cousine Barbe, exilé en 1594. Par sa mère, il fait partie du clan Séguier des dévots, ni Politiques ni Ligueurs, ralliés à Henri IV, mais pour mieux lutter contre l'influence protestante⁹. Pierre Séguier, l'oncle de Bérulle, s'oppose en vain à l'édit de Nantes⁹, cet édit que Bérulle ne commente pas, ne cite même jamais à ma connaissance, mais qu'il blâme à demi-mot quand, en 1599, il déplore qu'il soit « désormais libre à un chacun d'écrire et de parler de Dieu selon son goût sans respect de la créance commune » grâce au « sauf-conduit de la liberté publique ouverte depuis peu en ce royaume » qui permet tout « puisque Dieu même n'est pas exempt de la licence effrénée de cette liberté »¹⁰.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que Bérulle ait beaucoup pratiqué la controverse. En dehors des *Trois discours de controverse* de 1609, de nombreux manuscrits attestent de l'importance de cette activité, pour laquelle il se constituait des dossiers de citations¹¹. Ses biographes insistent sur sa capacité à convertir les hérétiques, dès l'âge de dix-sept ans. Avant même d'être prêtre, il aurait gagné à la foi catholique non seulement de nombreux individus, mais aussi des maisons et des familles entières. Il est ensuite appelé à des conférences publiques, comme celle de Fontainebleau en mai 1600 ou de Sézanne¹² en 1609. Aux dires de ses biographes, il l'emporte toujours facilement, au point que les ministres protestants n'osent plus l'affronter. Les manuscrits qui nous restent montrent qu'il n'hésite pas à polémiquer, bien moins cependant que beaucoup de ses contemporains et qu'il aborde les questions théologiques les plus techniques¹² mais il cherche toujours à porter le débat sur l'essentiel, sur l'Incarnation et ses conséquences. D'après Du Perron, qu'il a secondé à Fontainebleau, il joint toujours la dévotion à la doctrine. G. Habert assure que, pour convertir en 1603 M. Belin, un gentilhomme de Saintonge, et sa femme, il n'a guère parlé que de piété, de devoirs envers le Créateur et envers Jésus-Christ¹² « il

8 Par exemple, dans la dédicace au roi des *Grandeurs de Jésus* (1623), dans *Œuvres complètes*, t. VII, Paris, 1996, p. 17-18.

9 Sur les Séguier, Denis Richet, *De la Réforme à la Révolution. Études sur la France moderne*, Paris, Aubier, 1991, p. 155-306.

10 *Traité des Énergumènes*, *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, 1997, p. 74-75.

11 Toutes ses œuvres de controverse figurent dans les *Œuvres complètes*, t. VI, p. 171-419.

12 Les biographies hésitent entre Sézanne et Troyes, ce qui peut faire penser à deux conférences distinctes.

les fit bons catholiques en les faisant bons chrestiens»¹³. Bien d'autres témoignages vont en ce sens, montrant le lien intime qu'il peut y avoir chez Bérulle entre le meilleur de la dévotion catholique et l'hostilité au protestantisme et cette conviction que la meilleure façon de lutter contre l'hérésie est de proposer une vie chrétienne authentique.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre les réalisations majeures de Bérulle. La première est l'établissement du Carmel espagnol en France. Le projet a été longuement mûri chez Madame Acarie, dans un milieu où les anciens Ligueurs sont nombreux. Barbe Acarie s'est fait lire les œuvres de Thérèse d'Avila traduites par Jean de Brétigny, qui considère le Carmel comme le meilleur rempart contre l'hérésie¹⁴ et ce n'est pas la *Vie ni Le Château de l'âme* qui la convainquent, mais *Le Chemin de perfection*, où il est dit que les Carmels sont comme des forteresses pour des troupes d'élite qui attendent la victoire en se protégeant des ennemis¹⁵; la réforme du Carmel apparaît ainsi comme une réponse à l'hérésie, la quête d'un chemin de perfection apparaissant comme un combat spirituel succédant aux guerres de religion¹⁴. Les premiers chroniqueurs du Carmel de France aiment à citer ce passage du *Chemin de perfection*: «En ce temps-là j'appris les malheurs de la France, les ravages qu'avaient fait ces luthériens, et combien se développait cette malheureuse secte. J'en eus grand chagrin, et comme si je pouvais quelque chose, je pleurais devant le Seigneur et le suppliais de remédier à tant de maux.»¹⁵ Introduire le Carmel en France, c'est donc très clairement lutter contre le protestantisme, mais en établissant un ordre réformé (car Thérèse est alors connue en France comme réformatrice plus que comme mystique).

On peut lire de la même manière l'institution de l'Oratoire. Le but est de réformer la prêtrise, au sens où on la rétablit dans sa pureté primitive. Tous les biographes de Bérulle notent qu'il a toujours voulu devenir prêtre et qu'il a eu très jeune l'intuition de la nécessité de régénérer le clergé, même s'il a beaucoup hésité avant de fonder lui-même une nouvelle congrégation. Le projet est donc né, même de manière confuse, pendant cette période cruciale de l'adolescence et du début de l'âge adulte, alors qu'il est obsédé par le problème protestant. Réformer la prêtrise, comme le

13 Germain Habert, *La Vie du Cardinal de Berulle instituteur et premier Supérieur Général de la Congrégation de l'Oratoire...*, À Paris, chez Sébastien Huré, 1646, p. 152.

14 Christian Renoux, «Madame Acarie lit Thérèse d'Avila au lendemain de l'édit de Nantes», dans *Carmes et carmélites du XVII^e siècle à nos jours*. Actes du colloque de Lyon, 25-26 septembre 1996 (Bernard Hours éd.), Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 117-154.

15 *Le Chemin de perfection*, I, 2, 364, cité par Stéphane-Marie Morgain, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 56-57.

Carmel, comme les autres ordres religieux, c'est revenir à une époque où le christianisme était vivant, où une hérésie comme le protestantisme ne pouvait le menacer. Mais il ne s'agit pas d'une simple réforme disciplinaire, pour supprimer les «abus», les désordres; il faut changer l'être même des chrétiens. Comme les carmélites, les prêtres doivent être parfaits; ce sont eux aussi des soldats d'élite choisis par le Seigneur; c'est leur action spirituelle qui fera triompher la Vérité divine¹⁶. Bérulle insiste beaucoup sur le fait qu'il faille revenir à l'esprit et à la ferveur originelles¹⁷. Il semble que, désormais, le remède contre l'hérésie soit trouvé. Marie de Médicis, écrivant le 19 août 1611 au pape Paul V pour lui demander d'établir la nouvelle congrégation, dit très clairement que cela permettra de rétablir la discipline ecclésiastique et de réparer les dégâts et les dépravations causées par les hérésies et les guerres¹⁸.

La controverse n'a alors plus lieu d'être. Bérulle ne s'y adonne plus, elle n'est pas particulièrement enseignée dans les maisons de l'Oratoire. Il ne la désavoue pas cependant, s'indignant en 1620 des attaques des carmes alors qu'il a «plus opéré par parole et par écrit contre les hérétiques qu'ils n'ont eu l'occasion de faire depuis leur établissement en France»¹⁹. Cela apparaît bien comme sa grande œuvre. Mais la controverse, même si elle a fait ses preuves, n'est plus le moyen approprié. Tout a déjà été dit, les livres ne font que se répéter et, de ce fait, ne se lisent plus. Seule la lutte armée peut encore donner des résultats²⁰, en attendant que la perfection chrétienne se répande. C'est pourquoi les oratoriens, dans leurs missions, travaillent d'abord à réveiller la ferveur des peuples même si certains, à l'occasion, peuvent se lancer dans une controverse. Ainsi Condren, à Paris et dans les environs, tient des conférences avec les calvinistes²¹.

Mais la lutte véritable avec le protestantisme se situe à présent sur le plan politique et militaire. Bérulle n'est pas un va-t-en guerre, le souvenir des pillages dans la Champagne de son enfance et des troubles de la Ligue

16 Ceci n'enlève évidemment rien aux autres motivations soulignées par Michel Dupuy dans son étude fondamentale *Bérulle et le sacerdoce. Étude historique et doctrinale. Textes inédits*, Paris, Lethielleux, 1968; la constatation qu'il est fait pour la direction des âmes, la nécessité de prêtres parfaits en raison de la grandeur de la tâche et de sa participation au sacerdoce du Christ, une vision hiérarchique plus ou moins inspirée du pseudo-Denys, etc.

17 «Projet de l'érection de la Congrégation de l'Oratoire [fin 1610]», dans *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle* (Jean Dagens éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1937, t. I, p. 113-114.

18 *Correspondance...*, t. I, lettre 65.

19 *Correspondance...*, t. II, lettre 281.

20 *Correspondance...*, t. III, lettre 693 du 3 décembre 1627 (à propos de La Rochelle).

21 Michel Houssaye, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, Paris, Plon, 1875, p. 217.

l'empêche de vouloir en découdre à tout prix. De plus, «*Tout lui fait peur*», dira-t-on méchamment de lui à Richelieu, à propos d'une autre affaire²². Ainsi il voudrait enlever en 1621 au P. Joseph ses pensées belliqueuses contre les huguenots et il approuve la paix d'octobre 1622 qui confirme l'édit de Nantes²³. Mais, quand l'occasion se présente, il faut la saisir. La paix d'Angers, d'août 1620, entre le roi et sa mère, doit permettre le rétablissement autoritaire du culte catholique en Béarn²⁴. La grande affaire est cependant la prise de l'île de Ré et le siège de La Rochelle. Vu par Bérulle, celui-ci a toute l'apparence d'une guerre sainte : la victoire a été prédite par les mères Madeleine de Saint-Joseph et Marguerite du Saint-Sacrement, des carmels de l'Incarnation et de la Mère-de-Dieu et Bérulle est sûr du résultat, ayant lui-même su par un esprit qu'il verra La Rochelle redevenir catholique²⁵ : tous les couvents de carmélites de France prient pour les armes de Sa Majesté : le pape a été sollicité pour appuyer l'opération, notamment en permettant une contribution exceptionnelle du clergé de France et en accordant une indulgence plénière à ceux qui donneraient quelque argent pour l'entretien des troupes²⁶. Pendant le siège, «*La puissance de Dieu est sur cet œuvre*», Dieu lui-même a décidé en son conseil la victoire par le mystère de son Enfance et de sa Nativité²⁷. La ville une fois prise, une messe solennelle est célébrée à l'Oratoire, à l'issue de laquelle est chanté le *Te Deum*²⁸. Bérulle s'emploie à présent à faire dédier à la Nativité l'église principale de La Rochelle et, devant le peu d'empressement de Richelieu, applique ce vœu à l'église de l'Oratoire de la ville²⁹.

Sur le plan extérieur, il voit un grand affrontement entre l'hérésie et la chrétienté. Les débuts de la guerre de Trente ans lui apparaissent comme le signe que l'hérésie veut ébranler la religion en Europe, qu'un orage menace la chrétienté à travers l'Autriche³⁰. Chargé de plusieurs missions diplomatiques et en particulier de l'affaire de la Valteline, en 1625-1626, il pousse à la paix avec l'Espagne afin de faciliter une union des États catholiques, non sans se méfier cependant des intentions véritables d'Olivarès. Il s'oppose

22 Pierre Grillon, *Les papiers de Richelieu*, t. IV, Paris, A. Pedone, 1980, p. 536.

23 *Correspondance...*, t. II, lettres 347 et 424 et épître dédicatoire des *Grandeurs de Jésus*, dans *Œuvres complètes*, t. VII, p. 27.

24 *Correspondance...*, t. II, lettre 297.

25 *Correspondance...*, t. III, lettre 746.

26 M. Houssaye, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 254-255, 273.

27 *Correspondance...*, t. III, lettre 694.

28 M. Houssaye, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 361.

29 M. Houssaye, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 362.

30 *Correspondance...*, t. II, lettre 261.

également plusieurs fois à l'ambassadeur espagnol, le marquis de Mirabel, lui reprochant le peu d'engagement de son pays contre l'Angleterre³¹. Mais, lors de l'affaire de Mantoue, lors du conseil du 28 décembre 1628, il appuie la reine-mère qui refuse un affrontement entre la France et l'Espagne ; il a peur d'une guerre qui s'étendrait à toute l'Europe et préfère consommer la perte du parti huguenot en France³². À la veille de sa mort, en septembre 1629, il refuse d'assister au conseil qui ratifie le traité de Suse avec l'Angleterre et il désapprouve l'aide française accordée aux Hollandais contre les Pays-Bas espagnols³³.

La question anglaise le préoccupe particulièrement. Faut-il en voir l'origine dans ses rapports avec les capucins Archange de Pembroke et Benoît de Canfeld, emprisonnés en Angleterre et pour lesquels le cercle Acarie s'était mobilisé ?³⁴ Toujours est-il qu'un projet de fondation d'un carmel en Angleterre est envisagé en mars 1608. L'année suivante, Bérulle reçoit une relation très complète de la situation religieuse dans l'île³⁵. Il semble ensuite moins s'intéresser à la question, jusqu'en 1622, lorsqu'il appuie les catholiques anglais qui demandent à Rome le rétablissement de la hiérarchie épiscopale ; il écrit, en septembre, en faveur de Richard Smith³⁶ et il le soutiendra lorsque, devenu évêque en 1624, il cherchera à soumettre les religieux à son autorité. Mais il est surtout mêlé aux affaires anglaises lorsqu'il doit négocier à Rome la dispense pour le mariage entre Henriette de France et le futur Charles I^{er}. Il espère de cette union une plus grande liberté pour les catholiques anglais et la perte pour les protestants français de leur principal protecteur. Le mariage conclu le 11 mai 1625, il accompagne Henriette en Angleterre. Mais il se plaint de la faiblesse des ambassadeurs français qui n'osent pas s'opposer à la politique anti-catholique de Buckingham et aux violations des articles du contrat de mariage. Il rentre en France en septembre, déçu, persuadé de la mauvaise foi de Buckingham qui l'accuse de comploter³⁷. Désormais il n'aura de cesse de dénoncer à Richelieu les manquements des Anglais à leurs obligations envers Henriette,

31 M. Houssaye, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 87-104, 179-191, 292-299.

32 Scipion Duplex, *Histoire de Louis le Juste, XIII^e du nom, roy de France et de Navarre*, à Paris, chez Denys Bechet, 1654 (1^{re} éd., 1633), p. 397-398 ; H. Griffet, *Histoire du règne de Louis XIII*, Paris, chez les libraires associés, 1758, p. 650-652.

33 M. Houssaye, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 480-486.

34 M. Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites de France*, p. 238-239.

35 *Correspondance...*, t. I, lettres 43 et 54.

36 *Correspondance...*, t. II, lettre 382.

37 Le mariage d'Henriette et le voyage en Angleterre sont longuement analysés dans M. Houssaye, *Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus*, p. 469-540, et *Le cardinal de Bérulle et les carmélites de France*, p. 1-45.

à l'alerter sur les persécutions dont souffrent les catholiques et à empêcher à tout prix un rapprochement entre la France et l'Angleterre³⁸. Il espère même, en 1628, un débarquement pour «établir la religion en cette île»³⁹. Telle qu'il la décrit dans l'épître dédicatoire de l'*Élévation sur sainte Madeleine*, l'Angleterre symbolise tous les vices de l'hérésie : le péché, les persécutions, les destructions et les profanations, la ruine et l'irrégion⁴⁰.

Les oppositions véritables

L'affaire semble entendue : Bérulle est viscéralement anti-protestant. Lui qui a habituellement un ton plutôt modéré, même quand il doit défendre contre les carmes son vœu de servitude, ne s'emporte que contre le docteur Marescot (à propos de la possession de Marthe Brossier) et contre les protestants. Leurs auteurs sont des «moines défroqués, prêtres débauchés», dans la vie desquels on ne voit que «des sacrilèges et incestes, des scandales et rébellions publiques, des ruines d'églises de Jésus-Christ et de ses saints, des infractions de leurs vœux solennels et légitimes». Luther, «en un âge plus avancé [que saint Charles Borromée], agité des fureurs et des flammes de sa chair, comme un taureau indompté, rompt la barrière de son cloître et de ses doubles vœux pour se lier publiquement avec une nonain par un double inceste et sacrilège, et donne commencement et conduite à son Église, réformée par les enthousiasmes de cet amour infâme et impudique, digne des flammes temporelles et éternelles.» Quant à Zwingli, il meurt comme un soldat, une hallebarde à la main⁴¹. Ailleurs, Bérulle recommande de ne pas suivre «un moine apostat et un chanoine débauché, c'est-à-dire un Luther, un Calvin»⁴².

Mais, au-delà de ces injures conformes d'ailleurs au discours catholique dominant⁴³, que reproche exactement Bérulle aux protestants ? Le thème qui revient sans doute le plus est celui de la nouveauté : «Messieurs, il y a environ quatre-vingts ans que l'Église dans laquelle vous vivez n'était point au monde»⁴⁴. Plus encore que la rupture avec Rome, qu'il vitupère égale-

38 Nombreuses lettres à ce sujet dans *Correspondance...*, t. III, lettres 553, 567, 571, etc.

39 *Correspondance...*, t. III, lettre 748.

40 *Œuvres complètes*, t. VIII, p. 411-414.

41 *Correspondance...*, t. I, lettre 209, à la reine mère pour lui offrir *la Vie de saint Charles Borromée*, 3 novembre 1615.

42 *Fragment d'un discours de controverse*, dans *Œuvres complètes*, t. VI, p. 362.

43 Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie*, Paris, Éd. du Centurion, 1985, p. 133-135.

44 *Trois discours de controverse. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, *Œuvres complètes*, t. VI.

ment par ailleurs, c'est la naissance d'une Église nouvelle (ou de plusieurs Églises entre lesquelles on ne sait choisir, dit-il quelquefois) qu'il ne peut accepter. Bérulle se veut très profondément un homme de la tradition. Si, avec l'Oratoire, il crée du neuf lui aussi, il le voit comme une restauration de l'esprit primitif de la prêtrise. Toute son action se fonde dans le cadre institutionnel de l'Église et ce n'est pas par hasard qu'il insiste souvent sur le caractère illégitime de la vocation des pasteurs. Aussi ne peut-il pas entendre le discours réformé qui prétend également revenir à l'esprit primitif du christianisme.

Un autre thème récurrent est celui de la désolation, de la désunion et de la violence engendrées par l'hérésie. Il s'agit là évidemment des souvenirs des guerres de religion, ravivées par la situation anglaise, mais c'est aussi un lieu commun de la polémique catholique de l'époque. On le retrouve, chez Bérulle, dans les épîtres de beaucoup de ses œuvres.

L'hérésie est également source d'impiété. Bérulle apparaît surtout choqué par la négation du sacrifice eucharistique et des pratiques catholiques qui s'y rattachent (la communion sous une seule espèce, l'adoration du Saint-Sacrement) ainsi que par le refus de la dévotion mariale. Sur le premier point, il se révèle tout à fait capable de discussions techniques sur le sacrifice de la messe et la présence réelle, mais ce qu'il faut surtout retenir c'est le lien qu'il effectue entre incarnation et eucharistie⁴⁵ dans les deux cas, Dieu se rend présent sur la terre afin de la sanctifier et de permettre aux hommes d'être animés «de l'esprit de la divinité»⁴⁶ ; il se rend semblable aux hommes et se donne aux hommes pour qu'ils soient unis à lui⁴⁵. Nier la présence réelle, profaner le sacrement, c'est refuser cette union à Dieu qui est la pointe de toute sa spiritualité. C'est aussi nier la présence de Dieu sur terre⁴⁶. Bérulle, comme le cardinal de Lorraine en 1561 au colloque de Poissy, ne peut comprendre que comme un blasphème l'affirmation de Bèze et de Calvin selon laquelle Jésus-Christ «est autant éloigné de la Cène qu'il se fait en la terre que la terre est éloignée du ciel»⁴⁶. Ce qui est en jeu, c'est la représentation du sacré. Bérulle vit toujours dans un monde «enchanté» où Dieu, le diable, les anges sont bien présents et toute laïcisation ne peut lui apparaître que comme une impiété. L'enjeu majeur est la possibilité et même l'existence d'un lien entre le ciel et la terre. Chez Calvin, tel que le comprend Bérulle, il est rompu⁴⁶ ; c'est pourquoi l'hérésie ne peut

45 Ce thème, souvent présent chez Bérulle, est surtout développé dans la pièce «Du dessein du Fils de Dieu en l'institution de l'eucharistie», dans *Œuvres complètes*, t. VI, p. 321-339.

46 *Œuvres complètes*, t. VI, p. 337.

être que l'œuvre de Satan qui s'oppose à cette union des fidèles entre eux et avec Dieu⁴⁷.

Ceci explique également l'importance de la figure de Marie chez Bérulle. Elle n'est pas une presque déesse, comme l'affirment les protestants⁴⁸ elle ne fait pas ombrage à Dieu. A-t-elle un pouvoir auprès de lui⁴⁹ Sans doute, surtout chez le jeune Bérulle qui, dans une vision inspirée par le pseudo-Denys l'Aréopagite, imagine l'intégration dans le *chorus Mariae* comme une étape vers le *chorus Jesu*. C'est par la médiation hiérarchique de la Vierge que le Verbe incarné imprime sa vie au chrétien qui s'est placé en situation de servitude à son égard⁴⁸. Mais cet aspect passe nettement au second plan par la suite. Marie, parce qu'elle a porté Jésus tout en vivant de lui, apparaît comme le modèle même de tout chrétien, celle qui symbolise le mieux cette union du ciel et de la terre. Refuser de la vénérer, c'est s'interdire de croire en une union possible entre l'homme et Dieu.

Les divergences ne sont donc pas minces entre Bérulle et les protestants. Mais elles ne me semblent pas relever d'abord de la théologie, même si elles sont traitées ainsi dans les écrits de controverse. Il est d'ailleurs significatif que bien des grands thèmes théologiques de l'époque sont à peine abordés. Un seul texte de Bérulle, assez court, traite de l'observation de la loi⁵⁰ un seul également est consacré à la question majeure de la justification⁴⁹ il n'y a à peu près rien sur le purgatoire⁵⁰. La différence est en réalité d'abord une affaire de sensibilité religieuse. Il y a chez Bérulle une perception immédiate, intuitive, de Dieu, du sacré, qui se manifeste aussi bien par sa quête mystique que par son attachement à la prière et aux sacrements. Dans le protestantisme, le rapport au sacré est beaucoup plus intellectualisé⁵¹ à la limite, seule compte la Parole lue et prêchée⁵¹. Dans la question majeure, à l'époque, des voies d'accès au salut, la Réforme propose un décret divin arbitraire de justification, extérieur à l'homme⁵¹ Bérulle considère que celui qui ne vit plus par lui-même, mais en qui vit le Christ, est sauvé⁵¹ l'accent est mis sur l'union intime entre l'homme et Dieu et sur la présence de Dieu en notre monde. De même, dans la question du rapport à l'institution, deux sensibilités s'opposent⁵¹ en voulant revenir à

47 *Troisième discours de controverse*, dans *Œuvres complètes*, t. VI, p. 295, 300, etc.

48 Paul Cochois, *Bérulle initiateur mystique. Les vœux de servitude*, thèse dactylographiée, Institut catholique de Paris, 1960.

49 *Œuvres complètes*, t. VI, p. 382-386 et 387-413.

50 *Œuvres complètes*, t. VI, p. 413-418.

51 Sur toute cette problématique de la sensibilité, je rejoins les analyses de Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 1997.

l'Église primitive par-delà des siècles où la foi se serait obscurcie, les protestants manifestent un certain manque de sens historique, ou plus exactement une difficulté à percevoir la profondeur du temps historique. Elle est au contraire ressentie vivement par Bérulle lorsqu'il s'appuie sur la Tradition et sur l'autorité de l'Église, même pour fonder du neuf.

Bien sûr, ces différences de sensibilité sont transcrites, explicitées, justifiées en termes techniques de théologie. Il n'en demeure pas moins que ce n'est pas d'abord une question dogmatique qui sépare. Sur ce plan, d'ailleurs, la coupure n'est pas totale. Il est banal de rappeler que, sur les grandes définitions dogmatiques des premiers siècles, protestants et catholiques sont d'accord. Mais cela va plus loin. Bérulle partage un certain nombre de convictions avec ses adversaires réformés. Il ne va pas, comme eux, décrier les œuvres, bien au contraire⁵² mais il les relativise grandement, en mettant l'accent sur la religion intérieure. La pratique des vertus, l'observation des règles ne sont rien par rapport à l'habitation du Christ dans les âmes. C'est pourquoi il peut jeter un regard critique sur les ordres religieux. Ce regard est ambigu, car Bérulle passe une partie de son temps à réformer les ordres religieux et à chercher à implanter de nouveaux couvents de carmélites⁵³ mais il ne donne pas de règles à l'Oratoire, il n'institue pas de vœux canoniques, il n'hésite pas à dire que les ordres religieux ont été fondés par des hommes. La prêtrise, elle, a été instituée par le Christ et elle a une fonction éminente de médiation entre Dieu et les hommes. Mais ceci est surtout affirmé dans les premières œuvres de Bérulle. La querelle du vœu de servitude l'a amené à préciser sa spiritualité dans un sens baptismal. L'Incarnation, l'union hypostatique est le fondement du sacerdoce, mais c'est aussi le principe de toute vie chrétienne. La spécificité du prêtre a alors du mal à se dégager⁵². N'allons pas trop loin⁵⁴. Bérulle ne rejoint pas le sacerdoce universel des protestants. Mais il élabore une spiritualité commune aux prêtres et aux laïcs, tendant à gommer la coupure qui s'était instaurée depuis plusieurs siècles (et qu'on cherchera d'ailleurs par la suite à reformer).

Mais l'essentiel est peut-être ce sentiment augustinien de la grandeur de Dieu, d'une transcendance absolue (même si Bérulle la réduit en insistant constamment sur l'Incarnation), d'une discontinuité radicale entre le Créateur et ses créatures. Sur ce point, il est proche d'un homme comme Calvin. Dieu est tout, tout provient de Dieu⁵⁵. «J'adore votre puissance qui produit tout, votre immensité qui contient tout, votre bonté qui embrasse tout,

52 Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 199-208.

vosre science qui prévoit tout, vosre providence qui pourvoit à tout»⁵³. Il n'est sans doute pas si étonnant que, lorsque les débats théologiques se focaliseront sur la question de la grâce, bien des oratoriens seront séduits par le jansénisme, ce «calvinisme rebouilli» avec son insistance sur la prédestination ; avec ses réticences envers un culte trop démonstratif, envers les «superstitions» populaires, faudrait-il ajouter. Il y a sans doute une certaine austérité oratorienne, alliée cependant à une religion baroque attachée au culte de la Vierge (mais intériorisé) et à l'exaltation de l'eucharistie. C'est ce qui fait, comme pour le jansénisme, à la fois le rapprochement et la différence radicale entre le bérullisme et le protestantisme.

Concluons en reprenant la question posée en introduction. D'une certaine manière, c'est une «Contre-Réforme» qui fait agir Bérulle. Toutes ses initiatives ont pour but de lutter contre l'hérésie. Mais il existe plusieurs manières de lutter. La controverse a été privilégiée un moment, elle est à peu près abandonnée à partir de la fondation de l'Oratoire. Le combat armé a pris le relais ; mais c'est une arme d'un autre âge, qui ne pourra plus guère se justifier quand les huguenots ne représenteront plus un danger pour l'État. Globalement, les successeurs de Bérulle ne seront pas les adversaires les plus acharnés des protestants⁵⁴. La meilleure manière de faire reculer l'hérésie est d'être avec Dieu. Bérulle se situe dans la vision augustinienne des deux cités. La victoire finale appartient à la cité de Dieu et c'est Dieu lui-même qui décide du cours des événements. Ce thème domine toute la correspondance de Bérulle dans ses dernières années : «la bénédiction de ce siècle est à la ruine de l'hérésie», menée selon les desseins de Dieu, par la victoire du catholicisme en Béarn et en Allemagne, bientôt en Angleterre, pense-t-il en 1626⁵⁵. C'est la puissance de Dieu qui a permis au roi de prendre l'île de Ré. À La Rochelle, s'il ne faut pas négliger les moyens humains (très concrètement, la digue), c'est le mystère de l'enfance de Jésus qui viendra à bout des protestants ; il est nécessaire de l'invoquer pour «que son impuissance très puissante soit promptement appliquée sur cet œuvre où la force et puissance du diable en France est établie»⁵⁶.

Il faut donc être membre de la cité de Dieu. Mais seuls en sont citoyens ceux qui se sont dépossédés d'eux-mêmes, ceux qui sont habités par le Christ. La lutte anti-protestante débouche sur une spiritualité du

53 Œuvre de piété 235, dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 65.

54 Y. Krumenacker, *L'École française de spiritualité...*, p. 306-312.

55 *Correspondance...*, t. III, lettre 622.

56 *Correspondance...*, t. III, lettres 687 et 694.

Verbe incarné et sur un désir de réforme du christianisme, au sens de restauration d'un christianisme primitif et pur. Faut-il alors parler de Réforme catholique ? Ce serait gommer tout ce contexte polémique et guerrier. Mais il est vrai que l'aboutissement consiste en réalisations qui n'ont aucun lien apparent avec l'anti-protestantisme, qui peuvent même, par certains aspects, séduire des protestants. Il s'agit avant tout de former de véritables chrétiens, c'est-à-dire tels que le christianisme de l'époque les imagine. En ce sens, le projet de Bérulle est parallèle à celui de tous les réformateurs des XVI^e et XVII^e siècles. Peut-être faut-il alors parler non de Réforme ou de Contre-Réforme, mais de confessionnalisation ? Mais ceci est un autre débat.

Entre histoire et mémoire, les protestants de Brionne

Jean BOISSIÈRE
(Université d'Orléans)

Dans l'inventaire qu'il a minutieusement établi de nos lieux de mémoire, Pierre Nora n'a accordé que peu de place à la tradition protestante. Sans doute la référence au «musée du Désert» a-t-elle valeur de symbole et porte-t-elle témoignage pour l'ensemble des lieux où le protestantisme historique inscrit ses souvenirs de minorité opprimée et résistante¹. Elle n'en dissimule pas moins la richesse et la diversité que des inventaires récents ont tenté d'établir². Les grandes commémorations nationales qui, depuis une quinzaine d'années, ont amené à se pencher, tour à tour, en fonction des échéances calendaires, sur la révocation de l'édit de Nantes en 1985, puis, en 1998, sur sa naissance, ont relancé ce travail de mémoire et ont permis quelque peu d'en revisiter les thèmes. Sans avoir l'ambition d'ouvrir ici un dossier qui mériterait plus de temps et de compétence, on peut déjà noter une certaine évolution par rapport à la référence insurrectionnelle que porte en lui le Mas-Soubeyran dont les vieux murs sont apparus, pendant longtemps, comme les dépositaires de cette capacité de résistance des milieux sociaux les plus humbles face à toute situation d'oppression quelle qu'en soit l'origine. Un écrivain comme André Chamson sut, au lendemain de la seconde guerre mondiale, admirablement jouer du rapprochement un peu facile mais fort populaire que pouvait

1 Philippe Joutard, «Le musée du Désert. La minorité réformée», dans *Les lieux de mémoire*, t.III, Paris, Gallimard, 1992, p. 531-559.

2 Henri Dubief et Jacques Poujol (dir.), *La France protestante. Histoire et lieux de mémoire*, Montpellier, Presses du Languedoc, 1996.

suggérer alors les termes de camisards et de maquisards³. Aujourd'hui il semble que les attentes aient un peu changé même si la puissance mémorielle de l'époque héroïque du protestantisme français reste encore très forte. On peut, par exemple, voir une association fondée pour promouvoir la culture populaire en Poitou-Charente-Vendée dans une collection appelée «Pays d'histoire» proposer une étude sur les *Protestants poitevins de la Révocation à la Révolution* dont un des objectifs est de souligner, à partir d'une présentation de leur vie quotidienne, la part prépondérante prise par les ruraux dans le maintien, au XVIII^e siècle, de ces communautés⁴. L'association se donne, en effet, pour but, comme elle l'exprime elle-même en fin d'ouvrage, de revendiquer «auprès des pouvoirs une meilleure reconnaissance de l'identité culturelle régionale comme facteur de dynamisme social et économique». À peu près à la même époque, Philippe Joutard écrit lui-même, en préface à une publication sur les Cévennes à vocation largement touristique « À juste titre l'ouvrage donne sa place à ce qui a fondé l'identité du protestantisme cévenol et marqué à jamais son devenir, la période du Désert et particulièrement la guerre des camisards. Mais heureusement, il n'a pas cédé à la "camisardisation" de l'histoire cévenole qui s'explique aisément mais contre laquelle l'historien doit réagir⁵ ».

Il serait, sans doute, possible de réunir d'autres exemples où la référence au passé protestant s'inscrit comme un des éléments constitutifs de la conscience collective tout en prenant sa place dans le cadre d'une histoire locale ou régionale partiellement débarrassée de sa charge apologétique. J'en prendrai pour preuve la manière dont s'incorpore actuellement à l'histoire de l'Orléanais un épisode longtemps oublié du passé du protestantisme local que les commémorations récentes ont fait resurgir. Il s'agit de la construction et de l'utilisation par la communauté protestante d'Orléans du temple de Brionne au temps de l'édit de Nantes (1598-1685). C'est, en effet, l'aboutissement de tout un travail où convergent, entre autre, la volonté

3 Philippe Joutard, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, Gallimard, 1977, p. 265 et suiv. Parmi les nombreux ouvrages qu'André Chamson (1900-1983) écrivit après la guerre, citons *La Superbe* (1967) ou *La Tour de Constance* (1970).

4 Jacques Marcadé, *Protestants poitevins de la Révolution*, La Crèche, Gestes éditions, 1998, 240 p. Il s'agit de l'*Union pour la culture populaire en Poitou-Charente-Vendée* qui se donne pour but de «défendre et promouvoir la culture poitevine-saintongeaise entre Loire et Gironde. L'action de l'*Union...* et de ses associations adhérentes prend en compte les diverses composantes de cette culture, comme la langue régionale, les savoirs et les savoir-faire populaires, les coutumes, l'histoire, la vie sociale et économique».

5 Patrick Cabanel (dir.), *Itinéraires protestants en Languedoc XVI^e-XX^e siècle*, 1, *Cévennes*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1998, p. 8.

d'une association mémorielle orléanaise, *Mémoire protestante en Orléanais*, à reconstituer patiemment les éléments peu ou pas connus de l'histoire de la communauté dont elle est issue et la découverte d'une municipalité qui inclut, à l'occasion d'une semaine du patrimoine, un épisode, jusque là sans doute, ignoré de l'histoire locale. Les enjeux sont, à l'évidence, très différents d'un groupe à l'autre⁶ d'un côté il s'agit d'essayer d'éclairer une des périodes les moins médiatiques du protestantisme d'autrefois⁷ de l'autre on cherche à donner à voir et à comprendre un épisode considéré comme original de l'histoire de la commune, dans le cadre laïque d'une activité municipale susceptible d'aider la population, quelles qu'en soient les croyances, à se constituer un passé culturel commun. Or il suffit de quelques échanges verbaux avec le public que mobilisèrent les manifestations mises au programme de cette semaine du patrimoine pour constater que, non seulement les protestants furent peu présents en dehors des cérémonies officielles mais que la part même des Orléanais de souche était relativement faible, comme dans toute cité dortoir proche d'une grande ville aujourd'hui. Et pourtant les gens seront nombreux à visiter l'exposition réalisée, à suivre les conférences organisées le soir en semaine, à participer aux discussions qui les suivirent. L'inauguration d'une stèle commémorative matérialisant sur le terrain le lieu où se trouvait le bâtiment, un concert donné à l'église, le rassemblement consensuel des élus finirent d'intégrer, au nom des valeurs, œcuménique de tolérance et républicaine de liberté de conscience, l'épisode du temple de Brionne dans le patrimoine local⁸ celui dont le syndicat d'initiative et *Les amis du vieux Chécy* entretiennent précautionneusement le souvenir, avec un musée de la Tonnellerie et quelques autres singularités qui peuvent valoir la visite. Ainsi se construisent, de nos jours, de nouvelles consciences collectives locales. Faut-il, d'un point de vue strictement historique, en sourire⁹ Rien n'est moins sûr.

Car l'historien dont la présence et la caution sont sollicitées à qualité, n'est pas forcément perdant à ce type de collaboration et pas seulement par l'occasion qui lui est donnée de trouver un public attentif à sa démarche et à ses connaissances⁷ ou même par la possibilité qui lui est reconnue de

6 *Mémoire protestante en Orléanais*, association fondée en 1993 qui se donne pour but «d'étudier l'histoire du protestantisme en Orléanais et dans les régions limitrophes» (art.2 des statuts).

7 Le groupe *Mémoire protestante en Orléanais* inclut dans ses statuts de travailler en collaboration avec «les universités françaises et étrangères» et se soumet, pour tout prêt de document en sa possession aux «règles établies par les bibliothèques et les musées de France».

prendre la part qui lui peut revenir dans l'élaboration d'une mémoire citoyenne, pourvu qu'il ne perde pas les objectifs qui sont les siens du point de vue scientifique et social⁸. Mais parce qu'il se produit alors comme une sorte d'enseignement réciproque dans lequel il n'est pas rare que la quête minutieuse du chercheur local apporte un éclairage inattendu à la lecture plus globale, forcément plus cursive et synthétisante, de l'historien de profession. Réciproquement ce dernier se doit non seulement de proposer la mise en perspective dans le champ général de l'histoire, des acquis locaux mais il a encore à rappeler quelques-unes des règles essentielles qu'impose la recherche dans le domaine de l'histoire religieuse touchant, notamment, à la collecte et à la critique des documents⁹.

Cette situation, à proprement parler, n'est pas nouvelle □ pour nous en tenir à l'histoire du protestantisme orléanais, comme dans la plupart des régions de France où le souvenir protestant est ancien et constant, la connaissance des faits se trouve au croisement d'un ensemble de travaux regroupant les nombreuses contributions de l'érudition locale qu'encadrent et dominent de savantes publications universitaires. Plusieurs recherches entreprises ces dernières années à l'initiative du professeur Robert Sauzet de Tours ont, en effet, pour le XVII^e siècle, largement déblayé l'ensemble du dossier concernant la région orléanaise et ses abords¹⁰. Plus récemment encore, un doctorat soutenu devant l'université de Paris IV a, pour le XVIII^e siècle, fait le point sur les capacités de résistance des milieux protestants

8 Nous renvoyons, sur ce point, aux belles pages de conclusion de l'ouvrage d'Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 305-300 et notamment « il faut comprendre comment et pourquoi les choses arrivent. On découvre alors des complexités incompatibles avec le manichéisme purificateur de la commémoration. On entre surtout dans l'ordre du raisonnement, qui est autre que celui des sentiments, et, plus encore, des bons sentiments... L'histoire exige des raisons et des preuves ».

9 Yves Krumenacker, *Les protestants du Poitou au XVIII^e siècle (1681-1789)*, Paris, Champion, 1998, 527 p. Ici tout le texte de l'introduction serait à reprendre, notamment sur la dispersion et l'hétérogénéité des sources et sur le risque de voir les documents dicter leur problématique.

10 Pour une bibliographie de l'œuvre de Robert Sauzet, se reporter aux *Mélanges offerts à Robert Sauzet. Foi, fidélité, amitié en Europe à la période moderne*, Tours, Public. de l'Université de Tours, 1995, t.II, p.IV-XI. Retenons, parmi ses élèves, la thèse de troisième cycle d'Yves Guéneau, *Protestants du Centre (1598-1685), l'ancienne province synodale d'Orléans-Berry. Approche d'une minorité*, Univ. De Tours, 1982. Plus récemment, Th.Fourrier, *La minorité protestante de Blois. De l'entourage de la Cour (fin XVI^e siècle) au Refuge (début XVIII^e siècle)*, thèse de doctorat d'histoire (Robert Sauzet dir.), Univ. de Tours, 1994, 487 p.

dans l'ancien colloque du Berry¹¹. Ces savants travaux fournissent une information critique à peu près complète sur ce que l'on peut savoir du protestantisme au XVII^e siècle et leur connaissance est indispensable à qui veut en aborder l'étude. Leur approche peut être facilitée par la consultation d'un certain nombre d'ouvrages de synthèse sur la région qui permettent assez rapidement de mettre en place le cadre général dans lequel s'inscrit cette histoire¹². Le chercheur est donc, en principe, largement muni d'outils suffisants pour explorer les secteurs non encore couverts par la recherche universitaire.

Or c'est un peu le cas des protestants de Brionne. Aucun dictionnaire des communes de France, qu'il soit récent ou ancien, ne fournira au lecteur curieux de localiser ce lieu-dit, une réponse. Brionne n'est que le nom d'une petite rivière qui se jette dans la Loire quelques kilomètres en amont d'Orléans après avoir traversé la partie occidentale de la petite ville de Chécy qui compte, aujourd'hui, quelques 5000 habitants. On est là à une dizaine de kilomètres de l'actuelle préfecture du Loiret, dans le cadre d'une banlieue plutôt résidentielle. Au XVII^e siècle, il s'agissait d'un bourg rural dont la population était, sans doute, inférieure à 1500 habitants, constituée majoritairement de vigneron. Il était établi au débouché du canal d'Orléans dans le val de Loire et donc longé par cette nouvelle vole d'eau, autre moyen, en dehors de la route allant vers Châteauneuf-sur-Loire et Gien, pour faire circuler voyageurs et marchandises. On s'est longtemps perdu en conjecture sur les raisons qui ont pu amener l'intendant de l'Orléanais à imposer ce lieu pour la construction du temple protestant en application des décisions de l'édit de Nantes.

Orléans, en effet, avait été une des premières villes en France où le protestantisme s'est établi au XVI^e siècle. La vieille cité universitaire où Calvin était venu s'initier au droit en 1528-29, en était devenue l'un des foyers les plus dynamiques¹³ dans les années 1560, on estime entre 5 à 6000 le nombre d'adeptes de la nouvelle foi (ce qui pouvait représenter de 15 à

11 D. Boisson, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry de la révocation de l'édit de Nantes à la fin de l'Ancien Régime (1679-1789), ou l'inégale résistance de minorités religieuses*, thèse de doctorat d'histoire (Jean-Pierre Poussou dir.), Univ. de Paris IV, 1998.

12 Citons, pour aller à l'essentiel, J. Debal. (dir.), *Histoire d'Orléans et de son terroir*, t. I, *Des origines à la fin du XVI^e siècle*, t. II, *XVII^e, XVIII^e, XIX^e siècles*, Roanne, Horvath, 1982-1983, 551 et 380 p.¹⁴ ainsi que Jean de Viguierie (dir.), *Histoire religieuse de l'Orléanais*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1983, 350 p., dont la contribution touchant au XVII^e siècle est due à Robert Sauzet.

20% de la population), que desservait alors un collectif de cinq pasteurs. Une école de théologie avait été ouverte. Mais la communauté avait été, comme en tant d'autres lieux, soumise aux multiples tribulations des guerres de religion, tragiquement diminuée par la Saint-Barthélemy (1572) qui a dû faire, ici, un millier de morts, entraînant abjurations et fuites vers les places fortes de la vallée de la Loire proches comme Jargeau ou, même, déjà, l'étranger. On comptabilise, pour les quatre derniers mois de l'année 1572, vingt-huit arrivées dans le livre des habitants de Genève. Dans les années qui suivent, le protestantisme orléanais connaît ses dernières convulsions : en 1574 un théologien calviniste est brûlé vif, en 1581 on démolit les restes du prêche protestant incendié. Il n'est donc pas exagéré de dire que plus de vingt ans, sinon trente avant la promulgation de l'édit de Nantes par Henri IV, le protestantisme paraissait éradiqué d'Orléans.

Les lieux de culte, eux-mêmes, avaient été soigneusement supprimés. Sans vouloir entrer dans le détail, on se doit, cependant, de rappeler qu'à son apogée, vers 1561, les protestants avaient trois lieux de culte dans la ville : l'un dans la «Grange aux Jacobins», place de l'Étape, le deuxième dans la «Grange des Mangeants», rue d'Illiers, un troisième étant accordé par le gouverneur du roi, M. de Sipierre, en 1565, dans l'église Saint-Sauveur, en bordure de la Grand'rue, aujourd'hui rue de Bourgogne. Mais après la paix de Longjumeau (1568) les catholiques, exaspérés par le comportement des troupes de Condé qui ont fait, peu de temps auparavant, exploser la cathédrale, incendient les lieux de culte protestants rue d'Illiers et place de l'Étape et multiplient les agressions contre la communauté. Il s'ensuit un repli hors de la ville du lieu de culte vers Saint-Denis-en-Val, au château de l'Isle qui appartenait au bailli d'Orléans, Jérôme Groslot, et où le roi en autorisa l'exercice de 1570 à 1572. Au-delà de cette date, on ne connaît plus de lieu de culte où se réunisse la communauté orléanaise jusqu'à la construction du temple de Brionne. Mais la relation entre ces deux derniers emplacements n'est, peut-être, pas sans explication, certains historiens locaux soulignant leur proximité de part et d'autre des rives de la Loire dont les sinuosités étaient, peut-être, à la fin du XVI^e siècle, différentes de celles d'aujourd'hui à une époque où les limites administratives des paroisses étaient plus fluctuantes que de nos jours.

Cette disparition du protestantisme orléanais n'était, en réalité, qu'apparence. Une structure régionale d'Église avait été mise en place et les historiens sont d'accord pour dire qu'il y avait, dans l'actuel département du Loiret, à la fin du XVI^e siècle, plus d'une vingtaine de lieux où le pro-

testantisme était bien présent¹³. En dehors de Jargeau, dont l'importance militaire a déjà été évoquée, Sully-sur-Loire, Gien, Châtillon-sur-Loire, Chilleurs-aux-Bois, Bondaroy, Châtillon-sur-Loing, pour ne citer que les plus connus, présentaient des lieux de refuge tout proches, sans compter Paris ou l'étranger. Surtout une organisation ecclésiastique en colloques et provinces avait créé des liens entre une multitude de petites communautés regroupées dans la province synodale d'Orléans-Berry qui s'étendait de Chartres à Aubusson et de Blois à Corbigny. L'habitude avait été prise de se réunir en synodes qui regroupaient, à parts égales, représentants des fidèles et des pasteurs et constituaient des lieux d'information et d'échanges susceptibles d'animer une résistance ou, tout simplement, de définir une politique. Sans doute la guerre avait-elle interrompu la réunion de ces assemblées mais le parti protestant pouvait encore s'appuyer sur ces chefs indiscutés que représentait alors la noblesse convertie à la Réforme. Montargis, du temps de Renée de France, était devenu un lieu de refuge. L'installation de Sully en 1602 dans la région a des conséquences comparables. Sans doute l'influence des Coligny était-elle provisoirement éteinte¹⁴. Odet était mort en 1571, Gaspard en 1572 et sa fille Louise avait épousé Guillaume le Taciturne en 1588. Mais il restait nombre de petits seigneurs et la présence d'une garnison réformée à Jargeau devenue place de sûreté avec le retour de la paix.

Cependant tout cela fut submergé par l'ardeur des apôtres de la reconquête spirituelle catholique après la mort de Henri III. Celle-ci lamina méthodiquement les reliquats de la présence réformée¹⁵ : la prédication des capucins, la multiplication des confréries de pénitents, notamment sous l'épiscopat de Jean de L'Aubespine (1588-1596) ne sont que quelques-uns des signes émergents de la reprise en main dont Orléans et sa région furent l'objet¹⁴. Le retour de la paix et le jubilé qui marqua le changement de siècle amplifièrent le mouvement alors que l'ensemble du dispositif de protection accordé aux protestants par l'édit de Nantes se révélait finalement fragile, notamment dans les années qui suivirent la mort de Henri IV. Son influence diminuant à la cour, l'autorité de Sully fut assez rapidement discutée. Dans ces conditions, on est bien obligé de dire que ce fut la capacité de résistance des foyers anonymes protestants, qu'ils soient de haute ou basse extraction, fondés qu'ils étaient sur une vie spirituelle bien enracinée sur la lecture de la

13 Samuel Mours, *Le protestantisme en France au XVII^e siècle*, Paris, Librairie protestante, 1967, p. 66, ainsi que les analyses d'Yves Guéneau, *Protestants du Centre...*, 1982.

14 Voir sur ce point, *l'Histoire religieuse de l'Orléanais*, 1983, qui présente le protestantisme au début du XVII^e siècle comme réduit à l'état résiduel.

Bible, la prière et le chant des psaumes qui sauva le protestantisme. Les analyses d'Yves Guéneau confirment, dans ce domaine, ce que l'on rencontre à peu près partout dans les milieux protestants à la même époque. Il n'est, sans doute, pas excessif de dire que, même dans des familles que les circonstances de la vie avaient pu amener à l'isolement et, parfois même, à l'abjuration, cette forme de résistance spirituelle permit, en des temps plus favorables, que resurgisse une pratique réformée. Le retour de la paix ne pouvait donc qu'amener la reconstitution d'une communauté protestante à Orléans.

Mais cette communauté se trouvait, maintenant, sous haute surveillance. L'édit de Nantes, en effet, était loin de rétablir la liberté de culte en France. Si ceux de la R.P.R. obtenaient le droit de «vivre et demeurer par toutes les villes et lieux « du royaume sans être astreints à faire quoi que ce soit contre leur conscience, en ce qui concerne l'exercice public des cultes il était cantonné en des lieux précis, ce qui eut pour résultat l'interdiction du culte protestant dans les principales villes du royaume, en rejetant la pratique dans les petites localités, certains villages où résidaient encore des seigneurs haut-justiciers réformés, reléguant, ailleurs, le culte dans de lointains faubourgs plus ou moins faciles d'accès¹⁵. Tel fut le cas à Orléans, siège d'un évêché particulièrement important, et ce fut à Brionne que fut installé le lieu d'exercice des réformés. Le registre de la paroisse catholique de Saint-Jean de Braye, tout proche de Chécý, dont le prêtre se considérait, peut-être, comme un observateur privilégié de la situation nouvelle, signale l'achat d'un tiercé de terre «sis dans la paroisse de Chécý, sur la petite rivière de Brionne, le long du chemin qui va du bourg de Brionne au bourg Neuf». À la mi-octobre, marché fut passé avec un marchand de bois qui se chargea de la construction de l'édifice. Le lieu était plus ou moins marécageux, ce qui imposa une fondation sur pilotis. Le quartier était relativement désert, à bonne distance des deux églises catholiques les plus proches. Le nouveau temple fut inauguré le jour de Noël 1599 par le pasteur Dumoulin.

À partir de là, on sait très peu de chose sur les conditions matérielles qui furent celles de cette communauté orléanaise qui se réunit, sans nul doute, pendant quatre-vingt-cinq ans, tous les dimanches dans cet édifice. Il avait été construit sur le modèle du temple de Charenton comme permet de s'en rendre compte la belle maquette réalisée récemment d'après les

15 Pour tout ce qui touche à la connaissance de l'édit de Nantes, nous renvoyons à *L'édit de Nantes*, Janine Garrisson éd., Biarritz, Atlantica, 1997, 136 p.

documents d'époque par l'un des membres de l'association *Mémoire protestante en Orléanais*. Il s'agissait d'un bâtiment de forme rectangulaire, dont les dimensions étaient de 16 sur 22 mètres, susceptible d'accueillir, aux normes actuelles, une centaine de personnes, et qu'il fallut, d'ailleurs, reconstruire en 1678. Il semble que la communauté fit quelques tentatives vouées à l'échec pour se rapprocher d'Orléans. Les quelques échos que l'on a conservés de sa présence montrent que la cohabitation avec les habitants de Chécy ne fut pas facile, du moins au début¹⁶. Mais on ne sait à peu près rien de cette histoire. Ce fut à la fin de l'année 1684 que les autorités firent fermer l'édifice avant d'en entreprendre la démolition dès le mois d'octobre 1685. Là encore, le témoignage du curé de Saint-Jean-de-Braye est déterminant¹⁷ : c'est entre le 25 octobre et le 2 novembre 1685 que le bâtiment fut rasé.

On connaît, en revanche, parfaitement les biens de la paroisse à la veille de la révocation. La petite communauté possédait un presbytère, rue de la Vieille-Monnaie, quelques maisons de rapport, rue Barillot, rue de Bourgogne et dans la paroisse Saint-Victor. À Brionne, même le consistoire en avait reçu une en donation à l'automne 1681. S'y ajoutaient divers bâtiments et des revenus immobiliers provenant de diverses rentes foncières éparpillées dans la région. Le tout représentait alors un capital d'une vingtaine de milliers de livres procurant un revenu de 7 à 800 livres par an. Il y avait également deux petits cimetières destinés à la communauté, l'un rue de l'Aumône à Orléans encore utilisé à la fin du siècle, l'autre à Saint-Aye, localité située à l'opposé de la métropole orléanaise, en direction de Meung-sur-Loire, en usage au début du siècle. Les informations concernant l'infrastructure matérielle possédée par la petite communauté sont connues, ici comme ailleurs, par les procès-verbaux attribuant ces biens, après leur confiscation, à ces agents de la charité publique que sont alors l'hôtel-Dieu et l'hôpital général d'Orléans. L'ensemble de ces données a été rassemblé par l'un des historiens de la communauté protestante locale, L. Bastide¹⁷. C'est, évidemment, bien peu de chose.

16 Un épisode daté de 1601, conservé dans le folklore local, fait référence à l'intrusion d'une vache dans le temple pendant un culte entraînant une vive réaction du milieu protestant et un procès. Il en sortira une chanson et un sobriquet dont on affuble ici les protestants : ceux de la vache à Colas.

17 Louis Bastide, «L'Église réformée d'Orléans à la Révocation, ses biens, son pasteur», *B.S.H.P.F.*, t.II, fév. 1901, p. 57-67.

De l'histoire collective du groupe, on n'a pas grande connaissance, aucune source d'information directe sur la communauté n'ayant été conservée. L'évaluation même de son importance est délicate : les dimensions données à l'édifice du culte sont, à l'heure actuelle, l'indice le plus sûr dont nous disposons à ce sujet. On est, évidemment très loin de ce que put être, un siècle plus tôt, le peuple protestant orléanais. Des études récentes sur l'importance du protestantisme en Orléanais au XVII^e siècle, estiment à quelque six mille personnes le nombre des fidèles pour l'ensemble de la région qui regroupait une quinzaine d'églises dans un rayon d'une quarantaine de kilomètres vers 1620, les groupes les plus nombreux étant à Blois ou à Mer qui avaient, alors, une présence protestante particulièrement forte¹⁸. En fait l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons actuellement de ce que put être cette communauté peut se mesurer aux documents mêmes dont nous disposons pour en aborder l'étude. Il s'agit de deux listes incomplètes de noms de familles encadrant la période : l'une en amont, établie vers 1570 dont le contenu vient d'être de nouveau publié accompagné d'un appareil critique et d'une carte¹⁹. Cette liste, qui regroupe, semble-t-il moins de la moitié de la communauté telle qu'elle était à la veille de la Saint-Barthélemy, rassemble quatre cent vingt-six foyers dont on peut, pour l'essentiel, localiser la résidence dans le cadre urbain. Elle fourmille également d'indications socio-professionnelles, propose une répartition par sexe des chefs de famille (326 hommes pour cent femmes) et donne un véritable répertoire de patronymes à partir desquels nombre d'enquêtes peuvent être engagées dans les autres sources de l'histoire locale, fonds de notaires notamment. À l'autre bout, nous possédons depuis peu la liste des fugitifs originaires du colloque de l'Orléanais établie par les soins de Michelle Magdelaine²⁰. Elle nous montre que, sur un corpus de six cent onze indications d'origine utilisables, 30,6% viennent de Blois, 25% d'Orléans, 17% de Mer. Viennent ensuite, par ordre décroissant, Châteaudun (9,3), Marchenoir (0,2), Jargeau (3,3), Beaugency (2). Au-delà de ces quelques localités, il ne reste plus que des cas isolés répartis sur une douzaine de lieux allant de Lorges à Montargis, de Chilleurs-au-Bois à Gien. Cette position privilégiée

18 Th. Fourier, *La minorité protestante de Blois...*, 1994, Pour une approche du protestantisme à Mer ; P. de Felice, *L'Église réformée de Mer*, Orléans, 1898.

19 L. Madeline « Les huguenots à Orléans vers 1570 », *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, n. s., t. XIV, n° 117, déc. 1997, p. 2-20.

20 Michelle Magdelaine, *Base de données sur le Refuge huguenot*, IHMC, CNRS, Liste alphabétique des fugitifs originaires du colloque de l'Orléanais, ex. dactylographié, 29 p. Je remercie *Mémoire protestante en Orléanais*, et plus particulièrement M^{me} Madeline, sa présidente, pour la communication des résultats de cette enquête.

d'Orléans en tête ou presque pour le nombre des émigrés ne doit pas trop faire illusion. Les quelques 153 occurrences actuellement disponibles font référence, sans doute, à moins d'une centaine de familles. Ramené au chiffre global de la population urbaine, que l'on peut estimer entre 30 et 35 000 habitants à la même époque, l'importance des départs paraît très faible sans doute inférieure à cinq cents. De plus ce collectif est perçu, selon les sources actuellement disponibles, comme relativement hétérogène, une minorité (22% du groupe) n'apparaissant que postérieurement à 1700, voire 1705, 1714 et même 1720. Même s'il s'agit parfois de personnes âgées, on a l'impression de changer de génération et d'écrire moins l'histoire des fugitifs que celle de l'émigration et de ses avatars.

La part qui peut donc témoigner sur ce que fut la communauté protestante orléanaise avant la révocation doit être manipulée avec beaucoup de précautions. Une autre réserve provient du fait que certaines de ces localisations paraissent peu sûres. On parle alors d'une origine proche d'Orléans, ce qui écarte, semble-t-il, une localisation urbaine. Une dizaine de notations sont de ce type. Au total, le noyau dur des données patronymiques susceptibles de nous aider dans notre enquête ne va pas au delà de 70 à 80 occurrences pouvant servir de base à la constitution d'un fichier nominatif. C'est, évidemment, assez peu mais c'est, tout de même un point de départ à partir duquel une autre enquête du même type que la précédente pourrait être lancée. Les indications de type socioprofessionnel sont, cependant, réduites à la portion congrue. Un laboureur habitant près d'Orléans, un horloger, un coutelier, deux cordonniers, un maître d'école, un tanneur, un marchand, un armurier, voilà les quelques informations que ce corpus nous livre. Il paraît évident, à le consulter, que ce sont des familles relativement modestes qui surgissent ainsi du néant aux dépens de la bonne société qui avait, sans doute, les moyens d'un exil moins dépendant du soutien des communautés protestantes étrangères. On pense à des familles comme celle des Stample liée au milieu des affaires parisiennes et sancerroises, dont une partie avait déjà émigré en Angleterre et qui pouvait, en cas de nécessité, utiliser ses propres réseaux. Quant à se faire une idée de ce que put être, en nombre, le groupe protestant, en s'appuyant sur ce que nous savons des fugitifs des communautés de Blois ou de Mer dans leur relation au volume global originel qui est connu pour ces localités, on peut suggérer un ordre de grandeur inférieur à mille personnes ce qui pourrait représenter quelque cent à cent cinquante familles, en n'écartant pas l'hypothèse de leur possible fractionnement. Mais on est là à la fin du siècle. Qu'en était-il trente ans plus tôt? Tout un travail reste à faire de recherche

de source et de vérifications de données. Est-il utopique de penser qu'un jour on y arrive, à partir de ces deux listes, dont plus d'un siècle sépare la rédaction ?

Peu de chose à dire, également, sur la vie religieuse et la pratique. Il semble bien que ce protestantisme orléanais ait vécu en se rétrécissant : les pressions de l'Église catholique sont constantes sur l'intendant pour qu'il applique strictement les données de l'édit de Nantes et qu'il n'y ait plus qu'un lieu de culte protestant dans le bailliage. Dans la ville même d'Orléans, la multiplication des institutions ecclésiastiques catholiques dont la première moitié du XVII^e siècle est le témoin crée un climat très favorable à la reconquête spirituelle : dès 1609 apparaissent les jésuites qui ouvrent un collège en 1617. Ils se spécialisent dans la direction de conscience des grandes familles locales et leur succès ne tarde pas à se manifester : en 1643, le martyr au Canada du père Isaac Jogues, ancien élève du collège devenu membre de la congrégation, issu d'une des grandes familles de négociants orléanais, donne le ton. Une multitude de couvents anciens ou nouveaux, féminins et masculins, s'empare du champ spirituel et renouvelle l'emprise du catholicisme sur la ville sous la conduite, d'ailleurs, d'évêques dynamiques et avec l'appui des autorités. Le protestantisme, petit à petit, voit donc disparaître les appuis qu'il pouvait avoir dans la région. Sur le plan spirituel il se divise : proche de Paris il reçoit les échos des grandes querelles théologiques nationales, notamment les grandes discussions qui s'installent en France sur la grâce et la prédestination dont les données fondamentales ont été posées au synode hollandais de Dordrecht (1619) opposant orthodoxes (gomaristes) et libéraux (arminiens). Par rapport aux autres communautés de la région, le protestantisme orléanais va plutôt pencher vers les seconds, sans que nous puissions dire si cette approche plus libérale des questions théologiques est à mettre en relation avec l'ouverture sur le monde que connaît alors la grande place commerciale qu'est Orléans.

Le ministère de Claude Pajon en est, semble-t-il, l'expression la plus remarquable. Né en 1626, pasteur d'Orléans de 1669 à 1685, il atteint, par ses qualités de prédication, sa conviction et l'impact de ses idées à une renommée nationale. Pour Daniel Ligou, ses conceptions théologiques sont à la limite de l'orthodoxie tant il accorde de place au milieu naturel par rapport à la grâce dans l'accomplissement du salut²¹. Il a donc de nombreux

21 Daniel Ligou, *Le protestantisme en France de 1598 à 1715*, Paris, SEDES, 1968, p. 156 et suiv.

adversaires et notamment le pasteur Claude de Paris qui le fait condamner par des synodes régionaux en 1676-77, faisant imposer aux jeunes pasteurs débutants un serment de non-pajonisme. Mais il a un succès réel auprès des étudiants de l'académie de Saumur (où il a enseigné avant de venir à Orléans). De même son influence est forte sur certains de ses collègues régionaux voire parisiens, comme le pasteur Allix de Charenton. Pour Émile-G. Léonard, ce succès s'explique par un changement de génération : une évolution s'est produite dans la pensée, protestante où l'influence de la psychologie commence à se faire sentir, Il ne s'agit plus de savoir qui Dieu sauve mais comment, et l'on en discute passionnément²².

Mais, là encore, la documentation locale est à peu près inexistante. À peine peut-on trouver la trace de quelques publications issues de l'activité intellectuelle et spirituelle de ce milieu dont l'imprimeur attitré paraît être Antoine Rousselet à Orléans, chaque ouvrage portant l'inscription du seul lieu où la vente en est autorisée, c'est-à-dire à Brionne. La médiathèque d'Orléans possède quelques-unes de ces publications dont on ne sait quelle fut être l'abondance ou le contenu²³. Il faut donc accepter provisoirement de lire l'histoire de la communauté dans le cadre général de l'histoire du protestantisme régional et national. Jusqu'en 1629, date à laquelle Richelieu retire aux protestants leurs derniers privilèges politiques, la communauté est soumise à la rigueur des autorités orléanaises alors que les principaux chefs du protestantisme local se soumettent et abdiquent peu à peu leur autorité. De 1629 à 1660, la deuxième génération connaît, dans un contexte général difficile (c'est le temps de la guerre avec la maison d'Autriche et l'Espagne), la période qui fut, sans doute, la plus calme et la plus heureuse. En fait, c'est celle qui est la plus mal connue. Après 1660, la troisième génération voit, peu à peu, resurgir les contraintes et les persécutions collectives et individuelles : application stricte des termes de l'édit pour ce qui est de l'ouverture des temples, début de harcèlements professionnels pour les titulaires de charges administratives au service de l'État. Cette situation s'accroît après 1679 pour aboutir, selon le choix de Louis XIV, à la révocation de l'édit en 1685.

22 E.-G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. II, *L'établissement*, Paris, PUF, 1961, p. 34 et suiv.

23 Voir le catalogue de l'exposition *L'édit de Nantes et l'Orléanais* (4-30 avril 1998), médiathèque d'Orléans, Orléans, s. d. ni pagination. L'exposition présentait *La discipline des Églises Réformées de France* d'Isaac d'Huisseau, comme imprimée à Orléans chez Antoine Rousselet avec cette inscription sur la page de titre : «Se vend à Brionne». Autre exemple avec les œuvres de Pajon.

Si l'on a quelques informations supplémentaires sur l'agonie et la fin de la communauté, c'est à Claude Pajon qu'on le doit, car il nous a laissé un récit suivi d'une réfutation de l'épisode annonciateur de la révocation que fut l'«Avertissement pastoral» de 1682. Ce dernier fut signifié le 30 janvier 1683 dans le temple de Brionne, en présence des anciens, par le grand vicaire d'Orléans, Mgr de Fourcroy, en présence de l'intendant L. de Bezons, lui-même²⁴. C'était un dimanche à 11 heures et la rencontre avait été réglée à l'avance lors d'une entrevue entre le pasteur et le représentant du roi. Cette séance solennelle où siégeaient également deux notaires apostoliques et quelques ecclésiastiques, avait pour objet d'offrir officiellement aux réformés l'occasion de rentrer dans le giron de l'Église. Expression de la volonté royale, ce texte d'apparence modérée contient, en fait, de graves menaces et suggère qu'un refus d'obtempérer est un refus d'obéissance au roi. La situation était donc extrêmement grave car la soumission aux décisions du monarque avait toujours été, jusque-là, une règle de conduite absolue, du moins chez les protestants de la France du Nord. C'est sans doute la raison pour laquelle, dans son intervention, le pasteur Pajon rappelle la soumission entière de la communauté aux lois du royaume et au monarque, tout en cherchant à sauvegarder la liberté de conscience. «Il faut prier Dieu, qui est le Père des Lumières, qu'il répande celles de sa vérité dans les âmes qui ne le connaissent pas encore, afin qu'étant tout pénétrés de ces divines lumières de la vérité il n'y ait plus rien qui empêche que nous ne nous rencontrions tous dans l'unité de la foy et que nous ne nous réunissions tous dans un même corps qui sera conforme en toutes choses à la volonté du Grand Dieu que nous adorons les uns et les autres et à l'Évangile de Jésus-Christ, son fils, notre commun rédempteur». Après avoir appelé la bénédiction de Dieu sur Louis XIV, le pasteur termine son intervention. La compagnie se lève. On procède à la distribution de quelques exemplaires de l'«Avertissement pastoral». Et Pajon conclut son récit par cette phrase lapidaire. «Après leur départ nous commençames notre exercice de la Religion à la manière ordinaire».

L'épilogue, pourtant n'était pas loin puisque, deux ans plus tard, le temple était définitivement fermé, puis détruit. Aujourd'hui seule une plaque commémorative rappelle, le long d'un chemin bordé de prairies et de villas, cet épisode longtemps enfoui dans la mémoire collective. La

24 Claude Pajon, *Remarques sur l'Avertissement pastoral avec une relation de ce qui se passa au consistoire d'Orléans assemblé à Brionne* (1683), à Amsterdam, 1685. Il s'agit, sans doute, d'une publication posthume, le pasteur Pajon étant décédé quelques temps avant la Révocation.

recherche patiente des historiens locaux a mis à jour un acte notarié de 1767 faisant référence à l'existence passée du bâtiment. Seuls les érudits locaux, à la fin du siècle dernier, savaient pourquoi on appelait «Le prêche», un jardin où finissaient de pourrir les restes abandonnés d'un édifice détruit où l'on allait encore récupérer quelques matériaux en cas de besoin. Et c'est finalement par l'analyse minutieuse des matrices cadastrales que la localisation de l'emplacement exact put être réalisée²⁵.

²⁵ Je remercie *Les Amis du vieux Chécy*, et plus spécialement M. Marinier, pour la communication d'une reproduction de l'extrait du plan cadastral de 1834 et des informations qui permettent la localisation de la parcelle.

Dialogue entre un père et son fils

Marianne CARBONNIER-BURKARD
(Faculté libre de théologie protestante de Paris)

C'est un curieux ouvrage que ce *Dialogue entre un père et son fils* paru en 1658, sans nom d'auteur ni d'éditeur — mais l'un et l'autre assurément réformés —, et conservé en un unique exemplaire à la Bibliothèque nationale de France¹ entre catéchisme, controverse, récit de vie, tous genres fréquentés et aimés par Michel Péronnet, comme historien des Réformes et comme pédagogue. En faut-il davantage pour justifier, en guise d'hommage, une petite enquête sur ce livre² ?

À vrai dire, l'ouvrage n'est pas purement anonyme³ : la dédicace imprimée est signée du nom de Baron — et il n'est pas non plus sans modèle⁴ avec sa forme dialoguée, il se présente bien comme un catéchisme familial, accessoirement manuel de controverse. Cependant, ce long texte théologique de 438 pages grand in-octavo n'est pas l'œuvre d'un théologien professionnel. D'après une note manuscrite du possesseur de l'ouvrage, ce Baron sans prénom était «*avocat au Conseil*», à Paris d'après la dédicace signée de l'auteur en 1652². Le métier prédispose à l'argumentation et à

1 *Dialogue entre un père et son fils*, s.l., 1658, in-8°, 438 p. (Bibl. nat. Fr., Rés. D²5742).

2 Nos recherches pour identifier davantage ce personnage ont été vaines⁵ : il ne figure ni dans les dictionnaires biographiques ni dans les catalogues des grandes bibliothèques. S'il a exercé à Paris, il n'y est pas né et a dû s'y installer après les naissances de ses enfants (absents des registres d'état-civil des réformés parisiens du XVII^e siècle dont les copies sont conservées à la bibliothèque de la *Société d'histoire du protestantisme français* à Paris). Plusieurs Baron, dont quelques pasteurs au XVI^e siècle, sont mentionnés dans *La France protestante* des Haag (2^e éd., Bordier, 1877), mais aucun ne peut correspondre au nôtre. Plusieurs familles Baron réformées à Sedan au XVII^e siècle, d'après les copies des

l'écriture, mais l'auteur n'est pas un polygraphe : son *Dialogue* est le seul ouvrage qu'il ait publié, au demeurant plusieurs années après l'avoir rédigé³. Le livre d'une vie ? De fait, le *Dialogue entre un père et son fils* n'est pas un catéchisme parmi d'autres : on peut y lire, dans le texte et hors texte, l'histoire vécue d'un père et de son fils.

I. Le *Dialogue* comme catéchisme

À la date où Baron publie son *Dialogue*, plusieurs catéchismes sont utilisés dans les Églises réformées du royaume, à côté de celui de Calvin, dit *Catéchisme de l'Église de Genève*, de 1542, qui a statut de manuel officiel, imprimé à la fin des recueils de psaumes et des bibles réformées⁴. En particulier le *Catéchisme ou instruction familière* de Charles Drelincourt, plusieurs fois réédité depuis sa première édition de 1642⁵. Le pasteur de Charenton l'avait d'abord écrit pour ses enfants, au sortir d'une grave maladie, comme instruction personnalisée, en parallèle au catéchisme public, hebdomadaire, qui suivait l'ordre du catéchisme de Genève⁶. La démarche de Baron est analogue : celui-ci a rédigé son ouvrage pour un usage catéchétique familial, sans ambition de publication⁷. Le dialogue mis en scène entre le père et son fils s'inscrit dans le cadre d'une leçon de catéchisme donnée, jour après jour, par le père : « Je désire... entendre, dit le père, si vous avez bien compris les instructions que je vous ay données... » (p. 12). Le *Dialogue* n'est pas un memento, mais au contraire une explicitation et une amplification du catéchisme de base, celui de Calvin⁸. D'où la dimension de l'ouvrage, inha-

registres d'état civil de l'Église réformée de Sedan (Bibl. Soc. d'hist. du protestantisme français), mais malheureusement la période 1609-1630 manque.

- 3 Voir, en tête de l'ouvrage, l'avertissement « Au lecteur » et l'épître dédicatoire « À mes filles ».
- 4 Sur les catéchismes réformés du XVII^e siècle et leur usage, voir Hubert Bost, « Les catéchismes réformés du XVII^e siècle », dans *Catéchismes et confessions de foi*. Actes du VIII^e colloque Jean Boisset, (Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet, éd.), Montpellier, Univ. Montpellier III, 1995, p. 123-147.
- 5 Charles Drelincourt, *Catéchisme ou instruction familière sur les principaux points de la religion chrestienne*, Paris, 1642, in-8°, 135 p. Au moins six éditions entre 1642 et 1658.
- 6 Voir l'« Epistre de l'auteur à ses enfans » placée en tête de l'ouvrage.
- 7 Modestie d'autodidacte exprimée dans l'adresse « Au lecteur ». À la différence de Drelincourt, Baron, n'ayant ni titre de théologien ni charge d'une Église, ne donne pas à l'ouvrage qu'il publie finalement en 1658 le titre de catéchisme.
- 8 On remarquera d'ailleurs que les trois blocs textuels fondamentaux — Credo, Décalogue, Oraison dominicale — présents dans tous les catéchismes en vue de leur récitation d'une traite, ne figurent pas en tant que tels dans le *Dialogue*.

bituelle pour un catéchisme. D'où aussi le parallélisme entre les deux textes dans la méthode, la structure et la finalité.

Comme dans le modèle calviniste, l'adulte interroge et l'enfant donne les réponses. En effet, le but du catéchisme réformé n'est pas seulement la mémorisation d'un savoir, le contenu de la foi, mais sa compréhension par l'enfant⁹. Chaque proposition est savamment argumentée par l'enfant à l'aide de citations de l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament. Le *Dialogue* de Baron développe avec surabondance l'argumentaire plutôt lapidaire du catéchisme de Genève. En fonction de la réponse du fils, le père «acquiesce» ou le «redresse s'il y a lieu» (p. 2). Il lui présente des objections (plus rarement, c'est le fils qui «propose une difficulté à son père»¹⁰), afin de pousser plus loin l'examen. Il s'agit d'exercer l'enfant à «rendre raison de sa foi» devant la communauté et face à d'autres. En effet, par leur situation de minoritaires, les enfants de la R.P.R. sont tôt ou tard exposés à la controverse venant de l'Église catholique.

Dans la succession apparemment aléatoire des thèmes théologiques, signalés par des manchettes, entrecoupés de digressions, on reconnaît le parcours du catéchisme calviniste de la connaissance de Dieu à la pratique, autrement dit au «service de Dieu», de la foi, à la loi, à la prière et aux sacrements. Toutefois, la question initiale et les premières pages du dialogue (p. 1-9) ne concernent pas la connaissance de Dieu, comme chez Calvin, suivi par Drelincourt, mais la connaissance de soi-même. *Le père* : «Commençons donc par la connoissance de vous mesme et dites moy ce que vous croyez de vous». *Le fils* : «Je suis donc un pauvre petit garçon issu de la race corrompue d'Adam par la génération naturelle, dénué de toute justice. Et comme David parlant de soy disoit au *Pseau. 51 vers. 7* «Qu'il avoit esté formé en iniquité et échauffé en péché», je le dis aussi de moy... Je suis naturellement sous malédiction et en la mort, car la mort est parvenue sur tous hommes, d'autant que tous ont péché en Adam. *Rom.*»

9 Sur le modèle du catéchisme réformé, voir Olivier Millet, «Rendre raison de la foi» le Catéchisme de Calvin (1542), dans *Aux origines du catéchisme en France*, Paris, Desclée, 1989, p. 188-207.

10 Ainsi «sur le sujet de l'histoire d'Absalon» (2 S 11, 12 et 16, 22) lorsque ce dernier «souïlla son lit, coucha avec [les] concubines [de son père] en plein midy, à la veüe d'un chacun», «il semble que Dieu soit le véritable autheur du crime..., ce qui n'est pas croyable» (p. 337). Nulle inquiétude, la réponse du père est dans la droite ligne du catéchisme de Calvin (sect. 28-29).

vers. 12» (p. 3)¹¹. On notera l'accent mis par Baron sur le péché originel, évoqué plus discrètement dans le catéchisme de Genève¹².

Le père «prend occasion des réponses de l'enfant» au sujet de l'homme pécheur pour en venir à la partie substantielle de son catéchisme qui est la connaissance de Dieu (p. 10-219). Comme dans le texte de Calvin, mais de façon plus lâche, celle-ci est déployée selon les articles du Symbole des apôtres : Dieu comme Créateur et Père, Fils, Saint-Esprit. L'«histoire de la conception, naissance, vie, mort et résurrection de nostre Seigneur Jésus Christ» suivant les Évangiles occupe un développement à part (p. 93-107), interrompant le schéma des articles du Credo et introduisant une narrativité absente du catéchisme de Genève.

De la connaissance de Dieu, le père et l'enfant passent au service de Dieu (p. 233 et suiv.), comprenant «quatre parties» (p. 263) : foi-confiance, obéissance (le Décalogue et le sommaire de la loi), invocation (la prière), reconnaissance (méditation personnelle de l'Écriture, culte familial et public)¹³. La première de ces parties du service de Dieu, la foi-confiance, est vite expédiée (p. 264-265), puisque l'objet de la foi a déjà été traité dans la longue partie sur la connaissance de Dieu. La seconde (p. 265-269) est reprise plus loin dans un développement particulier intitulé «Traité des bonnes œuvres» (p. 284-311), polémique vigoureusement contre le mérite des œuvres. La troisième (p. 270-271) et la quatrième (p. 272-279), au fond peu distinctes, rebondissent elles-mêmes en trois «traités» de controverse : des saintes Écritures (p. 341-361), opposées aux traditions humaines ; de l'Église (p. 361-386) de Jésus-Christ, opposée à l'Église romaine, «la Babylone mystique» ; des sacrements (p. 387-425), et notamment de la cène, opposée à la messe romaine.

Entre la section sur les bonnes œuvres et celle sur les Écritures, est insérée une section intitulée «Doctrine de la prédestination» (p. 311-339)¹⁴, amenée par une question sur «ceux qui cherchent en eux-mêmes», dans leurs œuvres, leur salut et par là-même «rejettent Jésus Christ» : «l'enfant montre que c'est une marque infaillible de leur réjection». La doctrine «pleine de consolation» de la prédestination éternelle est présentée comme un corollaire de la conviction du salut par «la foi seule» donnée par Dieu

11 Voir Charles Drelincourt, *Catéchisme ou instruction familière...*, 1^{re} partie, 1^{re} partie du Symbole.

12 Sect. 116-117. Sur ce point, le *Dialogue* est plus proche de la Confession de foi de La Rochelle (1559-1571) et du Catéchisme de Heidelberg (1563).

13 Voir Calvin, *Catéchisme de l'Église de Genève* (1542), 1^{er} dimanche, sect. 7, et Drelincourt, *Catéchisme ou instruction familière...*, Charenton, 1680, p. 9.

14 Voir aussi p. 40 et 275.

par pure grâce. Il est frappant de constater la place qu'occupe dans le *Dialogue* ce thème directement traité d'après Calvin¹⁵, mais absent du catéchisme de Calvin (comme de celui de Drelincourt)¹⁶. On peut y lire sans doute un effet d'époque, l'écho des canons de Dordrecht reçus par les Églises réformées de France dès 1620, peut-être aussi une préoccupation personnelle de l'auteur.

La finalité directe de l'examen de l'instruction catéchétique du père, redoublant le catéchisme collectif de l'Église, est la participation de l'enfant à la sainte cène¹⁷. L'examen préalable à la communion, prévu pour les enfants au-dessus de douze ans par la discipline des Églises réformées¹⁸, n'est pas seulement un examen des connaissances, mais, comme le dit l'enfant, «l'examen que nous devons faire de nous-mêmes pour sçavoir si nous sommes déplorables d'avoir offensé Dieu, si par une vraie repentance nous avons recours à sa grâce au nom de Jésus Christ, si nous renonçons à toute rancune et si nous désirons de vivre en paix et en amitié avec nos prochains» si nous croyons que Jésus Christ a esté rompu sur la croix pour nous et son sang respandu pour la rémission de nos péchez et si nous l'embrassons comme nostre seul Sauveur» bref si Jésus Christ habite en nos cœurs par foy» (p. 419). C'est à une appropriation personnelle du contenu de la foi qu'est appelé l'enfant.

À la fin du *Dialogue* de Baron, le fils se reconnaît prêt à communier «par la grâce de Dieu, je suis en tous ces sentiments» (qu'il vient d'énumérer). Cependant il se déclare soumis à l'«ordre estably en l'Église» qui refuse l'accès à la table avant l'âge de douze ans, au motif que «les enfans de mon aage ne sont pas capables de cet examen» (p. 420)¹⁹. Et le père d'approuver «je suis d'avis que vous attendiez encore quelque temps et que pendant cet intervalle vous vous prépariez encore mieux...» (p. 420). À relire les réponses du *Dialogue*, on peut s'émerveiller cet enfant de onze ans tout au plus est un catéchumène prodige, digne fils d'un père zélé pour «la religion».

15 Voir *Institution de la religion chrestienne*, 1541, ch. VIII et *Confession de foi des Églises réformées* (1559-1571), art. 12.

16 Sauf indirectement, dans la définition de l'Église «la compagnie des fidèles que Dieu a ordonnés et élus à la vie éternelle» (*Catéchisme de l'Église de Genève*, 15^e dimanche, sect. 93. Voir Ch. Drelincourt, *Catéchisme ou instruction familière...*, p. 39).

17 C'est la raison de la place de la cène, à la fin du catéchisme de Genève.

18 Ch. XII, §2. Voir aussi les indications en tête de la liturgie de la cène dans *La forme des prières et chants ecclésiastiques*.

19 Voir aussi p. 418.

La finalité du texte de Baron ne s'épuise pas avec la fin du catéchisme. Comme l'auteur l'explique dans son épître dédicatoire à ses filles, son but, en couchant par écrit ses instructions données à son fils, était de les «engraver en son esprit», «afin qu'il fust plus capable, lorsqu'il commenceroit de voir le monde, de fuir les débauches et de résister aux atteintes qu'on pourroit luy donner pour la Religion». C'est un manuel de piété et de controverse que le père a dédié à son fils pour sa formation permanente.

Manuel de controverse assurément, comme le suggère le titre donné par Baron à son livre : titre copié d'un ouvrage très connu du théologien de Saumur, Josué de La Place, *Discours en forme de dialogue entre un père et son fils, sur la question si on peut faire son salut en allant à la messe pour éviter la persécution*, publié pour la première fois en 1629, réimprimé en 1644 et de nouveau en 1658²⁰, l'année même de la publication du texte de Baron. Le texte de La Place est contemporain d'autres textes de controverse à usage interne des communautés réformées, destinés à enrayer un mouvement de «retour» à l'Église romaine, dans le contexte de défaite du parti huguenot en France et de situation critique du protestantisme en Europe²¹. Dans ce premier *Dialogue entre un père et son fils*, le dialogue paraît assez factice, et les rôles de père et de fils sans consistance, le fils se bornant à relancer le discours du père, véhément contre l'Église romaine, en présentant les «raisons spécieuses» de «ceux de la religion» préférant le «retour en Égypte». Même si le jeu de rôles père-fils n'est pas le même chez Baron²², à l'évidence l'avocat inscrit son dialogue dans la ligne de la polémique et de la mise en garde anti-romaine de La Place.

20 1^{re} éd. Saumur, C. Le Villain et D. de L'Erpinière, 1629, in-8° 268 p. On compte neuf éditions entre 1629 et 1682 (dont cinq de Saumur où La Place avait été étudiant en théologie, puis professeur à partir de 1633) et une traduction en allemand.

21 Voir Samuel Desmarets, *Préservatif contre la révolte*, Sedan, Jean Jannon, 1628, in-8°, p. 1-176 p. ; Nicolaus Wedel, *Remède contre l'apostasie, tant pour les constans en la profession de la vérité que pour ceux qui par foiblesse se sont révoltez*, Genève, E. Gamonet, 1628, in-16, 338 p.

22 La biographie de Josué de La Place (1604-1665) laisse penser que dans le dialogue, l'auteur occupe plutôt la place du fils que celle du père : quand il écrit son Dialogue, il est pasteur à Nantes, âgé de vingt-cinq ans, célibataire, orphelin à un an de son père pasteur, il n'a lui-même jamais été père. Ce fils qui se fait l'écho du discours de l'accommodement à la religion romaine désire exorciser cette tentation, mieux se persuader des raisons de rester dans la religion réformée défaite, en les plaçant dans la bouche du père absent et omniprésent. L'horreur de la messe est d'ailleurs exprimée par le thème du «paricide» commis sur «la personne de Nostre Seigneur Jésus Christ qui est nostre Père, nostre Frère aîné, nostre Epoux, nostre Roi» (*Discours en forme de dialogue...*, 1629, p. 167).

Manuel de piété aussi que le *Dialogue* de Baron — les exhortations du père ponctuent les réponses de l'enfant — et dans la bouche du père, comme dans celle du fils, la prière est fréquente, fragments d'Écriture librement recomposés, au seuil et au cours du *Dialogue*, de même qu'en finale. Les séquences autobiographiques insérées dans le texte participent de cette fonction de stimulation de la piété. Mises en perspective avec des séquences hors-texte, elles livrent l'histoire d'un père et de son fils.

II. Le *Dialogue* comme histoire d'un père et de son fils

Deux tableaux autobiographiques sont insérés dans le *Dialogue entre un père et son fils* — l'un par le père, en forme de confession personnelle, l'autre présenté par le fils, mettant en scène le cercle de la famille Baron.

Le «Tableau ou pourtrait du père fait de sa propre main» (p. 220-226) clôt la première partie du dialogue, sur la connaissance de soi-même et celle de Dieu. Il est destiné à illustrer pour son fils «l'estat de l'homme en son naturel, mort et puant dans le sépulcre du péché», «renaissant et sortant du tombeau, non par sa propre force, mais par la vertu divine de son Sauveur et par l'opération du S. Esprit». Ce bref récit de vie inspiré des *Confessions* de saint Augustin est le récit d'une conversion. «Yssu d'un père et d'une mère fidelles et par conséquent né sous l'alliance de grâce,... mon père — raconte le père à son fils — me faisoit sucer la piété avec le lait», par ses instructions et par son exemple, mais «Dieu le retira de ce monde en la fleur de son aage», alors que «je n'estois aagé que de huict ou neuf ans». Dès lors, «j'ay esté comme forcené après les choses du monde. Car j'ay fait tout le contraire de ce qui m'avoit esté enseigné — la désobéissance à Dieu est en même temps désobéissance à son père mort. «J'ay esté blasphémateur, larron, bateur, beuveur, bref je me suis abandonné à toute sorte de dissolution... Je me suis porté plusieurs fois pendant ma jeunesse au Temple de l'idole [*i.e.* à la messe], j'ai souillé et contaminé le Temple matériel du S. Esprit [*i.e.* mon corps], j'ay commis des crimes si énormes que je ne puis ny n'ose les déclarer,... ennemy de Dieu..., la proye des démons, l'esclave des enfers...» (p. 221-222). Cette confession générale — et hyperbolique — des péchés, se rapporte à une période à la fois longue et vague de la vie de Baron.

C'est en plusieurs étapes qu'a eu lieu sa conversion, œuvre de Dieu seul — «quand le temps déterminé est venu,... le Dieu de toute consolation... a versé en mon cœur un rayon de sa divine lumière... de sorte que recognoissant l'estat misérable auquel j'estois et combien je m'estois esloigné des préceptes paternels que Dieu avoit conservés en mon cœur,

j'ay souhaitté et désiré de les pouvoir ensuivre». La plainte des psaumes de David l'accompagne, mais ses propres forces sont insuffisantes. Toutefois, «à mesure que j'avançois en aage et en connoissance par la lecture de la Parole de Dieu et des bons livres et par l'ouye des prédications», le docteur intérieur... «m'a fait cognoistre Jésus Christ souffrant et mourant pour moy, élevé en gloire, me tendant les bras...» (p.223-224). Résolu à le suivre, Baron rechute plusieurs fois, jusqu'à l'année 1629 (seule date dans le récit), où Dieu le «visite» d'une grande maladie «revenant à convalescence», il se tourne vers Dieu «ô mon Seigneur et mon Dieu, tu as voulu que je fusse un exemple de ta grâce, tu as eu pitié de moy... Tu m'as délivré, et nonobstant mes rescidives continuelles tu m'as poursuivy de tes bienfaits» (p.225). Pour dire cette double résurrection, le père évoque l'image du Lazare «lié de bandelettes» mais vivant «par l'Esprit de Dieu» (p.226).

Cette conversion est aussi décrite par Baron comme le renouvellement de l'alliance que Dieu avait traitée avec son propre père. Le père supplie Dieu «qu'il luy plaise ratifier avec [son fils] l'alliance» à renouveler à chaque génération. Pourtant toute la famille Baron semble au bénéfice de cette alliance, si l'on en juge par un tableau idyllique présenté plus loin dans le texte, dans la partie «Du service de Dieu». À la demande de son père, le fils détaille la scène du culte quotidien, rassemblant les parents et les trois enfants matin et soir. C'est le père qui «dirige l'exercice», en donnant à son fils, qui est probablement l'aîné, le rôle principal. — «Vous avez établi cet ordre dans votre famille que matin et soir vous me faites lire deux ou trois chapitres [de l'Écriture], pendant que mes sœurs s'abillent ou que ma mère les occupe à quelque ouvrage; elles sont pourtant présentes et assistent à la lecture, parce que le mouvement des mains n'empesche pas la fonction des oreilles» (p.276). Cette lecture est précédée d'une prière dite par le fils, inspirée de la prière du matin de Calvin. Elle est suivie du chant d'un psaume à l'unisson et d'un commentaire paternel à l'usage des enfants. Après quoi, «nous mettons les genoux en terre, nous élevons nos cœurs et nos mains au ciel, et comme nous sommes trois, vous avez composé une prière, sans doute pour nous exercer tous trois de sorte que l'un commence par la confession des péchez, à laquelle il ajoute la prière du matin et du soir, l'autre continue par l'Oraison dominicale et par le Symbole des apostres et le troisième prononce...» la «prière universelle», prière d'intercession pour tous les fidèles, en particulier les affligés et les malades (p.278).

La scène du culte de famille semble une manière de *happy end* de l'histoire tourmentée du père. Mais il faut lire les deux pièces liminaires du

texte de Baron l'adresse au lecteur, suivie de l'épître dédicatoire à ses filles. D'entrée, l'avertissement «Au lecteur», écrit au moment de l'impression de l'ouvrage, révèle le déchirement du père : «méprisant 'ses' instructions», son fils l'a «abandonné» et s'est «précipité dans l'abyme des erreurs de l'Église romaine». La «révolte» du fils s'est tournée simultanément contre «la vraie religion» enseignée par le père et contre le père lui-même. Après avoir abjuré, ce fils s'est en effet «jetté sur moy et pendant cinq ans... m'a grandement troublé». Il s'est ensuite apparemment réconcilié avec ses parents, d'où «quelques années sans trouble et sans procez», mais «pour-tant — dit le père — je n'ay jamais pu le disposer de se réconcilier avec Dieu».

La douleur, autant que l'amertume du père, s'expriment sans retenue dans l'épître «À mes filles». L'avocat prend celles-ci à témoin : «Vous sçavez avec quel soin je me suis étudié d'élever vostre frère en la connoissance de Dieu et de soy-mesme, vous avez veu pendant quelques années que je passois avec luy les matinées, partie des après-disnées et les soirées entières». Le *Dialogue* rédigé pour lui devait parachever l'enseignement oral : «Je luy avois dédié par une épistre particulière, par laquelle je l'exhortois, avec toutes les tendresses qu'un père peut avoir pour un fils bien aimé, d'en faire son profit». Cette passion pédagogique concentrée sur le fils aîné, Baron l'explique en partie par sa propre enfance orpheline : il regrettait que son propre père, trop tôt disparu, ne lui ait pas laissé un écrit en guise de viatique.

La «révolte» du fils devenu «persécuteur violent» de ses père et mère, essayant d'entraîner ses sœurs, a déterminé le père à dédier son *Dialogue* à ses deux filles, restées fidèles. «Je vous le donne donc — écrit-il — et vous supplie de le lire soigneusement, de le garder et de le laisser à vos enfants». Les filles de Baron, mariées à «des maris fidelles et chrestiens» et mères de famille à la date de l'épître, 1652, ne sont plus à l'âge du catéchisme, mais peuvent faire leur «profit» de ce manuel paternel de controverse et de piété, destiné aussi aux petits-enfants. Quand Baron publie le *Dialogue*, six ans plus tard, «contre [son] attente», ce n'est pas pour en déposséder ses filles ni ses petits-enfants, mais, sans doute sur le conseil de ses filles, pour le profit d'un plus grand nombre de lecteurs²³.

Le drame de Baron semble clos. La page de garde de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de France, couverte de la fine écriture de son

23 Peut-être aussi comme pièce à conviction dans le cadre d'un procès avec son fils, mais, d'après la déclaration de Baron «Au lecteur», la phase des procès semble terminée en 1658.

possesseur, relance le drame familial. En tête, cette mention en gros caractères : « Ceci est un livre hérétique ». Le signataire, Daniel Jean Baptiste des Rousseaux²⁴, explique comment il se trouve en possession de ce livre compromettant : il est un petit-fils de l'auteur ; sa mère et sa tante ont reçu l'ouvrage après que le destinataire initial du dialogue, le fils, c'est-à-dire son oncle, prénommé Aaron, a abjuré. Celui-ci, apprend-on à cette occasion, a été « élevé au sacerdoce... dans l'Église catholique... et au doctorat en théologie », et est « devenu le fléau des hérétiques qu'il a, jusqu'à sa mort survenue le 29 avril 1677, combattus et converti plusieurs par ses prédications et ses controverses »²⁵. La dernière phrase porte le coup de grâce au *Dialogue entre un père et son fils* : « C'est à ce très cher oncle, après Dieu, que je suis redevable de ma vocation à la foi ». Après le fils et par ses soins, le petit-fils a abjuré.

Ces indications manuscrites et celles que l'on peut glaner sous la plume de Baron permettent de reconstituer une chronologie des événements familiaux. Si les sœurs d'Aaron, mères de famille, étaient âgées d'une trentaine d'années en 1652, Aaron, leur aîné de peu, a dû naître vers 1620²⁶. Baron a donc dû composer son dialogue vers 1630-1632²⁷, son fils étant âgé de dix-douze ans. Le catéchisme d'Aaron aurait alors suivi d'assez près l'expérience spirituelle de son père, située en 1629. Quand il se convertit, après des années de lecture et d'écoute des ministres de la Parole, Baron, marié et père de famille, est probablement âgé de trente à trente-cinq ans. Quand il déshérite du *Dialogue* Aaron, le « révolté », en 1652, ce dernier aurait à peu près cet âge. À cette date, tout en relativisant la « parenté charnelle », il ne « laisse pas pourtant de prier Dieu qu'il... fasse miséricorde [à son fils]... et qu'il le rameine en sa bergerie ». Quand il publie son *Dialogue*, en 1658, Baron a renoncé à la perspective d'une « réconciliation » de son fils avec Dieu. Nulle paix possible avec celui qui est devenu le « fléau des hérétiques », selon la formule du petit-fils apostat. Âgé d'environ soixante ans, le

24 Au moment où Daniel des Rousseaux écrit, après 1677, son grand-père était mort.

25 Controverses uniquement orales : Aaron Baron n'a pas publié d'ouvrages.

26 Les trois enfants sont proches en âge, puisque, quand Aaron a dix ans, tous trois sont capables de réciter les prières du culte familial. Ni Aaron ni ses sœurs ne sont nés à Paris (ils sont absents des registres de baptême de l'Église réformée de Paris). La naissance d'Aaron autour de 1620 s'accorderait avec un acte conservé dans les archives notariales de Paris : une obligation signée le 2 mai 1641 entre Abel Dumaistre et Aaron Baron, chez un des notaires habituels de ceux de la R.P.R. (Arch. nat., MCLXX 117, fol. 35) (renseignement aimablement communiqué par Michelle Magdelaine, que je tiens à remercier ici).

27 Le catéchisme de Baron pour son fils serait donc antérieur à celui de Drelincourt, daté de 1642, qui de ce fait n'aurait pas servi de modèle au *Dialogue*.

père délivre son testament à sa famille, une famille définie dorénavant moins par les liens du sang que par ceux de l'esprit. Aaron est toujours exclu, mais des lecteurs anonymes sont conviés à entrer dans le cercle²⁸.

Et Aaron, le catéchumène modèle, selon les vœux de son père ? On ne sait comment il en est venu à se « révolter » contre son père et la religion de son père. Son abjuration a été tardive : elle peut être datée de 1648-1650²⁹, Aaron étant alors âgé de vingt-huit ou trente ans. En signant la formule d'abjuration usuelle, suivant la profession de foi de Pie IV, il a renié point par point la doctrine réformée à laquelle il avait été si ardemment attaché, il a « réprouvé et anathématisé toutes hérésies condamnées... et anathématisées par l'Église ». Lui qui, à la suite de son père, avait déclaré ceux qui suivent la doctrine de l'Église romaine « enrollez à [la] damnation » (p. 307), il a juré de « persister... inviolablement... en [la] foi catholique hors de laquelle... nul ne peut se sauver ». Est-ce en dépit des mises en garde paternelles ou à cause d'elles, que l'attraction de la religion majoritaire s'est exercée chez lui ? Ce n'est en tout cas pas pour se libérer du poids de pratiques religieuses intenses vécues dans sa famille, qu'Aaron Baron s'est converti, puisqu'il a choisi personnellement la voie du sacerdoce. Certains accents du *Dialogue*, révélateurs de la théologie de l'auteur, sont-ils en cause ? Avec son potentiel d'angoisse, la doctrine calviniste de la prédestination, surreprésentée dans ce texte, ferait un coupable plausible. Elle permettrait d'interpréter le geste du fils : sa conversion à l'Église romaine a pour effet de le séparer pour l'éternité d'un père étouffant, l'un et l'autre se tenant réciproquement pour damnés. Cependant, le thème de la prédestination a pu être développé par Baron à la suite de l'abjuration d'Aaron : pour supporter l'échec d'un projet pédagogique lié au salut éternel de son fils, ne faut-il pas le comprendre comme l'effet de la volonté éternelle de Dieu, sous son visage de colère, l'effet d'une prédestination divine plus puissante que la prédestination paternelle ?

L'inscription de ce drame paternel dans les marges du texte, fait résonner le texte de façon ironique et tragique. La controverse savante, à laquelle le père, à travers tout son ouvrage, a exercé son fils, a été assimilée par le fils au point d'être retournée contre la religion du père. La prière du père, resté orphelin de son père, suppliant Dieu de perpétuer l'alliance avec sa lignée familiale n'a pas été entendue. Le catéchisme a été pris à contrepied

28 Voir l'épître « À mes filles ».

29 D'après l'adresse « Au lecteur », de 1658, il s'est écoulé depuis l'abjuration cinq ans de disputes entre le père et son fils, suivis, après une réconciliation de façade, de quelques années tranquilles.

par le fils modèle que Baron s'est donné pour inverser sa propre image de fils prodigue³⁰ désobéissant aux instructions de son père, Aaron a rejoué la scène du fils prodigue, mais sans aucun retour. Le «dialogue entre un père et son fils» a échoué. Étrangement, cet échec est publié, à la fois par l'initiateur du dialogue, le père, et par son destinataire indirect, le petit-fils³¹ comme si un tel malheur, une telle malédiction, requerraient des témoins à venir.

Post-scriptum

Le prénom du fils de Baron donné par la page de garde du *Dialogue* nous a permis de débusquer dernièrement une pièce du long procès qui a opposé le père et le fils après l'abjuration de ce dernier³⁰ : *Sentence de Monsieur le prévôt de Paris ou de son lieutenant civil, du 6e mai... (1650), donnée au profit des enfans huguenots qui se convertissent, obtenue par Mre Anne Bobie, conseiller, aumônier et prédicateur du roi, en faveur... de Aaron Baron contre Mre Aaron Baron, son père*³¹. Il s'agit d'un jugement du Châtelet de Paris, en appel, condamnant Baron père à payer au prêtre la pension de son fils, actuellement «écolier étudiant en rhétorique au Collège de Beauvais de l'Université de Paris»³² 150 livres tournois à titre rétroactif et 300 livres par an pour les deux ans à venir. Baron fils «demeurera ès mains dudit sieur Bobye ou autre ecclésiastique qui sera adjudgé par le sieur curé de S. Séverin de sa paroisse»³². Dans une préface à la sentence, Bobie³³ se présente comme le protecteur de l'enfant «contre les efforts du diable et de ses suppôts» hérétiques, et s'offre, en dépit des persécutions qu'il endure de la part de ces

30 D'après l'adresse «Au lecteur», de 1658, il s'est écoulé, depuis l'abjuration, cinq ans de disputes entre le père et son fils, suivis, après une réconciliation de façade, de quelques années tranquilles.

31 Pièce imprimée à Paris, par Sébastien Huré le fils, 1650, in-4°, 2 ff. — Bibl. nat. Fr., Thoisy-315 (Fol. 195).

32 L'arrêt est signalé par Elie Benoist (*Histoire de l'édit de Nantes...*, Delft, Adrian Beman, 1695, t.III, 1^{re} part., p.142) sous la rubrique «Induction des enfans à changer de religion», précisant qu'en l'espèce «Le père offroit de le recevoir [son fils] dans sa maison». Comme d'autres que cite le pasteur réfugié, le jugement anticipe la déclaration royale du 24 octobre 1665 «Voulons et nous plaît qu'après que lesdits enfans de la R.P.R. se seront convertis à la Religion Catholique, Apostolique et Romaine» sçavoir les mâles à l'âge de 14 ans et les filles à l'âge de 12, il sera à leur choix et option, ou de retourner à la maison de leurs père et mère pour y être par eux nourris et entretenus, ou de leur demander pour cet effet une pension proportionnée à leurs conditions et facultés...».

33 On le retrouve en 1659 membre de la Compagnie de la propagation de la foi à Lyon, spécialisée dans la conversion des hérétiques Odile Martin, *La conversion protestante à Lyon...*, Genève, Droz, 1986, p. 257).

hérétiques, à protéger les enfants «[abandonnez de tous à cause qu'ils ont suivy Jésus Christ]». Maître Anne Bobbie n'en est pas resté là : histoire de déjouer les manœuvres des ministres réformés de mèche avec le père, il publie la même année 1650 un libelle relatant toute l'affaire Baron, avec une «[lettre de Aaron Baron à Monsieur Baron son père]», datée du 12 novembre 1649³⁴. Ces témoignages venant du côté du «[convertisseur]» d'Aaron éclairent autrement le drame du père et du fils. Croisés avec les éléments glanés dans l'ouvrage ou dans ses marges, ils permettent d'établir une chronologie de cette histoire.

«[Fils d'un riche bourgeois huguenot]» de «[Paris, demeurant en l'Isle du Palais proche l'horloge]»³⁵, Aaron Baron a dû naître en 1635³⁶, entre une sœur aînée et une sœur cadette, probablement d'un an plus jeune³⁷. Jusqu'à ses douze ou treize ans, il a été «[instruit soigneusement en la maison paternelle]»³⁸. C'est vers 1645 que le père a dû composer son dialogue, son fils étant âgé de dix ou onze ans. Tout en sachant les risques que couraient les enfants réformés dans les collèges catholiques³⁹, Baron père, en 1648, envoie son fils, «[capable d'une bonne troisième]», étudier au collège de Beauvais, auprès d'un maître réputé⁴⁰. Et le père Bobie, qui avait un pied au collège, comme grammairien et l'autre à l'église Saint-Séverin, comme

34 *Le désespoir des Ministres de Charenton dans le retour de leurs enfans à l'Église catholique*. Paris, S. Huré fils, 1650, in-4°, 15 p. (Bibl. nat. Fr., 4° Ld.176- 138). Bobie cite aussi dans ce même texte une «[lettre d'Aaron Baron à M. Aubertin, ministre du Faux Bourg St Germain]», sans date, mais postérieure à la lettre à son père.

35 *Le désespoir...*, p.15. Sur la richesse de Baron père, le père Bobie insiste lourdement dans son libelle, à la fois pour indiquer le caractère héroïque de la conversion du fils Baron et pour justifier la demande de pension. Cependant l'aisance n'est pas douteuse, confirmée par un acte notarié du 12 mai 1641 faisant état d'une somme considérable (22157 livres) prêtée conjointement par Abel Dumaistre (ancien de Charenton) et Aaron Baron, «[bourgeois de Paris, demeurant rue Dauphine et Christine]», à Pierre Razon, bourgeois de Paris, pour ses affaires. (Arch. nat., MC LXX117, fol.135) (renseignement aimablement communiqué par Michelle Magdelaine, que je tiens à remercier ici).

36 Aaron Baron est né à Paris, mais on ne trouve pas trace de son baptême dans les registres d'état civil des réformés parisiens. Son âge approximatif est indiqué dans *Le désespoir...*, p.12.

37 La jeune sœur apparaît dans le libelle de Bobie (p.15). En 1652, alors qu'Aaron avait dix-sept ans, ses sœurs étaient toutes deux mariées (voir l'adresse à «[Mes filles]»).

38 *Le désespoir...*, p.15.

39 Voir les mises en garde répétées des consistoires et des synodes, au sujet des conversions dans les collèges catholiques, en principe accessibles aux réformés.

40 *Le désespoir...*, p. 6.

«prêtre habitué»⁴¹, d'expliquer le parcours de conversion d'Aaron : «il luy estoit loisible d'aller et venir et d'esplucher les façons de faire des catholiques et des huguenots, ce qu'il examine durant deux ans tous entiers» ; en effet, «passant tous les jours par l'église de S. Séverin, il s'en queroit sourdement de tout ce qu'il voyoit...», auprès d'un ami qui «fréquentoit chez moy» [Bobie], jusqu'à se déterminer à la conversion. Dès que le père comprit la résolution de son fils, il tenta de s'y opposer par la force, en l'obligeant de «lire la bible falsifiée, selon que les huguenots l'observent tous les soirs, sans luy vouloir permettre qu'il objectast quoy que ce soit», et finalement en organisant son départ pour Genève ou Saumur⁴².

C'est alors, le 10 novembre 1649, que le jeune Aaron s'enfuit de la maison paternelle, pour se réfugier, en larmes, auprès du prêtre et «suivre Jesus Christ». Le 12, il écrit à son père, justifiant sa fuite pour échapper à la colère paternelle, dans le «patois de Canaan» qui lui était familier, et lui annonçant son projet de poursuivre ses études «pour en fin parvenir au but que je me suis fixé il y a longtemps... qui est d'estre quelque jour... un *very* ministre de son S. Evangile». Le lendemain, 13 novembre 1649, Aaron «fit son abjuration hautement et publiquement dans l'église de Notre Dame, entre les mains de Monsieur le Pénitencier...»⁴³. Il était alors âgé de quatorze ans révolus, l'«âge de puberté», déclaré par les «convertisseurs» de l'époque comme celui de la majorité religieuse pour les garçons⁴⁴.

Par tous les moyens, y compris judiciaires, le père, avocat au Conseil, a tenté de récupérer son fils, en arguant de la puissance paternelle. Le père Bobie, qui se plaçait en position de père spirituel de l'enfant, l'emporta sur Baron père. Les appuis du prêtre «convertisseur» se sont révélés plus solides que ceux du notable : celui-ci perdit ses procès et dut payer une pension à son fils qui se préparait à la prêtrise. En 1652, le fils «révolté» a dix-huit ou dix-neuf ans, les démêlés judiciaires entre le père et le fils continuent, autour de sordides questions d'argent. Le père déshérite le rebelle de son *Dialogue*, mais ne «laisse pas pourtant de prier Dieu qu'il luy fasse miséricorde... et qu'il le rameine en sa bergerie». Aaron fils n'aurait-il pas l'âge auquel Aaron père s'approchait de sa propre conversion ? En 1658, Baron a renoncé à la perspective d'une «réconciliation» de son fils avec Dieu : Aaron, maintenant âgé de vingt-trois ans, est devenu prêtre de

41 Anne Bobie est l'auteur d'un manuel de grammaire, *Le parfait doctrinal de la grammaire latine* (2^e éd., 1644 ; 3^e éd., 1646). «Prêtre habitué en l'église de S. Séverin» d'après *Le désespoir...*, p. 12.

42 *Le désespoir...*, p. 7.

43 *Le désespoir...*, p. 9.

44 Sur ce sujet, voir Élie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes...*, 1695, p. 362-364.

l'Église romaine et pourfendeur d'hérétiques⁴⁵. Peut-être même la jeune sœur d'Aaron, qui semble avoir pris son parti au moment de sa conversion⁴⁶, s'est-elle de nouveau rapprochée de son frère, laissant craindre le pire au père.

Les circonstances de la conversion d'Aaron, telles que les présentent son protecteur, n'excluent pas notre première interprétation. Si les publications du prêtre ne disent rien du rôle qu'a pu jouer la doctrine de la prédestination dans la «révolte» du fils, ils établissent à tout le moins l'imbrication entre les rapports père-fils et ce geste de rupture religieuse. Certes la conversion est représentée par le prêtre comme un acte du libre arbitre d'Aaron éclairé par le Saint-Esprit, le portant à rejeter l'hérésie et adhérer à la vérité de l'Église. Mais l'hérésie a le visage d'un père repoussoir. Baron est présenté par Bobie, et par Aaron dans sa lettre de 1649, comme un père sévère, «qui eslevoit ses enfans dans une vertu diaboliquement morale», ne leur laissant «aucun moyen de respirer». Pourtant, jusqu'aux prémisses de la conversion, il est reconnu que Baron «entretenoit [son fils] avec autant de douceur et d'éclat qu'un conseiller de Cour». C'est seulement le soupçon d'une possible conversion qui déclenche les foudres paternels. La violence du père est décrite par Bobie comme sanglante et perverse : «Les escorgées luy sembloient trop foibles, de telle sorte qu'il fabriqua un fouët de parchemin retord et nouë en plusieurs endroits pour [l']en tourmenter»⁴⁷. On peut se demander si le «fouët de parchemin», instrument de torture pour le jeune Aaron, n'est pas une image désignant le dialogue-catéchisme que son père lui avait dédié.

45 Dès sa lettre de 1650 au pasteur de Charenton Edme Aubertin (célèbre dans la controverse sur l'eucharistie), le jeune Baron s'essaie à la controverse, au sujet du baptême et de la cène, et lance un défi à tous les ministres, afin de prouver qu'en dépit de son jeune âge, il a le «jugement assez fort pour discerner le faux d'avec le vray» (*Le désespoir...*, p.13).

46 *Le désespoir...*, p.5-6. On pourrait ainsi mieux comprendre l'influence de l'oncle sur le neveu Desrousseaux.

47 *Le désespoir...*, p.16.

Présence des étrangers à La Rochelle dans la deuxième moitié du XVII^e siècle

Élisabeth FORLACROIX
(La Rochelle)

Chaque année, dès la fin de l'automne et jusqu'au début du printemps, ils sont là, face aux «*rades*» du port de La Rochelle, venus par centaines chercher le sel, le vin, l'eau de vie, produits du sol aunisien, qui vont repartir avec eux, escortés de bateaux de guerre... Ils, ce sont les bateaux de commerce étrangers, anglais et irlandais, hollandais surtout, ou encore allemands, venus des ports hanséatiques des mers nordiques. Activité traditionnelle pour ces flottes depuis plusieurs siècles, établissant des réseaux de relations entre marchands concernés, d'autant plus que les mêmes bateaux apportaient généralement aux Rochelais les divers produits d'importation qui leur étaient nécessaires, comme métaux, tissus, produits de construction navale, épices, sucre, directement fournis ou redistribués en une intense rivalité commerciale.

L'arrivée de ces bateaux, leur stationnement en eau profonde en face de Chef de Baie, ce va-et-vient de marchands et de marins en barques jusqu'au «*Hâvre*» entretenaient toujours une particulière animation sur les rives et dans les rues environnantes, autour des entrepôts, des divers lieux de change, de paiement de taxes, et de réunions entre marchands, propriétaires et capitaines de navires, autour des hôtelleries et tavernes aussi, avant le couvre-feu.

Si, jusqu'au début du XVII^e siècle les marchands d'Angleterre ou de Hollande n'eurent que des commissionnaires pour préparer et faire effectuer sur place ces chargements et déchargements en gros avec les Rochelais,

au cours du XVII^e siècle ils furent généralement représentés dans la ville par des marchands de leur nationalité, ou travaillant en leur nom, parfois parents de leurs capitaines de navire.

Les plus nombreux de ces marchands étrangers «demeurant à La Rochelle» après 1628, sont les sujets des Provinces-Unies, puis quelques Anglais, Écossais, Irlandais, Allemands ou Suisses¹. À l'inverse des siècles précédents, les pays méditerranéens étaient peu représentés, en dehors de lointains descendants devenus Rochelais, le cosmopolitisme de la ville remontant à l'ouverture de son port sur l'océan, en fin XII^e siècle². Les recherches sur les registres paroissiaux de leurs Églises (catholiques ou protestantes) permettent de situer leurs familles dans la vie quotidienne de cette population rochelaise près de laquelle ils vivaient, à l'époque où elle va subir le choc de la Révocation, entre la guerre de Hollande et celle de la ligue d'Augsbourg en particulier. Il faut les compléter par bien d'autres sources locales, plus «économiques», comme les registres de l'amirauté de La Rochelle ou de la juridiction consulaire, ou encore les dossiers des notaires familiaux. D'autres étrangers que les marchands apparaissent d'ailleurs, liés à leur présence à cette époque dans la ville.

Nous pouvons citer ainsi quatre familles de marchands anglais dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, celle d'Edouard Moore, des deux frères Stukey, et d'André Whitley, tous quatre mariés et ayant fait baptiser leurs enfants au temple de La Rochelle. Édouard Moore, puis sa veuve Judith Boyd, participent au commerce colonial, puisque dirigeant la compagnie du Sénégal entre 1673 et 1684. De jeunes marchands apparentés, Guillaume Boyd et Charles Davis résident alors dans la ville, ainsi que les Trésaar, Jacques et Samson (en partie Rétais), et Thomas Cox. À l'époque du passage des flottes du vin et du sel, ce sont André Whitley et André Stukey l'aîné qui sont les plus fréquemment témoins aux sépultures de marins ou de marchands «de passage» venus d'Angleterre, souvent de Bristol — puis cinq noms de familles de marchands écossais, les Corkill (Richard établi dès 1646, et Guillaume, marié une première fois en 1654, une deuxième fois en 1663), les Runkin, Henri l'aîné et son fils Henri le jeune, leur cousin Hugues Cochran, les Makarell alliés aux Corkill, les Flament (ou Fléming) alliés à la famille d'un ministre de La Rochelle, André Lortie³.

1 Marcel Delafosse, «Origine géographique et sociale des marchands rochelais au XVII^e siècle», dans *Actes du 87^e congrès national des sociétés savantes, Poitiers, 1962, Section d'histoire moderne et contemporaine*, Paris, 1963, p. 660-668.

2 Marcel Delafosse (dir.), *Histoire de La Rochelle*, Toulouse, Privat, 1985, p. 12-21.

3 Arch. dép. Char.-Mar., I 33 à 60, contenant les B.M.S. enregistrés au temple de la Ville-neuve de La Rochelle de 1630 à 1684.

Par contre, ce sont plutôt des marchands irlandais catholiques qui apparaissent à La Rochelle sur les registres de l'amirauté et des paroisses de plusieurs églises, comme Guillaume Lee, originaire de Waterford, naturalisé en 1654, les Creagh, Richard et Patrice, les Butler, Richard originaire de Galway, établi à La Rochelle en 1655, Jean recensé en 1685 avec son frère Robert⁴. Leurs baptêmes, mariages ou sépultures sont, à cette époque, enregistrés par un prêtre aussi *irish*, O'Kiff, vicaire de la paroisse Saint-Jean du Pérot, avec des signatures de plus en plus nombreuses de parents et d'autres marchands irlandais établis dans la ville⁵ Gould, Welsh, Heusse, White, Bodkin etc⁵... Les Irlandais visibles sur les registres protestants sont des marins habitués sans doute aux escales dans ce port, un pilote de navire, Guillaume Robreson épousant en 1682 une Rochelaise⁶, un capitaine de navire, John Taylor, de Belfast, épousant en 1683 la fille d'un marchand hollandais de Ré, Marie Til⁷.

Quant aux étrangers originaires des Provinces-Unies, appelés souvent «Flamands», ils sont environ cinquante chefs de famille se retrouvant dans l'Église réformée rochelaise à la même époque, certains depuis trois générations. Presque tous sont dits «marchands», mais le recoupement des diverses sources les concernant permet parfois de différencier leurs activités, surtout parmi les Hollandais, le groupe le plus nombreux⁸.

Ainsi, pour les sept familles de marchands «raffineurs», les Delacroix d'Amsterdam, Adrien Delacroix et sa belle sœur Suzanne Freyhoff, veuve de Jean Delacroix, ayant de nombreux enfants mariés à La Rochelle, leurs associés les Vlamin, père et fils, les Wézenhagen, issus d'Hans Wézenhagen, Zélandais de Middelbourg, fondateur en 1654 de cette première raffinerie de sucre dans la ville, avec Jean Delacroix alors son gendre, les Vandermeer aussi Zélandais, établis depuis 1633, et représentés vers 1679 par «madame la veuve Vandermeer, Suzanne Vanharzel», Hollandaise, et ses fils, Abraham, raffineur et Jean, armateur, Henri Vanbommel de la province de Gueldre, Simon Vandembosch et Arnold Vanharzel, tous deux Hollandais.

4 Bibl. mun. La Rochelle, ms. 306, recensement fait par le dizainier du Coulombier, dans la paroisse Saint-Jean du Pérot, en 1685.

5 Arch. dép. Char.-Mar., E supplément 1088 à 1105, contenant les B.M.S. enregistrés dans la paroisse Saint-Jean du Pérot (catholiques) selon l'*Inventaire sommaire des archives départementales des Charentes-Maritimes, antérieures à 1790*.

6 Arch. dép. Char.-Mar., I 58, année 1682.

7 Arch. dép. Char.-Mar., I 59, année 1683.

8 Marcel Delafosse, «Origine géographique et sociale...», où est indiquée la francisation de certains noms étrangers (par exemple, Crucius en Delacroix). Ici, les noms seront cités selon l'orthographe des registres de l'Église réformée, parfois incertaine d'ailleurs.

Alliés ou associés, ce sont les marchands les plus riches, ayant un nombreux personnel de garçons raffineurs venus d'Allemagne du Nord. Les Delacroix et Vanbommel ont été «dessicateurs des marais de l'Ouest» à la suite de H. Bradley⁹. La plupart sont dits aussi «banquiers».

Les autres familles des Provinces-Unies anciennement établies sont les marchands occupés essentiellement au commerce maritime, groupant dans leurs entrepôts les divers produits transportés par les bateaux de leur nation, avec l'aide de «facteurs» et de «commissionnaires» spécialisés dans les relations avec les sauniers sur les côtes ou les distillateurs d'eau de vie, le long de la Charente, et assurant la vente en gros sur place de certaines commandes des marchands locaux, ou contribuant à l'avitaillement d'autres bateaux à La Rochelle pour l'Amérique ou l'Afrique, bateaux dont ils étaient parfois propriétaires, mais pour qui ils jouaient plutôt un rôle financier, celui de prêteurs.

On peut citer ainsi les Hollandais Théodore Bondermaker, Henri Denis son fils et ses gendres (Corneille Denis et Antoine Brau), Guillaume de Moucheron, représentant d'une famille commerçant à La Rochelle depuis la fin du XVI^e siècle, Jacob Van Wallandal, riche banquier originaire d'Amsterdam, les Vanhouque, père et fils, tous deux mariés avec des Rochelaises¹⁰ aussi banquiers, les Walraven, Paul, propriétaire de navires, son neveu André, héritier d'une maison rue de la Verdière «avec ses frères et sœurs»¹¹, marié aussi avec une Rochelaise, Théodore Van Zévenhoven, importateur de draps, reparti en Hollande en 1685 avec sa femme Anne Ghisbert, et deux Zélandais¹², Jean Ghélins arrivé en 1643, marié une première fois à une Écossaise, une deuxième fois à une Hollandaise en 1675, propriétaire de plusieurs maisons à La Rochelle¹³, et Jean Raullé alliés aux Moucheron par sa femme, Catherine Morel, un des plus actifs marchands armateurs étrangers, possesseur de quatre navires en 1682¹⁴, enfin un «Flamand», Hendrik Reynest, importateur de produits du Nord, un des rares à avoir abjuré en 1685¹⁴.

9 Comte Édouard de Dienne, *Histoire du dessèchement des lacs et marais en France avant 1789*, Paris, Champion, 1891.

10 Arch. mun. La Rochelle, CC1, p.69 (Ancien censif de La Rochelle, 2^e moitié XVII^e siècle).

11 Arch. dép. Char.-Mar., C 141, Liste des religionnaires fugitifs de La Rochelle dont les biens ont été saisis de 1685 à 1688.

12 Arch. dép. Char.-Mar., I 94, baptême et mariage à Aytré en 1675-1676. Arch. mun. La Rochelle, CC1, p.136.

13 Arch. dép. Char.-Mar., I 52, année 1676, Prosper Boissonnade, «La marine marchande, le port et les armateurs de La Rochelle», *Bulletin de la section de géographie du Comité des travaux historiques*, t. XXXIII, 1922, p.1-45.

14 Arch. mun. La Rochelle, GG 205 (Abjurations faites dans la paroisse Saint-Barthélemy).

D'autres marchands, sans doute plus récemment établis, sont cités sur les registres protestants après la guerre de Hollande¹⁵, comme «demeurant à la Rochelle» Dérík Blau, Pieter Roop, Jean Senouk, Thomas Vanarsen, Antoine Varague, acheteur d'eau de vie¹⁶, Edmond Venner recensé en 1685 dans la rue des Saints-Pères, habitant chez un charpentier de navire aussi de la Religion¹⁷ ou encore «de présent à la Rochelle», des marchands hollandais de familles établies à Ré en 1668 (avec un consul), puis s'étant mariés à La Rochelle, comme Abraham Dewise, Adrien Dorsman, Jean Ribaud, les Vanewick, les Maachouk¹⁸. Il faut y ajouter la présence de douze charpentiers de marine et de voiliers venus du port de Saardam vers 1669, sous l'impulsion de Colbert, pour lancer un atelier de construction navale où seraient formés des charpentiers de navires français construisant des vaisseaux pour les armateurs français de la compagnie du Nord siégeant à La Rochelle. Les noms de ces artisans hollandais apparaissent sur les registres catholiques et protestants des paroisses du port, avec des mariages, des baptêmes, une abjuration des époux exigée par le curé de Saint-Nicolas avant leur mariage... Ce sont Pierre Jansen Boos, Girard et Nicolas Pitresen, Antoine Jacobsen, Gérard et Martin Plemp, Corneille Pétersen, Antoine Jacobsen, charpentiers, Jean Spars et Martin Morette, voiliers, pour l'année 1672¹⁹.

C'est autour du directeur de cette compagnie du Nord que se trouvent cités la plupart des Allemands établis à La Rochelle à la même époque, des maîtres et garçons raffineurs originaires de Hambourg, Brême, Lunebourg, Fribourg ou Magdebourg. Originaire de Brême lui-même, Henri Tersmitten avait participé aux travaux d'assèchement des marais de l'Ouest, avec les Delacroix, avant de venir faire du commerce maritime à La Rochelle en liaison avec des marchands et des maîtres de navire d'Allemagne du Nord. Il apparaît sur les registres de l'Église réformée comme «marchand raffineur» et «marchand banquier» époux de Marie-Jeanne Jansem, fille d'un banquier flamand établi à Angoulême, allié par cette famille à d'importants marchands rochelais, les Tessereau, Pagez, Bardet, de Tandébaratz. Sur la

15 Arch. nat., TT 263 B, 6 bis contenant les «Etats des bonnes volontés reçues par les Anciens» de 1679 à 1684, faisant partie des archives du consistoire de La Rochelle (1559-1693). Tous les chefs de famille de la communauté protestante y apparaissent.

16 Arch. dép. Char.-Mar., B 220 (Amirauté de La Rochelle, 1676-1689).

17 Bibl. mun. La Rochelle, ms. 306, Recensement fait par le dizainier du Coulombier dans la paroisse Saint-Jean du Pérot en 1685.

18 Pierre Dez, *Histoire des protestants et de l'Église réformée de l'île de Ré*, La Rochelle, Pijollet, 1926.

19 P. Boissonnade, «La marine marchande...», p.11.

trentaine de garçons raffineurs connus à l'occasion des sépultures, douze font parties de sa «maison», les autres sont employés chez d'autres raffineurs de la ville²⁰.

Un des garçons raffineurs d'Adrien Delacroix, Jean Cruck, venu de Westphalie avec son frère Armand, s'établit «hoste» au canton de la Chaîne, paroisse Saint-Jean du Pérot, après avoir épousé la fille d'un maître de navire d'Oléron il y fut recensé «religieux, avec sa femme, deux enfants et une servante», en 1685²¹. Le même métier fut choisi par un Allemand originaire de Lübeck, Hans Schult, contraint à l'abjuration en 1662 chez les jésuites²². Sa femme, Sara Tharay, et lui, moururent tous deux, avant la Révocation, dans l'Église réformée.

Quelques familles suisses demeurent aussi dans la ville avant 1685

—des familles de la R.P.R., avec Michel Carin, dit «roulier» à son mariage avec Anne Lansseman en 1665²³, et installé aussi «hostellier» d'après les registres de baptêmes de leurs enfants et leur acte d'abjuration collective en 1681²⁴ —Gédéon Madiet, marchand orfèvre natif de Genève, marié en 1670 avec une Rochelaise Anne Dumontier en présence d'autres orfèvres²⁵ — David Curtat, étudiant en théologie natif de Lausanne, épousant en 1681 Suzanne Duchesne fille d'un maître pâtissier décédé²⁶.

—Une famille catholique, celle d'un archer de la maréchaussée, Antoine François, marié en 1670 avec Marguerite Guyot (morte deux ans plus tard). Leur premier enfant eut pour parrain le «secrétaire de M. l'Intendant», le «maître chirurgien de Mgr l'Évesque de La Rochelle» et pour marraine la femme d'un soldat de la garde des cent Suisses du roi²⁷.

Une seule famille méridionale est à citer, celle des Barboce Cabece établie à La Rochelle à la fin du XVI^e siècle pour servir d'agent au roi Antoine

20 Aux sept raffineurs étrangers cités, il faut ajouter, d'après les dizainiers du ms 306 cité, trois autres raffineurs rochelais : Ève Dharriette veuve Samuel Depont, paroisse Saint-Sauveur (Dizaine Tracé), Blandin, paroisse Saint-Jean (dizaine du Coulombier), Briants et Bion, paroisse Saint-Barthélemy.

21 Arch. dép. Char.-Mar., I 52 à I 59. Bibl. mun. La Rochelle, ms. 306.

22 Bibl. mun. La Rochelle, ms. 150, fol. 70, Arch. dép. Char.-Mar., C 134 bis (Abjurations faites dans les diverses églises et couvents de La Rochelle de 1633 à 1663), Arch. mun. La Rochelle, CC1, p. 55.

23 Arch. dép. Char.-Mar., I 43, Mariages 1660-1667.

24 Bibl. mun. La Rochelle, 2746 B (Noms de ceux et celles qui ont fait abjuration de l'hérésie, 1680-1683. Extrait du secrétariat de l'évêché de La Rochelle).

25 Arch. dép. Char.-Mar., I 46 (année 1670).

26 Arch. dép. Char.-Mar., I 57 (année 1681).

27 Arch. dép. Char.-Mar., E supplément 971 et 973 (B.M.S. enregistrés en l'église Saint-Pierre de Laleu) selon l'*Inventaire sommaire...*

de Portugal. Certains de ses descendants s'allièrent à des familles rochelaises exerçant des magistratures au présidial au XVII^e siècle. En 1667, un des représentants de cette riche famille catholique, Jean Barboce Cabece, dit «gentilhomme portugais», propriétaire d'une maison rue Chef de Ville à côté de celle de Richard Creagh²⁸, fut élu à la commission administrative exerçant en partie les pouvoirs de l'ancien corps de ville supprimé en 1628, dont tout protestant était exclu...

À quelle estimation précise du nombre de ces étrangers sédentaires peut-on arriver? En comptant, parmi les protestants, qui me sont mieux connus, soixante-quinze couples, cinquante-cinq hommes, quinze «filles», près de cent enfants vivants, cela représente plus de trois cents personnes auxquelles il faut ajouter le «petit peuple» des garçons raffineurs des dix raffineries repérées dans la ville, des facteurs et commissionnaires attachés aux maisons de commerce, des marins, artisans du port et rouliers employés au service des bateaux étrangers, cela peut donner un total d'environ cinq cents personnes étrangères d'origine, demeurant dans la ville entre 1679 et 1685²⁹. Et quel chiffre de catholiques avancer pour la vingtaine de familles irlandaises surtout, dont le nombre s'est nettement accru après 1690, au moins cent personnes?

Comment les caractériser, ces étrangers présents à La Rochelle en cette deuxième partie du XVII^e siècle?

Ce sont surtout des marchands venus pour développer le commerce maritime de leurs pays avec un des principaux ports français de la côte atlantique, des marchands de pays puissants par leurs flottes, leurs traditions commerciales, leur recherche constante de nouvelles sources de profit. Ils y vivent en familles, s'y étant souvent mariés et y ayant marié leurs enfants, soit dans des familles de même nation (18 cas), soit avec des rochelais (20 cas). Certains ont été naturalisés par «lettres»,³⁰ d'autres par leur naissance dans le royaume, les sujets des Provinces-Unies restant cependant apparemment sous la protection d'un Conseil, comme Henri Denis nommé en 1653 «à la charge de Consul des Provinces-Unies des Pays Bas à La Rochelle, pays d'Aulnis, rivière de Seudre, les Sables d'Olonne et ports des

28 Jean-Baptiste-Ernest Jourdan, *Éphémérides historiques de La Rochelle*, La Rochelle, A. Siret, 1871, t. II, p. 545.

29 Cinq cents réformés étrangers représenteraient environ 1/10 de la population protestante de La Rochelle vers 1676, soit «un peu plus de 5000 personnes» selon l'estimation de Louis Pérouas dans son article «Sur la démographie rochelaise», *Annales E.S.C.*, t. XXVI, nov.-déc. 1961, p. 1137.

30 Exemple, Henri Vanbommel le 1^{er} juillet 1668 (Arch. dép. Char.-Mar.), B. 1326, fol. 173r.-174 v.

provinces voisines», Arnold Vanharzel recevant en décembre 1680 «les provisions de consul des États généraux des Hollandais à La Rochelle, Ile de Ré et places circonvoisines»³¹ ou encore Jean Ribaud dit, en 1684, «Consul de la Nation hollandaise à La Rochelle» sur son acte de mariage avec Françoise Lévesque³². Leurs maisons et entrepôts dont ils sont souvent propriétaires, sont situés surtout rue du Pérot et de la Verdrière, paroisse Saint-Jean, comme les autres marchands et capitaines de navires rochelais, ou encore dans les nouveaux quartiers de la paroisse Saint-Barthélemy, rue Saint-Léonard, rues de Lusseau et de la Juiverie, pour les plus aisés. Seuls les raffineurs Delacroix et Vlamin sont installés paroisse Saint-Nicolas. Catholiques et protestants voisent le long de ces rues. D'après les recensements de 1685, 1686, 1689, chacun de ces chefs de familles aisées occupe une maison entière, avec femme, enfants, un à deux serviteurs, quelquefois avec une mère veuve, un frère, une sœur, tandis que les «médiocres», marins ou artisans du port, vivent à plusieurs «feux» par étages dans les maisons des quartiers Saint-Jean et Saint-Nicolas, près des chantiers de construction navale, parfois sans distinction de religions aussi.

Les étrangers protestants se retrouvent les jours de prêche au temple de la Ville Neuve avec les autres familles de la communauté réformée, autour de quatre pasteurs, de formation surtout genevoise. Ils paient les plus fortes «contributions» à leurs «anciens de quartiers» (les marchands Samuel et Jean Pagez pour la plupart d'entre eux), ce qui constitue un soutien important aux charges de cette Église³³. À travers les actes d'état civil enregistrant leurs mariages, décès, ou les baptêmes de leurs enfants, apparaît, bien sûr, la trame de leurs activités à La Rochelle, de leurs liens familiaux avec les divers étrangers établis autour d'eux dans la ville, mais aussi dans d'autres villes voisines, Bordeaux, Angoulême, Nantes³⁴ constituant un véritable tissu de marchands étrangers protestants dans l'Ouest de la France.

31 Arch. dép. Char.-Mar., B 218 et B 220 (Amirauté de La Rochelle).

32 Arch. dép. Char.-Mar., I 60 (année 1684).

33 Il apparaît que la valeur des «contributions» payées par les cinquante-deux chefs de famille étrangers correspond à celles des marchands aisés des gentilshommes, des capitaines de navires et des métiers à talent (médicaux, de justice et de finances). Voir Arch. nat., TT 263 B, 6^{bis}.

34 Adrien Delacroix est «allié» à trois «marchands et bourgeois» de Bordeaux, Gaspard Pelt et Jacob Bacqueman, Thomas Vanarsen est le neveu d'un banquier de Nantes, Renxit Vanarsen, Henri Tersmitten l'aîné est le gendre de Dérík Jansen, marchand banquier d'Angoulême.

Les catholiques étrangers sont généralement cités aussi par les dizainiers comme «marchands aisés», habitant dans la vieille ville³⁵, les plus anciens furent aussi intégrés par mariage dans la société rochelaise catholique³⁵, et souvent naturalisés, ce qui leur permit de siéger dans la juridiction consulaire, comme Richard Creagh en 1659, Richard Butler en 1663 et 1666, Guillaume Lee en 1672³⁶, et même dans la commission administrative, comme Jean Barboce Cabece. Pour les églises de leurs paroisses, ils jouèrent un rôle de «notables» avec des legs et des dons généreux³⁷. Il semble que, de même que les protestants, ils pouvaient faire partie des compagnies de milices.

La communauté étrangère protestante a été réduite après 1679 par une dizaine de décès de chefs de famille, comme Henri Vlamin, Henri Runkin, André Whitley et des veuves Pil, Denis, Schult, Moore, par quelques abjurations en 1681 et 1685, mais surtout par des départs, dès la Révocation, de marchands établis depuis longtemps, comme Théodore Bondermarker, Guillaume de Moucheron, Théodore Van Zévenhoven, puis la veuve Vandermeer, son fils Abraham, son gendre Jean Wézenhagen et leurs familles, revenant aux Provinces-Unies, André Stukey le jeune, Robert Makarell et leurs épouses ainsi que deux sœurs Vanewick, passant en Angleterre, mais il semble qu'un grand nombre de familles soit resté à La Rochelle, comme celles des raffineurs Delacroix et Vlamin le Jeune, Vanbommel, Vandembosch, Tersmitten, et leur personnel, des marchands Dewise, Ghélins, Reynest, Vanarsen, Walraven, Van Wallandal, Vanhouque, Varague, Trésaar, semble-t-il, avec quelques éléments des familles fugitives Vandermeer et Vanzévenhoven, recevant leurs biens en application de la déclaration de 1689. Il y eut encore quelques départs vers 1701³⁸, mais d'autres marchands hollandais et allemands s'établirent au XVIII^e siècle, participant à l'intense trafic colonial des Rochelais, avec les Iles en particulier...

Ces étrangers qui s'établirent dans la ville au XVII^e siècle, y jouèrent un rôle important en contribuant à son repeuplement après 1628, à l'accroissement de la flotte, à l'organisation des compagnies du Nord et du Sénégal, au maintien des exportations de sel, de vin et d'eau de vie vers les marchés du Nord, mais on peut penser que les protestants, en particulier, ont forte-

35 Arch. dép. Char.-Mar., E. supplément 427, mariage de Jean-White-Laurent avec Marie Toraille le 4 novembre 1680 (paroisse Saint-Barthélemy).

36 Arch. dép. Char.-Mar., B 308, B 310, B 311, B 315 (Juridiction consulaire).

37 Marcel Delafosse, «Origine géographique et sociale...», p. 665 Richard Butler fait don d'un tableau à la paroisse Saint-Jean du Pérot.

38 Arch. dép. Char.-Mar., B 1631 (Sentences d'apposition des scellés sur les maisons des fugitifs pour fait de religion, 1699-1702).

ment contribué au soutien de la communauté réformée rochelaise en participant à ses activités essentielles et en s'intégrant dans ses familles. Par leur présence, ils ont pu aider à faire connaître dans leurs pays d'origine les difficultés croissantes des réformés dans le royaume à partir de 1679, et surtout en 1681, avec les premières abjurations d'enfants imposées aux familles sous peine d'enlèvements, les «dragonnades» de l'intendant Demuin en Aunis, dont souffrit l'Écossais Hugues Cochran³⁹, puis ses «achats de conversion» qui provoquèrent certaines abjurations, même parmi quelques étrangers (Michel Carin, Antoine Brau). L'intendant Demuin dut cependant modifier une déclaration concernant l'interdiction d'employer des pilotes non catholiques sur les côtes d'Aunis à la suite d'une protestation du consul des Hollandais⁴⁰...

La crainte d'inquiéter les gouvernements étrangers pour leurs ressortissants explique, avec la crainte des «départs» sur les côtes, les hésitations de Louvois et Seignelay à faire entrer les troupes en Aunis dans l'été 1685⁴¹, les précautions prises en octobre par le gouverneur de Jeurre Milet pour le logement de ces troupes dans la ville et la précipitation avec laquelle l'intendant Arnoul demanda leur retrait au bout de trois jours⁴², la nécessité de «ne pas gêner le commerce» restant toujours présente...

L'embarquement sur les bateaux étrangers sortant du port ou des côtes de l'île de Ré, malgré toutes les interdictions, étant devenu pour beaucoup de Rochelais «de la religion» le principal moyen de rejoindre ces pays de «refuge» dont les offres d'accueil leur étaient parvenues, malgré tous les efforts de surveillance, et dont ils craignaient bien moins que d'autres, sans doute, de partager, à leur tour la vie...

39 Élie Benoit, *Histoire de l'Édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant et après sa publication jusqu'à la Révocation*, Delft, A. Béman, 1683-95, t. III³, partie G.

40 Arch. dép. Char.-Mar., B 220 (Amirauté de La Rochelle, mai 1681).

41 Archives de la Guerre, A¹ 756.

42 Bibl. nat. France, ms. n.a.f. 21 332, fol. 184, lettre d'Arnoul à Louvois, 14 octobre 1685.

Monsieur de Cissalières
face à la révocation de l'édit de Nantes
(Saint-Jean-de-Gardonnenque : 1685-1686)

Didier POTON
(Université de Poitiers)

«Je ne sais ce qui arrivera de notre troupeau, je ne remarque que peu de zèle, beaucoup de mondanité et un attachement inviolable au temporel (...) ce que je vous ai mandé touchant le dedans, consiste en une mollesse effroyable et un parti qui se forme dans le troupeau pour composer.»

Jean Claude, pasteur de Charenton (1666-1685)

Élie Salvaire, sieur de Cissalières, est connu des historiens des Cévennes pour avoir laissé une relation essentielle sur l'application de l'édit de Fontainebleau dans sa paroisse des Cévennes, Saint-Jean-de-Gardonnenque, et sur la guerre des camisards en moyenne et haute Gardonnenque.

Le «manuscrit Cissalières», édité récemment dans son intégralité, est composé de deux «mémoires» distincts correspondant à ces deux temps fondateurs de la «Cévenne des Cévennes» : le premier décrit la situation des Saint-Jeannais entre le début du mois d'octobre 1685 et la fin du mois de décembre 1686, le second commence par le récit du meurtre de l'abbé du Chaila au Pont-de-Montvert (24 juillet 1702) et se clôt à la fin juillet 1704 avec l'échec des pourparlers avec Rolland et l'épuisement du mémorialiste, malade¹. Si l'intérêt du texte concernant la révolte camisarde a été souligné par ailleurs, la richesse des dix-huit folios qu'Élie Salvaire consacre

1 Élie Salvaire, sieur de Cissalières, *Relation sommaire des désordres commis par les camisards des Cévennes* (Didier Poton éd.), Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1997, 255p.

à la révocation de l'édit de Nantes n'a jamais été vraiment mise en lumière. Exploitées comme support illustratif aux récits des conséquences de l'édit de Fontainebleau en pays cévenol, utilisées comme réservoir argumentaire dans les ouvrages dénonçant la trahison des élites réformées, ces pages n'ont jamais été étudiées pour elles-mêmes². Or l'historien tient avec ce mémoire une source exceptionnelle pour mettre en évidence les trois termes de la stratégie de notables nouveaux-convertis cévenols face à la situation nouvelle qu'établit la révocation de l'édit de Nantes : assurer la continuité du pouvoir local, se soumettre au devoir d'obéissance envers le roi, se dérober aux exigences de l'Église catholique apostolique et romaine. À Saint-Jean-de-Gardonnenque, Élie Salvaire, par ses fonctions, est un acteur principal de cette politique. Ce document possède donc la qualité d'avoir été rédigé par un témoin-acteur.

Le premier paragraphe fait état de l'arrivée le dimanche 7 octobre 1685 dans la paroisse de Saint-Jean-de-Gardonnenque de quatre compagnies du régiment de Barbezères. Les soldats et leurs officiers sont logés chez les habitants. La vague de la grande dragonnade méridionale de l'été 1685 remonte les vallées cévenoles Deux jours plus tard, d'après notre mémorialiste, «La plupart des habitants prirent la délibération de se rendre catholiques [...]. Le même jour, je fus député à quatre heures du soir, avec Jacques Pastre, pour porter la délibération à M.^{de} Noailles à Alès où il était avec M. l'intendant»³. Pourquoi le choix de la communauté se porte-t-il sur Élie Salvaire pour se rendre en députation auprès des deux grandes autorités de la monarchie dans la province, l'intendant et le gouverneur ?

Tout simplement parce qu'à cette date, le sieur de Cissalières assure la charge de «syndic des habitants de la R.P.R.», une fonction de création récente née du coup de force catholique du 27 décembre 1683 qui avait exclu, avec le soutien de l'intendant Henri d'Aguesseau, les protestants du consulat, du conseil politique et des offices municipaux à l'exception d'un seul. Mais, comme il est nécessaire pour les autorités d'avoir un interlocuteur représentant la population de confession réformée — 95% de la population totale de la paroisse —, il est établi la charge de «syndic des habitants de la R.P.R.». Le premier titulaire de cette fonction avait été Antoine Coste — le consul protestant écarté en janvier 1684 — le second, Pierre Mazelet. Le 9 juillet 1684, le secrétaire du consistoire propose lors

2 C. Bost, *Les prédicants protestants des Cévennes et du bas Languedoc, 1684-1700*, Paris, 1912, vol. I ; D. Poton, *De l'Édit à sa Révocation : Saint-Jean-de-Gardonnenque (1598-1686)*, thèse de doctorat (Michel Péronnet, dir.), Univ. de Montpellier III, 1988, vol. I, p. 349 et suiv.

3 *Relation sommaire...*, p. 50.

d'une assemblée élargie à tous les chefs de famille «de nommer un syndic pour avoir soin des affaires de notre religion, attendu que nous n'avons point de consul et aussi de directeurs pour assister le syndic et là même, M.Élie Salvaire, sieur de Cissalières, docteur et avocat, a été nommé unanimement syndic»⁴. Il est ainsi le troisième titulaire d'une fonction très exposée puisque les deux titulaires précédents sont soupçonnés par les juges du présidial de Nîmes d'avoir joué un rôle actif dans les événements de l'automne 1683 et d'avoir organisé la clandestinité des ministres recherchés⁵. Une charge qu'il peut accepter puisqu'il ne peut plus exercer celle de juge seigneurial réservée désormais à un catholique.

Pendant l'été et l'automne 1684, le syndic essaie de gérer à coups d'imposition et d'emprunts la subsistance de soldats de plus en plus nombreux et faisant des étapes de plus en plus longues. Élie Salvaire connaît bien ce dossier puisque c'était lui qui avait été député en octobre 1683 par le conseil général de la communauté auprès du duc de Noailles «pour luy represanter la misère du lieu afin qu'il ayt la bonté de nous descharger du paiement de ces quatre jours et nous accorder le delogement de ces deux compagnies attendu que ce n'est pas un pays de fourrage et que d'ailleurs le peu qu'il y avait a esté déjà consommé par les troupes quy ont déjà esté logées au présant lieu»⁶.

Mais, l'action du syndic ne se limite pas à négocier avec les autorités militaires les conditions financières des étapes effectuées par les différentes compagnies du régiment de Barbezières dans le bourg et dans les différents hameaux de la paroisse. Au cours du mois d'octobre 1684, c'est lui qui informe l'assemblée des chefs de famille que M. de La Baume, conseiller au présidial de Nîmes, a décidé de rouvrir la procédure engagée contre Jean Combes, leur ministre, et le consistoire de l'église. À la différence de l'année précédente, la procédure va jusqu'à son terme et aboutit à un procès débouchant sur une condamnation sévère. Le 10 février 1685, l'intendant, Henri d'Aguesseau, ordonne «que l'exercice de la R.P.R. dans le lieu et territoire de Saint-Jean-de-Gardonnenque sera et demeurera interdit à perpétuité et le temple démoli jusqu'aux fondements à la diligence des procureurs du Roy aux frais et despans des habitants de la R.P.R.» et condamne les mêmes «en l'amende de mille livres envers le Roi»⁷.

4 Arch. mun. Saint-Jean-de-Gardonnenque, BB 1, 9 juillet 1684.

5 D.Poton, *Saint-Jean-de-Gardonnenque. Une communauté réformée à la veille de la Révocation (1663-1685)*, Paris-Gap, Ophrys, 1985, p. 129 et suiv.

6 D. Poton, *Saint-Jean-de-Gardonnenque...*, p. 122.

7 D.Poton, *Saint-Jean-de-Gardonnenque...*, p. 136, n.49.

La démolition du temple commence le 23 février. Trois jours plus tard, les «principaux habitants» sont convoqués dans la boutique du notaire catholique, Marc-Antoine Lefebvre, pour apprendre du procureur du roi que le paiement de l'amende et des divers frais de justice doit être effectuée par la communauté réformée dans les plus brefs délais. Élie Salvaire répond au magistrat «qu'il n'a aucun argent pour y pourvoir». Ne pouvant pas procéder à une nouvelle imposition, l'assemblée décide d'emprunter 3000 livres et de nommer son syndic «Procureur spécial et général» en lui confiant la mission difficile de trouver les fonds nécessaires au paiement des sommes exigées par la justice. Le 6 avril, Élie Salvaire informe l'huissier envoyé par le présidial de Nîmes qu'«il n'a trouvé d'argent ni à Nîmes, ni à Alès, ni à Anduze, ni en d'autres lieux». Devant le refus des contribuables de subir un nouveau prélèvement, l'officier ordonne l'arrestation des sieurs de Cissalières et de Longueuzières et fait «déplacer par les archers et soldats quantité de cadis, crus, laines, toile et autres marchandises [...] avec notification qu'il fit à chacun que faute de paiement de l'amende, il serait procédé à la réelle vente ce jour». À l'issue d'ultimes négociations, il est décidé de répartir les 2000 livres sur l'ensemble des foyers protestants⁸.

Élie Salvaire et Jacques Pastre peuvent, dans un premier temps, être satisfaits de leur entrevue le 9 octobre 1685 avec l'intendant puisque celui-ci consent à ordonner le délogement des quatre compagnies qui étaient arrivées deux jours auparavant à Saint-Jean. Mais, écrit-il dans son mémoire, «Les compagnies ne voulurent point obéir à l'ordre parce qu'elles dirent qu'il restait plus de 400 personnes à convertir»⁹. Devant l'attitude des soldats qui pillent et détruisent les maisons abandonnées par leurs habitants, la communauté enjoint Élie Salvaire de retourner voir le duc de Noailles, gouverneur du Roussillon, qui se déplace en Cévennes méridionales puisque c'est à lui que l'intendant a confié le commandement de cette dragonnade. Cette fois-là, il est accompagné du vicaire de la paroisse, Elzéar Barthieu. C'est ce dernier qui va vraisemblablement convaincre le gouverneur à renouveler son ordre en affirmant que «Tous les habitants au lieu et paroisse s'estoyent convertis à la fois catholique, apostolique, romaine conformément à la deslibération qu'ils avoient prizes quelques jours auparavant»¹⁰. Le dimanche 14 octobre, les compagnies lèvent le camp.

Cependant, le répit de très courte durée puisque moins d'une semaine après de nouvelles compagnies s'installent malgré l'accueil et les promesses

8 D. Poton, *Saint-Jean-de-Gardonnenque...*, p. 139.

9 *Relation sommaire...* p. 51.

10 D. Poton, *Saint-Jean-de-Gardonnenque...*, p. 142.

faites à Aguesseau et à Noailles lors de leur passage à Saint-Jean¹¹. Mais, à cette date, Élie Salvaire n'est plus syndic. Par son abjuration, il a retrouvé son office de juge seigneurial qu'il avait dû résigner en 1683. Au cours de l'année 1686, à l'exemple d'Élie Salvaire, beaucoup de notables récupèrent charges et fonctions politiques. Le 10 avril 1686, M. de Cissalières se rend à Montpellier pour obtenir une ordonnance permettant à Jean Soubeyran de reprendre sa charge de notaire, lui et son fils ayant abjuré. Cette restauration permet aux familles qui tenaient le pouvoir avant 1683 de reprendre en toute légalité les rênes communautaires.

En retrouvant sa fonction de juge seigneurial, Élie Salvaire change de rôle. Celui qui représentait auparavant les Saint-Jeannais de confession réformée auprès des autorités provinciales en tant que «syndic» se trouve désormais contraint par sa charge de faire respecter la loi du roi dans le ressort de la seigneurie de Saint-Jean-de-Gardonnenque dont le ressort déborde assez largement les frontières paroissiales puisqu'il comprend tout ou partie des paroisses voisines de Thoiras, Mialet et Sainte-Croix-de-Caderles¹². Son interlocuteur est le nouvel intendant du Languedoc, Nicolas Lamoignon de Basville ou, plus quotidiennement, les représentants civils ou militaires de celui-ci ou de Noailles dont la mission répressive est confirmée¹³.

Le 18 janvier 1686, les consuls de Saint-Jean reçoivent l'ordre du marquis de La Trousse «de faire avertir les consuls des diverses communautés de se rendre à Saint-Jean pour recevoir les ordres». La réunion se déroule le 26 janvier. Lors de celle-ci, l'intendant rappelle l'obligation faite aux nouveaux convertis «d'aller à la messe» et présente plusieurs ordonnances répressives. La charge de juge seigneurial imposant à son titulaire d'assister aux assemblées consulaires et de cosigner les procès-verbaux des délibérations prises, Élie Salvaire participe à cette assemblée. Il doit même accompagner l'intendant le lendemain à Lasalle. Sur le chemin, des étapes

11 Le 14, le conseil politique avait pris une délibération autorisant les consuls à faire établir un devis pour «accomoder notre place en église». Lors de cette visite la communauté est en mesure de présenter à l'intendant un devis de 478 livres correspondant au montant des travaux à effectuer sur la place pour construire une église. Élie Salvaire précise «Lui ayant baillées le devis de ce qu'elle coûterait, qui se portait à 478 livres, il promit de nous les donner. Ce qu'il fit, les ayant baillées quelques jours après à Montpellier au sieur vicaire [qui] y était allé en députation avec moi. Il donna un calice et un ciboire avec une croix, le tout d'argent et le dedans doré». *Relation sommaire...*, p. 52.

12 D. Poton, *Saint-Jean-de-Gardonnenque...*, p. 28.

13 Robert Poujol, *Basville, roi solitaire du Languedoc intendant à Montpellier de 1685 à 1718*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1992.

sont faites dans des hameaux, des mas et des châteaux, des lieux désertifiés par la fuite de nombreux habitants ou soupçonnés d'abriter des «*opiniâtres*» et d'accueillir des assemblées interdites¹⁴. En le contraignant à le suivre dans sa tournée, l'intendant entend l'impliquer dans le fonctionnement du système répressif qui s'installe en Cévennes après la Révocation. C'est ainsi qu'à partir de la fin du mois de janvier 1686, son mémoire fait état de sa participation aux procédures déclenchées par l'intendant et les juges royaux en assurant l'incarcération des suspects dans les prisons du château de Saint-Jean et en assistant les consuls dans l'application des ordonnances.

Deux affaires relevées parmi la vingtaine que le juge relate pour l'année 1686 permettent de définir le rôle joué par Élie Salvaire dans la répression judiciaire. Le mardi 29 janvier, il se rend avec le premier consul et le vicaire à Caderles, un hameau important de la paroisse¹⁵, pour arrêter quatre habitants et les mener dans les prisons du château. Dès le lendemain, il porte en personne à l'intendant son «*verbal*» de prise de corps. Basville conditionne leur levée d'écrou à leur reddition c'est-à-dire leur abjuration. Mais, écrit Élie Salvaire, «*ayant demeuré vingt et un jours sans se vouloir rendre, le sieur Constans eut ordre de les conduire à Montpellier. Ce qu'il fit le 19^e février.*»¹⁶. À plusieurs reprises, l'emprisonnement est utilisé comme un moyen de pression sur les réfractaires ou sur les membres de leur famille voire leur employeur. La seconde affaire concerne sa participation dans la chasse aux assemblées que mènent inlassablement officiers et magistrats. Le 27 décembre 1686, Élie Salvaire est chargé d'enquêter sur une assemblée qui se serait déroulée au lieu de Tourgueilles sur la paroisse de Saint-Marcel-de-Fontfouillouse. Son information débouche sur l'incarcération de plusieurs habitants au château des Plantiers. «*Je procédai à leur audition et par ordre j'en élargis plusieurs et fis traduire les autres dans les prisons du présent lieu, parce qu'elles étaient marquées par ordonnance de M.^e l'Intendant pour recevoir les prisonniers fugitifs et autres, à savoir six hommes et cinq femmes. Huit jours, ils furent conduits à Montpellier à la réserve de trois femmes qui avaient de petits enfants au lait*»¹⁷. Par trois fois, il est convoqué par l'intendant pour participer aux procédures menées contre les «*opiniâtres*». Ainsi, le 28 février 1686, il quitte Saint-Jean pour Montpellier

14 *Relation sommaire...*, p.53.

15 D. Poton, *Saint-Jean-de-Gardonnenque...*, p.9.

16 *Relation sommaire...*, p.53 et 71.

17 *Relation sommaire...*, p.69 et 78. Arch. mun. Saint-Jean-de-Gardonnenque, GG37, «*Demande d'Élie Salvaire au Marquis de la Trousse au sujet des frais de séjour des prisonniers qui sont conduits à Montpellier et à Nîmes*».

«pour être confrontés ou résumés devant M. l'intendant, quatre des témoins sus-nommés à savoir Rousselle, Salomone, Rousse et Melgues»¹⁸.

Élie Salvaire intervient dans la gestion des biens des fugitifs conformément à la législation royale en vigueur c'est-à-dire la déclaration du 14 juillet 1682 et l'édit de Fontainebleau d'octobre 1685. «Le 9 mars, en vertu de l'ordonnance «Le 20 mai, un commis du sieur Coupi, directeur du domaine, vint ici faire crier le foin et feuilles de mûrier des fugitifs devant moi pour en faire la délivrance au dernier surdisant. M. du Péron surdit au foin du sieur Deleuzière pour vingt livres et à celui de Conil pour huit livres, ceux de Fraissinet, Roques et Roquier de Caderles pour vingt livres de feuilles de mûriers»¹⁹. Il est présent comme juge puisque la saisie décidée par l'intendant ne pouvait avoir qu'après une sentence de confiscation rendue par le juge, sénéchaux ou leurs lieutenants criminels pour les nobles, juges ordinaires pour les autres sujets.

Impliqué de plus en plus directement dans les procédures menées par la justice royale contre les assemblées, Élie Salvaire affiche une attitude beaucoup plus nuancée dans ses relations avec le clergé catholique.

Par l'édit de Fontainebleau, la monarchie confie à l'Église la responsabilité de développer une pastorale efficace visant à faire des Nouveaux Convertis de bons catholiques, c'est-à-dire des sujets fidèles se soumettant aux règles de l'obligation religieuse catholique, un système politico-religieux mis en place par la monarchie française au XVI^e siècle et que Michel Péronnet a bien défini²⁰. Pour les autorités politiques et religieuses, cette réintégration forcée des «frères séparés» passe par l'abjuration, acte officiel de reddition de l'«hérétique» qui non seulement renonce solennellement à quelque mauvaise doctrine mais s'engage aussi (surtout) à professer la religion catholique, apostolique et romaine. Ce dernier engagement se marque par l'observation scrupuleuse des pratiques imposées par l'Église.

18 Ces quatre témoins avaient été arrêtés à la fin du mois de janvier par le juge royal d'Alès dans le cadre d'une enquête concernant la tenue de plusieurs assemblées près du moulin de Marcassargues et dans divers autres lieux de la paroisse de Saint-Jean. Élie Salvaire termine le paragraphe consacré à cette affaire : «plusieurs déposèrent avoir été à ces assemblées», *Relation sommaire...*, p. 53-54.

19 *Relation sommaire...*, p. 56, 63. Coupy est un des commissaires spéciaux chargés de la saisie et de l'adjudication des biens des fugitifs nommés par l'intendant en janvier 1686. Il a en charge le diocèse de Nîmes jusqu'en février 1687. Magali Schaeffer, «La révocation de l'édit de Nantes et les biens des religionnaires fugitifs en Languedoc», Montpellier, Centre régional de la productivité et des études économiques, n° 6, 1985, p. 35-40.

20 Michel Péronnet, Avant-propos à l'article de Jean-Pierre Donnadiou, «Religion catholique et obligation au XVI^e siècle», *Études sur l'Hérault*, 15, 1984/3, p. 20-21.

L'accomplissement des gestes et des comportements obligatoires pendant toute l'année liturgique marque la soumission. La moindre dérobade déclenche la suspicion envers le fautif. Il y a cependant une certaine hiérarchie dans les rituels catholiques. Le temps fort, c'est la fête de Pâques avec, au centre de celle-ci, la communion. La réception de l'eucharistie était obligatoire une fois l'an le devoir pascal obligeait chaque fidèle de se confesser et de communier dans sa paroisse pendant le temps de Pâques. La confession puis la communion des nouveaux convertis à Pâques de l'année 1686 s'avèrent une épreuve décisive pour les convertisseurs.

C'est ainsi que le clergé se dépense sans compter dans les paroisses pour réussir sa pastorale consacrée aux N.C. telle qu'elle a été définie à Narbonne lors de conférences réunissant sous l'autorité du cardinal de Bonzi, les évêques de la province²¹. Élie Salvaire nous montre les clercs de la paroisse, vicaire et secondaire, et les missionnaires soucieux de réussir ce test pascal. Cet objectif explique l'intense activité missionnaire pendant le carême, temps de préparation à la fête de la résurrection du Christ. L'envoi de missions en terres protestantes n'est pas une action nouvelle mais elle prend une autre dimension après la Révocation. En 1686, «il ne s'agit plus de convertir mais de convaincre», comme l'écrit pertinemment Jean-Robert Armogathe²². Convaincre pour, enfin, vaincre.

La contrainte commence fort logiquement le mercredi des Cendres — le jour qui marque l'entrée dans le temps du carême. «On obligea la plus grande partie des habitants d'aller prendre les cendres sur peine de garnison»²³. Mais la grande affaire est de contraindre les N.C. à se confesser. Élie Salvaire se soumet à cette obligation le 14 mars avec le procureur fiscal et le lendemain. «Le sieur consul avec plusieurs habitants firent de même par crainte que les puissances n'envoyassent d'autres compagnies car, à Anduze pour n'avoir voulu confesser, on leur a redoublé les logements en pure perte sur les principaux habitants»²⁴. La démarche initiée par les notables ne semble pas décider les paroissiens à se rendre à l'église paroissiale. Aussi, le vicaire, Elzéar Barthieu, sollicite le conseil politique de la communauté pour qu'il impose aux familles de faire leur devoir.

21 Robert Sauzet, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII^e siècle*, Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1979, p. 483.

22 Jean-Robert Armogathe, «Le diocèse de Mende au XVII^e siècle», *Perspectives d'histoire religieuse, Bulletin de la Société des lettres, sciences et arts de la Lozère*, n°17, 1971, p. 91-109.

23 *Relation sommaire*..., p. 55.

24 *Relation sommaire*..., p. 15.

«Le sieur Barthieu avait résolu de faire prendre une délibération générale pour promettre de confesser et après de communier. Les principaux habitants ne l'ayant pas voulu signer, mais disant qu'ils le feraient sans s'engager par un seing. Cela a causé de grands bruits et menaces de garnisons [...]. Pour obliger les pères d'envoyer leurs enfants à l'école, il y eut diverses garnisons au [début] de mars. Il faut que ces enfants soient conduits par le sieur Fabre, maître, et Maurele, maîtresse, tous les matins à la messe où on les fait chanter. Ces enfants y avaient grand rebut. Le père Verron, avec frère Jean-Baptiste, ermite du Pin près d'Alès, est resté ici, le père pour prêcher, le frère pour faire les instructions depuis le commencement du carême jusqu'au 4 mai. Au carême, vinrent deux religieux de son ordre, tous prédicateurs. Le roi leur baillait 20 sols le jour pour leur subsistance et outre ceci, M. l'abbé a baillé 50 livres au père Verron pour son carême. Les habitants leur fournissaient les logements et ustensiles chez mademoiselle de Nouis, veuve. Le père Verron a fait quelques conférences sur les matières de religion, et surtout la confession, dans la salle du sieur Mazellet, consul. À la deuxième, il lut l'épître de Saint Augustin à Constantin où il marque que de son temps, on se servit des armes pour obliger les donatistes à se faire catholiques, aussi les religionnaires ne doivent pas trouver étrange qu'on se soit servi à présent de la même. [...] Le sieur Barthieu, vicaire, faisait venir à sa maison les paroissiens, quartier par quartier, pour les instruire»²⁵.

Cet extrait est intéressant à deux titres. Il y d'abord le refus des notables de signer l'engagement de se confesser et de communier demandé par le vicaire. Ils sont toutefois disposés à se rendre à l'église paroissiale pour fréquenter les deux sacrements exigés. Ce geste met en évidence l'attitude de ceux-ci : aucun engagement écrit avec le clergé. La seule autorité qui peut imposer aux Saint-Jeannais de signer un acte les engageant, c'est le roi. Ce comportement politique a été initié le 8 octobre 1685, jour où soixante-douze d'entre eux passent devant notaire un acte d'abjuration collectif : «Nous habitants du lieu de Saint-Jean-de-Gardonnenque sousignés ont tous d'un commun consentement resoleu de donner à sa majesté la satisfaction de voir cesser la séparation de reantrer sous son glorieux reigné dans le sein de l'église catholique romaine pour y suivre toutes les vérités crestiennes et ortodoxes[...]»²⁶. L'abjuration prend la forme d'un acte politique. On comprend mieux dès lors toutes les délibérations prises par l'assemblée des habitants en matière répressive «pour marquer de leur

25 *Relation sommaire...*, p.56.

26 Arch. mun. Saint-Jean-de-Gardonnenque, GG 36-1. D. Poton, *Saint-Jean-de-Gardonnenque...*, p.141.

parfaite soumission²⁷». Celle du mois de novembre 1686 est particulièrement rigoureuse²⁸.

«Premièrement qu'ils regarderont tous ceux qui manqueront à leur devoir soit messe, prédications, catéchisme, instructions ou autres exercices catholiques comme des ennemis jurés de la religion et de l'État,

Secundo qu'ils apporteront tout leur soin possible pour découvrir tous ceux-là, les remettront entre les mains de la justice pour être procédé incessamment contre eux et pour mieux reconnaître ces violateurs des ordonnances divines et humaines contre ce qu'ils ont solennellement juré dans leur profession de foi [...]

En troisième lieu tous les habitants cy-dessus nommés s'obligent à mettre des espions à toutes les avenues de la paroisse pour éviter et empêcher les assemblées de quelques fugitifs auxquels par la miséricorde de Dieu aucun de leurs habitants n'a trempé aux dernières qui ont été faites dans le voisinage de ce lieu et protestent qu'ils veulent entrer de bonne foi dans tous les devoirs de bons catholiques et mettre tout en usage pour que ceux de la paroisse en fassent de même, et pour marquer de la sincérité de leur promesse, les principaux habitants se rendant garants et responsables en leur pouvoir comme aussi chaque chef de famille répondra de tout ce qui se passera dans sa maison

En quatrième lieu les habitants entièrement persuadés de la Sainteté et de la Vérité de la Religion qu'ils ont embrassée ont délibéré unanimement que chaque premier dimanche d'octobre qui est le temps à peu près auquel le plus grand nombre des habitants du lieu fit l'abjuration de l'hérésie, ils feront dire une messe solennelle pour la prospérité de Notre Invincible Monarque et que le soir on donnerait la bénédiction du très saint adorable sacrement de l'autel en action de grâce du bonheur qu'ils ont reçu d'avoir été réunis dans le sein de l'église hors duquel ils avaient eu le malheur de naître et pour célébrer une fête qui servit de mémoire Éternelle à la postérité des bontés singulières que Louis le Grand aurait eu pour leur salut éternel²⁷.

Un engagement que M. de Cissalières n'évoque pas dans son mémoire... alors qu'il l'a signé au titre de juge seigneurial²⁹! Ce texte s'inscrit parfaitement dans la stratégie politique des notables N.C. cévenols qui sont fermes et précis sur la répression des assemblées «de quelques fugitifs³⁰», dithyrambiques sur les bontés de Louis^{XIV}, plus vagues sur la pratique catholique — le texte parle de la messe, de l'assistance aux prêches, catéchismes et instructions mais ni de la communion ni de la confession.

²⁷ Arch. mun. Saint-Jean-de-Gardonnenque, GG36 et BB2.

La révocation de l'édit de Nantes ne représente pas seulement une rupture dans l'exercice de la religion réformée dans le royaume de France. Dans les paroisses où la population est à majorité protestante, un ordre politique, légalisé par l'édit de Nantes, était solidement installé. Si les conflits avec la monarchie et les affrontements internes des années 1610 et 1620 ont entraîné une recomposition des élites réformées, leur pouvoir local n'a pas été remis en cause grâce au contrôle qu'elles exercent sur les trois institutions qui ont pour finalité l'encadrement politique, social et religieux de la communauté : la seigneurie, le consulat et le consistoire. Les grandes vagues d'interdictions d'exercices au cours des années 1660, puis au début de la décennie 1680, enferment cette *sanior pars* protestante dans le dilemme suivant : comment maintenir cet ordre qui assure leur domination et rester fidèle à une foi dont les manifestations publiques sont de plus en plus remises en cause ? En cédant à toutes les exigences de celui qui est le garant de l'ordre social : le roi. En ne cédant rien à l'Église catholique apostolique et romaine.

L'abjuration qui aurait pu mettre un terme à cette stratégie est habilement reçue en la présentant comme une réponse au vœu émis par le monarque que tous ses sujets soient membres d'une même église. Mais cette tentative de détournement du sens de cet acte de conversion religieuse vers un geste de simple soumission politique va très vite se heurter à l'idéologie de l'obligation religieuse catholique — l'État détient la légitimité et le pouvoir d'imposer les croyances et les pratiques à tous ses membres — et au non-respect par les autorités de l'article 12 de l'édit de Fontainebleau qui permet aux protestants non convertis «*en attendant qu'il plaise à Dieu de les éclairer comme les autres [...] à demeurer dans notre royaume*» sous la condition «*de ne point faire d'exercice, ni de s'assembler sous prétexte de prières ou de culte de ladite religion de quelque nature qu'il soit*». Monsieur de Cissalières a-t-il cru, ou voulu croire, à l'établissement d'un *modus vivendi* laissant aux réformés le choix entre l'abjuration — et son corollaire : la soumission à l'obligation catholique avec le statut de Nouveau Converti — ou le repli de l'expression de la foi protestante dans une *devotio privata* interdisant formellement toute assemblée publique ? Sans doute et l'on comprend mieux ainsi sa participation à la chasse aux prédicants, des insensés qui risquaient de briser l'accommodement que lui et les principaux habitants de la communauté tentaient d'élaborer dans de patientes négociations caractéristiques de l'année 1686, voire 1687.

Sans doute faut-il voir aussi dans cette attitude l'expression de ce loyalisme monarchique caractéristique du discours politique réformé après 1630. Comme l'écrit Jacques Solé, l'éloge systématique de la monarchie

absolue a entretenu chez les réformés la croyance naïve en la protection de leur cause par les autorités de l'État²⁸. Jacques Daillé, Jean Claude, Élie Merlat — malgré son bannissement en 1680 — Pierre Bayle prônaient l'obéissance à la puissance souveraine²⁹. Cette idéologie bride toute résistance violente en 1685 et engage les élites protestantes non seulement à condamner toute rébellion contre la monarchie mais à participer activement à leur répression. Mais au-delà de la conjoncture née de la révocation de l'édit de Nantes, ne faut-il pas chercher le moteur de cette collaboration dans l'adhésion de M. de Cissalières, et de ses semblables, au projet politique, social et religieux des élites françaises. Au-delà du clivage confessionnel, ces élites ont à l'évidence en commun une volonté « d'acculturation » du peuple — leur commune représentation des « fanatiques des Cévennes » témoigne d'une vision partagée de la société et de l'ordre public.

28 Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'édit de Nantes*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1997, p. 56-58.

29 J. Solé, *Les origines intellectuelles...* — Hubert Bost, Didier Poton, « Le rapport des réformés au pouvoir au XVII^e siècle. Élie Merlat ou la fin du monde », dans H. Bost (éd.), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 31-55 — D. Poton, « Élie Merlat, pasteur de l'église réformée de Saintes (1658-1680). Une victime consentante de la justice du roi ? » dans Benoît Garnot, *Les victimes, des oubliés de l'histoire*, colloque de l'UMR 5605 de l'université de Dijon, octobre 1999, actes à paraître aux PUR.

Remarques historiographiques sur les «Multipliants» de Montpellier

Hubert BOST

(Institut protestant de Théologie de Montpellier)

L'intérêt de Michel Péronnet pour l'histoire religieuse s'est avant tout traduit par l'organisation et la publication des colloques Jean Boisset qui ont fait la réputation du Centre d'histoire des Réformes et du protestantisme. Universitaire exigeant et soucieux de préciser les notions, il s'attachait à les replacer dans leur usage d'époque, à articuler la dimension religieuse de l'histoire aux paramètres politiques et juridiques, à maintenir le recul historiographique nécessaire à une évaluation équilibrée des phénomènes étudiés. La position d'auditeur vigilant qu'il y adoptait ne saurait néanmoins suffire à résumer son apport dans ce domaine. En hommage à ses réflexions relatives à l'historiographie du protestantisme français¹ et au statut juridique d'exception que celui-ci avait eu, puis perdu au lendemain de la révocation de l'édit de Nantes², je propose ici quelques remarques historiographiques sur les approches successives d'une *secte* protestante montpelliéraine, les «Multipliants».

1 Michel Péronnet, «La «République des Provinces-Unies du Midi» : les enjeux de l'historiographie», dans A. Blanchard, H. Michel, E. Pélaquier (éd.), *La vie religieuse dans la France méridionale à l'époque moderne*, Montpellier, Univ. Montpellier III, 1992, p. 5-26.

2 Michel Péronnet, «Obligation catholique et monarchie française durant la période moderne», dans *Les Rabaut. Du Désert à la Révolution*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1988, p. 41-67 ; «Que risquait Antoine Court ?», dans Hubert Bost, Claude Lauriol (éd.), *Entre Désert et Europe, le pasteur Antoine Court (1695-1760)*, Paris, Champion, 1998, p. 51-61.

*

Au lendemain de l'arrestation des membres de la secte à laquelle il vient d'assister, un témoin anonyme écrit de Montpellier le 7 mars 1723, les membres étaient vêtus de manière extraordinaire. La veuve Verchand était habillée de noir ; sa fille était en blanc, « fort parée, avec une petite couronne ou chapeau de perles ». Les suivaient « sept ou huit grands coquins [...] avec des aubes blanches, des rabats de prêtres bien propres, les cheveux poudrés, les uns une couronne de laurier à la teste, d'autres un bonnet carré de taffetas blanc avec une aigrette et une cocarde de ruban bleu ; chacun un bâton élevé à la main entouré de rubans de toutes couleurs et de lauriers, marchant avec une gravité ridicule... Le témoin, s'informe du lieu où ces personnes ont été arrêtées — le domicile d'Anne Verchand, près du Puits du Temple —, il s'y rend et monte à l'étage après avoir traversé une première chambre carrée au plafond recouvert d'une toile blanche entourée d'inscriptions en lettres rouges, sur le plancher de laquelle sont posés deux grands matelas et plusieurs bancs d'église, il pénètre dans une seconde, qui tient lieu de sanctuaire. Le plafond en est aussi tendu de toile :

« À un angle une chaire de prédicateur assez élevée, grande, faite de bois de noyer, bien travaillée. On y monte par un degré du même bois à barreaux. Vis à vis de la chaire un grand laurier dans un vase avec des bouteilles d'eau de vie, d'eau et de vin. Auprès de là un pain ordinaire rempli de dragées à la praline. Ce pain est entamé tout autour ; on voit qu'il n'en a été coupé que de très petits morceaux à la fois. Trois pyramides creuses d'environ cinq pieds de haut ; elles sont de cannes couvertes de papier de plusieurs couleurs sur lesquelles sont collées plusieurs inscriptions ; plus de cent bâtons parés de rubans et de laurier. Un grand tableau représentant Moïse avec les tables de la loi écrites distinctement, deux cadres dorés remplis chacun des deux tables pareilles à celles de Moïse mais contenant tout autre chose ; deux tambours plus petits que ceux des troupes avec leurs baguettes ; des petites trompettes d'enfant ; une fontaine pour baptiser. Au milieu de ce sanctuaire une grosse lampe à plusieurs lampions remplie d'huile bien puante [...] est pendue au plancher ; quantité de banderoles de taffetas couvertes d'inscriptions.

J'aurais souhaité avoir pu rester assez de temps dans ce temple pour pouvoir vous faire une narration de toutes les inscriptions que j'ai vues ; les murailles en sont couvertes. Il y en a tant que les unes m'ont fait oublier les

autres. Tout ce que je puis dire, c'est que la tendresse et la religion y sont mêlées dans toutes³.

Les Multipliants ont été dénoncés comme un groupe de fanatiques qui tenaient des assemblées illicites et dont on pouvait entendre, des maisons voisines ou de la rue, les prédications et les cantiques. Ils ont bruyamment transgressé l'obligation religieuse catholique, et l'on est en droit de penser que leur activité a contribué à susciter la célèbre déclaration royale du 14^e mai 1724 concernant la religion⁴. Le jeune Louis^{XV} n'y déplore-t-il pas que l'exécution des dispositions légales interdisant la Religion prétendue réformée depuis 1685 et précisant les contours de l'obligation catholique en ait «été rallentie depuis plusieurs années, surtout dans les provinces qui ont été affligées de la contagion, et dans lesquelles il se trouve un grand nombre de nos sujets qui ont cy-devant fait profession de la R.P.R.⁵»?

Les Multipliants ont été arrêtés par la maréchaussée sur ordre de l'intendant Louis de Bernage. Les procès-verbaux s'attachent à décrire l'espace du sanctuaire ou Résidu, à en dresser le plan, à en détailler le décor hétéroclite, à transcrire les placards et documents écrits dans un langage qui semble codé ou délirant. Quelles étaient la religion et l'organisation de ces *fanatiques*? L'enquête du doyen Germain, puis la thèse de baccalauréat en théologie d'André Vigne, les études de Daniel Vidal, vont faire évoluer la compréhension de la «secte» montpelliéraine. Elles manifestent d'abord l'intrication entre les questions historiques et leurs enjeux religieux, puis le devoir que se fait l'historien de dissocier celles-là de ceux-ci.

*

Le doyen Alexandre Germain s'intéressa aux Multipliants dans une première étude qui parut à Bordeaux en 1845. Dix ans plus tard, il affina son analyse à la lumière de documents nouveaux. Les résultats de son

3 Cité d'après la publication procurée par L.-G. Pélessier, «La secte des Multipliants d'après un témoin oculaire», *B.S.H.P.F.*, t.^{LXXXVII}, 1888, p. 607-611.

4 Dans une moindre mesure, toutefois, que la doléance de l'assemblée du clergé de 1723 qui, en son article 17, suppliait le roi d'«arrêter les entreprises des protestants». Voir M. Péronnet, «Les assemblées du clergé et les protestants», *Dix-huitième siècle*, vol.^{LXVII}, 1985, p. 143.

5 L. Pilatte (éd.), *Édits, déclarations et arrests concernans la Religion P. Réformée*, Paris, 1885, p.⁵³⁵.

premier travail se trouvèrent ainsi complétés ou dépassés par cette seconde synthèse⁶.

Bien que marquée par une attitude critique, voire hostile, à l'égard de la secte, cette enquête fait date parce qu'elle prend en compte les documents conservés par les archives et les traite avec méthode⁷. A. Germain décrit le décor des assemblées, dégage autant qu'il le peut les caractéristiques religieuses du fonctionnement du groupe, dresse le portrait des «principaux sectaires». Il ne dissimule guère son opinion sur la bizarrerie des Multipliants, et les expressions péjoratives abondent sous sa plume, mais il cherche à établir des faits avec toute la rigueur méthodologique nécessaire⁸. «Car, si la connaissance et l'appréciation des sources sont toujours utiles à quiconque étudie sérieusement l'histoire, elles deviennent indispensables quand il s'agit de mettre en lumière une des sectes les plus extravagantes que l'esprit humain ait jamais enfantées⁹». Son indépendance d'esprit se manifeste d'ailleurs lorsqu'il récuse les allégations calomnieuses selon lesquelles des pratiques sexuelles dévoyées auraient effectivement mérité aux membres de la secte de porter le nom de «Multipliants»⁹.

A. Germain connaît le contexte général de l'histoire du protestantisme français au XVIII^e siècle grâce au travail de Charles Coquerel¹⁰. Il sait que Benjamin Du Plan, le futur député des Églises réformées de France, a sympathisé avec les inspirés sans toutefois les rejoindre. Il éprouve en revanche davantage de difficulté à comprendre que les positions de Jean Vesson, pasteur schismatique, ne peuvent pas être simplement assimilées à celles des Multipliants. Bien qu'il rectifie en 1857 sa thèse de 1845 selon laquelle Vesson serait devenu, à Noël 1722, l'«âme de la secte», son approche reste polarisée sur cette figure dont il fait «le ministre et le pasteur en titre du nouveau temple¹¹». En outre, la proximité entre les prophètes cévenols et les Multipliants ne lui paraît guère souffrir de doute — à la réserve près que

6 Alexandre Germain, «Les Multipliants, épisode de l'histoire de Montpellier. 1721-1723», *Revue catholique du Midi*, 1845, p. 2-51; «Nouvelles recherches sur la secte des Multipliants», *Mémoires de la section des lettres de l'Académie des sciences et lettres de Montpellier*, t. II, 1855-1857, p. 401-480.

7 Arch. dép. Hérault, C 196.

8 A. Germain, «Nouvelles recherches...», p. 402.

9 A. Germain, «Nouvelles recherches...», p. 411. Ce point sera repris par A. Vigne et par J.-Cadier (voir n. 21 et 27). Même démarche qui innocente les Multipliants chez Ch.-d'Aigrefeuille, *Histoire de la ville de Montpellier*, t. II, nouv. éd., Montpellier, 1877 (Marseille, Lafitte reprints, 1976), p. 318.

10 Charles Coquerel, *Histoire des Églises du Désert*, Paris, 1841, 2 vol.

11 A. Germain, «Les Multipliants», 1845, p. 20; «Nouvelles recherches...», 1857, p. 417.

les sectaires de Lunel et Montpellier n'appellent pas à la révolte¹² une même rusticité ignorante est partagée par les uns et les autres, de sorte qu'après la mort de Louis XIV, le passage du prophétisme à la secte revient en quelque sorte à un transfert géographique. «L'esprit des prophètes cévenols [...] descend des montagnes, il s'installe au sein des villes, il semble narguer le pouvoir¹³».

L'enquête de Germain va devenir la référence pour quiconque travaillera désormais sur les Multipliants. Les auteurs — au reste peu nombreux — qui, par la suite, s'attacheront à comprendre l'histoire de la secte, seront tributaires des travaux du doyen montpelliérain. Mais la perception du phénomène historique s'enrichit et se complexifie progressivement, en particulier grâce à une compréhension plus fine des mentalités protestantes du XVIII^e siècle, avant que le discours et les pratiques sectaires ne soient reprises dans une analyse sociologique. Ainsi, par exemple, le pasteur Corbière, dans son *Histoire de l'Église réformée de Montpellier*, renvoie au travail du professeur Germain et lui emboîte le pas. «Que faut-il penser de cette secte, et de quel tronc était-elle sortie? Les visions de la femme Verchand, les personnes avec qui elle était en rapport, le langage figuré, prophétique qui remplissait les écrits saisis, tout cela paraît descendre en ligne directe des prophètes des Cévennes¹⁴».

Edmond Hugues, dans son maître ouvrage sur le protestantisme au XVIII^e siècle¹⁵, se réfère aux travaux de Germain. Il renouvelle pourtant la perception du phénomène multipliant dans la mesure où il l'aborde par le biais de l'attitude critique d'Antoine Court ainsi que, dans une moindre mesure, de celle, plus conciliante, de Du Plan. Le point de vue adopté est surtout celui du «restaurateur du protestantisme français», soucieux de faire l'union autour du rétablissement d'une discipline et d'une organisation synodale. Les déviations doctrinales ou ecclésiologiques, celles des prophètes cévenols, des schismatiques ou des sectaires, sont combattues par

12 A. Germain, «Nouvelles recherches...», p. 468 et suiv.

13 A. Germain, «Nouvelles recherches...», p. 478.

14 Philippe Corbière, *Histoire de l'Église réformée de Montpellier*, Montpellier/Paris, 1861, p. 373. C'est à cet auteur que l'on doit l'idée selon laquelle pourrait se trouver «quelque chose de la franc-maçonnerie» (p. 374) dans les rituels multipliants. Cette hypothèse sera récusée par A. Vigne, voir n. 21 et par J. Cadier, n. 27.

15 Edmond Hugues, *Antoine Court. Histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIII^e siècle*, 2 vol., Paris, 1872. Voir en particulier, t. I, chap. V, p. 163-212.

Court sur place tandis qu'il obtient du théologien genevois Bénédict Pictet qu'il récuse la prétention des «*Inspirés*»¹⁶.

Dans cette perspective, il reste évident que les Multipliants appartenaient à la même famille que les prophètes cévenols — les derniers inspirés ont trouvé asile à Montpellier. Sous la plume d'E. Hugues se dessine une opposition entre l'histoire d'un désordre pathologique — «*voilà où en étaient venus les successeurs des premiers Inspirés, et comment, à la suite de l'évolution qui commença à s'opérer dans le prophétisme vers 1715, les esprits et les cerveaux malades se laissèrent peu à peu séduire par des spéculations dont le résultat apparut bientôt chez les sectaires de Montpellier*¹⁷» — et celle du rétablissement de l'équilibre spirituel, qui l'emporte après l'épisode cruel de la répression organisée par l'intendant : «*Il fallait donc recommencer la lutte, couper les ramifications de la secte et circonscrire le mal dans Montpellier. Bernage épargna à Court cette lutte, mais par quelle terrible mesure de rigueur ! [...] La cause de l'ordre et du bon sens était définitivement gagnée*¹⁸».

En 1888, le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* édite, grâce à L.-G. Pélessier, la lettre d'un témoin oculaire de l'arrestation des Multipliants intervenue le 6 mars 1723¹⁹. Cette lettre confirme certains détails connus par ailleurs sur les pratiques de la secte. Elle présente l'intérêt de tenter de caractériser théologiquement les Multipliants sous les couleurs du modalisme : telle inscription «*contient que le royaume de Dieu le Père a été le premier*» ensuite celui de Dieu le Fils et qu'à présent, c'est celui de l'Esprit²⁰. L'auteur de cette lettre parle encore de la secte comme d'une religion nouvelle qui est «*un mélange de judaïsme, de calvinisme, trembleurs [i.e. quakers] et Multipliants*». (La mention des quakers n'est guère surprenante car un tel groupe, les *Gonflaires*, était installé à cette époque en Vaunage.) Un texte contemporain des événements de 1723 atteste donc que l'identité confessionnelle des Multipliants a immédiatement fait question.

La thèse de baccalauréat d'André Vigne soutenue à la Faculté de théologie de Montpellier en 1934 n'a certes pas la maîtrise de l'étude produite par le doyen Germain. Elle mérite cependant tout à fait d'être connue car elle atteste un changement significatif de perspective. Le fait que l'auteur

16 *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, Genève, 1721.

17 E. Hugues, *Antoine Court...*, p. 206.

18 E. Hugues, *Antoine Court...*, p. 207, 212.

19 L.-G. Pélessier, «*La secte des Multipliants...*», *B.S.H.P.F.*, t. XXXVII, 1888.

20 L.-G. Pélessier, «*La secte des Multipliants...*», *B.S.H.P.F.*, t. XXXVII, 1888, p. 610-611.

soit protestant l'a assurément amené à vouloir comprendre avant de juger. Son enracinement gardois lui offrait une familiarité avec l'histoire protestante régionale qui l'aida certainement à aborder et à conduire son enquête historique sur les Multipliants.

Le titre de sa thèse, *Jean Vesson et les Multipliants*, indique déjà la volonté qu'a Vigne de distinguer, de mettre en relation sans amalgamer l'ancien prédicant et la secte. Il s'efforce de faire apparaître les nuances, voire les différences qui existent entre les protagonistes. Sa connaissance des conditions de clandestinité du protestantisme, de la restauration ecclésiastique mise en œuvre par Court et des tensions qui en découlent, lui permet de replacer l'étude de la secte dans le contexte historique général de la destruction et des tentatives de reconstitution du paysage huguenot. Vigne éprouve de la sympathie pour ceux qu'il étudie²¹ il se montre désireux d'explorer un territoire trop peu fréquenté par les auteurs protestants et déformé par «des chroniqueurs catholiques [qui], dans des allusions mal fondées, ont considéré hâtivement cette communauté comme un fruit du sentiment religieux prostitué. Enfin, pour le plus impartial d'entre eux (A. Germain), il a suffi d'établir une filiation soi-disant très étroite entre les sectaires et les prophètes cévenols pour conclure qu'il s'agissait d'une tradition calviniste déviée²²». Le jeune théologien concède que la naissance de la secte est consécutive au mouvement camisard. Mais, ajoute-t-il, «il est bon de ne pas généraliser trop vite entre les deux mouvements, les points de ressemblance plus apparents que réels portant du reste sur des questions de détail plus que sur l'ensemble, exception faite pour l'idée d'inspiration, fort importante dans les deux cas²²». Son *a priori* confessionnel le rend assurément injuste lorsqu'il reproche aux seuls auteurs catholiques de pratiquer l'amalgame entre prophètes et sectaires²² on a pu constater que ce point de vue était également partagé par des protestants comme Corbière et Hugues. Mais pour la première fois, un chercheur a l'intuition que la parole prophétique et la structure sectaire n'obéissent pas à la même logique²² «Cessons, conclut-il, [...] de voir dans les Multipliants un mouvement qui

21 André Vigne, *Jean Vesson et les Multipliants*, thèse présentée à la Faculté libre de théologie protestante de Montpellier le 6 juillet 1934 (cote 62015/1934), p. 1. L'auteur, né à Gènesargues (Gard) le 27 février 1907, appartenait à l'Union des Églises réformées évangéliques. Il commença ses études de théologie assez tard (1929). Il fut pasteur à Codognan, puis, de 1937 à 1945, à Branoux.

22 A. Vigne, *Jean Vesson...*, p. 2.

se présente avec les caractères logiques d'une succession en rapport le prophétisme cévenol²³».

Au-delà du travail historique, Vigne tente de procéder à une évaluation théologique de la doctrine multipliante. Il confirme qu'elle s'éloigne sur bien des points de la théologie réformée — ce que Germain avait déjà perçu —, mais ajoute qu'elle se rapproche, sur d'autres, des pratiques pieuses du catholicisme et du courant quiétiste qui fleurit alors en son sein²⁴. Il compare aussi la doctrine multipliante à une secte moderne, celle de l'Ange de l'Éternel. Son but est avant tout de dénoncer la permanence du «fanatisme échevelé antibiblique» qui, sous couvert du Saint Esprit, rend un culte à l'homme²⁵, et de lui opposer la foi au Dieu de Jésus-Christ. De manière plus ou moins discrète, Vigne alimente ainsi, à l'aide d'arguments historiques, un anticatholicisme au demeurant banal au sein de sa communauté confessionnelle. Mais, bien qu'il ne poursuive pas l'exploration des parallèles qu'il établit, Vigne pressent que le phénomène sectaire devrait être abordé par le biais de ses structures socio-religieuses, et non en s'en tenant simplement aux phénomènes historiques observables. Il n'en a cependant pas lui-même les moyens, et, quoiqu'il marque son étonnement de voir figurer «à côté des noms de roturiers, quelques familles distinguées», il ne rompt pas avec l'idée selon laquelle le recrutement sectaire se faisait parmi les couches peu favorisées de la population.

Le roman qu'André Chamson consacre à *La Tour de Constance* en 1970 suscite un regain d'intérêt pour les Multipliants. Il s'ouvre en effet sur l'incarcération de la veuve Verchand, de Suzanne Loubière et de Jeanne Mazauric, qui appartenaient à la secte, à la célèbre prison d'Aigues-Mortes. La note sur le procès et la condamnation de Jean Vesson parue dans le

23 A. Vigne, *Jean Vesson...*, p.194. L'originalité de la position de Vigne a été relevée par Daniel Vidal dans *Le malheur et son prophète...*, Paris, Payot, 1983, p.1365, n.14 et dans l'article des *Annales ESC*, 1982, p.1822, n.19.

24 A. Vigne, *Jean Vesson...*, p.146, n. 12 et p.185, n.20, où A. Vigne reprend des remarques de Ph. Corbière, *Histoire de l'Église réformée...*, p. 373 et suiv. Vigne semble en revanche ne pas connaître l'article de Charles Bost, «Les «Prophètes des Cévennes» au XVIII^e siècle», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 5, 1925, p.401-430, où cet auteur note que «Le symbolisme naïf des Multipliants avait été certainement introduit parmi eux par l'un des inspirés, Bonicel, ancien catholique. On n'a pas remarqué, en effet, que ce Bonicel avait commencé des études pour devenir prêtre» (p.412, n.1). Seul A. Germain mentionne en passant que «Bonicel avait conçu, à vingt ans, la pensée de suivre la carrière ecclésiastique» («Nouvelles recherches...», p.413).

25 A. Vigne, *Jean Vesson...*, p.191.

Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français en 1974²⁶ fait écho à ce roman. Mais, dès 1971, Jean Cadier donne une conférence sur ce sujet à l'Académie des sciences et lettres de Montpellier²⁷ le quotidien *Midi Libre* a cité un extrait du roman de Chamson pour expliquer l'origine de la rue des Multipliants, mais l'a tronqué de telle sorte que les propos scabreux tenus lors de l'arrestation par le conseiller du présidial à la vue des matelas sur lesquels les membres de la secte pouvaient prendre du repos — «C'est ici que vous vous multipliez, bandes de Multipliants!» — risquent d'accréditer l'idée selon laquelle les adeptes se livraient à la débauche. Le théologien protestant saisit l'occasion pour rétablir une vérité qui rende justice à la moralité des Multipliants et pour «briser le silence que les persécuteurs ont réussi à établir autour de ces opprimés²⁸». D'autres considérations traversent ce double objectif, qui méritent d'être relevées: une comparaison avec des mouvements religieux des XIX^e et XX^e siècles, qu'il s'agisse du mormonisme ou du pentecôtisme. Ainsi Cadier, prolongeant l'intuition de Vigne, rapproche-t-il la vision reçue par Anne Verchand dans les Cévennes de «celle qui fut à l'origine de l'Église des Saints des derniers jours, les Mormons, et dont se vantait son fondateur Joseph Smith²⁹». Quant à l'adoption de nouveaux noms par les membres de la secte et à la pratique du langage en son sein, elle fait penser à la glossolalie: «Noms étranges, soi-disant empruntés à l'hébreu, mais peut-être plutôt empruntés à ces balbutiements comme ceux où les adeptes actuels des Mouvements de Pentecôte croient voir les langues étrangères accordées aux apôtres le jour de la Pentecôte et dont ils prétendent recevoir encore les charismes. [...] Sans doute plusieurs inscriptions des murailles en formules étranges étaient empruntées à ce langage³⁰». Cherchant à faire apparaître des constantes qui caractériseraient ce qu'il appelle une «sectologie» ou théologie des sectes, il évoque les convulsionnaires de Saint-Médard et d'autres familles religieuses nées au XIX^e siècle. D'où cette énumération: «Importance donnée à l'œuvre du Saint-Esprit comme inspirateur d'un nouvel évangile, différent de ceux du Nouveau Testament, accent mis sur les choses finales, retour

26 Paul Bordarier, «À propos du prédicant Jean Vesson pendu sur l'esplanade de Montpellier le 22 avril 1723», *B.S.H.P.F.*, t. CXX, 1974, p. 297-304.

27 Jean Cadier, «La secte montpelliéraine des Multipliants», *Bulletin de l'Académie des sciences et lettres de Montpellier*, n.º, II/1, 1971, p. 44-50. Le pasteur Jean Cadier (1898-1981) fut professeur de dogmatique à la Faculté de théologie protestante de Montpellier de 1945 à 1968, et son doyen de 1957 à 1966.

28 J. Cadier, «La secte montpelliéraine...», p. 44.

29 J. Cadier, «La secte montpelliéraine...», p. 46.

30 J. Cadier, «La secte montpelliéraine...», p. 47.

glorieux de Jésus-Christ pour l'établissement du Royaume éternel, dont les sectes annoncent toujours la proximité, comme le font en particulier de nos jours les Adventistes, nécessité d'un second baptême pour recevoir le baptême du Saint-Esprit, instauration d'une stricte hiérarchie comme les Irvingiens³¹ ou Église néo-apostolique, parler en langues, prophétie³². Mais ce que Cadier considère comme une dérive condamnable au regard de la foi biblique, il se montre prêt, sinon à l'excuser, du moins à l'expliquer dans le cas des Multipliants par les conditions d'abandon spirituel dans lesquelles vivaient les protestants après la Révocation : « L'absence des pasteurs en ce début du XVIII^e siècle ne pouvait que contribuer à l'écllosion d'une piété étrange, nourrie par l'utilisation abusive de l'Ancien Testament ou de l'Apocalypse pour nourrir une espérance exacerbée par la dureté de la répression contre l'Église du Désert, en dehors de l'enseignement régulier de la prédication et du catéchisme³³ ».

Ainsi, l'approche de la secte des Multipliants peine à se dégager des présupposés confessionnels de ceux qui l'étudient.

Quelques temps plus tard, l'*Encyclopédie des Cévennes* accueille une étude fouillée sur les Multipliants³⁴. Son auteur, André Peyriat, fait le point sur les différents aspects de la vie de la secte et, à l'instar de Vigne dont il semble ne pas connaître le travail, essaie d'établir des filiations dans « ce ramassis de rites de provenances très diverses³⁵ » si la référence à la foi réformée est avérée, une influence catholique — dont Bonicel, qui se destinait à la prêtrise, pourrait bien avoir été l'introduit — se repère dans les processions, les ornements, le rôle du cœur ; le judaïsme a laissé son empreinte sous la forme des emblèmes cabalistiques et de l'architecture du Résidu qui évoque le Temple de Salomon. Le goût du secret pourrait faire penser à la franc-maçonnerie, mais celle-ci n'est apparue en France qu'en 1725.

Le nom de Multipliants donné par dérision aux sectaires lors de leur arrestation amène Peyriat à évoquer *La Tour de Constance* d'André Chamson. Toutefois, ce nom n'est pas forcément un sobriquet, précise-t-il : le « prosélytisme par la prédication » peut avoir suscité « l'idée de Multiplication des fidèles non par la chair, mais toute spirituelle³⁶ ».

31 Dissidence suscitée au sein du Réveil écossais par Edward Irving (1792-1834).

32 J. Cadier, « La secte montpelliéraine... », p. 47 et suiv.

33 J. Cadier, « La secte montpelliéraine... », p. 48.

34 André Peyriat, « Les Multipliants », *Encyclopédie des Cévennes, Almanach cévenol*, 7, 1974, p. 37-79.

35 J. Cadier, « La secte montpelliéraine... », p. 74 et suiv.

36 J. Cadier, « La secte montpelliéraine... », p. 76 et suiv.

Plusieurs documents intéressants sont fournis dans cet article, en particulier concernant la procédure juridique et le sort des membres de la secte après leur jugement. Peyriat publie en outre une lettre que Bernage envoie à La Vrillière le 22 avril, le jour même où il signe l'arrêt de condamnation. L'intendant alerte le duc sur un effet pervers que pourrait avoir l'arrestation des Multipliants : «Je dois [...] vous faire observer que les cérémonies et les ornements extravagants de ces espèces de fanatiques ne manquent pas de donner lieu aux ministres de Genève et à ceux des autres pays de la R.P.R. qui ont des relations avec les prédicants et les fanatiques N.C. de cette province, de leur faire entendre qu'on n'a puni ceux-ci que parce qu'ils étaient d'une secte aussi contraire à leur religion qu'à la catholique, et que cela n'empêchera pas qu'on leur laisse exercer tranquillement celle de leurs pères, pourvu qu'ils la conservent dans sa pureté, je crois qu'il est très important de faire s'il est possible un deuxième exemple dans la personne de Mazelet, qui détruit leur raisonnement captieux et qui fasse connaître qu'on n'épargnera aucun prédicant parce qu'on ne pardonne pas à celui en qui le menu peuple religieux a confiance et qui n'a jamais été accusé d'aucun fanatisme³⁷.» Cette lettre montre l'intendant bien informé de l'attitude des pasteurs du Désert, qui se sont clairement désolidarisés de la secte. En outre, comme on l'a dit plus haut, l'analyse qu'elle propose a pu peser dans la décision de réprimer plus durement les protestants après la mort du Régent³⁸.

Du point de vue de l'analyse sociologique, A. Peyriat reste fidèle à l'opposition courante entre une «bourgeoisie aisée» et la «grande masse», voyant dans cette dernière le vivier où se recrutent, sans solution de continuité, tant les prophètes que les sectaires : elle «garde la nostalgie des assemblées, du culte public : on le lui refuse, elle essaiera de le retrouver dans la clandestinité, au Désert, ou, comme les Multipliants, dans un lieu secret, ou qu'ils croient tel³⁹».

En 1982-1983, Daniel Vidal rouvre le dossier des Multipliants qu'il aborde dans la perspective d'une sociologie religieuse. Étudiant l'ensemble des phénomènes religieux protestants consécutifs à la révocation de l'édit de Nantes, il s'attache particulièrement, dans deux articles et un livre⁴⁰, à

37 Cité d'après J. Cadier, «La secte montpelliéraine...», p. 71.

38 Cf. la déclaration du roi en date du 14 mai 1724 (texte publié par Léon Pilatte (éd.), *Édits, déclarations et arrêts concernant la Religion P. Réformée*, Paris, 1885, p. 534-550).

39 A. Peyriat, «Les Multipliants», p. 78.

40 «La secte contre le prophétisme : les Multipliants de Montpellier», *Annales. E.S.C.*, 37, 1982, p. 801-825 ; «Matériaux pour une théorie des sectes : Les "Multipliants" contre les

montrer les différences entre le prophétisme cévenol et le sectarisme montpelliérain. Il serait oiseux de prétendre résumer ici en quelques phrases un ensemble d'analyses d'une technicité et d'une subtilité parfois redoutables. Contentons-nous d'en évoquer certaines lignes directrices.

Contre l'idée généralement admise de la continuité entre le prophétisme et la secte — idée qui s'adosse généralement à la notion de *peuple*⁴¹, c'est-à-dire de l'extraction modeste des Multipliants —, Vidal fait apparaître le recrutement réel de la secte. Sur 327 noms conservés dans les archives, 150 sont en effet munis de précisions qui permettent de dresser la carte sociale des Multipliants. Il apparaît que, contrairement à ce qui se passe au sein du prophétisme où ils sont majoritaires (73%), les travailleurs de la terre et la paysannerie sont minoritaires dans la secte (27%). Inversement, les bourgeois et les «professions libérales», le négoce, qui n'étaient que faiblement représentés dans le prophétisme, composent, avec le gros artisanat et le textile riche, presque la moitié de la secte. Ainsi «la continuité que l'on a souvent voulu noter entre le travail sectaire et le travail prophétique ne résiste pas à l'analyse des déterminations socio-économiques⁴²». Il en va de même avec l'origine essentiellement rurale des prophètes, mais majoritairement urbaine dans la secte. Enfin, tandis que le recrutement des prophètes était synonyme d'éclatement familial (72% des prophètes sont des représentants individuels de leur famille), c'est l'inverse au sein de la secte où 71% des membres ne sont pas seuls de leur famille⁴³.

Ces indices sociologiques se trouvent confortés par l'étude des rites, du décor et du langage (en particulier écrit) de la secte. L'industrie du code et la logique de l'échange qui caractérisent la pratique multipliante vont de pair avec la sociologie marchande de ses membres. «Si l'on accepte toute religion et si l'on permet tout transit de marchandises, ce n'est pas que l'on soit gagné par quelque indifférence ou quelque gratuité, c'est, en sens exactement inverse, que l'on est assuré d'occuper la place de l'excellence privilégiée, celle où l'on est au plus près de Dieu, la place capitale, celle du

inspirés languedociens (1719-1723)», *B.S.H.P.F.*, t. CXXVIII, 1982, p. 143-171. *Le malheur et son prophète. Inspirés et sectaires en Languedoc calviniste (1685-1725)*, Paris, Payot, 1983, en particulier la troisième partie, p. 199-278.

41 A. Germain parle en effet de «gens de bas étage», et de «gens de classe infime, artisans dénués des biens de la fortune et de la science» (p. 417, 420). Vigne évoque leur «condition trop modeste» (p. 92).

42 Daniel Vidal, *Le malheur et son prophète...*, p. 209. J'indique les références au livre tout en signalant que les articles traitent aussi ces questions (la sociologie et l'analyse du langage dans les *Annales E.S.C.*, les aspects religieux dans le *B.S.H.P.F.*).

43 Daniel Vidal, *Le malheur et son prophète...*, p. 211.

capital. Le prophétisme est dérive de ne produire rien qui ne soit hors de tout rapport à quelque principe de valeur ; la secte est échange de ne rien effectuer qui ne soit d'emblée porteur et garant de référence⁴⁴».

Là où ses prédécesseurs déconcertés voyaient divagation, déviance ou glossolalie, Daniel Vidal s'arrête au discours multipliant et procède à la lecture minutieuse des textes, au décodage des noms de baptême, des registres, des sermons et des prières. Derrière l'excès baroque des symboles concrets et l'organisation spatiale de l'Arche mystique se joue, explique-t-il, la recomposition d'un espace religieux clos, comme derrière le bricolage de la langue (suffixes à connotation latine, hébraïsmes, déplacements de lettres) est tentée la remise en ordre du discours religieux que la parole prophétique avait rendu indécidable. L'écriture comme l'espace circulaire du Résidu ont pour fonction de clore le sens, fût-ce en retirant toute épaisseur au langage et en jouant l'ordre des choses contre l'ordre des mots.

Avec ce travail de lecture, les textes multipliants cessent de n'être qu'extravagants. On peut dire qu'ils délirent pour autant qu'on perçoive la structuration de ce délire. À propos d'une promesse de délivrance, Vidal note : «Intrication des thèmes, mais sans effet d'obscurité. Texte baroque en apparence, où blancheur, turlutu, Clornifa, Anglais, palmes et chapelets semblent jouer un ballet décousu, où pourtant tout s'enchaîne sans désordre, sans illogisme. À condition, bien sûr, de lire dans le thème de la délivrance, encore une fois, cette délivrance promise par la secte à ses baptisés, et qui se propose d'autant plus assurée, d'autant plus vérifiable qu'elle est plus signée de Dieu.» Dès lors, le flou des références des sectaires aux religions connues (judaïsme, calvinisme, catholicisme), qui déconcerte tant les lecteurs cherchant à étiqueter la secte, est moins à comprendre comme une volonté de brouiller les cartes face aux responsables ecclésiastiques ou aux juges que comme l'intention d'en transcender les oppositions : «Le baptême sectaire, prototype de toute cérémonie à venir dans la chambre, préfigurant par là les cènes et les compositions d'espaces, mélange les genres parce qu'il signe la délivrance, et cette délivrance absolue qu'est l'extinction des différences. Là encore, la secte se préoccupe fort peu de constituer un lieu, ou un procès, par quoi les jeux pourront se faire, et les sens diverger⁴⁵». Le bric-à-brac symbolique et doctrinal sous les espèces duquel la secte se donne à connaître n'est pas sans logique, ni sans force : l'Arche mystique prétend bel et bien constituer le lieu où Dieu parle, où ses élus résident et par lequel le salut advient.

44 Daniel Vidal, *Le malheur et son prophète...*, p.220.

45 Daniel Vidal, *Le malheur et son prophète...*, p.269-271.

Daniel Vidal définit clairement la nature du rapport qu'entretient la secte avec l'ensemble du système religieux dans lequel elle s'inscrit : « Toute secte est totale, c'est-à-dire compose un ordre complet, une raison définitive et un réseau de pratiques sans brèche. Par rapport aux appareils religieux dispensateurs de normativité et d'occasions réglées de lecture, la secte définit un ordre décalé, mais qui, de se situer dans un écart relativement maîtrisé, produisant ses propres règles de lisibilité, n'échappe jamais à l'appropriation par le système religieux dominant⁴⁶ ». À la différence du prophétisme qui franchissait la barrière du sens dans l'outrance ou la transe, la secte utilise le capital religieux, le langage et les rites, mais y inscrit un écart qui lui vaut la condamnation des porte-parole des systèmes orthodoxes.

*

L'évolution de l'historiographie face au phénomène multipliant durant cent cinquante ans est tout à fait considérable. Bien que son objet soit atypique, elle est passée par les mêmes étapes qui ont scandé l'évolution de l'historiographie religieuse. Dans un premier temps, le jugement et la condamnation qui conduisent les sectaires arrêtés au tribunal, puis les envoient à la potence, aux galères ou en prison, se trouvent rédupliques dans le discours légitime, catholique ou protestant. La perception du phénomène multipliant est gouvernée par la recherche d'une norme au nom de laquelle certaines croyances et conduites sont jugées inacceptables et répréhensibles. Ainsi Charles d'Aigrefeuille, après avoir retranscrit le témoignage de Bonicel, approuve-t-il les mesures de répression décidées : « L'écrit que je viens de rapporter donna aux commissaires les idées qui viennent naturellement à l'esprit : ils furent convaincus qu'il se formoit, au milieu de Montpellier, une religion des plus dangereuses⁴⁷ ».

À cette première attitude succèdent la volonté d'établir les faits et celle de mettre entre parenthèses tout jugement de valeur. Les travaux de Germain et de Vigne sont profondément marqués par cet idéal qu'accompagne un réel souci d'objectivité, même si ces auteurs ne peuvent s'empêcher de juger. Germain établit l'histoire interne de la secte et donne à lire une riche collection de documents, en particulier tirés des interrogatoires de ses membres. Vigne replace l'histoire des Multipliants dans le cadre de la re-composition institutionnelle du protestantisme français au début du XVIII^e

46 Daniel Vidal, « Matériaux pour une théorie des sectes... », p. 169 et suiv.

47 Charles d'Aigrefeuille, *Histoire de la ville de Montpellier*, t. II, p. 323.

siècle. Il manifeste en outre une bienveillance méthodologique qui, grâce à sa connaissance des nuances qui traversent le monde protestant, lui évite de pratiquer des amalgames hâtifs entre le prophétisme et la secte. Le double concours de la sociologie religieuse et d'une exégèse attentive à la chaîne des signifiants proférés et écrits par le groupe étudié marque la dernière étape de cette évolution. Cette nécessaire interdisciplinarité et la «précision minutieuse et érudite d'analyses de textes» enrichissent et complexifient l'histoire. M. Péronnet les estimait nécessaires, et caractéristiques de la vocation des colloques Boisset⁴⁸. S'agissant d'histoire religieuse, on ne peut en effet jamais trop insister sur l'importance d'une telle prise de conscience : si l'histoire vise à établir des faits, elle ne peut y parvenir en évitant la naïveté positiviste qu'à condition de prendre au sérieux l'organisation des groupes humains et la portée des discours qui circulent en leur sein.

48 Voir la conclusion de Marie-Madeleine Fragonard, dans «*Tout pouvoir vient de Dieu...*». Actes du VII^e colloque Jean Boisset, Montpellier, Sauramps, 1993, p. 354.

Pour un réexamen de l'histoire de la tolérance en France au XVIII^e siècle

Claude LAURIOL
(Université de Montpellier III)

Les manifestations liées en 1985 à la commémoration de l'édit de Nantes, dans lesquelles Michel Péronnet était engagé sans compter, ont attiré l'attention sur la difficulté de saisir dans notre passé la réalité concrète de la tolérance. Certains ont salué le jalon que cet édit constitue dans la sécularisation de la société française, première reconnaissance du pluralisme religieux et de l'autonomie du politique par rapport à la religion. D'autres ont souligné qu'il s'agit d'un acte souverain éminemment politique qui ne renonce pas à l'unicité de la religion et programme l'extinction progressive du protestantisme¹ : sa révocation est inscrite dans son article 1, et son application marque un coup d'arrêt catastrophique pour le protestantisme. Plus encore que sa longévité, c'est sa révocation qui aurait fait entrer le compromis politique que constitue l'édit de Nantes dans la mémoire collective, montrant une fois encore que la tolérance se définit plus aisément par son contraire. Cette nécessité de réaliser que la tolérance et la liberté de conscience n'ont pas au XVI^e siècle leur sens moderne (à supposer que l'accord puisse se faire aujourd'hui sur leur définition) s'applique aussi au XVIII^e siècle. Il existe comme un consensus pour estimer que la tolérance s'est imposée en France avec le siècle de Voltaire, et qu'elle est devenue alors cette idée familière qui nous paraît aller de soi. Elle est sentie comme une conséquence obligée de l'idée d'une religion naturelle, puisqu'elle cherche à retrouver le fonds religieux commun par delà les dogmes et les pratiques des diverses religions existantes, et qu'elle repose sur la conviction

que les notions morales ont un fondement universel que la bizarrerie des commandements édictés par les religions existantes à travers le monde actuel ou passé a trop longtemps occulté. Pourtant, si l'on y regarde de plus près, la tolérance n'a pas fleuri en France au XVIII^e siècle suivant ce schéma idéal, pas plus que l'idée que cette époque se faisait de la tolérance ne suffit à résoudre les problèmes posés par l'intolérance dans le monde d'aujourd'hui. On ne peut se satisfaire d'une histoire quasi exemplaire de la tolérance en France au XVIII^e siècle.

L'idée de tolérance n'est pas une invention des philosophes français du XVIII^e siècle, mais ils lui ont donné tant d'éclat qu'on a pu en oublier leurs prédécesseurs. Sans remonter plus haut, trois noms appartenant au siècle précédent s'imposent dans le débat sur la tolérance relancé après la révocation de l'édit de Nantes (1685) et la *Glorious Revolution* (1688). Le huguenot réfugié en Hollande Pierre Bayle, dans son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ* «*Contrains-les d'entrer*» (1686), proclame le droit imprescriptible de tout homme, sans exception, à chercher librement la vérité et à se tromper, pourvu qu'il soit de bonne foi c'est ce qu'il appelle «*le droit de la conscience errante*». L'ouvrage de l'anglais John Locke, paru d'abord en latin avant d'être largement traduit, *Epistola de tolerantia* ou *Lettre sur la tolérance* (1689), constitue un vigoureux plaidoyer pour la tolérance dont sont exclus pourtant, marque des circonstances politiques dans lesquelles il fut rédigé, rien moins que les catholiques et les athées. L'Allemand Leibniz cherche dans les années 1690 les voies pour réunir les protestants avec les catholiques romains. Plus tard Montesquieu dans les *Lettres persanes* (1721), puis dans *L'Esprit des lois* (1748), et Voltaire dans son poème épique *La Henriade* (1728), dans les *Lettres philosophiques* (1734), dans des tragédies comme *Zaïre* (1732), dans ses contes, tel *Zadig* (1748) ou *L'Ingénu* (1767), dans le *Traité sur la tolérance* (1763) et le *Dictionnaire philosophique* (1764), dénoncent les crimes du fanatisme et exaltent la tolérance à laquelle *L'Encyclopédie* fait de son côté une large place (articles «*Intolérance*» de Diderot et «*Tolérance*» de Romilly). Le prestige de ces grands écrivains et de ces grandes œuvres (la liste n'en est exhaustive) autorise à parler d'«*une idée neuve au XVIII^e siècle, la tolérance*»¹.

On assiste, en effet, du début à la fin du siècle à un étonnant renversement. Le mot «*tolérance*» existe bien avant le XVIII^e siècle, mais il est pris en mauvaise part. On tolère ce qu'on ne peut pas ou ne veut pas

1 René Pomeau, «*Une idée neuve au XVIII^e siècle, la tolérance*», *B.S.H.P.F.*, t.CXXXIV, avril-mai-juin 1988, p. 195-206.

empêcher. La tolérance est donc un signe d'impuissance, de faiblesse, de tiédeur, d'indifférentisme ou de scepticisme. La vérité est une, elle n'est pas conciliable avec l'erreur. La vraie religion a été révélée aux hommes par la parole de Dieu transmise par la Bible, par la personne même du Christ et par l'enseignement de l'Église. Tout catholique, bénéficiaire de la Révélation, a le devoir de combattre l'hérésie au moins autant que l'athéisme. La tolérance est donc bien une trahison, et l'intolérance une vertu devant Dieu comme devant les hommes. Au cours du siècle les philosophes sont parvenus à inverser le signe de ces deux notions, à discréditer l'intolérance, pratique barbare des époques qu'on voudrait révolues, celle des Croisades, de l'Inquisition et des guerres de religion, et à faire de la tolérance la marque du philosophe et de l'homme sensible. L'intolérance est clouée au pilori (on connaît la devise de Voltaire dans les années 1760 : «Écr[asons] l'inf[ame]»), et la tolérance est saluée comme l'une des grandes valeurs des temps nouveaux.

Deux événements de l'histoire de France permettent de mesurer la transformation qui s'est effectuée dans l'espace d'un siècle : 1685 et 1787. Ils sont le signe d'une évolution dans les mentalités et dans la politique de la monarchie à l'égard de la minorité protestante vivant dans le royaume. La révocation de l'édit de Nantes (1685), qui par l'émigration dans les pays du Refuge marque aussi une des grandes dates de l'histoire de l'Europe, est applaudie quasi unanimement par les meilleurs esprits d'alors, Fénelon, La Bruyère, La Fontaine, Racine ou Mme de Sévigné. Ces louanges adressées à Louis XIV valent approbation des mesures impitoyables qui ont précédé ou suivi cette brutale décision. Au XVIII^e siècle, les huguenots reconstituent leurs églises dans la clandestinité : ce sont les «Églises du Désert». Considérés par l'Église romaine et par la monarchie comme des catholiques (ils sont officiellement désignés sous le terme de «nouveaux convertis»), ils sont susceptibles d'être traités comme des relaps et emprisonnés à vie, envoyés aux galères, frappés de lourdes amendes, condamnés à mort et exécutés s'ils sont prédicants. Les enfants peuvent être enlevés à leurs parents dès l'âge de quatre ans pour recevoir un enseignement catholique. L'état civil est tenu par le curé de la paroisse : les mariages célébrés hors de l'Église «au Désert» n'étant pas valides, les enfants qui en sont issus sont illégitimes et exclus de l'héritage paternel. Presque toutes les charges sont interdites à qui ne peut produire un certificat de catholicité signé du curé. Ces dures mesures répressives, appliquées irrégulièrement à travers le royaume, n'attirent guère l'attention des salons parisiens jusqu'à l'affaire Calas. Trois années d'efforts, marquées par le *Traité sur la tolérance*, sont nécessaires à Voltaire pour obtenir en 1765 la réhabilitation du condamné.

Ce succès est le signe d'un changement de mentalité qu'il contribuera à accentuer. Il faudra encore attendre plus de vingt ans pour que la législation dont la menace pèse toujours sur les protestants soit enfin modifiée. L'édit de novembre 1787, signé par Louis^{XVI}, reconnaît la légitimité de l'existence à l'intérieur du royaume de «ceux qui ne font pas profession de la foi catholique». Cet édit, auquel la Révolution laisse à peine le temps d'être appliqué, apparaît comme une révocation de la Révocation cent ans plus tard, et le triomphe de l'esprit philosophique et de l'action de Voltaire.

Cette histoire abrégée de la tolérance en France, dont les grandes lignes ainsi grossièrement résumées sont généralement admises², ne laisse pas pour autant de soulever des questions difficiles. On est frappé à la fois par la surprise que constitue dans les dernières années du siècle la signature de l'édit de 1787, et par le caractère restrictif de son contenu. L'avènement de Louis^{XVI} en 1774 avait relancé les espoirs nés de la réhabilitation de Calas, et de nombreuses tentatives pour instaurer la tolérance civile des protestants avaient été menées soit par des philosophes comme Condorcet, soit par des magistrats éclairés comme Servan, soit par des ministres réformateurs comme Turgot ou Malesherbes. Elles avaient donné lieu à la publication de nombreux ouvrages qui soutenaient des options diverses. Mais toutes avaient finalement échoué. Et voilà qu'une poignée d'hommes résolus et expérimentés, La Fayette, Malesherbes, Rabaut-Saint-Étienne, réussissent avec l'Assemblée des notables, qui s'évertue à trouver une solution à la crise financière de la monarchie. L'édit de 1787 limite à l'éducation et à la justice l'interdiction faite aux protestants d'exercer des charges publiques, et il confie l'état civil à un magistrat, mais il maintient le catholicisme comme religion d'État et n'accorde aux huguenots ni le droit de se constituer en églises ni de pratiquer le culte public. Les protestants sont satisfaits de la reconnaissance de leur existence, mais manifestent leur déception, surtout ceux du midi, de n'avoir pas obtenu la liberté de culte. La timidité de cet édit ressort en effet de la comparaison avec les concessions que Joseph II avait faites en 1781 aux luthériens de son empire. Dès ses débuts, la Révolution accordera aux protestants français ce que la monarchie avait persisté à leur refuser, la liberté de culte par l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* en août 1789, et le libre accès à

2 On retrouvera une reprise récente caractéristique de cette vision traditionnelle dans l'ouvrage de Valérie Van Crugten-André, *Le Traité sur la tolérance de Voltaire. Un champion des Lumières contre le fanatisme*, Paris, Champion, 1999. À l'inverse l'ouvrage collectif, *La tolérance au risque de l'histoire. De Voltaire à nos jours* (M. Cornaton dir.), Lyon, 1995, cherche à ouvrir des perspectives nouvelles.

tous les emplois en décembre. Tout bien pesé, l'édit de 1787 avait surtout rompu le lien entre la citoyenneté et l'appartenance religieuse, au nom de quoi l'édit de Nantes avait été révoqué (*Cujus regio, ejus religio*), et admis officiellement qu'un loyal sujet du roi de France avait le droit de n'être pas catholique. Les oppositions à la signature de cet édit, les résistances des parlements à son enregistrement, les protestations du clergé à qui malgré les précautions prises dans son préambule il apparaissait défaire ce que Louis XIV avait si heureusement fait, montre que Louis XVI et ses conseillers étaient allés jusqu'à la limite de l'inacceptable pour une partie influente de l'opinion. C'est assez dire que les mentalités n'avaient pas évolué autant qu'on le dit³.

Le procès de Calas et son exécution barbare attestent eux aussi de la permanence des vieilles pesanteurs. La mise en accusation du marchand toulousain et sa condamnation à être roué vif (1761-1762) ne sont possibles que parce que le peuple de Toulouse, qui essuie généralement seul le reproche de fanatisme, mais aussi les plus hautes autorités politiques, religieuses et judiciaires, capitouls, clergé et membres du parlement, sont convaincues que la doctrine calviniste impose à un père de famille de tuer son fils plutôt que de le laisser se convertir au catholicisme. Les esprits éclairés parisiens sont eux aussi persuadés dans un premier temps de la culpabilité des Calas, comme en témoigne par exemple les lettres que de Paris l'académicien des Sciences La Condamine adresse à son ami La Beaumelle en pays toulousain⁴. Voltaire lui-même partage d'abord cette opinion, avant de se convaincre bien vite de leur innocence. L'antiprotestantisme qui vient de faire l'objet d'une étude stimulante pour une période plus récente⁵, est vivace, et Voltaire en use largement dans ses attaques contre son ennemi le huguenot La Beaumelle jusqu'en 1767 et encore au-delà⁶. La réhabilitation des Calas n'est pas seulement la marque d'une évolution des esprits, elle s'explique aussi par des motivations et des circonstances proprement politiques. La question se trouve alors posée de savoir quel est l'exact

3 Sur cette question voir les *Actes des journées d'études sur l'édit de 1787*, recueillis par André Encrevé et Claude Lauriol, dans le *B.S.H.P.F.*, t.CXXXIV, avril-mai-juin 1988.

4 Voir Hubert Bost et Claude Lauriol, «L'affaire Calas d'après les lettres de La Condamine à La Beaumelle», dans *Études sur le «Traité sur la tolérance de Voltaire»* (N.Cronk dir.), Oxford, 2000, p.68-84.

5 Jean Baubérot et Valentine Zuber, *Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le «pacte laïque» (1870-1905)*, Paris, 2000.

6 Voir Claude Lauriol, «La Beaumelle, l'affaire Calas et le *Traité sur la tolérance*», dans *Voltaire en Europe. Hommage à Christiane Mervaud* (M. Delon et C. Seth dir.), Oxford, 2000, p.173-180.

impact des idées philosophiques dans cette réhabilitation, et d'une façon plus large s'il faut vraiment mettre à l'actif des philosophes et de leur combat pour la tolérance la signature de l'édit de 1787.

Une étude récente a confirmé que les philosophes, à l'exception de Voltaire depuis l'affaire Calas, n'ont pas prêté grande attention à la situation concrète des protestants en France leurs contemporains ni au débat sur la tolérance civile⁷. D'autre part les adversaires de la tolérance, soucieux de moderniser leur argumentation, croient trouver dans les écrits de Montesquieu et de Voltaire des arguments nouveaux en faveur de l'intolérance. Une vive polémique s'engage avec les apologistes protestants qui considèrent qu'en effet le chapitre sur le calvinisme du *Siècle de Louis XIV* ou le chapitre⁵ du livre XXIV de *L'Esprit des lois*, «Que la religion catholique convient mieux à une monarchie, et que la protestante s'accommode mieux d'une république», fournissent des armes contre eux en faisant de la Réforme la cause principale des guerres du XVI^e et du XVII^e siècle en Europe, et en liant le protestantisme à «l'esprit républicain», c'est-à-dire à un esprit de révolte et d'anarchie. Plusieurs ouvrages protestants réfutent Montesquieu respectueusement mais fermement, et redressent sans ménagement l'image défavorable que Voltaire donne du calvinisme. Les rapports entre les philosophes et les protestants ne sont pas aussi simples qu'on le croit souvent⁸. Par ailleurs, tout au long du siècle, même après la réhabilitation de Calas et jusqu'aux approches de la Révolution, de nombreux écrits catholiques dénoncent vigoureusement le «tolérantisme» et saluent «l'accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance»⁹. Un historien américain vient de soutenir que la distinction entre l'appartenance religieuse

7 G. Adams, *The Huguenots and French opinion, 1685-1787. The Enlightenment debate on Toleration*, Toronto, 1991. Voir aussi C. Lauriol, «Protestants et philosophes dans la France du XVIII^e siècle», *Études théologiques et religieuses*, 69^e a., 1994, 1, p. 13-27.

8 Voir C. Lauriol, «La Beaumelle, P. Rabaut, Court de Gébelin et l'affaire Calas», dans *La Tolérance, république de l'esprit*, Paris, 1988, p. 83-95; «Autour du *Traité sur la tolérance* de les Toulousaines de Court de Gébelin», dans *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance, XVI^e et XVII^e siècle*. Actes du V^e colloque Jean Boisset, Montpellier, 1988, Univ. Montpellier III, p. 333-358; «De l'autorité de Montesquieu dans le débat sur la tolérance civile des protestants», dans *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*, Bordeaux, 1995, p. 225-237; «Monarchie et "esprit républicain" : un "intellectuel" huguenot sous Louis XV : La Beaumelle», dans *Le Roi, le Protestant et la République*, Besançon, 1995, p. 49-64; «L'affaire Calas vue du côté des calvinistes», dans *Lectures d'une œuvre, Traité sur la tolérance de Voltaire* (F. Bessire et S. Menant dir.), Paris, 1999, p. 32-40.

9 Tel est le titre d'un ouvrage que l'abbé Malvaux publie en 1762. En 1791, C. Guittard, un catholique qui lit Voltaire, exprime sans ambages son intolérance envers les protestants dans son *Journal d'un bourgeois de Paris sous la Révolution* (Paris, 1974).

et la citoyenneté, principale nouveauté de l'édit de 1787, a été préparée non par les philosophes, mais par la querelle de la bulle Unigenitus et des billets de confession qui, durant la seconde moitié du siècle, déchire l'Église catholique entre jansénistes et jésuites. Cet affrontement d'une extrême violence amène les trois piliers de la monarchie catholique que sont le gouvernement royal, les parlements et le clergé, à délimiter le territoire de chacun d'entre eux dans les affaires religieuses, et à diminuer les prérogatives de la couronne en ce domaine en le « désacralisant »¹⁰. Un beau livre récent relate l'étonnante conversion à la tolérance des jansénistes de la fin du XVIII^e siècle et de leur périodique, *Les Nouvelles ecclésiastiques*¹¹. De fait les jansénistes, nombreux dans les milieux judiciaires, prirent une large part dans l'élaboration de l'édit de 1787.

Il ne s'agit pas seulement de vérifier si les philosophes ont réellement joué en cette affaire un rôle décisif, il faut encore réapprécier leur apport à la conception de la tolérance, qui est indirect et comme occasionnel. Leur combat en effet se situe sur un autre terrain. S'ils parlent fort peu de la situation difficile des huguenots qu'ils peuvent côtoyer, ils condamnent unanimement le massacre de la Saint-Barthélemy et la révocation de l'édit de Nantes. Ils soulignent (et peut-être exagèrent) les conséquences néfastes du Refuge sur la démographie et l'économie de la France, l'affaiblissement du royaume au bénéfice des puissances protestantes rivales. Ils voient dans la Révocation une illustration de la force du fanatisme qui peut aveugler un grand roi et lui faire oublier l'intérêt de l'État et le bien de ses sujets. Dès les *Lettres philosophiques* Voltaire lie le commerce et la tolérance. Les philosophes reprennent cet argument en soulignant que la tolérance, compte tenu de la diversité des religions, est indispensable à la prospérité d'un État moderne, et en opposant la réussite des pays protestants comme la Hollande à la décadence des terres catholiques de l'Inquisition comme l'Espagne. La tolérance est encore pour eux la seule réponse qui peut apaiser dans les États les conflits qu'engendrent la faiblesse intellectuelle des hommes et leur incapacité à accéder à des connaissances métaphysiques. Elle est ainsi un moyen d'affaiblir toutes les religions révélées, catholicisme et protestantisme en premier lieu, de manière à les faire apparaître comme des déviations de la religion naturelle, dont elles constitueraient comme des hérésies.

10 Jeffrez W Merrick, *The Desacralization of the French monarchy in the Eighteenth century*, Baton Rouge et Londres, 1990.

11 Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998. Voir aussi A. Flandreau, «La tolérance civile des protestants vue par *Les Nouvelles ecclésiastiques* (1749-1790)», dans *Port-Royal et les protestants, actes du colloque de Montpellier*, Paris, 1998, p. 439-459.

Le combat des philosophes pour la tolérance est avant tout politique. Le fanatisme nuit à la prospérité de l'État, mais la religion est indispensable à sa cohésion. Bayle ne craignait pas d'affirmer qu'il pouvait exister des athées vertueux, et qu'en cas de conflit entre l'État et l'individu en matière de foi, l'individu est souverain. Loin de cette hardiesse qu'ils ne comprennent pas, les philosophes placent l'enjeu de la religion non pas dans la liberté de conscience individuelle, mais dans l'intérêt de l'État et de la société. L'abbé de Caveirac, dont Voltaire a fait le symbole même de l'intolérance, reste sur ce même terrain¹².

Ce qui précède ne saurait contredire le fait que Voltaire occupe une place exceptionnelle dans le combat pour la tolérance. Il la doit surtout aux actions qu'il mena inlassablement envers la famille Calas, le protestant Sirven, le chevalier de la Barre et quelques autres, à sa dénonciation passionnée des injustices, et à cet art de faire sortir ses interlocuteurs de leur indifférence. Le meilleur Voltaire est dans ces pages où il se lance courageusement dans des causes qui semblent perdues¹³. Cette place lui est reconnue de son vivant. Lorsqu'en 1778 il retourne à Paris, où il devait mourir, pour recevoir l'hommage de la Comédie française, le peuple parisien vient acclamer non pas tant le plus grand poète dramatique français, mais le défenseur des Calas. Quand les révolutionnaires décident en 1791 le transfert des cendres de Voltaire au Panthéon, ils inscrivent sur le catafalque ces mots : «AU DÉFENSEUR DES CALAS», et font arrêter le cortège devant la maison mortuaire où sur une estrade attendent les enfants Calas. Dans des pages célèbres de son *Histoire de la Révolution française*, le lyrisme de Michelet exalte cette figure quasiment mythique d'un Voltaire apôtre de la tolérance, lui qui dans son existence fut si peu tolérant. On a pu constater en 1978, lors du bicentenaire de sa mort, comme en 1994 où fut commémoré le tricentenaire de sa naissance, qu'elle demeure vivace en France, en Europe et ailleurs. On le vérifie chaque fois qu'on déplore à travers le monde les ravages du fanatisme. Est-ce à dire que la conception que Voltaire se fait de la tolérance est celle dont notre époque a tant besoin ? Suffit-il d'appeler Voltaire au secours ? Un coup d'œil autour de nous suffit à montrer combien les temps et les enjeux ont changé depuis le XVIII^e siècle.

12 Voir C. Lauriol, «L'abbé de Caveirac lecteur de *L'Esprit des lois*», dans *Actes du colloque international tenu à Bordeaux pour commémorer le 250^e anniversaire de L'Esprit des lois*, Bordeaux, 1999, p. 343-351.

13 On peut les relire réunis par Jacques Van den Heuvel sous le titre *L'affaire Calas et autres affaires*, «Folio», n°672.

Ne dit-on pas que le numéro dominical d'un grand quotidien américain contient plus d'informations que ce qu'un philosophe du XVIII^e siècle pouvait recueillir durant toute sa vie ? Il y a loin du monde relativement réduit et stable de Voltaire à celui des communications, des médias et d'Internet qui rapprochent, mais aussi entrechoquent toujours plus vite des langues, des cultures, des structures sociales. L'explosion démographique accentuée par l'afflux des populations rurales dans les grandes villes est une des caractéristiques de notre époque. Elle entraîne à sa suite le délicat problème des minorités, en Europe, en Amérique, en Asie, qu'elles soient « historiques » ou « immigrées » plus ou moins récentes, ainsi que les questionnements sur « l'interculturalité ». L'essentiel de la réflexion de Voltaire ne peut porter sur ces phénomènes démographiques chargés d'intolérance que constituent la présence sur un même territoire de communautés différentes par leur histoire, leur civilisation, leur religion, leur race. Ajoutons que les effets pervers des conquêtes coloniales ne commenceront à être vraiment perçus que dans les dernières années du siècle, et que la problématique actuelle de la coexistence des communautés au sein d'un même État a glissé de la sphère religieuse, celle des fanatismes théologiques que dénonce Voltaire, à celle des idéologies politiques et sociales et des totalitarismes, communiste ou fasciste par exemple. Par ailleurs les conceptions politiques et sociales de Voltaire, la confiance qu'il met dans le « despotisme éclairé » et le rôle qu'il attribue au luxe dans le développement des arts et de la civilisation, ne le rendent pas sensible à cette autre grande cause de l'intolérance moderne qu'est l'écart grandissant entre riches et pauvres, qu'on observe non seulement entre les pays industriels et les pays dits « en voie de développement », mais à l'intérieur de chacun d'eux. Cosmopolite, comme on disait en son temps, Voltaire ne perçoit pas non plus la force des nationalismes qui ne se développeront vraiment qu'à partir du siècle suivant, facteurs de progrès et de liberté dans un premier temps avant de tomber dans les dérives que nous connaissons. Poussé par sa vision universaliste, Voltaire est amené à considérer les différences entre les hommes comme les effets secondaires de leur histoire, que le progrès parviendra à gommer, alors que nous constatons de nos jours que le réflexe identitaire est d'autant plus violent que le groupe ou le pays où il se manifeste se sent menacé, que ce soit à tort ou à raison, dans son existence physique et culturelle. Voltaire ne tombe-t-il pas dans une autre forme de l'optimisme des Lumières lorsqu'il affirme que le peuple seul est fanatique, parce qu'il est ignorant et soumis aux influences des puissants, et que l'instruction et le développement de l'esprit critique le guériront d'une intolérance archaïque ? A-t-il bien perçu la réalité du phénomène religieux lorsqu'il soutient que toutes les religions présentes sur la terre ne

sont que des variantes, et lorsqu'il s'agit des religions révélées, des déviations de cette religion naturelle vers laquelle la philosophie et le progrès font revenir l'humanité? Nous estimons aujourd'hui que la tolérance ne doit pas être fondée sur un consensus flou, qu'il n'existe pas de noyau de croyances indiscutables, que chaque religion doit garder sa spécificité, que le syncrétisme est une impasse et la religion unique un danger, que la conversion est impossible et que le dialogue et la compréhension sont indispensables.

On est tenté de penser qu'avec le XVIII^e siècle la tolérance est un problème résolu. Aujourd'hui presque tous les régimes, même les plus autoritaires, presque toutes les idéologies, même les plus dictatoriales, ne s'en réclament-elles pas? Appuyé sur Bayle et Locke, Voltaire n'a-t-il pas gagné la partie? Le triste spectacle qu'offre notre monde montre qu'il ne s'agit que d'un accord de façade, qui autorise à se dispenser de tout réel effort de réflexion, alors que la tolérance dont notre siècle a besoin, doit être réinventée dans sa conception comme dans sa pratique. Il est facile de reprendre les principes universels mais abstraits de l'humanisme et de la générosité, au lieu de se demander comment concrètement la tolérance se pratique dans notre réalité marquée par un regain d'intolérance tant religieuse que civile. Comment est-il arrivé qu'on ait pu avoir l'impression que Voltaire avait trouvé la solution pour son temps et pour tous les temps? Sa contribution à la réflexion sur le concept de tolérance reste discrète, et les mesures concrètes qu'il préconise en clair dans le *Traité sur la tolérance* en faveur des protestants sont modestes, pour ne pas dire décevantes. Le mystère tient à l'action de Voltaire en faveur des Calas, on l'a vu, à son génie médiatique à une époque qui n'avait pas encore réellement inventé les médias, et plus que tout, à son écriture. Dans le *Traité sur la tolérance* dont le titre fait oublier qu'il ne recouvre pas la totalité de son objet, la «Prière à Dieu» passe pour le sommet de l'ouvrage et la plus belle page qui ait jamais été écrite sur la tolérance. Les représentants des religions révélées l'adoptent très largement, alors qu'elle s'inscrit dans la polémique adverse en faveur de la religion naturelle chère à son époque, et les érudits ont appris de l'étude globale du livre qu'elle n'en marque pas la conclusion. La «Lettre [prétendument] écrite par un bénéficiaire au jésuite Le Tellier» en 1714 évoque pour le lecteur d'aujourd'hui les épurations ethniques et les génocides de notre temps. Ce même lecteur ne fera-t-il pas sienne cette angoisse éprouvée par Voltaire devant l'irrationnel et le passionnel, ainsi que ses doutes sur le progrès qui l'envahissaient parfois? «Que répondre à un homme qui vous dit qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qui en conséquence est sûr de mériter le ciel en vous égorgeant?» (*Dictionnaire philosophique*, art. «Fanatisme»).

Les temps ont changé, et avec eux les enjeux, les moyens d'expression et d'action, mais Voltaire n'en reste pas moins présent par sa personne et par ses œuvres avec ses interpellations et ses obsessions. N'en tirons pas la conclusion qu'il a tout dit, et qu'il n'y a qu'à revenir à lui. On est frappé par la contradiction entre l'élévation des vues que Voltaire exprime dans ses œuvres et le rythme passionnel de son existence pour le meilleur et pour le pire. S'il a bien posé les questions pour son temps de telle manière que nous pouvons y retrouver les nôtres, il n'a que quelquefois trouvé les solutions. Il convient de se garder de sacraliser les grands écrivains. Ils eurent eux aussi leurs limites, commirent des erreurs d'interprétation, et ne pouvaient pas deviner l'avenir. Si le nom de Voltaire reste aussi présent, c'est parce qu'il a montré que la tolérance est un combat permanent et international qui se mène parmi les horreurs et les souffrances, un combat incertain dont les acquis sont perpétuellement menacés.

De bois en granges : le relèvement des Églises du Béarn (1755-1767)

Philippe CHAREYRE
(Université de Pau)

« Avant mon voyage, j'étois bien attaché à la célèbre patrie de l'illustre Jeanne d'Albret & de son fils plus célèbre encore. Mais que cet attachement étoit faible au prix de ce qu'il est devenu, & qu'ici le détail & les personnalités sont intéressantes & agréables. »

Antoine Court de Gébelin, 1764¹.

La renaissance des églises béarnaises est connue essentiellement par un article du pasteur Auguste Bohin² publié en 1891, repris par les auteurs successifs qui furent amenés à traiter de la question. Si l'approche historiographique est d'évidence à revoir, de nouveaux documents rassemblés par le *Centre d'étude du protestantisme béarnais*³ permettent d'en approfondir la connaissance. Hubert Bost a récemment mis en lumière le rôle de la com-

-
- 1 Lettre à Pierre Vidal, avocat, d'Orthez du 21 janvier 1764. Hubert Bost, «Correspondance entre Court de Gébelin et les protestants d'Orthez (1763-1778)», *B.S.H.P.F.*, t.CXL, 3, 1994, p. 409-454 (voir p. 415). Repris dans *Nouvelles pages d'histoire sur le protestantisme en Béarn*, Pau, C.E.P.B., 1998, p. 297-351.
 - 2 Auguste Bohin, «Relèvement des Églises de Béarn au XVIII^e siècle», *B.S.H.P.F.*, t.CXL, 1891, p. 296-317.
 - 3 Le *Centre d'étude du protestantisme béarnais* (C.E.P.B.) est une association loi 1901 qui a pour but la sauvegarde et la connaissance du patrimoine protestant des pays de l'Adour. Il a notamment collecté et classé, depuis sa fondation par Mme Suzanne Tucoo-Chala en 1987, un nombre important de fonds paroissiaux ou familiaux du XVI^e siècle à nos jours, mis à la disposition des chercheurs dans les locaux des Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques.

munauté béarnaise dans une remarquable publication de la correspondance entre Court de Gébelin et les protestants d'Orthez, puis dans une synthèse sur ce sujet⁴. Ce travail a été établi essentiellement à partir d'un dossier tiré des archives de l'église réformée d'Orthez provenant lui-même d'un don de la famille Vidal, originaire de cette ville⁵. Le fonds de la famille Naude avait été consulté par le pasteur Auguste Bohin qui en avait établi un pré-classement dans des enveloppes. Ces archives avaient quitté le Béarn, mais grâce à Jean Bonneville, l'un des descendants de la famille qui vient récemment de les céder au C.E.P.B., il est désormais possible de mieux appréhender les circonstances même de ce redressement⁶. Certaines pièces que l'ancien pasteur d'Orthez n'avait pas jugé bon de développer donnent en effet des renseignements très précis sur le rétablissement du culte dans la période la plus critique. Il s'agit tout particulièrement de la liste des assemblées «clandestines», dont une partie était déjà connue par le legs Vidal⁷ pour la période 1756-1760, mais qui se prolonge ici jusqu'en avril 1767 et se complète de listes comptables⁸ le tout étant tenu avec le plus grand soin. Ces documents, déjà suffisamment compromettants, ne sont pas signés⁹ par trois personnes, ayant occupé la fonction d'anciens de l'Église d'Orthez, pourraient en être les auteurs : Étienne Naude, son beau-père Camu, ou de façon moins certaine, un membre de la famille Paraige⁹ également alliée aux Naude.

Les registres des baptêmes et des mariages clandestins, les correspondances des pasteurs, celles des protestants béarnais avec Paul Rabaut et Court de Gébelin, les arrêts du parlement de Navarre, les dossiers de l'intendance et le rassemblement de ces fonds privés permettent de faire à nouveau le point sur les premiers temps de la reconstruction de l'Église béarnaise.

4 Hubert Bost, «Espoirs et déconvenues des protestants béarnais entre 1760 et 1787», *Revue de Pau et du Béarn*, n° 22, 1995. Repris dans *Nouvelles pages d'histoire sur le protestantisme en Béarn*, Pau, C.E.P.B., 1998, p. 211-236.

5 Archives du C.E.P.B., 60 J 50/172.

6 Le fonds est consultable sous la cote 60 J 300 aux archives départementales des Pyrénées-Atlantiques.

7 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 50/180, Cahier des réunions des assemblées au désert, 7 novembre 1756 – 20 janvier 1760.

8 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 300/40, Cahiers des réunions des assemblées au désert, 31 octobre 1756 au 12 avril 1767 : récapitulatif, 23 avril 1755 – 20 janvier 1760 : liste des aumônes recueillies lors des cultes 7 novembre 1756 – 28 septembre 1766 : documents relatifs aux impositions.

9 Le fonds Paraige reste à retrouver.

«...là se prépare une moisson qui n'attend depuis longtemps que la faucille d'un ouvrier zélé, prudent et habile»¹⁰

Le redressement des Églises du Béarn est tardif mais spectaculaire. Frappées par l'édit de 1668, une véritable pré-révocation, elles avaient été très tôt fragilisées. Les départs vers le Refuge ont été peu importants, cinquante-huit pour l'est du Béarn entre 1684 et 1702, la plupart des fugitifs étant sortis rapidement du royaume, avant 1689¹¹. Claude Brousson y avait été arrêté en 1698, sans avoir eu le temps d'accomplir une quelconque œuvre de réorganisation. Un seul document fait état d'une jonction de Béarnais avec les camisards sans autre confirmation¹². Une assemblée tenue dans les bois de Bellocq en 1688 est durement réprimée par le parlement de Navarre¹³. Par la suite, il n'y a pas de mention d'assemblées régulières comme en Languedoc. Ainsi que dans de nombreuses autres provinces françaises où ils sont minoritaires, les protestants en Béarn vivent dans une clandestinité de compromission, souvent mal supportée. L'absence de pratique du culte catholique ne peut faire l'économie du zèle des ecclésiastiques lors d'actes fondamentaux de la vie comme au moment du mariage, qui n'est pas considéré comme un sacrement par les protestants mais dont l'authenticité est indispensable à la vie civile □ en témoignent les enfermements dans des couvents préalablement à la cérémonie, les refus de célébration, et par réaction, la présentation d'attestations de complaisance voire de faux certificats¹⁴. L'agonie est aussi l'un des moments les plus critiques □ le pasteur Étienne Defferre en relatera les circonstances □

«Rien aussi de plus tyrannique que ce que les prêtres font aux huguenots quand ils sont malades □ ils ne manquent pas de les aller visiter bien escortés, surtout quand ils sont à toute extrémité, afin d'en extorquer quelques paroles de travers □ à leur arrivée, ils font chasser avec violence les

10 Charles Dardier et A. Picheral-Dardier, *Paul Rabaut. Ses lettres à Antoine Court (1739-1755). Dix-sept ans de la vie d'un apôtre du Désert*, t. II, Paris, Grassart, 1884. t.II, p. 355, Antoine Court à Paul Rabaut, 5 février 1755.

11 François Giustiniani, *De la coexistence à l'exil. Les fugitifs protestants à la révocation de l'édit de Nantes en Béarn □ exemple des colloques de Pau et Nay*, thèse, École des chartes, 1996, 3 vol., p.315.

12 Jacques Staes, «Lettre adressée par l'intendant de la généralité de Montauban, Legendre, à l'intendant de Béarn et Navarre, Le Bret, au sujet des protestants (1703)», *Bulletin des Amis des archives*, Pau, p. 9-10.

13 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B 4540.

14 Ophélie Miremont, *Le mariage protestant dans le Nord-Ouest du Béarn durant la seconde moitié du XVIII^e siècle*, T.E.R., Université de Pau et des pays de l'Adour, 1998.

pères, les épouses, les mères, les enfants, tous les parents ou amis d'auprès du lit du malade ; après quoi on le menace, on l'intimide, on lui crie avec un ton de fureur, pour lui prouver que sa religion est hérétique, qu'il sera damné à tous les diables.¹⁵

Quelques départs tardifs vers le Refuge¹⁶ sont également révélateurs du climat de tension entretenu vis-à-vis des «nouveaux convertis» et de leurs descendants par les autorités ecclésiastiques. Ils sont attestés dans la région d'Orthez-Navarrenx en 1705¹⁷ et dans les années 1720-1725¹⁸. Quatre jeunes gens d'Osse-en-Aspe partent encore en 1745 en Angleterre ; cinq ans plus tard, l'un d'entre eux, Bertrand Casalar revenant pour acheter des toiles, repart avec son neveu Joseph Datournou, âgé de dix-sept ans, bientôt rejoint par son cadet François, alors âgé de quinze ans. Les lettres sont sans équivoque en matière religieuse ; Bertrand Casalar fait parvenir à sa famille des livres interdits comme le *Traité de la divinité de Notre Seigneur Jésus Christ* de D'Abbadie, des sermons de Saurin et des psautiers ; il n'oublie pas un bonnet de castor destiné à entretenir la complaisance du curé de Bedous. Une lettre de Joseph Datournou à son frère Pierre resté à Osse, vraisemblablement l'aîné, déplore «que tant de pauvres affamés de la Parole de Dieu sont privés de la liberté de l'invoquer publiquement»¹⁹. D'autres bribes de correspondances de la région orthézienne avec le Refuge sont connues, notamment une lettre datée de 1738 d'un Destandau de La Haye à Ducamp de Puyôo, qui se termine par la formule «priez Dieu pour l'affermissement de votre foi». Dans une autre adressée en 1740 à sa belle-sœur, née La Broquère²⁰, de Bellocq, il la prie de transmettre ses messages à ceux qui se souviennent de lui et à sa sœur Pédesert²¹.

15 Art. «Étienne Defferre» dans le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* de Pierre Larousse, t. VI, 1870.

16 Suzanne Tucoo-Chala, «Protestants et protestantisme en Béarn : du Désert à l'après Révolution (1755-1804)», *Bulletin du Centre d'étude du protestantisme béarnais*, n°7 (avril 1990). Repris dans *Nouvelles pages d'histoire sur le protestantisme en Béarn*, C.E.P.B., Pau, 1998.

17 Renseignements communiqués par Michèle Magdelaine.

18 Christian Desplat, *Pau et le Béarn au XVIII^e siècle*, Biarritz, J & D éditions, 1992, t.II, «Les hommes», p. 909 et suiv. ; Bohin, «Relèvement des Églises...», p.297.

19 Alfred Cadier, *Osse. Histoire de l'Église réformée de la vallée d'Aspe*, Paris, Grassart, Pau, Ribaut, 1892, p. 318-335.

20 Peut-être s'agit-il de la fille de Jean Destremeau, sieur de La Broquère, le dernier pasteur du lieu qui avait publié à Amsterdam en 1687 un sermon pour exhorter ses anciens fidèles à persévérer dans leur foi. Jean Destremeau, *Les larmes de Jean Destremeau ou sermon sur les paroles du livre de l'Exode ch. III v. 2*, Amsterdam, Pierre Savouret, 1688. Édition critique présentée et annotée par Ghislaine Sicard-Arpin, Pau, C.E.P.B., 1997.

21 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, 60 J 300/30 (fonds Naude).

Les liens des protestants locaux avec leurs parents partis vers le Refuge ne se sont donc pas distendus et au contraire, dans certains cas, sont entretenus par des correspondances, et même des visites et de nouveaux départs. Ils encouragent une résistance souvent secrète qui échappe aux persécutions, se traduisant par une désaffection de la pratique catholique, voire par un refus du catéchisme et de la présence du prêtre *in articulo mortis*.

Après une aussi longue période de clandestinité, la rapidité et l'ampleur du redressement parut spectaculaire aux autorités en place, prises au dépourvu, tout autant qu'à ceux qui en furent chargés. Comment, pour la communauté protestante et pour les hésitants, ne pas y voir un signe ?

Une première tentative est amorcée en 1750, lorsqu'un «étranger» nommé Olivier tient plusieurs assemblées à Labastide-Villefranche, Salies, Puyôo, Bellocq, Lahontan, Oraàs, Castagnède, Ramous, Départ, Orthez et Bérenx. Il est aidé par un habitant de cette première localité, Arnaud Laugar qui se fait passer également pour prédicant. Nous ne savons rien sur l'origine de cette initiative. Il serait séduisant d'envisager qu'il fut le descendant de Jourdain Olivier, dernier pasteur de Pau, arrêté au moment de la Révocation, puis autorisé à partir à l'étranger et qui finit sa carrière comme pasteur de La Haye²². C'est ce même pasteur qui avait suggéré à Claude Brousson de se rendre en Béarn, et lui avait communiqué lors de son séjour dans les Provinces-Unies, les noms de personnes de confiance pouvant assurer sa protection. Malheureusement les preuves manquent, et nous devons en rester au stade des suppositions, d'autant que l'hypothèse d'une filière strictement hollando-béarnaise dans le redressement des églises locales apparaît bien improbable, et que par ailleurs, le prédicant Olivier est dit originaire d'Angleterre.

Le parlement de Navarre mit un terme à l'expérience d'Olivier en le décrétant de prise de corps, ainsi que quinze autres prévenus dont Laugar, par un arrêt en date du 20 octobre 1750, par lequel sont impliquées cent trente sept autres personnes²³. L'élan était cependant donné □ la procédure

22 Albert Sarrabere, «Catalogue des ministres protestants béarnais à l'époque de la Révocation de l'édit de Nantes (1680-1685)», *Revue de Pau et du Béarn*, n°17, 1990. Repris dans *Nouvelles pages d'histoire sur le protestantisme en Béarn*, Pau, C.E.P.B., 1998, p.115-138.

23 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B 4879. Le document a été publié par Auguste Bohin, dans «*Relèvement des Églises...*», p.298-299.

étant restée apparemment sans suite, Arnaud Laugar continua à œuvrer. Un nouvel arrêt fut lancé à son encontre l'année suivante²⁴.

Ce réveil parvint aux oreilles d'Antoine Court de Gébelin au travers d'une supplique adressée au roi par les protestants béarnais, mentionnant non sans exagération, les chiffres de cinq à six cents personnes compromises, et de cent cinquante décrétées de prise de corps²⁵.

Olivier était toujours présent. Paul Rabaut écrit le 15 mai 1753 qu'«un jeune homme nommé Olivier, qui vient d'Angleterre, y fait les fonctions de [proposant]». Il ne s'agit pas du pasteur Jean-Baptiste Loire dit Olivier, qui exerce en Haut-Languedoc et Poitou entre 1742 et 1794²⁶, ni d'un intrigant se faisant appeler Loire-Olivier, qu'Antoine Court, dans sa réponse du 3 juin, décrit ainsi : «Ne serait-ce pas ce jeune fanfaron qui ne court qu'après les pistoles, né à Brignon ou aux environs, et qui fit des siennes en Provence il y a déjà quelques années, et à qui, je crois, notre chevalier de Labriga donna la chasse [?]». L'assimilation du prédicant Olivier avec ce personnage paraît inexacte aux éditeurs de la correspondance²⁷.

Cet échange épistolaire conduit à approfondir l'intérêt croissant accordé au Béarn par les principaux dirigeants des Églises, il s'inscrit chronologiquement dans le processus «d'élargissement» entrepris à partir des années 1730-1740, et bénéficie du relâchement de la surveillance par les autorités à l'occasion de la guerre de Sept ans (juin 1756-février 1763). Cet intérêt s'étend à l'ensemble du Sud-Ouest, et notamment avec le redressement du synode de l'Agenais qui tient sa première séance en février 1754, suivi de peu par celui du Bordelais en décembre de la même année²⁸. Paul Rabaut évoque également en mai 1753, la réponse à une exigence locale : «Les fidèles demandent avec le plus vif empressement un ministre»²⁹.

Cependant, l'envoi d'un pasteur, dont le choix ne sera pas innocent, obéit à un mobile plus pressant. On a souvent souligné que la désignation d'Étienne Defferre pour cette tâche était liée à des accusations portées sur sa moralité. Il était, en effet, sous le coup d'une fâcheuse rupture de

24 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B 4881, Auguste Bohin, «Relèvement des Églises...», p. 300.

25 Hubert Bost, «Espoirs et déconvenues...», p. 264-265. Bibl. de la Soc. de l'histoire du protestantisme français, ms. 362, fol. 34-35.

26 Yves Krumenacker, *Les protestants du Poitou au XVIII^e siècle (1681-1789)*, Paris, Champion, 1998, p. 333.

27 Charles Dardier et A. Picheral-Dardier, *Paul Rabaut. Ses lettres à Antoine Court (1739-1755). Dix-sept ans de la vie d'un apôtre du Désert*, t. II, Paris, Grassart, 1884, p. 260.

28 Edmond Hugues, *Les synodes du Désert*, 2^e éd., Paris, Grassart, 1891, t. II.

29 Charles Dardier, *Paul Rabaut...*, t. II, 15 mai 1753, p. 261.

fiançailles en raison de l'inconstance de la promesse, aggravée par le fait que celle-ci s'étant retrouvée enceinte quelque temps après, déclara l'être de ses œuvres, ce qu'il nia. Il fut donc décidé, pour éviter le scandale, de l'éloigner pour un temps. Paul Rabaut écrit □ «il aurait été fort content de passer dans le comté de Foix, mais la place a été remplie». Antoine Court, au courant de la situation béarnaise lui répond □ «S'il est tenté d'aller faire quelque découverte en Béarn, ce sera peut-être le mieux, vous savez vous-même que là se prépare depuis longtemps une moisson qui n'attend depuis longtemps que la faucille d'un ouvrier zélé, prudent et habile»³⁰. Si l'envoi d'Étienne Defferre en Béarn répond donc à une double urgence, l'opportunité de sa nouvelle affectation apparaît comme une solution tout à fait adéquate aux craintes chroniques des schismes que partage Antoine Court avec les reconstruteurs des Églises françaises³¹. Court et Rabaut avaient en particulier combattu celui du pasteur Jacques Boyer en Languedoc à partir de 1744, dont les germes n'étaient pas tout à fait éteints en Cévennes. Il apparaît tout à fait vraisemblable que le prédicant Olivier ait été suspecté d'appartenir aux frères moraves, dont le projet d'unité des églises, formulé par Zinzendorf, aurait abouti à une restauration de compromis au détriment du redressement des Églises de France. Il fallait donc lui envoyer un adversaire de taille, quelqu'un qui avait déjà affronté en Provence Loire-Olivier (qui s'avérera n'être qu'un homonyme) □ le pasteur Étienne Defferre.

«*Les Églises du Béarn assemblées sous les yeux de Dieu...*»³²

Étienne Defferre arrive en Béarn au début de l'été 1755. Paul Rabaut, dès le 2 septembre écrit □ «...Le chevalier de Labriga a fait merveilles □ il a trouvé de fort heureuses dispositions, mais aussi quelques difficultés, qui cependant ne sont pas insurmontables □ si des circonstances telles que nous en avons vues ici le favorisoient, il se flatteroit de beaucoup plus que nous n'avons jamais pu faire...»³³

En six mois en effet, il établit le culte public □ le premier mariage est célébré à Salies le 20 septembre 1755. L'intendant d'Étigny fait état d'as-

30 Charles Dardier, *Paul Rabaut...*, t. II, 5 février 1755, p. 353-355.

31 Daniel Robert, «Le XVIII^e siècle», dans *La France protestante. Histoire et lieux de mémoire*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1992.

32 Formule initiale des actes des premiers synodes du désert béarnais, Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 300/36.

33 Charles Dardier, *Paul Rabaut...*, t. II, p. 382, lettre de Paul Rabaut à Antoine Court du 2 septembre 1755. Étienne Defferre se fait également appeler dans la clandestinité le chevalier de Labriga ou M. de Montigny.

semblées dans ce même secteur à partir du mois de décembre ; il semblerait même que la première se soit tenue le 23 novembre³⁴. Celle du 24 décembre convoquée dans les bois entre Salies et Bellocq est très vraisemblablement l'occasion de la célébration de la première cène. Le premier baptême est administré le 7 mars 1756 au cours d'une assemblée qui se déroule non loin d'Orthez, entre Salles-Mongiscard et Sainte-Suzanne. Dès lors, le pasteur prend soin de consigner les actes très officiellement sur papier timbré, en double exemplaire, conformément la déclaration royale relative à l'état civil de 1736³⁵.

Le 9 mars, Defferre est décrété de prise de corps ainsi que dix-neuf autres personnes, par le parlement de Navarre³⁶. L'intendant qui avait alerté le ministre, le comte de Saint-Florentin, dès le 8 décembre 1755 en se plaignant de l'absence de moyens, crie prématurément victoire : « Il y a lieu de présumer qu'il quittera le pays, c'est ce qui pourrait arriver de plus heureux, parce que selon toute apparence, les calvinistes ne s'assembleroient plus... »³⁷. C'est ce qu'il n'aura de cesse de faire appliquer. Mais Defferre ne part pas et se fait oublier jusqu'au mois d'octobre ; il prépare la poursuite de son œuvre.

Après avoir d'abord redonné espoir aux fidèles, Defferre s'emploie au cours de l'année suivante à reconstruire l'Église béarnaise. Ne pouvant suffire seul à la tâche, il se fait aider d'un second pasteur, Jean Journet dit Castagnier, prêté par le synode des Hautes-Cévennes, qui prêche pour la première fois au bois de Castetarbe le 6 mars 1757 et qui restera en Béarn jusqu'à la fin de sa vie en 1781. Les deux pasteurs, depuis le début de cette année 1757, sont aidés par deux proposants « étrangers » qui apprennent à « solphier les pseumes » que l'on entend maintenant retentir dans tous les quartiers d'Orthez³⁸. Ils seront par la suite recrutés sur place et cette même année, Paul Marsôo, d'Orthez, est envoyé au séminaire de Lausanne³⁹.

Le 17 octobre 1757 dans la maison Magret à Bérenx, Defferre crée le consistoire d'Orthez, composé de trois anciens et d'un diacre. Dès le 31 oc-

34 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, 5 Mi 430/12.

35 Ophélie Miremont, *Le mariage protestant...*, p. 39.

36 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B 4895.

37 Paul Raymond, « Le protestantisme en Béarn (1755-1756). Lettres de l'intendant Mégret d'Étigny à M. le comte de Saint-Florentin », *B.S.H.P.F.*, t. XVI, 1867, p. 604. Louis Phélypeaux, comte de Saint-Florentin et plus tard duc de La Vrillière a été, de 1725 à 1775, secrétaire d'État, puis ministre chargé des affaires protestantes.

38 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B 5444, fol. 2.

39 Il est mentionné le 25 février 1759 et en part en septembre 1765. Hubert Bost, « Espoirs et déconvenues... ».

tobre, l'un d'entre eux tient régulièrement la liste des assemblées en consignant toutes les semaines, la date, le lieu et le nom du pasteur ainsi que quelques détails ponctuels □ un autre note le montant de la collecte. L'année suivante, en l'absence de toute persécution, Defferre achève son œuvre de reconstruction en créant des consistoires dans les communautés protestantes des environs. À Osse-en-Aspe, un registre des pauvres de la paroisse est assidûment tenu à partir du 2 juillet 1758⁴⁰. Les anciens accompagnent le ministère pastoral □ ils sont en effet chargés, en l'absence du pasteur, de réunir de petites assemblées dans leur secteur pour lire la parole et faire réciter le catéchisme aux enfants et de collecter des deniers pour les pauvres. Un court document du 18 avril 1758, intitulé «Règles de conduite pour l'Église d'Orthez □», les rétablit dans leur rôle de surveillants de la communauté⁴¹. Le premier synode du désert du Béarn qui se tient le 30 décembre 1757 permet de dégager un premier bilan □ vingt et une églises sont établies et cotisent pour l'entretien des deux pasteurs, dont le traitement est fixé à mille livres chacun, et la charité envers les pauvres⁴². Lors du synode suivant, le 17 juillet 1758, le pasteur Jean Journet et Labourdette-Ségalas, ancien de Salles-Mongiscard sont députés au synode national. La nouvelle Église est désormais intégrée dans l'organisation des Églises réformées de France mise en place par Antoine Court et Paul Rabaut.

La géographie synodale se fixe dès le début des années 1760. Excepté les églises de Pontacq, Pau et Osse, l'ensemble des paroisses se situe à l'ouest du Béarn où deux Églises dominent, Salies et Orthez, qui deviennent respectivement chef-lieu d'un colloque. Les petites Églises aux effectifs trop faibles se regroupent en paroisses quant elles ne deviennent pas les annexes de leurs principales voisines. Orthez est la ville la plus peuplée de protestants et la documentation l'érige en véritable capitale religieuse du Béarn réformé.

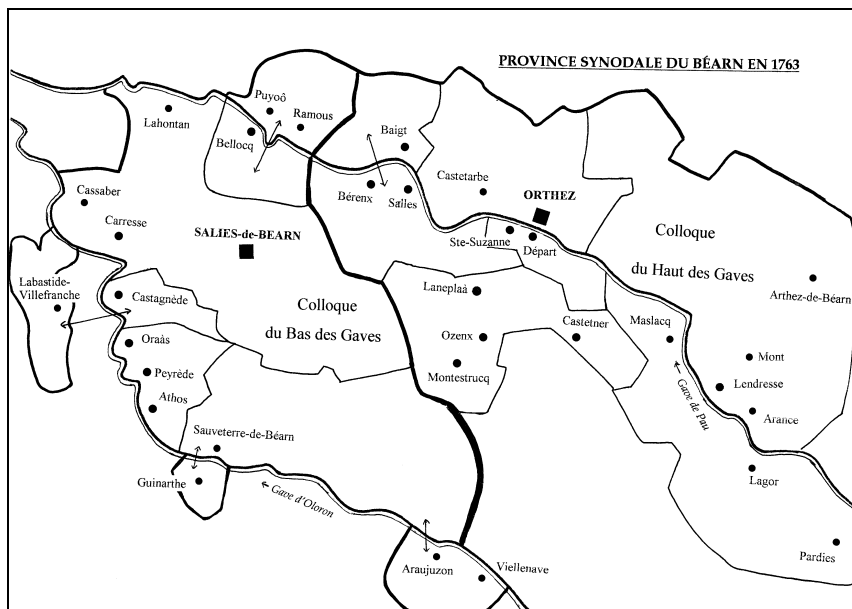
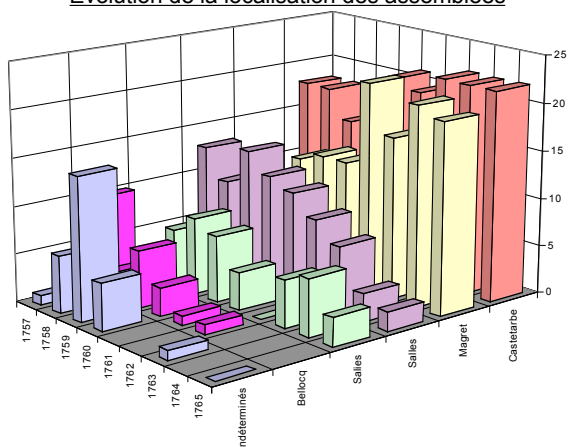
La localisation des assemblées s'organise selon le même principe. Dans un premier temps elles sont assez dispersées □ par la suite, elles sont convoquées à proximité des plus grandes agglomérations. Les déserts de Salies et de Salles-Mongiscard sont supplantés par le bois de Castetarbe et la châtaigneraie de Patran à proximité d'Orthez.

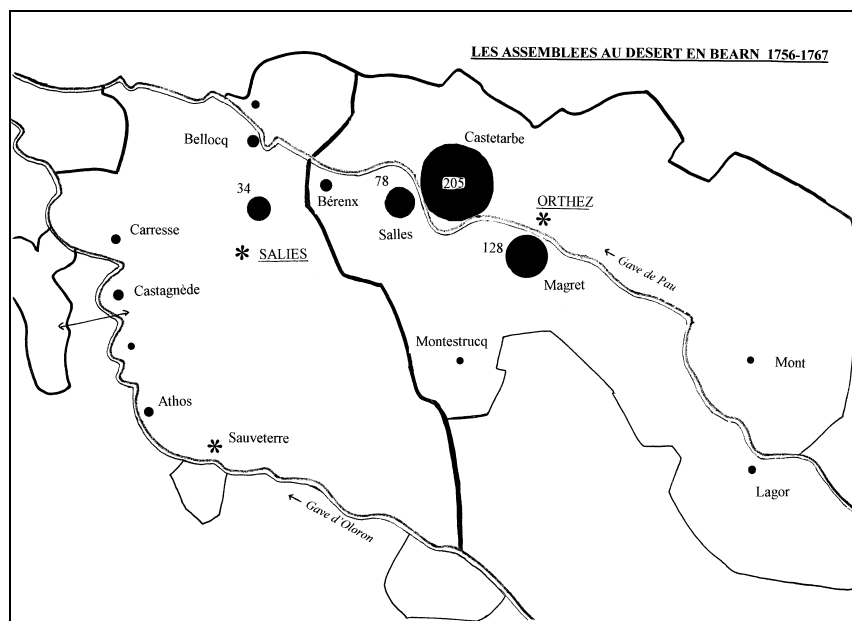
40 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 1 Mi 50/2.

41 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques 60 J 300/36.

42 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques 60 J 300/36, art. 8. En réalité, les versements effectués semblent plus proches de 700 l. Les pasteurs reçoivent également des paires de souliers et de bottes nécessaires à leurs tournées.

Évolution de la localisation des assemblées





La réaction des autorités se manifeste sous la forme d'une dragonnade □ où les soldats sont placés à cinq par maison, pendant trente cinq jours en mars-avril 1758, à Orthez et ses environs. Dès le 5 février et jusqu'au 9 avril, les assemblées sont interrompues □ Journet s'enfuit en Rouergue □ Defferre, qui a connu l'époque du désert héroïque, une fois de plus, reste et se cache. Les dragons partis, les assemblées reprennent leur rythme hebdomadaire. Le redressement des Églises béarnaises est donc acquis, les persécutions de 1762, 1773 et 1778 n'y changeront rien, ni les procédures de 1767. Étienne Defferre peut s'absenter de juin 1759 à avril 1762, remplacé par Jean Fosse dit Richard qui vient aider Journet, sans que le nombre des baptêmes et mariages chute, ni que le rythme des assemblées ralentisse. Le Béarn peut ainsi recevoir dignement Court de Gébelin au cours de sa tournée des déserts français, en 1763. Il gardera un souvenir des plus flatteurs des séances de cet été au bois de Castetarbe et à la châtaigneraie de Patran près d'Orthez □

« □ Nous entrâmes dans le Béarn □ nous avons parcouru la plupart de ces églises, Orthez, Belloc, Salies, Sauveterre, Athos, et fait partout d'excellentes connaissances, vu des personnes du plus grand mérite, tous les Lamatabois, de Vidal, Parage, La Coste, Larouey, Marsoo, etc., familles très-nombreuses,

très-bien composées, remplies de zèle et d'une véritable piété] j'étais toujours de plus en plus étonné de la politesse des Béarnais, de leur savoir-vivre, de la bonté de leur caractère, de leur ardeur pour la religion et de tout ce qu'ils ont souffert pour elle avant les ministres et de leur lumière sur cet article] des mères élevant elles-mêmes leurs enfants avec un succès étonnant] et ces enfants répondant dans ces assemblées avec un empressement des plus vifs et à l'envi. On y est sept heures dans ces assemblées sans impatience, avec plaisir] il est donc tard quand on en revient et on finit le reste du jour d'une manière qui leur fait beaucoup d'honneur...]»⁴³

«]...] **Le chevalier de Labriga a fait merveilles...**]»⁴⁴

Étienne Defferre s'inscrit alors dans la lignée fameuse de Jean Reymond-Merlin, et Pierre Viret qui bâtirent les Églises béarnaises sur le modèle français. L'historiographie catholique locale en fit l'un de ses boucs émissaires favoris, tant en raison de l'efficacité de son œuvre que de son origine extérieure à l'ancienne principauté. Étienne Defferre est en effet né dans une famille de la petite noblesse, à Gallargues-le-Montueux, gros village de la plaine du Bas-Languedoc demeuré dans sa quasi-totalité protestant après la Révocation. Il n'a jamais été selon les propos de Castéra, subdélégué de l'intendant à Orthez⁴⁵, un ancien soldat reconverti dans le pastorat, mais appartient en revanche, à une lignée de militaires. Son père était officier de la marine royale et son grand-père maternel, écuyer du roi. L'un de ses cousins avait servi dans les dragons du régiment de Thianges et termina sa carrière en 1779 comme lieutenant des gardes-côtes. De là, sans doute, vient la malveillante assertion. Élève du pasteur Bétrine, il prêche depuis 1736. Proposant au synode du Bas-Languedoc de 1739, il a reçu la consécration au retour du séminaire de Lausanne où il était allé achever sa formation en 1742-1743. Il a enfin nommé pasteur de Nîmes en 1748. C'est donc l'un des personnages importants qui gravitent dans la nébuleuse nîmoise, autour d'Antoine Court, puis de Paul Rabaut.

43 Charles Coquerel, *Histoire des Églises du Désert*, t. II, Paris, Cherbuliez, 1841, p.239, lettre adressée à Paul Rabaut, datée de septembre 1763.

44 Charles Dardier, *Paul Rabaut...*, t.II, p. 382, lettre de Paul Rabaut à Antoine Court du 2 septembre 1755.

45 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, C 395, lettre datée d'Orthez, du 11 juin 1778] «Ce fut en 1754 ou 1755 que se présenta pour la première fois un ministre qui étoit cet homme, un Montigny, ancien dragon, fanatique par essence, qui porta le germe le plus pernicieux dans le cœur des fidèles.]»

Le rôle du pasteur Étienne Defferre a été déterminant dans le passage d'une clandestinité muette à une résistance ouverte. Le personnage a sans doute séduit □ le portrait qu'en dresse le parlement de Navarre en 1756 dans □ son décret de prise de corps est plutôt flatteur □ «Bel homme, bien carré, de □ taille de cinq pieds, trois, quatre ou cinq pouces, nez crochu, jambes menues, visage plein, joli de sa figure, portant perruque blonde, vêtu d'un habit bleu, veste et culotte rouge et d'âge de quarante cinq à cinquante ans. □»⁴⁶. Il plut sans doute en premier lieu à la bourgeoisie protestante locale qui reconnut en lui un homme de son rang, digne de conduire la communauté. Par ailleurs, comme elle, il avait connu les mêmes persécutions du clergé envers les siens, sa propre sœur ayant été incarcérée dans un couvent en 1754⁴⁷.

Le caractère du pasteur compta ensuite pour beaucoup. Paul Rabaut évoquait en 1755 son «□ tempérament vif □»⁴⁸, le pasteur Redonnel parle de «□ charbon de feu □». Et c'est donc avec une certaine vivacité qu'il fit bénéficier le Béarn de son expérience du désert languedocien déjà en place depuis une génération. La «□ méthode Defferre □» consiste essentiellement à redonner aux Béarnais confiance en eux-mêmes et à leur donner les moyens de cette confiance en renversant l'emprise de la crainte □ il leur fait prendre conscience de leur nombre, comme en témoignent les effectifs considérablement exagérés attribués de part et d'autre aux grandes assemblées □ il partage avec eux les périodes de répression, montrant leur caractère éphémère et fortifiant les persécutés □ il organise des collectes pour venir en aide aux emprisonnés et assurer leur défense en justice⁴⁹. Le soutien est également religieux, pastoral par des exhortations comme dans la lettre adressée aux prisonniers de 1767 □

«Vous combattés sous les étandars du prince de la vie et pour la cause la plus juste et la plus glorieuse qui fut jamais... Qui dit un chrétien, dit un homme chargé de la croix pour suivre J. Ch. partout, soit en prison ou à la □ mort... Ah □ réjouissés vous d'être injuriés et persécutés au sujet de J. Ch., faites éclater votre joye, parce qu'une grande récompense vous attant dans le ciel □ Soyés fermes dans le beau et glorieux combat de la foi, ne vous laissés point intimider par des menaces ni séduire par des promesses, les moyens ordinaires dont les supots de l'antéchrist et les organes du démon

46 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B 4895.

47 Arch. dép. Hérault, C 396.

48 Charles Dardier, *Paul Rabaut...*, t. II, p. 353 □ Charles Coquerel, *Histoire des Églises...*, t. II, p. 236.

49 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 50/180.

se servent pour faire succomber les lâches et les timides... Car quiconque se déclarera pour J. Ch. devant les hommes, il se déclarera aussi devant son père qui est au ciel... Tenés ferme ce que vous avés afin que personne n'enlève votre couronne...⁵⁰

Étienne Defferre reprend ici à son compte la symbolique du désert⁵¹ déjà bien éprouvée en Languedoc, par laquelle l'exemple des martyrs vient renforcer la cohésion de la communauté et attire sur elle la compassion publique.

De façon plus originale, il organise une force défensive dans les temps de calme. Les pièces judiciaires du parlement de Navarre révèlent l'image d'un pasteur plutôt éloignée de celle du pacifique Claude Brousson. Étienne Defferre se déplaçait toujours à cheval et armé, carabines et pistolets chargés dans les fontes de sa selle, l'épée au côté. Il était suivi d'un serviteur équipé d'un fusil, et se faisait accompagner de quelques cavaliers et d'une petite troupe à pied armée de gourdins. Des témoignages le montrent traversant dans un tel équipage le pont d'Orthez ou, d'autres fois, décrivent le contrôle total des rues de la ville lorsqu'il s'y rendait pour des visites ou pour y dormir⁵². Il n'est donc pas étonnant qu'il ait provoqué des réactions de crainte et de haine parmi les prêtres de la contrée, n'hésitant pas à les narguer lorsqu'il lui arrivait de les croiser sur son chemin. On sait par ailleurs qu'en 1753, Barthélemy Coste avec qui il cheminait près de Nîmes, n'avait pas hésité à abattre d'un coup de fusil le prieur du village de Ners qu'ils avaient croisé sur leur route⁵³.

La démonstration de force ralentit les élans de l'intendance, par ailleurs inspirée de l'esprit des Lumières et ne souhaitant pas renouveler les tristes exploits de Nicolas Foucault de 1685. L'exemple récent d'une révolte à La Tremblade pour délivrer les prisonniers du désert incitait à la prudence⁵⁴. Ainsi, dès le mois de décembre 1755, d'Étigny écrivait à Saint-Florentin
«Tout porte à croire que ces gens sont armés, et ce serait inutilement que l'on ferait marcher contre eux quelques brigades de la maréchaussée» il n'en

50 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 258/1, 18-02-1767.

51 Marguerite Soulié, «Y a-t-il une symbolique du Désert au XVI^e siècle», *B.S.H.P.F.*, t. CXXI, 1975, p. 345-353.

52 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B5444, Juillet 1757, Enquête réalisée par Ignace Tristan de Carrère, conseiller au parlement, commissaire pour informer au sujet des assemblées tenues par les religionnaires dans les sénéchaussées d'Orthez et Sauveterre. (225 témoins entendus). En cours de publication.

53 Edmond Hugues, *Les synodes...*, t. II, p. 23.

54 Charles Coquerel, *Histoire des Églises...*, t. II, p. 229.

résulterait, selon toute apparence, que des événements fâcheux. Ce ne serait qu'avec un secours de troupe que l'on pourrait empêcher ces assemblées, et il n'y en a d'autres dans le pays que la garnison de Navarrenx, qui ne consistent qu'en quatre compagnies de Cantabres, et qui suffisent à peine pour le service de la place.⁵⁵ Surprendre une assemblée de plusieurs milliers de participants ne relevait en effet pas d'une simple opération de police d'autant que Defferre encourage la protection armée.⁵⁶ d'Étigny écrit en décembre 1755 «Le prédicant n'a pas manqué d'entrer en matière sur les risques qu'il courait, en exagérant son zèle, et tout le peuple a promis de l'en garantir»⁵⁶ plus de six mois plus tard, un témoin oculaire rapporte devant l'enquêteur du parlement de Navarre les propos mêmes du pasteur : «Je m'expose pour vous, veilles qu'il ne soit fait aucune surprise. Tous répondirent, tranquilisez vous, nous vous deffendrons contre tout venant»⁵⁷. La dissuasion fonctionnant, il n'y eut pas d'affrontement, sauf à Osse-en-Aspe en 1765, lorsque le curé essaya d'entraîner ses paroissiens contre une assemblée réunie sur les hauteurs du Bugala. Avertis, les membres de celle-ci se rangèrent au sommet de la montagne⁵⁸ ne possédant qu'un fusil, les hommes s'armèrent de pieux arrachés aux clôtures, les femmes se préparèrent à lancer les cendres des feux allumés pour se réchauffer et attendirent les assaillants⁵⁹ ces derniers voyant la détermination de leurs opposants décampèrent au premier coup de feu⁵⁸.

Les périodes de calme alternent avec des périodes de persécution. Defferre est la première cible des recherches habituelles, ce qui explique les précautions dont il s'entoure. Il échappe de justesse à deux reprises aux soldats, en 1766 du côté de Puyô en se grimant en valet de ferme, puis en 1774, en se cachant dans une charrette de foin⁶⁰ il sera blessé par les archers de la maréchaussée qui la fouillèrent en la transperçant de leurs sabres. À défaut du pasteur, les autorités s'en prennent à ses auxiliaires. Ce fut le cas de Dominique Chéruques⁵⁹, converti par Defferre, qui occupait les fonctions de régent⁶¹ il fut pris en avril 1757 bien qu'étant accompagné par le domestique du pasteur armé de son fusil, et fut condamné le 13 mars 1760

55 Paul Raymond, «Le protestantisme en Béarn...», p. 606-607.

56 Paul Raymond, «Le protestantisme en Béarn...», p. 606.

57 Enquête de Tristan de Carrère, conseiller au parlement de Navarre Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B 5444, juillet 1757, fol.23.

58 Alfred Cadier, *Osse-en-Aspe, histoire de l'Église de la vallée d'Aspe*, Paris, Pau, 1892, p.349-350.

59 Alfred Cadier, «Le protestantisme béarnais. Interrogatoire de D. Chéruques à Pau, 17 avril 1759», *B.S.H.P.F.*, t. XXVI, 1877, p.165-174. Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B6048.

aux galères. Les pasteurs demeurent la cible privilégiée de la répression. Dans un premier temps, les autorités sont débordées par le phénomène massif. Les grandes enquêtes qui débouchent sur des centaines de décrets de prise de corps et de citations à comparaître sont de peu d'effet, car difficiles à appliquer⁶⁰. Il n'y a pas d'arrestations collectives pour crime d'assemblée comme en Languedoc. Les mesures les plus dures résident dans les dragonnades ponctuelles, comme celle du printemps 1758, mais si elles effrayent pour un temps la communauté, elles n'ont pas d'effet durable. Dans les années 1760, la méthode répressive s'affine avec des condamnations en justice exemplaires et adroitement ciblées, répondant aux plaintes de curés bien renseignés, qui atteignent des personnes en vue. Les perquisitions violentes de la maréchaussée en recherche des caches des pasteurs achèvent de semer l'inquiétude dans le reste de la communauté⁶¹. Ainsi, le parlement multiplie les condamnations de prise de corps. François Darridole, cordonnier d'Orthez, fut condamné aux galères le 21 juillet 1767 pour avoir abrité chez lui une assemblée, mais ne put jamais être attrapé⁶². Si Darridole et Chéruques furent les deux seuls condamnés aux galères⁶³, les condamnations à la prison et les amendes sont beaucoup plus fréquentes et justifieraient à elles seules une étude sur la persécution.

Le succès de Defferre réside essentiellement dans sa capacité à sortir les protestants béarnais de la clandestinité et à rallier ceux qui étaient en train, à force de compromissions, de rentrer définitivement dans le giron de l'église catholique. «Tout se prépare à une vaste moisson dans cette province — écrit-il à son arrivée — il y a un grand nombre de gens en balance qui n'attendent qu'un vent doux et favorable pour les jeter dans le port, de sorte que, pourvu que les choses continuent à être pacifiques comme elles sont pendant quelque temps, on verra les gens entrer en foule dans la bergerie du seigneur»⁶⁴. Dans un premier temps il suscite la curiosité, par la suite il essaie de rassurer en rompant l'isolement, soulignant le nombre des participants aux assemblées, leur capacité à se défendre, enfin il tente de séduire par ses sermons. Pour cela il manie avec verve les thèmes de l'anticatholicisme et de l'anticléricalisme qui connaissent un certain succès dès

60 Arch. dép. Pyrénées Atlantiques, B 4895 et B 5444, 1756 et 1757.

61 Hubert Bost, «Correspondance...», p. 424-429.

62 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B 4934, fol. 65.

63 Jean-Pierre Bost, «Liste des galériens des pays de l'Adour», *Bulletin du C.E.P.B.*, n°26, oct. 1999, p.13-18. A. de Schikler, «Les galériens béarnais», *B.S.H.P.F.*, t. XL, 1891, p.321-325.

64 Charles Coquerel, *Histoire des Églises...*, t.III, p. 233.

avant son arrivée en raison des persécutions du clergé béarnais □ un témoin d'une assemblée rapporte en 1759 qu'il «se déchaina contre les ministres de l'église romaine, damnant tous ceux qui commerceroient avec eux et fréquenteroient l'église». Dominique Chéruques fut d'ailleurs en grande partie condamné aux galères pour avoir composé une fameuse chanson d'Athos dans laquelle il stigmatise la glotonnerie et l'appât du gain du clergé béarnais qu'il oppose à la pauvreté des apôtres⁶⁵. Si cependant ce thème peut satisfaire ceux qui ont eu maille à partir avec l'intransigeance des ecclésiastiques, la violence des propos effraie les hésitants, et attise la haine des prêtres envers les ouailles qui leur échappent. Ainsi les propos de Court de Gébelin, adressés au pasteur de Ganges en 1761, semblent-ils quelque peu idylliques □ «On m'écrit des merveilles de Béarn □ les catholiques courent en foule aux assemblées, mais quels catholiques s'il vous plaît □ ce n'est pas uniquement du peuple, ce sont des seigneurs, des barons, des religieux même, oui, des religieux □ et tous font mille politesses aux ministres. Ce sont de braves gens, ils se souviennent de leurs dignes ancêtres □ ils montrent du moins que leur sang bout encore dans leurs veines...»⁶⁶. L'année suivante verra le retour des dragonnades.

Étienne Defferre cherche essentiellement à faire sortir la communauté du nicodémisme de la première moitié du siècle. Cette volonté inspire les décisions du synode de 1758 qui stigmatise «la foiblesse, la lacheté de plusieurs fidèles». Cela consiste en premier lieu à rendre le baptême au désert obligatoire «sous peyne de censure», puis à publier les noms des parrains et marraines, comme l'avaient fait les synodes du Bas-Languedoc de 1746 et 1757, à interdire enfin la décoration des maisons les jours de procession. Cette démarche de rupture permet la rapide émergence d'une nouvelle église, mais sa logique radicale, qui passe par la démarche individuelle du baptême et du mariage public dans les assemblées, heurte et rejette les plus hésitants. En fait, le nombre de baptêmes et de mariages célébrés au désert se stabilise très rapidement⁶⁷, la frontière religieuse se fixe, le prosélytisme s'assèche. Une liste comptable des «protestans» et des «romains» d'Orthez destinée à bien cibler les collectes révèle une certaine

65 Vastin Lespy, *Proverbes et dictons du Béarn*, Pau, 1875, p. 34-41.

66 «Lettres inédites de Court de Gébelin et du pasteur Gal-Pomaret», *B.S.H.P.F.*, t.II, 1854, p.603 (12 oct. 1761).

67 Ophélie Miremont, *Le mariage protestant...* et Marie-Hélène Grintchenko, *Les baptêmes au désert dans la région d'Orthez-Salies-Sauveterre (1756-1778)*, T.E.R., Université de Pau et des pays de l'Adour, 2000.

rigidité de la frontière religieuse⁶⁸. La tâche du pasteur consiste désormais à renforcer la cohésion de la communauté et donc à marquer définitivement la différence.

L'œuvre de Defferre est néanmoins un succès⁶⁹ ; ses raisons tiennent également à la résistance occulte de la communauté orthézienne dont la cohésion a été maintenue par quelques grandes familles de la bourgeoisie locale, auxquelles Court de Gébelin rend hommage. La correspondance régulière qu'elle entretient avec celui-ci, récemment analysée par Hubert Bost, montre la force de sa conviction au travers des multiples placets et requêtes pour obtenir la reconnaissance légale des protestants dans le royaume⁶⁹.

« Les protestans font des assemblées religieuses au Désert depuis près de douze ans... »⁷⁰

Les comptabilités dressées par les anciens d'Orthez donnent une idée assez précise des conditions dans lesquelles furent tenues les assemblées béarnaises, de l'arrivée de Defferre jusqu'en 1767. Ces récapitulatifs ne tiennent pas compte de celles de « la montagne », c'est-à-dire Osse-en-Aspe, ou de celles qui ont pu se tenir vers Sauveterre-Navarrenx ou même plus à l'est du Béarn, dans le secteur de Nay-Pontacq. Ne sont pas citées non plus les assemblées de villages qui se déroulent les dimanches lorsqu'on ne peut se rendre « à l'assemblée générale du ministre à cause de l'éloignement ou du mauvais temps »⁷¹. Sont donc concernées les grandes assemblées qui furent systématiquement desservies par des pasteurs.

Le modèle est celui des assemblées languedociennes apporté par Defferre. Elles se situent dans les environs des principales villes, sur des hauteurs et à proximité de bois afin de pouvoir prévenir toute surprise et garantir la fuite. Les lieux les plus fréquentés furent la châtaigneraie de Patran à Magret, le bois de Castetarbe et dans une moindre mesure, ceux de Bordenave à Salles-Mongiscard ou de Saubade à Bérenx. Le mobilier du culte fut acheté très tôt. Deux coupes en argent figurent dans les comptes de 1757 pour un montant de 236 l. 1³. La chaire pourvue d'un ciel de toile

68 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 300/39. Elle donne 196 noms de catholiques pour 190 de protestants qui représentent donc 49% du document (les familles protestantes représentaient en 1665, 73%).

69 Hubert Bost, « Correspondance... ».

70 Hubert Bost, « Correspondance... », p. 425.

71 Alfred Cadier, « Le protestantisme béarnais... » (1877).

est payée 24^l. le 15 janvier □ une chaire propre au désert de Magret est mentionnée en août 1759. En décembre 1758, un Nouveau Testament provenant de Bordeaux est payé 14^l. À partir de 1764, des chaises seront entreposées dans une grange de Castetarbe proche du lieu de l'assemblée et louées pour deux sous environ □ leur rapport hebdomadaire permet d'en évaluer le nombre à une soixantaine. Ces réunions sont l'occasion de développer tous les actes de la vie religieuse protestante. Les mentions marginales ainsi que les rapports d'enquêtes du parlement de Navarre donnent une idée du déroulement du culte. Lorsque les fidèles sont rassemblés, en attendant l'arrivée du pasteur, deux lecteurs font réciter le catéchisme. Defferre a la particularité à son arrivée de chasser les espions (Dominique Chéruques en fera involontairement les frais⁷²), et de réclamer l'aide des assistants pour assurer sa défense. Après avoir préparé ses auditeurs, le pasteur se change derrière une haie pour revêtir la robe et le rabat. Après la prédication et le chant des psaumes, une collecte est organisée dans des chapeaux □ selon l'importance de l'assemblée, son montant peut varier entre 20 et 70^l. □ et est partagé entre l'église d'Orthez et celles des environs à tour de rôle⁷³. Le pasteur procède en dernier lieu à la bénédiction des mariages et aux baptêmes. Les assemblées pouvaient durer toute la journée et comporter deux prédications □ l'ancien note sur ses listes les assemblées où il n'y en a qu'une. La cène est administrée pendant trois dimanches de suite quatre fois dans l'année, pour Noël, Pâques, Pentecôte et en septembre. Les listes ont également conservé la mention de la pratique de jeûnes, caractéristiques de la piété protestante □ le premier est organisé à Salles le 13 février 1760 par Journet, les deux suivants le seront à la châtaigneraie de Patran en février 1762, puis en octobre 1763. Les assemblées regroupaient 10 à 12 000 personnes selon Chéruques, les plus nombreuses sont celles qui sont dénommées assemblées générales et qui rassemblent toutes les églises □ l'assistance peut alors s'élever, selon les mêmes sources de 20 à 60 000 personnes. Même si ces chiffres sont très nettement exagérés, ils n'ont pas été remis en cause par le juge qui menait l'interrogatoire et sont significatifs de l'ampleur qu'elles revêtirent dans l'esprit des uns et des autres. Vingt-huit ont été recensées entre le 1^{er} mai 1757 et le 7 octobre 1764 □ elle se tiennent dans un lieu central, à Bérenx jusqu'en 1760, soit au bois de Bordenave soit dans celui de Saubade, au-delà de cette date, elle se recentrent alternativement dans les lieux habituellement utilisés par les deux principales églises, au Pabaa près de Salies ou à Castetarbe.

72 Alfred Cadier, «Le protestantisme béarnais...» (1877).

73 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, B 5444.

En dehors de ces grandes manifestations sont organisées ponctuellement des petites sociétés, principalement en période de persécutions (20 sur 35 relevées sont mentionnées entre 1758 et 1759). Leur organisation est prévue par l'article 4 du synode de 1758 en l'absence du pasteur. Mais les listes mentionnent parfois la tenue de ces sociétés en leur présence, la plupart dans des maisons d'Orthez ou à Castetarbe.

Les assemblées n'ont jamais été surprises. Les persécutions influent surtout sur le nombre des participants. En mars 1760, l'une d'elles est prudemment éloignée d'Orthez «par rapport aux soldats», en avril une autre est interrompue à cause de la milice lorsque la région est dragonnée, elles cessent momentanément. Ainsi les listes ne placent les persécutions qu'au dernier rang des perturbations des assemblées, et c'est la pluie qui est le principal obstacle à ces grands rassemblements en plein air, obligeant ceux qui ont bravé l'intempérie à se réfugier dans une grange voisine, ou provoquant l'annulation pure et simple de l'assemblée. «Il a plu on n'a pas eu d'assemblée, elle a passé tout comme», «Il a fallu quitter à moitié sermon par rapport à l'orage» rapporte l'ancien en mai 1763 et en avril 1765. À ce titre, l'année 1759 fut particulièrement défavorable, perturbant directement, ou indirectement par la maladie des pasteurs, quatorze séances.

Les conditions météorologiques ont sans doute conduit l'église naissante à se doter d'un lieu de culte approprié qui aurait pu servir à la desserte locale d'Orthez ainsi qu'à une position de repli en cas de pluie. Les mois les plus perturbés sont en effet ceux d'avril, mai et juin, ceux pendant lesquels se célèbrent les cènes de Pâques et de Pentecôte. Ce mouvement de construction n'est néanmoins pas spécifique au Béarn, on le mentionne en Saintonge, Aunis, Guyenne et Gascogne le cardinal de Bernis se lamentait la même année dans une lettre au duc de Choiseul, que «les religieux rebâtissent leurs temples»⁷⁴. À la fin de l'année 1759, il est décidé de construire un temple à Magret, tout près d'Orthez, 120 l. sont déboursées pour l'achat des matériaux «pour la grange que nous nous sommes proposés de bâtir pour nos assemblées»⁷⁵.

La construction de temples est donc une réponse à un besoin local complémentaire des grandes assemblées. Une entreprise similaire est signalée au même moment à Abitain. Il ne semble toutefois pas que ces projets aient été menés à leur terme. Il est vraisemblable qu'ils se heurtèrent à l'op-

74 *Lettres du cardinal de Bernis* (Frédéric Masson éd.), Paris, Plon, 1878, t. II, p. 265; Charles Coquerel, *Histoire des Églises...*, t. II, p. 225-226.

75 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 50/180 (30 janvier 1760).

position des autorités qui tolèrent pour quelques années encore la tenue des assemblées dans les bois.

Les assemblées se poursuivent normalement jusqu'au tournant de la dramatique année 1766 qui est celle de la campagne de rebaptisation de l'Agenais et du Périgord et de l'exécution du chevalier de La Barre pour sacrilège. Cette année vit le retour des persécutions avec la multiplication des procédures à l'encontre de particuliers par le parlement de Navarre, à la suite de dénonciations par les jurats comme à Salies, ou le clergé comme à Bellocq. Faut-il y voir un effet de l'agitation parlementaire qui ne suivrait plus les conseils de modération de l'intendance □ La maréchaussée quadrille la contrée. Arrestations et amendes se multiplient, c'est à ce moment que Darridole est condamné aux galères. À partir de septembre 1766, les assemblées se tiennent plus discrètement dans des granges □ en octobre ce ne sont plus que des petites sociétés. Le débat est vif dans la communauté protestante □ «Les avis, comme c'est à l'ordinaire, furent partagés □ les uns dirent qu'il falloit suspendre les assemblées pour un tems et les réduire ensuite à un moindre volume... les autres dirent qu'il ne convenoit pas de cesser les assemblées et que, si les menaces produisaient cet effet, on ne manqueroit point de les continuer et de les aggraver successivement □»⁷⁶. Étienne Defferre qui défend cette dernière position réunit encore quatre assemblées, les dernières, entre le 20 mars et le 12 avril 1767 «à l'ancienne place du désert □», comme il avait pu le faire dès 1762 «contre le sentiment des notables et du consistoire □». Sa déclaration adressée aux prisonniers en 1767 est un véritable plaidoyer pour sa position, un appel à la révolte, contre la persécution mais également une dénonciation du nicodémisme. Peut-être faut-il dater de cette période les quelques assemblées nocturnes, notées sans autre précision sur un morceau de papier.

La bourgeoisie protestante d'Orthez place, au contraire, son espérance en la personne de l'intendant d'Étigny □ «ce seigneur a l'âme généreuse et le cœur si bien fait que nous sommes dans le cas de pouvoir beaucoup espérer de sa part □» écrit Vidal en août 1767⁷⁷. Mais pour sortir de la crise, Saint-Florentin s'appuie sur le marquis de Lons, lieutenant pour le roi en Béarn qui chargea Jean-Paul de Saint-Cricq, lieutenant colonel de cavalerie, apparenté à quelques familles de la bourgeoisie orthézienne bien placées au consistoire, les Paraigne, les Dutilh, Poey et Lacoste, de conduire des négoc-

76 Hubert Bost, «Correspondance... □», p. 430-431.

77 Hubert Bost, «Correspondance... □», p. 436.

ciations. Il s'agit de rétablir un régime de tolérance tacite moyennant la disparition des manifestations ostentatoires du culte⁷⁸. C'est donc Étienne Defferre, un « ministre qui était venu pour les dupes » selon les propres mots de l'intendant d'Étigny⁷⁹, et ses méthodes qui sont au cœur de la tourmente et se trouvent directement visés par Saint-Florentin⁸⁰. L'arrangement qui est trouvé, satisfait la bourgeoisie orthézienne qui réussit à s'imposer auprès de Defferre en s'appuyant sur ses collègues, Journet notamment, de qui Vidal écrit « son caractère... le porte vers l'humilité, la douceur, la patience », et qui se brouille à ce moment-là avec Court de Gébelin⁸¹. Le nouveau pasteur originaire du cru, Paul Marsôo, arrivé en janvier 1766, principal prédicateur de cette année, impose face aux persécutions le modèle des petites sociétés, à l'opposé des dernières assemblées héroïques de Defferre. Il respecte le vœu de la bourgeoisie orthézienne clairement explicité sous la plume de Vidal dans une lettre adressée à Court de Gébelin : « Je ne crois point que des assemblées publiques soient si essentielles à la religion, que des assemblées particulières ne puissent en remplir les vœux et peut-être **d'une façon plus parfaite** »⁸². C'est donc une solution locale, s'inspirant de la situation de la première moitié du siècle, qui est trouvée à la crise, en opposition à la politique menée depuis son arrivée par Defferre, « pasteur protestant et **français** »⁸³, qui avait tout fait pour éviter cette compromission caractéristique des frères moraves.

Cette transaction toute béarnaise débouche pour la première fois sur un accord négocié de tolérance. En mars 1768, Jean-Paul de Saint-Cricq touche une gratification de mille écus pour avoir fait aboutir la transaction. La liste des assemblées commencée en 1756 n'est désormais plus tenue après le 12 avril 1767 ; c'est la fin de notre documentation, le synode ne sera plus réuni après sa dernière session du 19 mars 1766⁸⁴. Le culte ne se déroulera plus dans de grandes assemblées mais dans des granges⁸⁵, comme à Castetarbe où l'une d'elles sera affectée au culte et sera aménagée intérieure-

78 Charles Blanc, « Les assemblées du « Désert » autour d'Orthez en 1767 », dans *Réforme et Révocation*, p. 143-148. (correspondance extraite des archives de la famille Saint-Cricq d'Arance, copie Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, fonds Bateave).

79 Hubert Bost, « Correspondance... », p. 428. (1^{er} août 1766).

80 Hubert Bost, « Correspondance... », p. 437.

81 Bibl. Soc. d'hist. du protest. fr., ms. 365/5, fol. 65-66.

82 Hubert Bost, « Correspondance... », p. 436.

83 Hubert Bost, « Correspondance... », p. 425.

84 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 300/36.

85 Hubert Bost, « Correspondance entre Court de Gébelin et les protestants d'Orthez (1763-1778) », *B.S.H.P.F.*, t. CXL, 3, 1994, p. 442-444.

rement en temple avec chaire fixée au mur, bancs chevillés et fonctionnera pendant les dix années que durera cet arrangement⁸⁶. Journet, affecté à Bellocq à partir du 28 septembre 1766, y célébrera le culte régulièrement dans une « maison d'oraison ». Un lieu de culte semblable est signalé à Salies. Defferre se plia tant bien que mal à cet accommodement, qui par ailleurs mit momentanément fin aux poursuites à son encontre et assura une certaine sécurité pour son épouse et ses deux enfants nés en avril 1766 et juin 1767⁸⁷. Journet, en effet, écrivit de lui le 3 juin 1767 : « M. Defferre est fort embarrassé de sa famille »⁸⁸.

Son jugement avait été clairvoyant : les autorités avaient entravé efficacement pour la première fois le mouvement qu'il avait initié à son arrivée. Elles persévérèrent dans leur volonté de le chasser définitivement du Béarn, ainsi que les autres pasteurs. Sans doute essaya-t-il de convoquer à nouveau d'autres assemblées, ce qui eut pour conséquence le retour d'une nouvelle vague de répression en 1772 et 1773. Se sentant désormais trop exposé et considérant ne pouvoir plus rien apporter aux églises de Béarn, sinon une rémission par son départ, il se retira en Bas-Languedoc au printemps 1773. Les registres des baptêmes et mariages sont correctement tenus à Orthez jusqu'à cette date ; au-delà seuls ceux des pasteurs nous sont parvenus, souvent en mauvais état et parfois incomplets⁸⁹. Le consistoire d'Osse avait cessé de tenir son registre des pauvres en avril 1766 et ne le réouvra qu'en l'an VI ; celui d'Orthez ne consignera ses délibérations dans un registre qu'à partir de 1781⁹⁰. La correspondance de Vidal avec Court de Gébelin s'interrompt entre le 19 août 1766 et le 1^{er} août 1777 ; c'est le temps de l'Église du compromis.

*

86 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques, C 335.

87 Au cours de son second séjour béarnais, il était revenu avec une épouse, Elisabeth Imbert qui lui donna sept enfants entre 1763 et 1770, tous nés et baptisés au désert, en Béarn.

88 Bibl. Soc. d'hist. du protest. fr., ms. 365/5, fol. 65.

89 Marie-Hélène Grintchenko, *Les baptêmes au Désert...*

90 Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 50/136.

Étienne Defferre est bien le réorganisateur des églises du Béarn, au temps glorieux où les protestants de la région d'Orthez cessèrent de subir les vexations quotidiennes des ecclésiastiques pour proclamer leur différence religieuse et réclamer l'égalité civique. L'effet de surprise fonctionna à plein et trois vagues de persécutions ne purent venir à bout de l'intrépidité du bouillant ministre.

Néanmoins, les provocations qui avaient fait son succès irritèrent les autorités les plus tolérantes comme l'intendant d'Étigny. Elles finirent par heurter une population minoritaire, lasse de s'exposer et qui par ailleurs inclinait en partie pour une pastorale plus intimiste, héritée d'un désert occulte de presque trois quarts de siècles. Les tractations menées par personnes interposées entre Saint-Florentin et le consistoire d'Orthez aboutirent à un compromis fortement teinté de particularisme local, stipulant l'arrêt de poursuites judiciaires en échange de la cessation des assemblées trop voyantes. Le modèle languedocien, d'abord imposé, fut donc adapté à cette province périphérique.

De ce désert héroïque, le Béarn protestant hérita ses structures ecclésiastiques, une certaine forme de reconnaissance locale, le droit de reconstruire ses temples et l'intégration aux églises réformées de France. Oscillant entre une religiosité de masse et une piété plus intimiste, ce désert porte en germe les virulents débats qui agitèrent le protestantisme au siècle suivant.

**REQUÊTE DES PROTESTANTS DU BÉARN (1767?)
ACCEPTANT LA FIN DE LA TENUE DES ASSEMBLÉES⁹¹**

Arch. dép. Pyrénées-Atlantiques/C.E.P.B., 60 J 148-160

Monseigneur,

Les protestans de la province de Béarn sont agités depuis environ seize mois des plus vives alarmes, par les courses fréquentes des cavaliers de la maréchaussée, tantôt sur les lieux du désert où se tiennent leurs assemblées religieuses tantôt dans plusieurs maisons, pour capturer les pasteurs, et tantôt par les menaces faites aux particuliers & aux maîtres de ces maisons d'être arrêtés eux mêmes à deffaut des pasteurs.

Ces courses & ces menaces ont, Monseigneur, jetté la terreur chés tous les protestans et durant un longtems leur ont fait chercher les causes d'un traitement aussi affligeant, qui loin de diminuer, va toujours en empirant. À la fin, Monseigneur, ils ont compris que leurs assemblées religieuses en rase campagne leur attiroient l'animadversion du gouvernement, aussi, dès ce moment, elles ont cessé, et ils se sont décidés à réduire leur culte à des sociétés privées circonspectes & dont personne ne puisse justement se scandaliser.

Ils se flateroient, Monseigneur, d'être tranquiles en tenant cette conduite, que leur condition ne seroit pas pire que celle des autres protestans du royaume, si l'expérience ne leur avoit appris que toutes leurs assemblées sans exception sont épiées, exagérées & noircies dans les divers mémoires qu'on ne cesse de fournir contr'eux.

Cependant, de quelles couleurs odieuses qu'on les ait punies, elles furent toujours, Monseigneur, innocentes et dictées par le seul désir de servir Dieu, d'attirer sur l'état & sur nous ses plus précieuses bénédictions □ quoi que réproovées par la loi, elles ne causèrent en aucun tems ni désordres, ni troubles. Des effets tout contraires en sont résultés, puisqu'elles ont produit la pureté dans les mœurs □ une multitude de mariages qui se sont faits & qui se font tous les jours, chose autrefois très difficile & presque impraticable, d'où résutoit l'extinction de plusieurs familles & une grande perte pour le royaume □ elles ont encore augmenté l'amour de la patrie et fortifié les sentimens qui caractérisent le sujet fidèle & le bon citoyen.

⁹¹ Ce placet de la main de Vidal dont nous n'avons plus que le brouillon fait suite à une décision du 14 août 1766 (Hubert Bost, «Correspondance...», 1994, p. 435).

Daignés Monseigneur, permettre aux suppliants de représenter à votre grandeur, que le culte dégagé de toute ostentation, de tout éclat, et de tout extérieur trop apparent tel qu'ils se proposent de tenir désormais est très nécessaire pour tenir les peuples éclairés sur tous leurs devoirs. Ne pas vouloir qu'ils en professent aucun assorti à leur croyance, ni extérieur, ni privé, c'est vouloir les jeter dans la plus crasse ignorance, et de l'ignorance dans les désordres les plus affreux, chose, Monseigneur, que vous ne voulûtes ni ne voudrés jamais.

Bien de motifs font espérer aux suppliants que le culte qu'ils se proposent de tenir sera toléré. La pureté de leurs intentions, l'exemple des autres provinces, la clémence du meilleur des roys, les assurances qu'on leur donne d'être regardés comme des sujets utiles et dignes de quelque considération, et ne leur reprochant que l'éclat de leur culte, ils concluent, Monseigneur, qu'il ne leur manque que l'approbation de Votre Grandeur. Veuillez ne pas la leur refuser, ils ne la demandent point d'une manière expresse et formelle, ils s'estimeroient trop heureux de l'entrevoir dans le rappel, ou la suspension des ordres que les maréchaussées exécutent fort souvent en fouillant leurs maisons, dans quelque marque de sureté pour les particuliers nottés, dans le mépris des mémoires qui pouroient être portés contr'eux, ou dans le renvoi de ces mémoires à des personnes impartiales et à portée de les apprécier. Enfin dans l'avantage commun à tout accusé d'être entendu avant d'être exposé à des peines, ou de tout autres moyens dont vôtre Grandeur trouvera à propos de faire usage.

D'un seul mot Monseigneur, vous pouvés rendre le calme à une portion considérable de citoyens, les rappeler, les encourager dans leurs différentes professions & les rendre heureux.

Vous ne négligeates jamais, Monseigneur, l'occasion de faire du bien, les suppliants se ressentiront bientôt de votre bonté, de votre bienfaisance, ils l'espèrent en demandant à Dieu qu'il lui plaise répandre sa bénédiction sur la personne sacrée du Roy, sur toute la famille royale et qui font les vœux les plus ardants pour tout ce qui peut contribuer au bonheur & à la conservation des jours précieux de vôtre Grandeur,

Être protestant à Cadix au XVIII^e siècle

Robert CHAMBOREDON
(Montpellier)

«Souvenez-vous que la mort est une nécessité, qu'il faut payer le tribut qu'on doit à la nature et qu'il vaut mieux conserver un précieux souvenir des bonnes qualités des amis qu'on perd, que de se livrer à une douleur inutile qui flétrit l'âme et ne remédie à rien.»

Honoré Lieutaud (1773)¹

«La nation française établie à Cadix n'est pas seulement composée des François nés en France et qui font profession de la religion catholique, apostolique et romaine, mais de quelques François et étrangers protestants. Mon père et moy avons eu la facilité de les y admettre parce qu'ils sont honnestes gens, liez avec toute la nation, faisant honorablement leur commerce et ne causant aucun scandale. Telle est la maison de Galibert, Cailat Cabane et Cie, François natifs de Languedoc, tous protestans...»²; compétence professionnelle générant l'estime, esprit de corps patriotique, discrétion de rigueur, telles étaient, d'après les propos adressés en 1731 à Maurepas par le consul de France J.-B. Partyet, les conditions nécessaires à remplir par les religionnaires pour que leur présence à Cadix fût tolérée. Du début de la guerre de succession d'Espagne aux lendemains de celle de

-
- 1 Gérant de la société Simon et Arnail Fournier et Cie, H. Lieutaud, catholique originaire de Digne, écrivit ces propos à la suite du décès de Jacques-Arnail Fournier. Arch. Dép. Gard, Fonds Fournier de Clausonne 395, l. du 7 octobre 1773.
 - 2 Arch. nat., A.E., B III 375, l. du 17 avril 1731. Cité par Didier Ozanam, «La colonie française de Cadix au XVIII^e siècle d'après un document inédit (1777)», *Mélanges de la Casa de Velasquez*, t. IV, 1968, p. 281-282.

l'Indépendance américaine, la colonie marchande française compta parmi ses membres plusieurs représentants de la R.P.R. venus exercer le négoce dans ce pôle andalou, véritable articulation entre l'Ancien et le Nouveau Monde³, sis en terre éminemment catholique.

S'il incombait aux consuls de ramener dans le giron de l'Église romaine les brebis égarées, ce fut surtout à l'occasion des guerres de succession d'Espagne et d'Autriche que leur zèle de convertisseurs se manifesta. Ainsi, en 1702, Mirasol constatait : « De 4 marchands franç^s religion^{es} que nous avons ici, il n'en reste que 3, car le nommé Justamond s'est allé établir à Tetuan sans dire adieu à personne ; je verrai cette semaine les autres et leur déclarerai l'intention de sa Majesté à leur égard, j'ai l'espérance que les S^{rs} Porée et Haÿs se convertiront bientôt, ils se sont comportés fort honorablement ces jours passés, ayant prêté 2000 P^s [piastres], et monté les gardes en l'île de nos C^{ies}, c[omme] le moindre artisan, le S^r Allaire a prêté 400 P^s et a monté la garde, et fait les autres fonctions régulièrement, mais je n'ai pas grande espérance qu'il se convertisse. »⁴ Il ne fallut pas moins de cinq années pour qu'il parvienne à ses fins, après avoir, à maintes reprises, invité les récalcitrants à abjurer ; le départ pour l'Angleterre de Pierre Porée, en 1708⁵, souligne le caractère parfois éphémère des conversions, l'autorité consulaire s'estimant heureuse pour peu que les apparences fussent sauvées.

Mis en cause par Étienne Gilly et Guillaume Macé qui firent intervenir Lamoignon auprès de Pontchartrain dans l'espoir d'obtenir son départ⁷, Mirasol jugea « déplorable » la conduite de ces huguenots qui avaient ligué

3 Sous des raisons sociales diverses, deux établissements d'origine languedocienne effectuèrent la majeure partie de la traversée du siècle : les maisons Cayla, Solier, Jugla... et les sociétés Gilly, Fornier. Voir Louis Dermigny, *Cargaisons indiennes. Solier et Cie, 1781-1793*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1959, t. I, p. 13-68 et Robert Chamboredon, *Fils de soie sur le théâtre des prodiges du commerce. Les maisons Gilly-Fornier à Cadix au XVIII^e siècle (1748-1786)*, Toulouse, 1995, t. I, p.52-70.

4 Arch. nat., A.E., B I 214, l. du 15 octobre 1702. Les trois négociants cités étaient du nombre des 26 « plus notables » de la nation française de Cadix. La mise en défense de la ville nécessitait l'appel aux bonnes volontés financières et personnelles.

5 Arch. nat., A.E., B I 216, l. du 24 juin 1708. « Nous n'avions point dans le commerce un plus honnête homme, ni meilleur François », écrit le consul qui nous apprend qu'il avait soutenu le roi Jacques II.

6 Arch. nat., A.E., B I 220, l. du 28 mai 1713. À propos de Louis Haÿs : « Je (le) crois bon catholique, par la raison qu'on le voit fréquenter souvent les églises ou il fait beaucoup de aumones pour des messes et autres œuvres pies... »

7 Arch. nat., A.E., B I 219 ; entre mai et octobre, plusieurs dépêches consulaires évoquent cette affaire causée par l'intervention du consul en faveur de l'équipage du capitaine Porter, brutalisé par ce dernier, soutenu par Gilly et Macé.

«toutes les puissances du Languedoc» contre lui, estimant à quatre le nombre de ces derniers, il observait qu'Étienne Gilly, établi comme négociant à Cadix depuis dix à douze ans après avoir abjuré avant de quitter son Languedoc natal, ne faisait «nullement l'exercice de la religion catholique», avant d'ajouter, prudence oblige, «quoique quelques personnes m'ont assuré l'avoir vu plusieurs fois dans les églises.»⁸ Assurément, les nouveaux convertis ne péchaient pas par excès de zèle et la disparition de l'hôte solaire de Versailles réduisit celui de l'autorité consulaire qu'exercèrent les Partyet, père et fils, de 1716 à 1748.

Ce fut pour apaiser les inquiétudes de Maurepas que ces derniers prirent la plume à plusieurs reprises, en particulier en 1746, alors que les protestants faisaient à nouveau l'objet de mesures de rétorsion dans le royaume du Très Chrétien⁹. Gilly frères et Cie, Cayla Solier frères Verdun et Cie, Garnier et Cornabé, Amiel et de Cuers, étaient les quatre sociétés comprenant en leur sein des protestants¹⁰. Décédé en 1751, Amiel, avant de passer de vie à trépas, se convertit au catholicisme, «homme très capable et fort entendu dans le commerce», il s'était associé à Feyt et Girardon¹¹. Triste fin ou *happy end*, force est de constater que la correspondance consulaire ne mentionne plus, dans la seconde moitié du siècle, l'appartenance à la religion réformée. S'il est possible d'y voir une manifestation de l'esprit de tolérance, il n'est pas interdit de l'attribuer à la discrétion obligée des calvinistes, contraints de s'en remettre doublement au for intérieur, ne serait-ce qu'afin de ne pas attiser la xénophobie antifranaise qui n'attendait qu'une occasion pour se donner libre cours¹².

8 Arch. nat., A.E., B I 220, l. du 28 mai 1713. Louis Hays, de Rouen, Jean-Baptiste Brouillet, de Sommières et Alexandre Godefroy, de La Rochelle, étaient les trois autres coreligionnaires.

9 Arch. nat., A.E., B I. 263, l. du 13 juin 1746.

10 Les trois premières appartenaient à la première classe et la troisième faisait partie de la quatrième classe (Centre des archives informatiques de Nantes [désormais C.A.D.N.] 257, dénombrement du 5 août 1746).

11 Arch. nat., A.E., B I 268, l. du 8 mars 1751.

12 Il était d'usage, lors de la Semaine sainte, de confectionner un homme de paille représentant Judas et de le pendre dans la rue. En 1776, un tailleur accrocha dessus un écriteau sur lequel on pouvait lire «Observez que je suis Judas et Français pour trahir mon maître. Regardez bien que je suis Français», le tout accompagné d'injures, de gestes brutaux et méprisants si nous en croyons le consul Mongelas qui protesta auprès du gouverneur de Cadix et obtint l'arrestation du tailleur auquel une amende fut imposée avant d'exiger des excuses en bonne et due forme (Arch. Nat., A.E., B I 282, l. du 9 avril 1776).

«Un negociant agé de 43 ans, natif de Languedoc, qui en a passé 23 à Cadix dans le commerce, où il a eû sa maison 14 années, jouissant d'une Bonne santé, avec des bonnes mœurs, voudroit se retirer dans sa Patrie, qu'il aime véritablement. Mais accoutumé au travail, il désire y avoir une occupation honorable, qui le mette à même de faire connoître le véritable citoyen...»¹³ ainsi débute un mémoire que Simon Fornier, principal gérant d'une des premières maisons de commerce françaises présentes à Cadix, joignit à une lettre adressée au début 1773 à son frère Barthélemy à Nîmes, le plus important commanditaire de l'établissement¹³. P. Cavaillé, son auteur, qui espérait trouver par le biais de cette recommandation un emploi à Nîmes ou à Montpellier, achevait son plaidoyer comme suit : «La Personne qui sollicite est protestant, mais accoutumé depuis 25 ans à prier seul dans sa chambre, Il continuera Toujours de même. Il abhorre l'enthousiasme, applaudit l'honête Citoyen, admire l'homme bienfaisant si donc la Religion formoit un obstacle (ce qu'on ne croit pas dans ce siècle éclairé) Il conte l'aplanir par la Protection, mais il sera à propos que Monsieur Fornier de Nismes daigne entrer dans quelque Détail à ce sujet pour parer les difficultés s'il y en avoit.»¹⁴

Éthique du travail, intimité de la pratique religieuse, attachement patriotique, autant de caractéristiques de l'homme protestant, soucieux de son intégration sociale qu'un comportement irréprochable devrait faciliter, sont présentes dans ces quelques lignes corroborant les propos consulaires antérieurement cités, l'aspiration à une cité idéale fille du progrès en sus. L'intériorisation de sa foi, de ses convictions religieuses, était la condition *sine qua non* de la tolérance ; hasard ou nécessité, la correspondance échangée par les frères Fornier restée à notre disposition, est d'une discrétion presque absolue sur le sujet ; à l'occasion du passage à Cadix d'un fabricant de bas nîmois venu prospecter en Andalousie, Simon Fornier nous livre une confidence : «M^r Maigre est fort exact à venir nous voir tous les dimanches, et faire ses dévotions avec nous.»¹⁵ Ainsi, le jour du Seigneur, une partie du comptoir de la *calle Ancha* se transformait momentanément en temple, scellant le triple enfermement qui conditionnait l'existence du négociant protestant à Cadix : celui des murailles, propre à engendrer quelque complexe obsidional, celui du cercle de la nation française et celui du

13 Arch. dép. Gard, J 73, Fonds Fornier de Clausonne 395, l. du 5 janvier 1773.

14 Arch. dép. Gard, J 73, Fonds Fornier de Clausonne 395, l. du 5 janvier 1773. Le fait que ledit Cavaillé, en 1778, était à la tête d'une maison de la cinquième classe, laisse à penser que pour des raisons que nous ignorons le mémoire fut sans résultat...

15 Arch. dép. Gard, Fonds Fornier de Clausonne 388, l. du 20 mars 1764.

domicile. C'est dire combien le for était intérieur dans tous les sens du terme...

Se garder de manifester son appartenance religieuse sur la place publique était une vertu cardinale. À son frère qui s'indignait, en 1778, de la confiscation de livres et de tableaux opérée au domicile de Jugla par le Saint-Office, Barthélemy Fournier fit la leçon en ces termes : « Je pense bien que les Français établis à Cadix sous la protection du gouvernement doivent être exempts des descentes du tribunal en question, mais je pense qu'ils ne peuvent et ne doivent réclamer que leur qualité de Français et non celle de protestants puisque par cela même qu'ils sont Français ils sont censés catholiques ; la loi ne reconnaît en France qu'une seule religion, la tolérance des protestants est tacite et ne peut être réclamée. Cela est si vrai que dans toutes les occasions où les protestants sont inquiétés par les curés, les consuls, les intendants, leur grande défense est celle-ci : je suis Français, il n'existe que des catholiques en France, et vous n'avez aucun droit à m'accuser de ne pas l'être ; c'est même pour avoir le droit de parler ainsi que les gens sages s'abstiennent de tout ce qui est contraire aux ordonnances, c'est à dire assemblées, mariages, baptêmes par les ministres etc., car lors même qu'on ferme les yeux sur ceux qui en usent autrement, la loi subsiste toujours et peut à tout instant être mise à exécution. De tout cela, je conclus qu'il faut se bien défendre à Cadix, mais que bien loin de recourir au Ministre en France, il faut empêcher qu'il en soit instruit. Mr Jugla, comme Genevois, peut peut-être sans inconvénient en agir autrement, mais vous, comme Français, avez besoin de plus de ménagement ; quant au traité de Ministère que vous m'envoyez, il ne faut pas confondre les traités entre deux nations dont une est catholique, l'autre protestante, avec les traités entre deux nations catholiques, le cas est absolument différent, et pour qu'un Français put réclamer, dans l'étranger, sa qualité de protestant, il faudrait qu'elle fût tout au moins reconnue en France, et elle ne l'est pas. En voilà bien assez sur une question qui est au surplus indifférente puisque votre prudence vous faire, j'espère, toujours éviter de la mettre sur le tapis, et que si le cas contraire arrivait, il faudrait s'assoupir à Cadix »¹⁶. On ne saurait mieux dire. On est à Cadix en tant que négociant, au titre de sujet du roi de France, et seule la religion des affaires est de mise en terre catholique pour un commerçant huguenot.

16 Arch. dép. Gard, Fonds Fournier de Clausonne 381, l. du 16 juin 1778. Précisons que Jugla appartenait bien à la nation française, quoiqu'en dise B. Fournier.

«Jamais l'Inquisition ne s'est formalisée de ces gens là non plus que de beaucoup de Protestans qui s(ont) établis ici de plusieurs nations qu'on connaît p(ou)r tels et qui ne font aucun exercice de catholiques»¹⁷ bien avant les traités de Munster et des Pyrénées qui octroyèrent des privilèges aux marchands français, l'Espagne en avait accordé aux puissances protestantes, et on dénombrait la présence de négociants hambourgeois, anglais ou hollandais dans le port andalou. Subdélégué de l'Inquisition de Séville, un commissaire résidait à Cadix, veillant sur les mœurs et l'orthodoxie confessionnelle, visitant, en cas de soupçon ou de dénonciation, les maisons des particuliers ou les bâtiments amarrés pour y rechercher, en particulier, livres, tableaux et estampes¹⁸, ce qui ne manquait jamais de soulever les protestations des colonies étrangères pour violation de leurs privilèges¹⁹.

En 1778, pourtant, l'offensive du Saint-Office, en l'absence de l'évêque qui avait mis le holà à des interventions intempestives génératrices de troubles²⁰, doit être replacée dans le cadre des dispositions prises pour essayer de réduire les privilèges des étrangers afin de développer les activités économiques de l'Espagne. La politique éclairée menée par Charles III et ses conseillers, qui devait se traduire cette même année par la prohibition de l'entrée de nombreuses marchandises étrangères en terre ibérique, la fin du monopole de Cadix, et des mesures policières destinées à refréner la contrebande (visites des bâtiments dans la baie, fouilles méticuleuses aux portes etc.) s'accompagna de visites domiciliaires à caractère inquisitorial, ainsi, au mois d'août, Dubernad, député de la nation française, dut laisser inspecter sa demeure, tout comme Laserre²¹, alors que l'année suivante, ce fut le tour de plusieurs autres maisons françaises, en particulier celle de

17 Arch. nat., A.E., B I 220, l. du 28 mai 1713.

18 Arch. nat., A.E., B III 334. Description de Cadix par M. de Mongelas, du 20 janvier 1777.

19 C.A.D.N., 7, l. du vice-consul Poirel du 12 mai 1778 «Les procédés de l'inquisition sont donc évidemment opposés aux traités non seulement par Rapport aux sujets des Roy Protestants, mais aussi Relativement à tous les autres qui sont Catholiques Romains, les uns et les autres sont ici sous la protection de S.M. (Sa Majesté) et des traités des qu'on Portera la plus legere atteinte a ces mêmes traités il n'y a plus de tranquillité ni de sincérité pour notre commerce, et plus nos negociants exposés sans cesse à la Crainte d'etre continuellement troublés inquiétés et molestés dans leurs maisons, et dans leurs magasins, d'etre deranges dans leurs occupations detournes de leurs affaires esposés surtt aux suites effrayantes du pouvoir arbitraire d'untribunal qui s'aroge le droit de s'introduire partout de sa pleine authorite à toute heure du jour et de la nuit, et sans l'intervention de Consul, ni d'autre authorite civile.»

20 Arch. nat., A.E., B I 284, l. du 12 mai 1778 (lettre chiffrée).

21 Arch. nat., A.E., B I 285, l. des 21 août et 4 septembre 1778.

Verduc Kerloguen Payan et Cie, ce qui a nécessité l'intervention de l'ambassadeur de France qui protesta auprès de l'Inquisiteur général de Madrid²².

«Les secrets impénétrables des procédés mystérieux de ce tribunal ne permettent guère, Mgr, de pouvoir approfondir ou éclaircir si cette visite a été ordonnée ou du moins autorisée par l'Inquisiteur qui n'y était pas présent.»²³ Les propos du vice-consul laissent planer le doute sur le sens à donner à cette vague de fouilles qui ne fit peut-être que coïncider fortuitement avec les velléités d'indépendance des autorités espagnoles. Probablement, des initiatives locales intempestives doivent être pointées du doigt, le vice-consul ajoutant, à propos de l'Inquisiteur même : «de qui nous n'avons pas d'ailleurs à nous plaindre, et qui même, dans plusieurs occasions, s'est conduit avec assez de modération, de prudence et d'indulgence.» Ainsi, histoire de calmer le peuple, et en attendant que retombe la tension, les autorités ecclésiastiques, après quelques démonstrations de force destinées à justifier l'action des délateurs, témoignaient peu d'empressement pour prolonger les poursuites engagées. Il n'empêche, la «pédagogie de la peur» dont Bartolomé Bennassar fait état dans ses travaux sur l'Inquisition²⁴, se rappelait aux esprits, le Saint-Office jouant le rôle d'une «police politique» assurant le «contrôle des étrangers», qu'ils fussent ou non protestants.

«L'évêque ignore que nous sommes protestants.»²⁵ Cette confiance, Simon Fornier la fit à son frère Barthélemy un mois après le décès de leur frère Jacques-Arnaïl qui s'était éteint à Paris des suites d'une maladie vénérienne, après avoir fait figure de principal gérant du comptoir²⁵. L'existence d'une fille naturelle, née cinq ans auparavant, en 1768, suscita l'échange d'une abondante correspondance, afin de sceller son sort. Fruit d'une liaison adultérine avec Thérèse Massa, dont le mari était parti à Lima prendre la direction de la Comédie espagnole, la petite Luisetta fut baptisée le

22 Arch. nat., A.E., B I 287, l. du 27 août 1779. Le 24 août, l'avocat fiscal du Saint-Office et le notaire ecclésiastique du tribunal de l'Inquisition vinrent inspecter chez Verduc des cuirs tannés qui auraient porté l'empreinte de la Sainte Face sous le voile de Véronique, ce qui constituait une profanation, ces cuirs risquant d'être employés pour la confection de chaussures, moyennant quoi l'image aurait été foulée aux pieds. Lesdits cuirs avaient été importés depuis Lille auprès d'une maison catholique et ils n'étaient plus en magasin. L'affaire en resta là.

23 Arch. nat., A.E., B I 287, l. du 22 août 1779.

24 Bartolomé Bennassar (dir.), *L'Inquisition espagnole (XV^e-XIX^e siècles)*, Paris, 1977, p. 105 et 382.

25 Arch. dép. Gard, Fonds Fornier de Clausonne 395, l. du 26 octobre 1773. R. Chamboredon, *Fils de soie...*, t. I, p. 106-112.

27 juillet 1768 par le curé de l'église de San Lucar de Barrameda sous le nom de Louise Pantaleone..., Jacques-Arnail ayant reconnu deux ans plus tard être le père de l'enfant²⁶.

Le célibat souvent imposé aux gérants des maisons de commerce, la présence d'un nombre important de veuves ou d'épouses séparées momentanément de leurs maris passés outre-Atlantique, présidaient aux relations amoureuses, parfois adultérines, dont Cadix fut le théâtre. Nombre de voyageurs qui y séjournèrent se fendirent d'un couplet sur le charme quasi irrésistible du beau sexe, à l'image d'Alexandre de Laborde : « Les femmes sont aimables, vives, animées, affables et prévenantes. Elles réunissent à la fois la beauté, la grâce et un ton séduisant auquel on résisterait avec peine. »²⁷ Protestants et catholiques succombèrent donc parfois, de façon œcuménique, contribuant à peupler de leur progéniture illégitime les couvents andalous, une vraie punition du Ciel pour les disciples de Calvin. C'est ainsi que Simon Arnail Gilly de Montaud, l'oncle des frères Fornier qui avait présidé aux destinées du comptoir fondé en 1701 par cette famille installée à Montpellier²⁸, était le père de la sœur Joséphe Marie Gilly, religieuse professe au couvent de Port-Sainte-Marie, à quelques lieues de Cadix²⁹.

Parce que la famille de l'enfant était de basse extraction, son père naturel ne put la faire venir en France³⁰. Il en alla différemment pour la petite Luisetta : Jacques-Arnail Fornier, en dépit des reproches de sa maîtresse qui ne voulait pas qu'il plaçât sa fille dans un établissement religieux où elle serait « esclave toute sa vie », « mortifiée dans tous ses plaisirs » avec une « complexion infirme »³¹, avait choisi cette solution. Souhaitant éviter Cadix, par crainte du scandale, il avait jeté son dévolu sur un couvent de San Lucar où la petite fille devait être mise en pension en attendant de se prononcer, une fois atteint l'âge de raison, sur sa vocation ou non³². Au lendemain du décès de Jacques-Arnail, ses frères s'employèrent à régler au mieux cette question, obtenant de l'évêque de Cadix l'autorisation de sortie

26 Acte passé le 28 mai 1770 devant M^e Antonio Inaresos Moreno, notaire à Cadix.

27 Alexis de Laborde, *Itinéraire descriptif de l'Espagne*, Paris, 1834, t. III, p. 288.

28 Robert Chamboredon, *Fils de soie...*, t. I, p. 39-44 et 55-63.

29 C.A.D.N. 239, Registre du consulat de Cadix. À la date du 9 décembre 1783, il est écrit que ladite sœur a comparu pour toucher les arrérages d'un montant de 540 L. t. de rente viagère, en compagnie de Marie Joseph del Carmen, « négresse à son service ». Un contrat avait été signé à Paris le 25 juillet 1783, chez M^e Chaset.

30 Arch. dép. Gard, Fonds Fornier de Clausonne 395, l. du 22 octobre 1773.

31 Arch. dép. Gard, Fonds Fornier de Clausonne 395, l. du 25 septembre 1773.

32 Arch. dép. Gard, Fonds Fornier de Clausonne 395, l. du 17 août 1773. Jusqu'alors, une gouvernante, dona Rosa, s'occupait de l'enfant.

d'Espagne de l'enfant qui partit d'Andalousie dans le plus grand secret en 1774, en compagnie de sa gouvernante pour être placée à Toulouse chez les dames de la Providence, avant de rejoindre les ursulines à Beaucaire, les dames de la Visitation de Tarascon et de devenir religieuse de Notre Dame à Avignon. La Révolution la tira du couvent et elle gagna Paris où elle s'occupa de l'éducation des jeunes enfants. À l'évidence, la vocation religieuse que Barthélemy Fornier recommandait à son ami Marcassus de Puymaurin, chargé de veiller à Toulouse sur l'enfant, de lui inspirer, ne fut pas au rendez-vous³³. Juste retour des choses dans lequel d'aucuns verront peut-être un autre signe du Ciel...

En un port aussi cosmopolite que l'était Cadix, la religion des affaires ne contribuait pas peu à un certain œcuménisme. Protestant, on pouvait l'être à condition de conserver intimement ses convictions et sa foi il suffisait, ainsi que l'écrivait Barthélemy Fornier, de sauver les apparences. Les années passant, l'autorité consulaire ne chercha plus, comme ce fut le cas au début du siècle, à obtenir l'apostasie des réformés³⁴ les négociants protestants étaient avant tout des sujets du roi de France, et seule leur religion leur interdisait de devenir députés de la Nation. Cette restriction exceptée, ils partageaient les valeurs des élites et jouissaient des droits dont bénéficiaient les ressortissants étrangers, suite aux traités conclus avec l'Espagne. À travers les quelques exemples présentés, se justifie la pertinence des propos de Guy Chaussinand-Nogaret lorsqu'il écrivait : « Si l'on voulait donner une définition du Refuge... on pourrait dire qu'il est le point de convergence d'une conscience religieuse violentée et d'une juste connaissance des impératifs économiques, ces derniers l'emportant parfois au point que l'exigence d'efficacité commerciale transforme l'exil en refuge conquérant »³⁴.

33 Arch. dép. Gard, Fonds Fornier de Clausonne 100, lettres de B. Fornier écrites en janvier-février 1774. Fabricant de draps, catholique, Marcassus de Puymaurin servait d'homme de confiance à Toulouse à Barthélemy Fornier qui le chargeait d'intervenir parfois auprès des parlementaires toulousains.

34 Guy Chaussinand-Nogaret, *Les financiers du Languedoc au XVIII^e siècle*, Paris, SEVPEN, 1970, p.191.

La bibliothèque de Louis Médard : les choix d'un bibliophile

Jean-Claude GAUSSENT
(Lunel)

La bibliothèque de Louis Médard, installée dans l'ancienne mairie de Lunel, constitue un des joyaux du patrimoine de la ville. Parmi quelques cinq mille volumes que L. Médard a réunis pendant toute sa vie se trouvent des manuscrits, de beaux elzévir, de rares éditions et des ouvrages superbement reliés ou illustrés. L. Médard a-t-il collectionné les livres pour leur contenu ou leur contenant ? Est-il un simple collectionneur amateur de belles reliures ou un bibliophile érudit et averti ? Pour reprendre l'étymologie de ce dernier terme, est-il une « personne aimant les livres pour leur contenu et leur accordant du respect » ? Le terme bibliophile apparaît dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, en 1740, mais n'est pas repris de suite. L'*Encyclopédie* ne connaît que bibliomane, défini en 1751 comme un « homme possédé de la fureur des livres... ». Cette passion, tournée en ridicule par La Bruyère, est qualifiée de bibliomanie.

Les choix de L. Médard lorsqu'il échange ou achète des ouvrages ont-ils été influencés par sa famille, par ses options politiques ou religieuses ? Comment a-t-il constitué sa bibliothèque entre la fin du XVIII^e siècle et la première moitié du XIX^e ? Il n'est pas inutile, d'abord, de rappeler ses origines et son éducation ainsi que sa personnalité et ses croyances. Elles éclairent les choix du bibliophile.

Ces choix peuvent être précisés ensuite à partir des notices-préfaces que L. Médard a placées au début de la plupart de ses livres. Elles indiquent parfois de quelle façon il s'est procuré tel ouvrage et à quel prix ; elles signalent presque toujours l'édition et la reliure. Le bibliophile présente

ainsi l'auteur et l'œuvre¹ il ajoute très souvent un commentaire sur la forme et le fond basé sur les travaux des critiques ou historiens de l'époque. Il explique sa préférence pour telle édition lorsqu'il ne s'agit pas de l'originale² il mentionne les réimpressions ou les traductions, il s'interroge sur l'auteur véritable.

Il y a enfin les ouvrages mis de côté, placés dans «l'enfer», pour lesquels L. Médard a établi un catalogue particulier. Ces livres ne peuvent être communiqués au public, il est intéressant de savoir pourquoi. A-t-il mis certains ouvrages à part, au fur et à mesure de la formation de sa bibliothèque, ou bien a-t-il opéré cette séparation quand il a décidé son legs, le don de ses livres à sa ville natale, écrit dans son testament³

Jean-Louis Médard, appelé Louis à son époque, né le 2 juillet 1768, mort le 24 juillet 1841, devient, au début du XIX^e siècle, un négociant spécialisé dans le commerce des indiennes en association avec Jean Parlier. La société Médard-Parlier trafique depuis Montpellier avec des maisons de commerce françaises et étrangères⁴ association active depuis le début de l'Empire jusqu'en 1821, retraite de J. Parlier. Médard poursuit ensuite avec un de ses neveux et deux autres associés. L'approvisionnement en tissus vient du nord de la France, des entreprises Davillier d'Alsace, Oberkampf de Paris ou Keittinger de Rouen⁵ Médard se fournit aussi en Suisse et à Anvers auprès de la société Fillietaz, dirigée par son beau-père⁶. Malgré ses activités du négoce, ses voyages d'affaires, L. Médard trouve tout de même le temps de lire, de faire acheter des livres, de les faire relier, de les mettre en valeur. Son goût des beaux ouvrages ne fait pas de doute. On sait que son associé, J. Parlier, possède une bibliothèque, moins importante que la sienne (douze à quinze cents volumes environ). Le goût des livres est venu à L. Médard de l'influence familiale et de son éducation. Sa position assez aisée lui a permis de s'adonner ensuite à cette passion.

I. Famille et négoce

Les Médard, originaires d'Aigues-Mortes, s'installent à Lunel au XVII^e. L'ascension sociale est lente. Les premiers arrivés sont revendeurs, man-gonniers⁷ ils ont choisi la Réforme dès les débuts de ce mouvement religieux. Ils font partie de l'Église réformée de Lunel jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes. Le père de Louis, Jean, se lance dans le commerce des

1 Jean-Paul Chabrol, *Les seigneurs de la soie, Trois siècles de la vie d'une famille cévenole (XVI^e-XIX^e)*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1994.

grains et des vins, essaie grâce aux relations familiales et confessionnelles de placer ses fils dans le négoce.

En 1741, Jean Médard épouse Marie Colombier, dont la famille est originaire de Marsillargues, gros bourg à une lieue de Lunel. Le couple a treize enfants. Natalité et mortalité sont fortes sous l'Ancien Régime et cinq enfants Médard seulement dépassent les cinquante ans. L'aîné, Jean-François, travaille auprès de Barthélemy Fornier, négociant en grains de Nîmes, et meurt à trente-trois ans. David, le deuxième, est associé à Cadix de la maison Simon Fornier-de Ribeaupierre-Médard et Cie². Il devient consul de France dans le port andalou après la faillite de la société. Les troisième et quatrième fils, Pierre et Henri, travaillent avec leur père à Lunel jusqu'à son décès en 1786. La sœur aînée de Jean-Louis et sa marraine, Marie-Jeanne, a épousé un négociant sétois, Louis Rogé. César, de deux ans plus âgé que Jean-Louis, meurt à vingt-quatre ans, en 1789.

Jean-Louis est le dernier enfant de cette famille nombreuse, né à Lunel, mort à Montpellier. Sa sœur, devenue veuve assez tôt, s'est beaucoup occupée de lui □ elle l'a soigné lorsqu'il attrape la petite vérole, en 1785, il n'en meurt pas bien que ce soit encore une grave maladie. Il commence ses études dans un pensionnat d'Eyguières en Provence, les termine au collège de Nîmes où ses talents de latiniste sont remarqués par un premier prix de version latine. Il était prévu qu'il rejoigne son frère David à Cadix pour s'initier au grand commerce, mais sa maladie, le décès du père l'année suivante dérangent ces projets. Il faut qu'il travaille. Sa mère le place à Lyon comme apprenti canut dans la manufacture Suchet-oncle, il apprend la fabrication des étoffes d'or, d'argent et de soie. Dans ce métier, à la fois délicat et pénible, il fait preuve d'habileté et de persévérance ne se laissant pas détourner par les jeunes et coquettes ouvrières. Lors de la Révolution, les difficultés de l'industrie lyonnaise entraînent son retour à Lunel. Avec J. Parlier, il fonde à Montpellier un commerce de tissus de soie et d'indiennes.

La famille Médard a choisi la religion réformée. Jusqu'à la Révocation, les actes d'état civil familiaux sont inscrits dans les registres de l'Église réformée de Lunel. Ensuite, leurs baptêmes, mariages et sépultures sont enregistrés à la paroisse Notre Dame-du-Lac et ce, jusqu'à l'édit de 1787 sur les non-catholiques qui accorde l'état civil aux protestants mais non la liberté de culte. Les Médard ont abjuré comme beaucoup d'autres réformés

2 Robert Chamboredon, *Une maison de commerce languedocienne à Cadix au XVIII^e, Simon et Arnail Fornier et Cie (1768-1780)*, maîtrise d'histoire (Louis Dermigny dir.), Université de Montpellier III, 1971.

de Lunel et du Languedoc, ils n'ont pas choisi l'exil et pratiquent au XVIII^e le double jeu. Ils gardent une conscience réformée mais respectent la loi, on pourrait les appeler protestants «légalistes». Négociants, bons connaisseurs des lois, les Médard savent les peines qu'ils encourent s'ils ne respectent pas l'obligation religieuse catholique du royaume de France. Ces bourgeois et négociants nouveaux convertis, assez nombreux dans les villes et à Paris, se contentent d'un culte domestique et ne participent pas aux assemblées publiques du désert. Cette attitude de tiédeur religieuse est dénoncée au milieu du siècle par Paul Rabaut.

Les Médard sont restés attachés à la foi réformée. Les deux fils, Henri et Pierre, ont épousé des filles de nouveaux convertis. Marie-Jeanne est mariée à Sète avec L. Rogé, protestant notoire. Louis Médard fait son instruction religieuse, à quinze ans, avec Rabaut Saint-Étienne, un ami de sa sœur. Il écrit dans la notice d'une des œuvres de ce pasteur, *L'Almanach historique de la Révolution*, «en recevant en 1783 de ce pasteur si doux des leçons affectueuses pour mon cours de religion, pouvais-je me douter que l'intime ami de ma sœur serait un jour mis à mort de la main du bourreau». Le premier fils de Paul Rabaut a été un des rédacteurs de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, président de l'Assemblée constituante, de la Convention et victime de la Terreur en 1793³. En 1807, L. Médard épouse à Paris Jeanne-Jacqueline-Sara Fillietaz, fille d'un négociant d'Anvers; les liens des Médard avec la diaspora huguenote sont ainsi consolidés. Les relations avec les Rabaut demeurent; le mariage a été béni par Rabaut-Pomier, un des trois pasteurs de l'Église réformée de Paris sous le premier Empire⁴.

Dans sa famille et au cours de son éducation, L. Médard prend goût à la lecture et aux livres. Premiers contacts avec la Bible, lors de son instruction religieuse, considérée par lui comme «le premier, le plus important, le plus attrayant de tous les livres...l'ouvrage le plus précieux remontant à l'origine des choses, c'est l'histoire non d'un peuple mais de tous les peuples en général». En récompense du prix obtenu au collège de Nîmes, L. Médard reçoit les œuvres de Virgile en 1781, «ce livre est mon plus ancien ami, il ne m'a jamais quitté et je le dois à la bienveillance toute affectueuse de Mr Fornier...ce bon Mr de Lédénon si joyeux du succès des deux frères, César, mon aîné d'environ dix-huit mois, avait eu en ses humanités des succès bien plus brillants que les miens» écrit L. Médard quelques

3 André Dupont, *Rabaut Saint-Étienne, 1743-1793, un protestant défenseur de la liberté religieuse*, 2^e éd., Genève, Labor et Fides, 1989, XXVII-146p.

4 *Les Rabaut. Du Désert à la Révolution*. Colloque de Nîmes, 23 mai 1987 Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1988, 141p.

années après. On voit ainsi les relations rapprochées des Médard avec les Fornier et les liens étroits qui unissent les deux plus jeunes frères. Pour conserver le souvenir de son frère David qu'il a peu connu, car il était installé à Cadix, L. Médard signale à propos de la nouvelle couverture de *La loi salique* de G. Postel □ «J'ai tenu à y faire incruster le portrait de mon frère David qui m'aimait tant et qui m'eut attiré à Cadix si la Révolution française n'eut dérangé tous ses projets».

L'attrait des bons et beaux livres vient aussi à L. Médard de son père qui, «homme instruit pour l'époque, s'était fait une petite bibliothèque bien choisie, dirigeait mes extraits et les portait spécialement sur les produits des colonies espagnoles qui faisaient de Cadix un des marchés importants de l'Europe» dit-il dans la notice de *l'Histoire philosophique et politique...* de l'abbé Raynal. Aux vacances scolaires, le père Médard entend occuper son fils, le préparer à son futur métier. Il lui donne à lire cet ouvrage, lui demandant de prendre des notes □ «premier ouvrage dont j'ai fait des extraits». Après sa première parution en 1770, *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* est rééditée deux fois. L'année suivante, Louis lit au pont de Lunel, auberge et relais de poste que la famille dirige quelques années, *l'Histoire de l'Amérique* de Robertson, «sous la direction de mon père qui avait de l'instruction, le goût des bons livres et savait les lire avec fruit» dit-il dans la notice. Le père a guidé ses premières lectures dans un but utilitaire certes, mais qu'importe, le fils a gardé l'habitude de prendre des notes. La maladie a peut-être accru cet amour de la lecture et des livres. L. Médard déclare vers la fin de sa vie □ «lire, c'est faire un échange des heures d'ennui contre des heures délicieuses, prendre des notes, c'est renforcer sa mémoire et s'en créer une nouvelle»⁵.

Marié alors qu'il n'était plus tout jeune, à trente-neuf ans, L. Médard n'a pas de descendance. Les livres sont un peu les «enfants» de L. Médard, il les chérit, il entretient ou fait refaire leur reliure. Obligé de lire pour ses études, pour son travail, la lecture devient un plaisir, une passion ainsi que la collection des livres. Louis recherche les ouvrages rares, anciens ou modernes. Des dons et échanges ont augmenté son fonds mais les achats, lors des ventes publiques, lui procurent l'essentiel de sa collection. Il aurait fait des affaires avec les assignats dit-il, mais le prix, relativement élevé de certains ouvrages ou éditions ne doit pas poser trop de difficultés à un

5 Bibl. mun. Lunel, fonds Médard *Grand catalogue des livres de J.-L. Médard*, consulter aussi □ *La bibliothèque de Louis Médard à Lunel*, Montpellier, Centre d'étude du XVIII^e siècle, 1987, 175 p.

négociant également propriétaire terrien. Sans avoir une grande fortune, L. Médard vit dans l'aisance. On ne sait exactement combien il a acheté tel livre, mais il donne des indications, des «fourchettes de prix» pratiqués lors des ventes publiques. Un exemplaire broché vaut 30 francs et 36 avec une reliure maroquin; «de beaux exemplaires comme le mien ont été vendus 40, 53 et 96 francs» dit-il au sujet du livre *La vie de Gaspard de Coligny*. Variation du simple au triple, entre le quart et les trois-quarts des dépenses annuelles d'une famille ouvrière au début du XIX^e siècle.

L. Médard a les mêmes intérêts que les autres bibliophiles de son temps: la recherche de l'exemplaire unique, de l'édition rare, «la plus prisée, la plus chère», mais il faut que l'ouvrage soit lisible, bien conservé, «l'intérieur bien net». Son intérêt se porte aussi sur les livres qui ont du succès: «ça fait trop de bruit pour ne pas prendre place sur mes tablettes», dit Médard de l'ouvrage de Lamennais, *Paroles d'un croyant*. Avoir l'exemplaire unique, l'édition originale, est une grande satisfaction, mais L. Médard en tire-t-il gloire, fierté particulière? Il ne le semble pas.

II. Les choix d'un bibliophile

Outre «l'oiseau rare» que tout collectionneur recherche, la bibliothèque de Médard montre ses deux intérêts principaux: les belles-lettres représentent un petit peu plus de la moitié du fonds (52%) et l'histoire presque un tiers, (31%), les sciences et arts (10%), la théologie (6,5%) et la jurisprudence (0,5%). Les ouvrages possédés et surtout les notices-préfaces établies expliquent les choix ou les rejets du collectionneur, ses préférences ou ses dégoûts. Le milieu familial et négociant, l'éducation reçue ont influencé les options de L. Médard. D'après Daniel Roche, «la bibliothèque négociante a des caractères originaux: part du métier forte, place des sciences et des techniques importante, présence notable de la géographie et de l'histoire... à Montpellier, la frontière est moins fermement tracée qu'à Montauban» par exemple, mais ajoute-t-il, «impossible d'ignorer l'importance d'autres choix culturels, le mécénat artistique ou la passion fiévreuse pour la bâtisse».

L. Médard n'est pas un bibliophile comme les autres: sa bibliothèque est celle d'un lecteur cultivé qui prend le temps de lire et de réfléchir. Son éclectisme littéraire est grand et ses goûts variés: depuis des manuscrits

6 Daniel Roche, «Négoce et culture dans la France du XVIII^e siècle», *R.H.M.C.*, t. XXV, 1978, p.375-395. Repris dans *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988, p.287-307.

médiévaux jusqu'au *Répertoire du théâtre républicain*, l'*Histoire naturelle* de Buffon, la *Doctrine sur la sujétion et obéissance due aux rois et aux magistrats*, sermon de Calvin de 1562 ou l'*Anatomie de la messe* de P. Dumoulin. Trois aspects de cette collection sont étudiés ici, les choix politiques, philosophiques et religieux.

«L'expérience» politique de L. Médard paraît grande, il a connu des régimes différents et de profonds bouleversements □ la monarchie d'Ancien Régime, la Révolution, le premier Empire et la Restauration. Il croit la Révolution bénéfique pour tous les Français, mis à part les excès de la Terreur □ «elle crée un nouvel ordre de choses conforme au bien du peuple, à ses droits, à la justice et aux Lumières du siècle» écrit-il dans la notice de l'*Histoire de France* d'Anquetil. La constitution de 1791, même si elle n'est pas parfaite, ouvre une période nouvelle □ «Père constitutionnelle qui sera un jour l'ère des peuples... cette première ébauche en réorganisant la royauté abolit des abus et des vices au delà même du mandat imprimé dans les cahiers du Tiers état». L. Médard a conscience des défauts de cette première constitution □ l'égalité est loin d'être complète, on distingue citoyens actifs et citoyens passifs, l'esclavage n'est pas supprimé. Il pense que cette «ébauche» ne peut qu'être perfectionnée. Il a une piètre opinion de la Restauration, (à cause de sa politique religieuse certainement) □ ce régime a eu «sa petite terreur, elle a même été sanglante à Nîmes et dans quelques autres villes, le souvenir de Napoléon effarouchait la Restauration» à cause du catéchisme impérial □ «où l'Église ordonne d'aimer Napoléon et la conscription sous peine de damnation éternelle» (notice du *Catéchisme à l'usage de toutes les Églises de l'Empire*). Il précise sa pensée dans une autre notice sur *L'État de la question* de Cormenin, paru en 1839 □ «L'auteur se présente sur le terrain de la Charte et discute la principale des questions constitutionnelles qui se résume en ces mots □ le roi règne et ne gouverne pas». Partisan de la monarchie constitutionnelle ou parlementaire avec séparation des pouvoirs, L. Médard n'évoque pas la République. La Révolution a établi une ligne de partage entre un ancien et un nouveau régime. Il évoque cette situation à propos des *Lettres de Mme de Sévigné* et de la comparaison faite, au début du XIX^e, par les critiques littéraires entre la marquise et Mme de Staël □ «On trouve en elles bien des faiblesses, bien des qualités communes, Mme de Staël représente toute une société nouvelle, Mme de Sévigné, une société évanouie», celle de l'Ancien Régime.

Ce sont bien les fondements de la monarchie absolue qui disparaissent à la Révolution avec le triomphe des idées des philosophes. Aux yeux de L. Médard, le XVIII^e siècle est le plus grand. Même s'il place très haut les auteurs de l'Antiquité, ceux du siècle des Lumières sont les plus importants.

Les philosophes, depuis Montesquieu jusqu'à Diderot, Voltaire, Raynal et Rousseau ont combattu l'absolutisme et lutté en faveur de la liberté et de la tolérance. Médard précise dans son catalogue : «Le XVIII^e est un grand siècle dans la mémoire et la reconnaissance des hommes... il a abattu ces mesures que nous n'apercevons plus... il a défriché ces champs où la liberté croît aujourd'hui⁷». L. Médard pense que ces acquis doivent être défendus. Il ajoute à propos de la *Correspondance de Grimm* : «s'il est encore parmi nous des hommes de mérite qui méconnaissent ce grand siècle, ce sont des ingrats». Le siècle des Lumières a formé les hommes du XIX^e, en s'opposant à l'ignorance et au fanatisme.

L. Médard est-il l'homme du XVIII^e siècle ? L'optimiste qui croit en la régénération de l'homme, au triomphe de la raison, au bonheur des peuples parce que les lois ont changé ? Il écrit dans la notice de l'*Histoire de France* d'Anquetil : «aujourd'hui un Charles IX, une Catherine de Médicis n'auraient plus pour eux l'ignorance des masses, les bras leur manqueraient pour une grande journée qui les a flétris d'âge en âge», et à propos des journaux de Marat : «un Marat dont le type ne peut se reproduire». Cependant que d'auteurs au XVIII^e, que de philosophes «ont consacré» leur vie à combattre le fanatisme ! La lecture de leurs œuvres est «des plus profitables» pour bien exercer sa raison. L. Médard reconnaît les mérites de Voltaire, J.-J. Rousseau ou l'abbé Raynal parmi d'autres. C'est le dernier qui semble le philosophe le plus proche de lui, peut-être parce qu'il l'a lu à la fin de son adolescence, période où l'on est plus sensible à l'injustice ou parce que, dit-il, c'est un homme «au cœur compatissant». Dans la notice sur l'*Histoire philosophique et politique...*, il écrit : «Raynal ne peut voir sans les condamner soit dans l'ancien, soit dans le nouveau monde, les préjugés qui flétrissent ou les abus dont gémit l'humanité». L. Médard défend la mémoire de Raynal comme celle de Rousseau, («Jean-Jacques toujours vertueux tout en révélant des faiblesses»), deux grands écrivains dont «on s'est efforcé de détruire la juste renommée». Le XIX^e a une dette envers le siècle précédent et les «hommes de mérite» doivent poursuivre l'action menée par les philosophes et la Révolution.

Dans le panthéon des vertus prônées par L. Médard, il signale à juste titre la reconnaissance et l'amitié, la plus grande étant certainement le patriotisme. Il mentionne cette qualité chez tous les auteurs anciens qui l'ont développée ou exaltée. Il y a deux grandes pensées dans les œuvres de Pindare dit-il, «la religion et la gloire de la patrie». Chez Démosthène, on trouve «un dévouement sans bornes à sa patrie et la haine ardente de sa

7 Bibl. mun. Lunel, fonds Médard, Grand catalogue des livres de J.-L. Médard.

servitude... parce qu'il fut un grand citoyen, Démosthène fut aussi un grand orateur et un grand homme d'état, le patriotisme fécondit sa parole». Mais Médard est avant tout un moraliste □ il a honte que Properce «attache tant de prix à des faveurs vénales de Cynthie», dit-il dans la notice sur les *Élégies*. Il est choqué par les mœurs dissolues de la cour sous l'Ancien Régime, en particulier par l'existence officielle des maîtresses du roi □ «par quel renversement de toutes les idées de morale et de bienséance, la violation de la loi conjugale que les lois punissent comme un crime, que les mœurs blâment au moral comme une faiblesse, jouit-elle dans les cours non seulement du privilège de l'impunité mais d'une sorte de droit honorifique». L. Médard veut certainement dire que les puissants doivent donner l'exemple pour que les gens du peuple le suivent. Aux yeux de L. Médard, les protestants ont montré leur patriotisme à différentes époques □ il écrit dans la notice-préface de l'*Histoire du roi Henri le Grand* de Péréfixe □ «pendant qu'une partie du clergé se prononçait contre l'héritier légitime des Valois, contre le chef de la maison de Bourbon, les protestants déjà persécutés sous d'autres régimes et destinés à l'être encore plus donnaient leurs biens et leur vie pour anéantir la faction de l'Espagne et conserver le trône à celui qui, quoique venant d'abjurer leur culte, se déclarait l'appui de tous les Français et le soutien de l'indépendance nationale».

Comme la morale, la religion est nécessaire, pense-t-il □ «il faut une religion aux hommes, on l'a dit mille fois, on le dira toujours» écrit-il dans le *Recueil nécessaire avec l'évangile de la raison*. L. Médard est croyant, chrétien convaincu, membre de l'Église réformée de Montpellier. Il a suivi les cours d'instruction religieuse du pasteur Rabaut Saint-Étienne, son mariage a été béni par le pasteur Rabaut-Pomier, on l'a vu □ il soutient les œuvres de l'Église de Montpellier, en particulier l'agrandissement de l'école mutuelle protestante dans les années 1820-1830. La religion chrétienne lui paraît la meilleure, elle répond aux besoins des hommes et, dit-il, «dépouillée de toutes les petites choses que les hommes y ont ajoutées, elle est le plus grand système de morale et de bonheur, elle enrichit l'âme de toutes les vertus, elle l'élargit», (notice de *La lettre à Eugénie* d'Holbach). Que faut-il entendre par «petites choses»? S'agit-il des différentes Églises, de leurs dogmes et de leurs doctrines □ Des pouvoirs d'exclusion, d'excommunication et de condamnation que certaines s'arrogent □ Médard ne le précise pas. On peut penser que le fanatisme et l'intolérance, quelle que soit l'Église qui les pratique, sont considérés comme tels, de même que l'absence de charité et d'amour. La vertu suprême étant à ses yeux «d'aimer les hommes comme nous-mêmes et de concourir au bien général» affirme-t-il dans la notice de la *Discipline des Églises réformées de France*. La pratique des vertus chrétiennes,

de l'amour du prochain en particulier, sont des qualités que l'éducation et les lectures ont développées chez L. Médard. Dans la même notice de la *Discipline...*, il écrit : « Dieu est si bon qu'il surpasse infiniment tous les hommes en bonté ».

En même temps, on trouve dans le fonds Médard, des dizaines d'ouvrages sur l'histoire de la papauté, contre la messe ou la compagnie de Jésus. On peut citer comme exemples de ce genre de littérature : *La chasse de la beste romaine*, « diatribe anti papistique, l'une des plus fameuses et des plus rares » ; *Le système de la nature* de Jean-Baptiste de Mirabaud, « jamais personne n'a professé l'athéisme avec autant d'appareil et d'inconséquence » ; *L'Anatomie de la messe* de P. Dumoulin, « une moitié de l'Europe anathémise l'autre au sujet de l'Eucharistie et le sang a coulé... pendant près de deux-cent ans pour un mot qui signifie douce charité » écrit-il dans la notice. Dans ce lot, les ouvrages sur la compagnie de Jésus sont proportionnellement les plus nombreux. Le livre de Jarrige, *Les jésuites mis sur l'échafaud*, semble à Médard « l'écrit le plus virulent qui eut paru ». L. Médard reproche aux jésuites leur toute puissance et le rôle néfaste qu'ils ont joué en Europe : ils ont transformé le monogramme « J.H.S. (*Jesus Hominum Salvator*) » en lui donnant le sens de « *Jesus Humilis Societas* (l'humble société de Jésus) » : « aujourd'hui, les jésuites protégés par Charles X se trouvent partout et la saine raison demande : est-ce pour longtemps ? », écrit-il en 1828. Il critique le rétablissement de cette compagnie décidé par le pape Pie VII, « mesure prise non dans l'intérêt religieux mais dans l'intérêt temporel de la cour de Rome », écrit-il à propos du *Précis de l'histoire des jésuites* de G.J. Charvilhac, paru en 1820. Il dénonce la mission (dont il a été témoin), menée par l'abbé Guyon à Montpellier, le 26 avril 1821.

L. Médard serait-il un « anticatholique primaire », un dénonciateur des jésuites, ce qui surprendrait peu de la part d'un protestant convaincu ? Conscient de ses choix et des opinions défendues par certains auteurs, Médard a placé ces ouvrages à part, dans « l'enfer ». Il y a ajouté un certain nombre d'autres traitant de la métaphysique, de la morale ou de la médecine comme les *Lettres philosophiques* du baron d'Holbach, *L'Heptaméron* de Marguerite de Navarre, les *Contes et nouvelles* de Jean de La Fontaine. Au total, une centaine de volumes sur quelque cinq mille que contient la bibliothèque, environ 2%. Les ouvrages ainsi mis de côté ne sont pas très nombreux. L. Médard avait aussi des ouvrages libertins et « érotiques » dont il a purgé sa bibliothèque. Il justifie cette décision et établit un catalogue particulier pour ces livres : « j'y ai compris, dit-il, tous les écrits contre l'Église romaine et ses pontifes même contre les jésuites ». Bien qu'on puisse consulter ces œuvres à la bibliothèque royale, bien qu'elles se

trouvent entre les mains de nombreux bibliophiles, il a écarté ces écrits pour deux raisons □ il est membre de l'Église réformée et la lecture peut en être dangereuse. Il a donc exercé un droit d'auto-censure, estimant qu'un chrétien ne peut favoriser la divulgation d'ouvrages contraires à la morale.

L. Médard est un amateur de livres, un collectionneur érudit et éclairé, il est aussi un bibliophile philanthrope, un mécène puisqu'il lègue, dans son testament établi en 1834, sa bibliothèque à sa ville natale. Celle de Montpellier, où il réside, a bien proposé d'accueillir sa collection, de lui faire une place à part, réservée aux habitants de Lunel, au musée Fabre □ L. Médard a refusé □ mettant en avant son patriotisme, il souhaite «concourir à l'instruction» de ses compatriotes. L'instruction du peuple est le plus sûr obstacle, pense-t-il, aux préjugés et au fanatisme. Aussi demande-t-il dans le codicille de son testament que sa bibliothèque soit ouverte, qu'on prête des livres aux professeurs et aux élèves du collège de Lunel (les livres classiques leur seront utiles), aux personnes studieuses de Montpellier et de Nîmes, celles «qui par leur genre habituel d'ordre, soignent bien ce qui ne leur appartient pas» □ qu'on mette des écritoires et des plumes pour que les lecteurs puissent prendre des notes □ qu'on nomme comme bibliothécaire, un homme sage et instruit.

La bibliothèque de L. Médard est différente de celle des autres négociants. Ce n'est pas le métier qui prime mais l'érudition et l'instruction. Grâce à des «études classiques» où «la latinité, l'étude du grec et du latin» tenait la place principale, L. Médard a pris du plaisir à la lecture et la réflexion des auteurs anciens dont il a formé une partie de sa bibliothèque. Les conseils donnés par son père, ses nombreuses lectures lui ont montré l'apport décisif des philosophes du XVIII^e. Les valeurs que le siècle des Lumières a mises en avant, les combats qu'il a menés et qu'il s'agit de défendre au XIX^e sont devenus les bases de la culture de L. Médard. Les principes religieux et moraux de la Réforme, enfin, l'amour du prochain et l'aide à autrui confirment presque toujours ses choix de bibliophile.

Alexandre de Bessot de Lamothe (1823-1897) et les protestants du Midi

Bernard PESCHOT
(Université de Montpellier III)

Le professeur Michel Péronnet manifestait un vif intérêt pour l'étude des résonances historiques de la littérature populaire. Bien souvent, au cours des quelques années où nous nous sommes côtoyés, il m'avait questionné à ce sujet. C'est pourquoi, croisant un territoire qui m'est familier (le roman historique du XIX^e siècle) avec un thème de recherches qui fut sa spécialité (le protestantisme méridional), je lui offre ces quelques lignes, en hommage posthume.

Quand la mode pour l'ethno-histoire se sera encore plus exacerbée et que le goût pour l'étude culturelle de la sensibilité historique se sera davantage affiné, le temps sera peut-être venu de suggérer, comme thème de recherches, l'analyse des souvenirs historiques liés aux lectures adolescentes comme signes d'éveil à la conscience adulte du passé. C'est ici que la littérature populaire pourrait acquérir sa part de légitimité scientifique. En attendant cette mise en perspective des impacts émotifs enfantins, prisonniers des songes de l'histoire romancée, voici une pièce à verser au dossier des rêveries préhistorisantes. L'intertextualité n'a pas que des titres de noblesse acquis dans les formules savantes de la narrativité. La lecture de l'ouvrage de Philippe Joutard sur la mémoire camisarde et son légendaire en appelle d'autres puisées au même fond de commerce éditorial d'un obscur feuilletoniste catholique : Alexandre Bessot de Lamothe, archiviste de formation, littérateur populaire par vocation militante de légitimiste ultramontain, longtemps engagé dans une vision polémique des protestants du Midi

au point de laisser durablement au jeune François Mauriac l'image obsédante de la guerre civile languedocienne.

Laissons parler l'écrivain qui, à propos du roman d'André Chamson, *La Tour de Constance*, écrit dans son «bloc-notes» du 6 avril 1967, un siècle après la parution du roman en question :

«En fait si, octogénaire, l'histoire des Camisards me passionne, c'est qu'elle passionnait déjà mon enfance. Chamson croirait-il qu'il y a 70 ans dans l'École des Maristes, rue du Mirail à Bordeaux, nous ne mettions rien au-dessus des romans d'un certain Alexandre de Lamotte dont le chef d'œuvre, selon nous, était précisément *Les Camisards*... Je revois après 70 ans, comme si je la tenais sous mon regard, une des images qui illustraient *Les Camisards* et que je dus bien souvent contempler pour qu'elle demeure en moi burinée des Camisards à cheval au galop, brandissant des torches, la nuit. Au-dessous cette légende Israël hors des tentes, Israël au combat»¹.

Philippe Joutard affirme pour sa part à propos du même roman : «C'est un succès considérable et de longue durée que prouvent les propos des journalistes du temps, les nombreuses éditions, mais aussi plusieurs témoignages écrits et oraux»². En 1911, E. Leterrier évoque en ces termes l'impact de l'œuvre :

«L'ouvrage parut en 1866 cette fois, c'était une vraie révélation du talent de l'auteur. C'est une œuvre maîtresse. Je défie le lecteur le plus hostile de ne pas aller jusqu'à la dernière page, haletant et subjugué malgré lui... Il y a, dans ce récit, la verve et le panache d'Alexandre Dumas père, avec une forme littéraire bien plus soignée ; il y a aussi la conscience historique et le talent descriptif de Walter Scott, et, évoquant leur souvenir par certains de leurs épisodes, les Camisards sont vraiment les Puritains d'Écosse du catholicisme. Mais il y a aussi un souffle religieux, une affirmation constante et tranquille des vérités de la foi, une exquise pureté jusque dans les incidents le plus scabreux... La presse catholique accueillit avec enthousiasme l'apparition des *Camisards* ; ils furent passionnément discutés. Aujourd'hui encore,

1 Cité par Philippe Joutard, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, Gallimard, 1977, p. 227-228. L'auteur reproduit également au début de l'ouvrage «la gravure qui frappa tant François Mauriac» où l'on observe que le souvenir mauriacien avait embelli l'image en multipliant les cavaliers.

2 *La légende des Camisards...*, p. 227, voir également n. 67, p. 385 où Philippe Joutard indique qu'il a recueilli «cinq témoignages oraux sur la popularité de l'œuvre».

ce roman reste le plus lu et peut-être le plus complet des chefs d'œuvre de Lamothe³.

Feuilletoniste vedette de *L'Ouvrier* et des *Veillées des Chaumières*, Alexandre Bessot de Lamothe mérite non une réhabilitation littéraire mais, à tout le moins, une exhumation à titre documentaire. Sous les multiples facettes d'une existence bien remplie, partagée entre l'héritage familial d'une aristocratie provinciale, l'engagement dans l'enseignement catholique, le métier de chartiste et la vocation d'un littérateur de combat, se dessinent trois visages constants et complémentaires sous le sceau d'une triple passion : le christianisme, l'histoire scientifique et le roman de propagande.

Un périgourdin d'Ancien Régime : la tradition familiale

Pierre-Alexandre de Bessot de Lamothe est né à Périgueux le 8 janvier 1823. C'est le sixième enfant de Jean-Baptiste de Bessot de Lamothe et de Sophie-Louise-Zoé de Mastin. Deux de ses ancêtres, Pierre de Bessot, puis son fils Louis ont occupé, au XVII^e siècle, des postes de conseiller du roi et de contrôleur en l'élection de leur ville natale⁴. Un de ses aïeux, Hélié Jean-Baptiste, a rempli les fonctions de secrétaire d'ambassade à Vienne. Les seigneurs de Lamothe s'honorent au XVIII^e siècle d'une parenté collatérale avec l'illustre archevêque de Cambrai, François Salignac de Lamothe-Fénelon.

Les ancêtres du côté maternel, les de Mastin, prétendent eux, se rattacher à la famille italienne des Scaliger. Au moment de la Révolution, le chef de la maison est fauconnier du duc d'Orléans. Son fils, Louis-Sylvestre, a connu les tourments de l'émigration : il s'est réfugié avec sa famille en Russie où ils ont reçu l'aide et la protection de l'aristocratie de Saint-Pétersbourg. C'est à leur retour, sous l'Empire, que l'aînée épouse, le 23 avril 1812, Jean-Baptiste de Bessot de Lamothe. Le jeune couple va habiter une petite gentilhommière non loin de Périgueux, Montplaisir. C'est dans cette propriété, aujourd'hui disparue, qu'Alexandre naît onze ans plus

3 E. Leterrier, n° 979 de la série intitulée *Les Contemporains*, 1911, cité par Jean Texier, « Alexandre de Lamothe », *Tapis Franc, revue du roman populaire*, n° 3, automne 1992, p. 20-44.

4 Le premier a laissé de son administration un livre-journal publié en 1893. J'emprunte tous les détails biographiques concernant Lamothe à l'étude de Leterrier reproduite in-extenso par Jean Texier avec toutes les précautions d'usage à l'égard d'une notice biographique qui est une sorte de panégyrique continu de la vie et de l'œuvre du romancier, « pièce d'anthologie, fleurant bon l'air de la Belle Époque, et quasiment un roman d'édification populaire ». (J. Texier, « Alexandre de Lamothe », p. 21).

tard et qu'il reçoit une éducation de gentilhomme de l'ancienne France parachevée par un passage au petit séminaire de Brive, très prisé alors par l'aristocratie périgourdine.

Un chartiste passionné : le goût pour l'histoire

Après le baccalauréat, le jeune Alexandre rêve de grandes études historiques et s'installe à Paris pour préparer l'École des chartes. C'est en novembre 1847 qu'il entre en histoire comme en sacerdoce et en 1850 qu'il achève son cursus de futur archiviste. Après un long séjour à l'étranger (Russie, Espagne) comme précepteur et gouverneur du fils d'un prince russe, pénitence imposée par des difficultés familiales (le décès de son père en avril 1850), Lamothe est admis, le 11 janvier 1864 à soutenir sa thèse qu'il avait, de son plein gré, ajournée en 1850 pour faire face à la situation de sa mère. Malgré son absence, il est l'objet d'une faveur : le temps passé à l'étranger lui est compté comme mission officielle. Il choisit comme sujet de thèse, *Les derniers jours de Pavie*, un épisode de la captivité de François I^{er}, d'après une correspondance inédite de l'abbé de Vagera qu'il utilise plus tard dans son recueil *Histoire d'une pipe*. Il est reçu et obtient hors rang le diplôme d'archiviste. Il l'est en fait depuis le 20 juin précédent où la direction des Archives du Gard lui a été attribuée.

Un éducateur catholique : le fruit des assomptionnistes nîmois

Entre la scolarité parisienne à l'École des chartes et le poste nîmois s'intercale en effet une longue période consacrée à l'enseignement (1850-1860). Obligé par le décès paternel à subvenir à son existence, Alexandre obtient d'abord une place de professeur de seconde au collège de l'Assomption de Nîmes, dirigé alors par le père d'Alzon, fondateur des assomptionnistes. Il se met ensuite au service d'un prince russe qui cherche en France un gouverneur pour son fils : instruit de la parenté de l'impétrant avec les Mastin, protégés par sa famille lors de l'émigration révolutionnaire, le prince emmène Lamothe en Russie, puis en Espagne où l'appelle une fonction d'ambassadeur. Le futur romancier n'oubliera pas ce séjour en orthodoxie puisqu'il consacrera plus tard plusieurs romans au sort malheureux du catholicisme polonais. Il s'est plu dans ses souvenirs à dépeindre son inflexible attachement au catholicisme, allant jusqu'à convertir à l'Église romaine, sur son lit de mort, son illustre protecteur.

Un ultramontain chez les protestants : le retour aux sources

L'installation définitive en Languedoc marque pour Alexandre un triple retour aux sources.

Le 20 août 1860, il épouse Mademoiselle Thècle de Bonne d'Oléon ; il entre ainsi dans une vieille famille provençale marquée par l'histoire. Le grand-père maternel de la jeune mariée n'est autre que le comte de Raoussset qui a été, pendant la Révolution à Avignon, l'un des plus ardents défenseurs de la papauté.

Le choix nîmois s'impose aussi par le souvenir du séjour au collège du père d'Alzon. Enfin, le travail d'archiviste lui donne accès au matériau historique ; commence pour lui le labeur de chartiste⁵. La fréquentation des fonds gardois lui livre une moisson documentaire dont il fait état dans son roman *camisard*⁶.

Un littéraire populaire : la vocation militante du combat par la plume

À quarante ans, Lamothe trouve sa voie, le roman historique engagé. En 1860-1863 s'ouvre la période des rencontres décisives.

C'est l'époque où le jeune Charles Blériot vient de fonder, quai des Grands Augustins à Paris, une librairie consacrée, à l'origine, à la vente de livres religieux. Lors de l'un de ses voyages, Blériot prend connaissance, à Angers, d'une petite feuille récréative, fondée par un curé du diocèse, l'abbé Le Boucher dont le titre — *L'Ouvrier* — dit assez les ambitions et qui est diffusée dans les patronages et les cercles catholiques angevins. Il conçoit alors le projet de généraliser cette initiative et de créer l'organe national de presse nécessaire pour répandre les saines doctrines et combattre la diffusion de l'erreur. Avec l'aide de soutiens ecclésiastiques (l'abbé Maignan, plus tard cardinal et archevêque de Tours ; Monseigneur de Ségur) et l'Asso-

5 L'œuvre érudite de Lamothe comprend, outre les habituels catalogues d'archives gardoises, l'édition du *Coutumier de Saint-Gilles* , la publication d'une brochure relatant les exécutions de camisards faites à Nîmes du 26 juillet 1702 au 22 mai 1705, l'impression d'une *Description de la cathédrale de Nîmes par Fléchier* et d'une *Apothéose de Dumonchel évêque constitutionnel du Gard*. On lui doit aussi *Les grands soucis du docteur Sidoine*, livre humoristique de souvenirs de l'École des chartes sur un «Don Quichotte de l'érudition» et les *Promenades d'un curieux dans Nîmes*.

6 L'édition des *Camisards* comprend en effet une «liste des principaux ouvrages consultés pour l'histoire des Camisards» reproduite à la fin de cet article.

ciation Saint François de Sales qui la subventionne, une nouvelle revue naît le 4^e mai 1861. *L'Ouvrier* prend son essor.

L'équipe éditoriale s'étoffe dès la seconde année de plumes acérées : l'abbé Geslin de Kersolan, alias Jean Loyseau, l'abbé Jean Grange, curé de Saint-Paul d'Eyjeaux (Haute-Vienne), tous rudes joueurs⁷. Aux polémistes s'adjoignent des romanciers dont certains de grand renom (Paul Féval, Zénaïde Fleuriot), d'autres plus obscurs mais tout aussi convaincus et convaincants (Charles Deslys, Raoul de Navery, le vicomte Henri de Bornier et Roger des Fourniels)⁸.

7 **Jean Loyseau** est le pseudonyme de l'abbé Paul de Geslin de Kersolan (1816-1888). Ami de Mgr de Ségur et de Mgr Parisis, il eut des difficultés avec Rome et avec l'archevêque de Paris. Il fut un des fondateurs de *L'Ouvrier*, puis du *Clocher* (en 1866) et du *Rosier de Marie* (en 1886).

«Ce qu'il y a de remarquable dans cet écrivain qu'on a appelé Platon-Polichinelle et un Sterne catholique, c'est qu'il apprend en riant les choses les plus sérieuses : d'un trait, d'un bon mot, il réfute les sophismes à la mode, venge la religion des calomnies dont on l'abreuve et arrache à des lecteurs ce mot emprunté à sa manière, sinon à son vocabulaire : c'est-y-tapé !» (extrait de *Romans à lire et romans à proscrire* de l'abbé Louis Bethléem ; cet essai de classification au point de vue moral des principaux romans et romanciers de l'époque constitue un véritable *Who's who* de la littérature populaire, Paris-Lille, 1908 ; éd. consultée : 7^e, 1920, p. 315). Dans l'œuvre de Jean Loyseau, on relève une attaque des francs-maçons (*Pas méchant*) et une réfutation de *Renan* (*Lettres sur la vie d'un nommé Jésus*).

8 L'abbé **Jean Grange** (1827-1892) curé limousin et prolifique collaborateur de *L'Ouvrier*. L'abbé Bethléem (*Romans à lire...*, p. 308) ne tarit pas d'éloges à son sujet : «polémiste populaire, conteur et dialecticien plein de bonhomie... pétillant d'esprit gaulois». Son œuvre constitue une apologie du bon sens de la foi, dissimulée dans des récits souvent historiques.

Si on ne présente plus **Paul Féval**, réhabilité depuis peu par les études universitaires (voir le colloque de l'Université de Rennes en 1987), il n'en est pas de même des suivants :

— La bretonne de Saint-Brieuc, **Zénaïde Fleuriot** (1829-1890) est l'auteur de 83 ouvrages. *L'Ami du Clergé* faisait observer que si cette romancière avait été immorale comme George Sand, elle eût été célébrée comme une femme de génie : «mais elle fut chrétienne, et la réclame, presque exclusivement faite par des hérauts boulevardiers, l'a ignorée et laissé ignorer». Le scrupuleux abbé Bethléem note toutefois «qu'un certain nombre de ses livres renferment des descriptions de fêtes mondaines, dont l'abondance et l'éclat pourraient inquiéter des personnes peu instruites et les gens de la campagne.» (*Romans à lire...*, p. 247).

— **Charles Deslys** est le pseudonyme clair et net de Charles Collinet (1821-1885). Après une carrière au théâtre et un passage en histoire où il échoua, cet enfant de Paris se fixa dans le roman et la nouvelle. Présenté par certains critiques comme l'héritier de Dumas, il laisse comme lui une œuvre considérable (une cinquantaine de volumes) écrite

C'est ce groupe que rejoint bientôt Alexandre de Lamothé. À partir de 1863, notre archiviste devient un des plus prolifiques collaborateurs de *L'Ouvrier*, puis de sa sœur cadette, *Les Veillées des Chaumières* (à partir de novembre 1877), et ce pendant plus de trente ans⁹.

L'offensive anti-protestante commence presque immédiatement avec, en 1864, la publication de *L'Histoire d'une pipe*, où, sous une forme nouvelle, Lamothé évoque trois siècles d'histoire, de la conquête du Mexique par les Espagnols à la campagne de Russie, réfutant, au fil de brèves scènes historiques, une foule de «sophismes et de préjugés» à l'encontre de l'Église catholique. L'historien romancier ne craint pas d'indiquer, chapitre par chapitre, le tableau détaillé de ses sources, accumulation volontaire de preuves soigneusement choisies comme garanties d'authenticité¹⁰.

comme son maître parfois un peu trop vite. L'abbé Bethléem le range ainsi dans la littérature «facile et négligée» (*Romans à lire...*, p.239).

—**Raoul de Navery** (1831-1885), de son vrai nom Madame Chervet, née Marie-Eugénie Saffray, est la contemporaine et la rivale de Lamothé. Son œuvre considérable pour *L'Ouvrier* et la maison Blériot soutient aisément la comparaison avec celle de son confrère. Elle est plus particulièrement spécialisée dans la dénonciation des excès de la Révolution de 1789 (*Le capitaine aux mains rouges, Patira et le trésor de l'abbaye, L'aboyeuse*) et dans une description au vitriol des questions sociales contemporaines, n'esquivant ni les outrances littéraires ni un antisémitisme évident (*Les héritiers de Judas, Le juif Ephraïm, Les idoles, La maison du Sabbat, Les parias de Paris*). Elle excelle dans les récits de massacre et les imprécations.

—**Henri de Bornier** (1825-1901) est essentiellement un poète et un écrivain de pièces de théâtre en vers. Dans son discours de réception à l'Académie, Edmond Rostand lui a reproché «d'avoir joué d'une flûte exagérément parthénienne et d'avoir composé des ouvrages un peu trop Rostopchine». Il est resté toute sa vie fidèle à cette strophe : «Jamais d'une lèvre flétrie — Je n'outrageai, pas même un jour — La liberté, Dieu, la patrie — L'art sévère et le chaste amour»

—**Roger des Fourniels** est malheureusement pour lui passé à la postérité pour avoir publié en 1886 chez Blériot un *Floréal* destiné à concurrencer le *Germinal* de Zola. Cet ancien publiciste né en 1851 devient moine augustin de l'Assomption. Il a publié une intéressante réponse à la *Fin du monde* de Drumont.

9 C'est en 1863 que la première œuvre de Lamothé paraît dans *L'Ouvrier* sous la forme d'une série de courts récits qui furent réunis ensuite en volume sous le titre *Les soirées de Constantinople*. C'est en 1889 que paraît, dans *Les Veillées des Chaumières*, son dernier ouvrage *Les moissonneurs des tempêtes*.

10 L'ouvrage publié en deux parties en 1866 mériterait à lui seul une étude complète. L'édition comporte en liminaire une «table des principaux ouvrages consultés». Signalons seulement les références indiquées pour le chapitre sur les guerres de religion, et en particulier sur le massacre de la Michelade à Nîmes.

«Renvoyez vos contradicteurs à l'histoire de Monsieur Sismondie (*sic*), t.XVIII, p.496, 516, 517, ils y trouveront tout au long les preuves du complot (protestant), avec plus de détails et ne récuseront pas, je l'espère, le témoignage d'un auteur que, dans cette

Réplique au *Jean Cavalier* d'Eugène Sue et suite logique des tribulations de la pipe fétiche, *Les Camisards*, puis *Les Cadets de la Croix* consacrent enfin en 1866 l'engagement définitif de Lamothe à l'école de *L'Ouvrier*.

Alexandre exerce les fonctions d'archiviste du Gard jusqu'en 1880, date à laquelle il est révoqué par le préfet pour avoir refusé de signer un texte approuvant les décrets de 1880 sur les congrégations religieuses. Il se retire alors à Avignon, pays de son épouse, et continue, dans sa retraite forcée, ses activités littéraires. Il décède dans son domaine du Borgéthah le 3^e octobre 1897.

Une œuvre paradoxale : le maquis des romans feuilletons

La production romanesque d'Alexandre de Lamothe remplit sept colonnes du catalogue des imprimés de la Bibliothèque nationale de France. Encore la liste est-elle incomplète, comme c'est souvent le cas pour les romanciers populaires¹¹.

En dehors de l'ensemble particulier constitué par des romans ou des chroniques anti-protestantes¹², et mise à part son œuvre de chartiste¹³, l'œuvre de Lamothe peut approximativement se répartir en sept catégories :

1. Une série de six romans contemporains autour de la guerre de 1870, la résistance nationale et la Commune¹⁴.

2. Une fresque romanesque consacrée aux peuples catholiques persécutés de l'Europe qui se décompose en une trilogie polonaise¹⁵ et un

circonstance, j'ai tenu à choisir parmi les écrivains protestants. Sous une pareille plume, un récit de cette nature, bien loin d'être une accusation mensongère, n'est et ne peut être qu'une confession adoucie». Le passage est bien, dans le style incantatoire et l'habileté du choix de la référence, caractéristique des procédés argumentaires de Lamothe. Voir n.27.

11 En témoignent les efforts continus de l'association des Amis du roman populaire (*Bulletin de liaison* du n°1, 1984 au n°21, 1995), puis la revue *Tapis Franc* (1988-1997, huit numéros) et, enfin, la revue *Le Rocambole* à partir du n°1 (printemps 1997) qui en est à sa sixième livraison (1999).

12 Voir n.27 et 28.

13 Voir n.5.

14 Respectivement : *L'orpheline de Jaumont*, *Le taureau des Vosges*, *Les aventures d'un Alsacien prisonnier en Allemagne*, *Le journal de l'orpheline de Jaumont*, *L'auberge de la mort*. On peut y ajouter une *Histoire populaire de la Prusse* et *Les compagnons du désespoir* (sur les déportés de la Commune en Nouvelle-Calédonie).

15 *Les faucheurs de la mort*, *Les martyrs de la Sibérie* et *Marpha*.

cycle irlandais¹⁶ auquel on peut adjoindre un roman sur l'Espagne des guerres carlistes¹⁷.

3. Une apologétique du christianisme romain, aux temps primitifs (*Histoire du denier d'or*) comme aux temps modernes (*Histoire d'une pipe*), à laquelle se rattachent deux romans italiens sur la crise pontificale¹⁸ et un livre de souvenirs (*Les deux Rome*).

4. Divers romans historiques, les uns médiévaux (*Les mystères de Machecoul*, sur Gilles de Retz), d'autres contemporains (*Foedora et Nadiège*, sur le nihilisme russe). Curieusement, la Révolution française ne l'a inspiré qu'une seule fois. *Le Proscrit de Camargue* signale à notre attention le rôle de cette région comme refuge aux portes d'une Provence riche des souvenirs anti-révolutionnaires de sa belle-famille.

5. Des récits de voyage, certains fictifs (*Le Gaillard d'arrière de la Galathée*), d'autres réels, en Angleterre, au pays de Galles et en Irlande¹⁹, ou sur les pas de Chateaubriand (*À travers l'Orient de Marseille à Jérusalem*).

6. Une veine pamphlétaire mineure en quantité mais reconnue en son temps comme digne d'un Veillot, polémique pure (*Les métiers infâmes*) ou satire politique (*Quinze mois dans la Lune*)²⁰.

7. Des romans d'aventures pour la jeunesse – récits de flibustiers²¹, ou encore ce cycle si particulier d'imitations de Jules Verne sur commande de

16 *Le roi de la nuit*, Patrick O'Byrn, *Jack Famine* et *Betsy Millions*.

17 *La fille du bandit* est l'occasion d'une profession de foi autour de la «fière devise catholique et nationale Dieu, la patrie et le Roi»

«Il y a entre les destinées de l'Espagne et celles de la France une étroite solidarité. Les nations sont vraiment sœurs au point de vue des idées religieuses et monarchiques. Là comme ici, c'est la foi séculaire d'un grand et noble peuple qui est menacée et persécutée; là aussi, le dévouement au principe sacré et sauveur de la monarchie, les horreurs du radicalisme dont l'Espagne est le théâtre sanglant. Là-bas comme ici, c'est la foi et un Bourbon qui sont en jeu; l'un neveu de l'autre; tous deux représentant du droit élevé à sa plus haute puissance, le droit qui émane de Dieu pour Henri et Charles; l'Espagne révèle le mal auquel notre pays (la France) lui aussi est en proie et qui le dévore sourdement» (texte de présentation du feuillet dans *L'Ouvrier*).

18 *Pia la San Piétrina* et *Les fils du martyr* (sur le pontificat de Pie IX).

19 *La Reine des Brumes* et *L'Émeraude des mers*.

20 «Comme style, c'est du Veillot et du meilleur» écrit Jean Grange à propos des *Métiers infâmes*. La comparaison est sans doute à faire avec *Les Odeurs de Paris* de l'illustre devancier.

Le second ouvrage, confondu souvent avec les imitations verniennes de Lamothe, est un parallèle entre l'état contemporain de la France et de l'Allemagne.

21 *La fiancée du vautour blanc* (exploits des flibustiers sous Louis XIV, genre alors à la mode).

l'éditeur Blériot désireux de rivaliser en ce domaine avec le laïque et républicain Hetzel²².

De Bossuet à Veillot en passant du côté de Barbey d'Aureville, voilà pour les paternités prestigieuses. Mais Alexandre de Lamothé est aussi un Paul Féval jamais repenti et un Jules Verne des sacristies, tout en ne cessant de rêver incarner toute sa vie un Alexandre Dumas de la Bonne Presse.

«Ses romans rappellent Dumas pour la verve et l'entrain, Féval par leur coloris très chaud, Balzac par le relief des observations, Verne par l'ingénieux des inventions et les meilleurs auteurs anglais par certaines longueurs»²³.

On peut toutefois tempérer le lyrisme enthousiaste du bon abbé Bethléem : les romans populaires catholiques de l'école Blériot n'économisent pas non plus le sang et la violence. La lecture de certaines pages outrancières donne à réfléchir sur le sens profond d'un tel étalage d'horreurs. Lamothé n'y échappe pas. Dans *Esprit Cabassu, exploits d'un mousse au Tonkin*, «les massacres décrits par Lamothé sont à la limite de ce qu'on ose présenter dans un roman populaire»²⁴.

De même son roman polonais *Marpha* a de quoi surprendre : aux cruautés inouïes des cosaques presque complaisamment décrites, s'ajoutent les raffinements d'une secte juive²⁵.

La diabolisation camisarde

Le roman de Lamothé consacré à la guerre des Camisards s'inscrit dans une triple perspective. C'est d'abord une réponse à l'œuvre d'Eugène

22 *Le secret du pôle, Le cap aux ours, Les secrets de l'océan, Les secrets de l'Équateur et Flora chez les nains* appartiennent en réalité à la grande famille des épigones de Verne et se rattachent plutôt à l'école de Louis Boussenard (1847-1910) et sa série de *Secrets*. Il s'agit avant tout de romans d'aventures exotiques.

23 Abbé Louis Bethléem, *Romans à lire...*, p. 312.

24 Michel Nathan, «Le ressassement ou que peut le roman populaire?» dans *Splendeurs et misères du roman populaire*, Université de Lyon, 1990, p. 195.

Voir Isabelle Olivero, «Les propagandes catholiques et républicaines dans la librairie au début de la III^e République (1860-1880)», dans *Le commerce de la librairie en France au XIX^e siècle 1789-1914* (Jean-Yves Mollier dir.), Paris, 1997, p. 243-254.

25 Voir *Marpha*, t. II, p. 138 à 141 (éd. Blériot de 1874).

Le cycle polonais de Lamothé eut pourtant à l'époque (1868-69) un grand retentissement dont témoigne la notice biographique de Leterrier (*Les Contemporains*, 1911, p. 31-33). Même Jules Simon, peu suspect de cléricisme, tint «au nom de l'humanité» à témoigner son admiration.

Sue, *Jean Cavalier*, parue en 1840²⁶. Il s'agit ensuite de la reprise d'un thème développé par Lamothe peu de temps auparavant. Déjà en 1864, son *Histoire d'une pipe* en avait posé les jalons²⁷ polémiques, historiographiques et littéraires. Il y affirmait sans détours à propos des massacres nîmois de catholiques par les huguenots languedociens²⁸

«La Michelade des protestants fut une Saint-Barthélemy avortée, une Saint-Barthélemy plus atroce que celle de 1572. Car celle-ci ne fut qu'une représaille sanglante et subite que la frayeur peut excuser jusqu'à un certain point, tandis que la Michelade, froidement méditée, préparée de longue main, alors que les protestants n'avaient aucun sujet de craindre, n'eut pour excuse ni le trouble causé par la peur, ni un pareil exemple donné par les catholiques²⁹». Il reviendra à plusieurs reprises sur l'époque des guerres de religion et sur la diatribe anti-calviniste.

Il réserve aux *Veillées des Chaumières* un épisode analogue (*Le puits sanglant*, 1877) et donne à *L'Ouvrier* en 1886 un roman sur la figure sanguinaire du capitaine protestant, le baron des Adrets²⁸. Il publie enfin en 1889 *Les moissonneurs des tempêtes*, ultime réfutation de l'histoire protestante.

Enfin le feuilleton de 1866-1867 prend place dans la vaste contre-offensive catholique par la voie de la presse populaire illustrée que Michel Nathan a bien résumée en ces termes³⁰

«Tous les romans catholiques ne sont pas des leçons de morale romancée ou des versions modifiées des grands succès du moment. Existe également un courant frénétique qui, dans un climat d'extrême violence, redresse les erreurs historiques et désigne les responsables des malheurs du temps. Les feuilletons publiés par *Les Veillées des Chaumières* et *L'Ouvrier* sont

26 Sur l'œuvre d'Eugène Sue, voir Ph. Joutard, *La légende des Camisards...*, p.190-193.

Rappelons que *Jean Cavalier ou les fanatiques des Cévennes* fut d'abord publié en livraison mensuelle dans la *Revue de Paris* (de novembre 1839 à avril 1840), puis édité en quatre tomes sous deux volumes en 1840 et eut 19^e rééditions.

27 *Histoire d'une pipe*, éd. Blériot de 1866, t. II, p.91 (chap. XI, «Qu'est-ce que la Michelade?»). Voir sur le thème anti-protestant³¹

—t. I, chap. XX, «Qui sème le vent, moissonnera la tempête» (p.186-196) sur les violences de la «révolution protestante» du XVI^e siècle (la guerre des paysans).

—t. I, chap. XXI, «Liberté, égalité, fraternité ou la mort» (p.197-201) sur le slogan des Réformateurs allemands («La ruine, l'extermination, la mort»).

—t. I, chap. XXII et XXIII, (p.202-218) sur les ravages des lansquenets luthériens à la solde de Charles Quint³² chap. XXVI, «Les Lansquenets s'amuse» (p.242-255) sur le sac de Rome).

—t. II, chap. X à XIV, (p.82-121) sur les guerres de Religion en France, voir en particulier le chap. XII sur le massacre de la Saint-Barthélemy (p.92-101).

28 *La filleule du baron des Adrets*, feuilleton dans *L'Ouvrier* du 1^{er} mai au 31 octobre 1886.

très caractéristiques de cette tendance représentée par des écrivains comme Alexandre de Lamothe, Paul Verdun ou Raoul de Navery²⁹.

C'est du 2^e mai 1866 au 12 octobre 1867 que *Les Camisards* suivis des *Cadets de la Croix* paraissent en feuilleton dans *L'Ouvrier*. En 1868, la librairie Blériot publie l'œuvre en trois volumes sous le titre général de *Les Camisards*³⁰. L'ouvrage est réédité de 1872 à 1890 et une dernière fois en 1924. Dans l'édition consultée en deux tomes de 1888 imprimée par Henri Gautier, successeur de Blériot, se trouve une introduction de onze pages négligée par Philippe Joutard qui est une vibrante réfutation des «*apologistes des brigands*».

Il s'agit essentiellement d'une critique point par point d'une citation d'Eugène Sue à propos de la révocation de l'édit de Nantes³¹.

«*Cette persécution, s'écrie Eugène Sue, est inouïe dans l'histoire*» Au sein d'une paix profonde, solidement assis sur son trône et seulement pour calmer les lâches terreurs de sa conscience bourrelée, Louis^{XIV} a offert à Dieu le sacrilège holocauste de tout un peuple soumis et inoffensif».

Alexandre de Lamothe s'emploie sur plusieurs pages à récuser «*la pompeuse phrase d'Eugène Sue*» «*C'est là ce qu'on appelle un roman historique à l'usage des lecteurs du *Siècle*. Heureusement, qu'est-il besoin de le dire*» Chaque mot de cette tirade humanitaire est un mensonge impudent³¹.

Il reprend successivement les expressions de Sue «*persécution inouïe dans l'histoire*», «*une paix profonde*», «*solidement assis sur son trône*», «*pour calmer les lâches terreurs de sa conscience*», «*holocauste de tout un peuple soumis et inoffensif*».

Il en contredit tous les termes, rappelant les persécutions entreprises par les protestants (Vasa en Suède, Henri^{VIII} et Élisabeth en Angleterre, Christiern au Danemark, Albert de Brandebourg en Prusse), contestant la paix extérieure et la sécurité intérieure du royaume de France à cette époque, insistant sur les raisons politiques de Louis^{XIV}, réfutant l'interprétation extensive du terme de peuple (les protestants sont minoritaires) et celle exagérée de l'expression holocauste. Il souligne enfin la tendance

29 Michel Nathan, *Le ressassement...*, p.195.

Raoul de Navery se spécialise dans les descriptions des massacres révolutionnaires, les pastiches de Sue et la dénonciation du complot juif (voir n.18). La maison Blériot édite aussi Drumont.

30 *Les Camisards* en trois volumes (respectivement 384, 387 et 400 p.).

31 Éd. de 1888, t.I, p.4.

constante des calvinistes français à l'insoumission et leur propension à la révolte³².

Ici comme dans le reste de l'introduction consacrée à une vigoureuse défense de l'édit de Fontainebleau³³, Lamothe se veut historien d'une «sanglante révolte», «guerre atroce et sans pitié, dont la haine fut le mobile et la religion le prétexte»³⁴.

Les pages suivantes nous introduisent dans la fiction par un incipit dumasien «À peu de distance de la petite ville d'Anduze, commencent les Hautes Cévennes...». Il reste à éclairer comment, sous couvert d'une intrigue sentimentale qui joue sur l'éternel registre des amours contrariées et des familles désunies, Lamothe change les camisards «en hordes furieuses d'assassins» qui changèrent «en un désert désolé une contrée longtemps heureuse et tranquille»³⁵.

Au premier abord, un manichéisme évident présente la guerre camisarde sous un triple aspect

— c'est une explosion de violence univoque; les scènes d'atrocités sont toutes le fait des révoltés³⁶.

— C'est aussi une guerre des ténèbres. Aux scènes de plein air et de grands espaces libres, dévolues aux catholiques, s'opposent des séquences nocturnes réservées aux protestants dans des ruines, des grottes ou des forêts³⁷.

32 T. I, p.5-7.

33 T. I, p.7-11.

34 T. I, p.11.

35 T. I, p.11.

36 Voir dans le t.II, l'exécution de l'abbé du Chayla (chap. XXXII, p.46-63 avec une gravure hallucinée, p.51), p.155-157; l'exécution d'un prisonnier; p.125-141, un triple assassinat (gravures, p.131-153) et p.281-289; (gravure, p.285). Toutes les références indiquées sont celles de l'édition de 1888. Une note de l'auteur précise (p.63) que «les horribles cruautés commises par les Camisards (brigands qu'il ne faut pas confondre avec les protestants) dépassent souvent les bornes de la vraisemblance. L'auteur de ce roman, bien sûr que plusieurs de ses lecteurs seraient portés à le taxer d'exagération, s'engage à donner à la fin de cet ouvrage les preuves historiques [...] afin de bien convaincre le public que ces récits les plus invraisemblables sont rigoureusement calqués sur l'histoire». Bel exemple de style «frénétique» p.62-63 (la mort de l'abbé) et p.140-141 (celle de la comtesse de Miraman).

37 La seule étude du répertoire des gravures est significative. Aux déplacements des catholiques et à leurs actes en plein jour et en pleine lumière, on peut opposer les scènes nocturnes des conspirateurs protestants (t.I, p.51 et 339), refuges forestiers (t.I, p.35), assemblées du désert macabres (t.II, p.23), grottes sépulcrales (t.II, p.111 et 199), décors de ruines (t.I, p.19). La présence des camisards est souvent associée au feu (gravures t.I, p.19 et 27, la Tour maudite; t.I, p.167, le feu dans la forêt, p.287, le

—C'est enfin un hors-jeu inadmissible de la guerre honorable. La guérilla est décrite comme un combat lâche et honteux où les camisards tuent comme des braconniers chassant à l'affût³⁸.

À cette exigence narrative s'ajoute une série de repères spatiaux au déterminisme géographique forcé. Face à la Tour maudite, ruine féodale dans la pure tradition du roman gothique (c'est d'ailleurs, non par hasard, un ancien oppidum celtique), forteresse négative, repaire nocturne des révoltés, se dresse le château fort de Sainte-Ancestany, forteresse positive qui abrite une vierge forte, mademoiselle de Saint-Veran, jeune fille noble et catholique³⁹.

En outre, les nœuds principaux d'une intrigue complexe aux nombreux personnages et aux multiples rebondissements⁴⁰ se jouent autour de lieux-clés et de situations surdéterminées. Ainsi peut-on qualifier de grand-guignolesque la description de la célèbre fabrique de prophètes où les populations crédules et superstitieuses sont fanatisées ou terrorisées par de ridicules subterfuges qui font honte à la science⁴¹.

cavalier à la torche qui fascina Mauriac, t. II, p. 151 et 131, l'exécution du prêtre et celle d'un dragon).

38 Voir t. I, p. 69-71 une embuscade typique. Voir aussi t. I, p. 375, une gravure caractéristique. Voir t. II, p. 260-267 le récit d'un combat (gravure, p. 263, représentant Cavalier à l'affût tuant le partisan Poul).

39 Loin d'être une frêle héroïne de mélodrame, c'est en effet une hardie cavalière. Les deux châteaux se font face à la gravure représentant les ruines celtiques abritant les conspirateurs (t. I, p. 29), s'oppose le château de Sainte-Ancestany (t. I, p. 75). Certaines images féminines sont antithétiques : voir les gravures p. 207 (une jeune fille offrant des fleurs à une madone) et p. 307 (la jeune prophétesse hagarde dans les ruines).

40 Le comte de Saint-Veran est mort sans laisser un testament. Sa fille, Mademoiselle Marguerite de Saint-Veran est donc une riche orpheline dont la fortune est convoitée par Méric de Puymancé, un débauché à moitié ruiné qui pousse ses intérêts par l'intermédiaire de Tortilia, son âme damnée, intendant de feu le comte. Dame Brigitte, mère de lait de Marguerite, déjoue les intrigues de Méric. Autour d'elle, Olivier frère de lait de Marguerite et Marie, jeune fille pure pervertie par les camisards et qui devient prophétesse. Méric, camisard par intérêt, se lie à une servante de cabaret, Debora, une protestante convertie au prophétisme.

Les amours contrariées de Marguerite de Saint-Veran et du vicomte de Laudun, officier des armées royales, sont favorisées par la comtesse de Miraman fille du marquis de Meyrargues, tuteur de Marguerite : les deux cousines vivent comme deux sœurs. Au-delà de ce cercle fictif, gravitent d'autres personnages inventés (un protestant converti, le gouverneur de Saint-Ambroix) puis les véritables héros de l'histoire : Jean Cavalier et sa troupe, l'abbé du Chayla, le partisan Poul...

41 Chap. IX du t. I, « Les inventions de frère Bernard », p. 108-120 ; t. I, chap. XII, p. 147-150 ; t. I, chap. XV, p. 177 à 190 ; et surtout le chap. XVI, t. I, « La fabrique des prophètes », p. 191-202.

Au deuxième niveau, un examen plus approfondi du rôle de certains personnages montrent qu'ils se trouvent curieusement presque toujours situés hors-champ de l'intrigue romanesque proprement dite, comme placés dans les coulisses du mélodrame. Ils n'en sont pas pour autant relégués dans un décor d'accessoire et de convenance, comme c'est le cas dans nombre de romans historiques où, voulant faire vrai, le feuilletoniste multiplie un arrière-plan scrupuleusement choisi. Ils forment en fait les signes essentiels de la lecture polémique contemporaine. Ils jouent le rôle d'émetteurs principaux pour une lecture qui n'a plus rien à voir avec les simples délices des veillées et chaumières⁴².

En premier lieu, le personnage de Jean Cavalier compose un portrait qui échappe aux stéréotypes familiers de l'intrigue politico-sentimentale. Lamothe a, d'évidence, soigné la figure historique centrale en réponse à Eugène Sue⁴³. Il en donne une version nuancée. Il apparaît d'abord comme un héros anticipateur⁴⁴ ; son langage est celui des jacobins⁴⁴. À plusieurs reprises, il prononce des discours aux accents de 1789. Mais c'est en même temps un cœur vaniteux dévoré d'ambition, sensible à la séduction des seigneurs⁴⁵ ; un personnage balzacien aux accents d'un Rastignac huguenot⁴⁵. Au second plan, le docteur Valter, prototype du savant fou, d'origine calviniste allemande (sa nationalité est plusieurs fois mise en avant). C'est lui le créateur de fanatiques, le fabricant d'illuminés. Il anticipe à son tour

42 C'est la solution de Dumas qui consiste à mêler aux protagonistes de la fiction des personnages historiques célèbres.

43 Sur le personnage de Cavalier par Eugène Sue, voir Philippe Joutard, *La légende des Camisards...*, p.191-192 : « Chez Sue, c'est un homme sensible à la gloriole qui, flatté de l'amour de la fausse comtesse, trahit les siens. Avant même cette trahison, il apparaît comme un ambitieux qui finit par feindre la piété ». Et Joutard cite un passage du roman bien caractéristique de l'ambiguïté du héros : « Cavalier n'avait jamais eu de sentiment religieux très arrêté. Les grands intérêts auxquels il était mêlé, exaltant outre mesure son orgueil, éteignirent bientôt le peu de foi qui existait en lui. Ce fut alors qu'il sentit la nécessité d'afficher aux yeux de sa troupe les semblants de la dévotion la plus exagérée (...) de même qu'on cache sous la cendre un feu ardent et concentré, l'ambition qui le dévorait couvait sous les froids dehors d'une indifférence trompeuse... ». Les deux versions ne sont pas totalement antinomiques. D'ailleurs Sue reprend des thèses de l'historiographie catholique : la révolte causée par le fanatisme, la fourberie et les agents de l'étranger (Ph. Joutard, *La légende des Camisards...*, p.192) ; passage à rapprocher du portrait par Lamothe (t.I, p.366-367).

44 « Un jour viendra où le peuple se fera place à son tour » (t.I, p.261).

45 Cavalier « dont le cœur vaniteux battait à l'idée de s'asseoir pour la première fois à une table de seigneurs » (t.I, p.268) ou t.I, p.271 : « C'est par la vanité que tu vis, c'est par la vanité que tu périras » (à l'adresse de Cavalier).

sur l'homme des Lumières, le philosophe éclairé manipulateur de foules. Lui aussi devance par ses propos les déviations révolutionnaires ultérieures.

Le long passage du roman sur la fabrique des prophètes provoque chez le lecteur une série de collusions et d'amalgames

— référence à la science conçue comme un culte à l'égal du christianisme⁴⁶

— allusion à l'athéisme de fond d'un calvinisme masqué. Le docteur ne prononce-t-il pas un fatal «peut-être» à propos de l'existence de Dieu⁴⁷

— relation avec la puissance financière de la bourgeoisie protestante. Ce sont les banquiers genevois qui alimentent les caisses de la révolte⁴⁸

— parallèle avec l'industrialisation future, destructrice du bon ordre moral. La fabrique possède un paravent manufacturier (c'est une verrerie), les fanatisés ne sont pas différents des ouvriers dévoyés et endoctrinés du XIX^e siècle⁴⁹

— rencontre avec l'école laïque. La description des procédés de la fabrique qui recrute surtout parmi les jeunes gens et les jeunes filles dissimule en réalité une attaque en règle contre l'école sans Dieu coupable de détruire l'âme de la jeunesse. Le programme d'éducation est détourné à des fins très contemporaines : c'est le triomphe de l'enfer revenu sur terre pour perdre les enfants et pervertir les ouvriers⁵⁰. Par opposition, Lamothe s'efforce de

46 «La science... continua-t-il avec enthousiasme, ne connaît pas d'obstacles... L'homme ne possédait encore que le domaine de la terre et des eaux, dès aujourd'hui les plaines immenses de l'air lui appartiennent... Je te le dis, frère, il n'y a d'autre Dieu que l'homme.» (t.I, p.115 et 116) voir aussi p.147-148 du t.I la longue tirade de Valter sur les pouvoirs de la science.

47 «Mais il n'y en a pas de Dieu, non il n'y en a pas, je n'y crois pas, je suis trop savant pour y croire... et cependant, peut-être..., mais non, non, il n'y en a pas, je ne veux pas moi qu'il y en ait! Et il frappait du pied avec rage, tâchant, mais en vain, d'écarter de sa pensée ce terrible peut-être, effroi et supplice des criminels» (t.I, p.148). Le modèle du docteur Faust est ici évident.

48 «Quant à cela, tu n'as pas à craindre la banqueroute, nos caissiers sont nombreux et tous solvables...» (t.I, p.139) allusions aussi à l'Angleterre et à la Hollande.

49 «... Ces malheureux enfants que sous prétexte d'instruire dans les principes du calvinisme, nous nous sommes fait livrer par de trop crédules parents. Leurs corps vivent encore, mais leurs âmes, leurs intelligences ne les avons-nous pas tuées par calcul, froidement, longuement, ne nous sommes-nous pas armés de tous les secrets de la science pour éteindre en eux le flambeau immortel qu'y avait allumé la main de Dieu?» (t.I, p.119) voir aussi p.113, les ouvriers de la verrerie sont décrits comme des automates plongés dans l'enfer industriel.

50 «Au verrier et à sa femme appartenait le soin des âmes : celles-ci, il s'agissait de les tuer en éteignant d'abord la raison» (t.I, p.193) voir p.197 «Le plan d'éducation ou plutôt de fabrication des futurs prophètes» «affaiblir la raison des enfants...», «leur inspirer une haine mortelle du catholicisme et une confiance absolue dans le pouvoir du verrier...».

réhabiliter l'œuvre de Louis XIV qui sut, dit-il, toujours favoriser l'élévation des humbles⁵¹.

La dernière connotation (et non la moindre) renvoie à une diatribe essentielle de la littérature populaire catholique. Les intronisations prophétiques qui se déroulent dans la fabrique sont décrites comme des cérémonies initiatiques maçonniques. On y retrouve les moments principaux qui forment la structure du scénario initiatique classique, la mort symbolique suivie d'une résurrection et de la révélation du vrai sens de la vie⁵².

Ainsi les camisards se trouvent-ils prisonniers d'un complexe d'interprétations convergentes : mystiques anticléricaux, fanatiques de la subversion sociale, cinquième colonne de l'ennemi intérieur, ersatz des sectes occultes qui œuvrent dans l'ombre pour saper les fondements chrétiens de la nation, crypto-républicains initiateurs des excès passés ou à venir.

En cette fin du XIX^e siècle, les œuvres historiques romancées issues des milieux catholiques spécialisés dans la presse populaire célèbrent toujours dans 1685 la victoire du bien sur le mal : la vraie nation française exaltée par la souveraineté triomphe du mal des apôtres permanents de la révolution. Depuis la Restauration, il y a déjà longtemps en France que les prophètes du passé de la Contre-Révolution (Maistre, Bonald) ont assigné aux protestants la place de parias du *Gesta Dei per Francos*. Les romans de Lamothe et consorts ne doivent pourtant pas être rejetés, en raison de leur archaïsme ou en expiation de leurs outrances. Il serait sans doute vain de leur intenter un procès en survie littéraire. De nos jours, leur lecture prête plus au sourire qu'à l'indignation et à l'étonnement devant tant de manichéisme naïf ou impudent, succède le malaise devant l'étalage d'un parti pris excessif que gête plus encore une certaine complaisance devant la violence partisane. Il resterait à apprécier leur influence et à mesurer leur valeur documentaire. Faut-il les renvoyer aux oubliettes sous prétexte que cette littérature médiocre n'offre que des apports historiographiques mineurs⁵³ ?

51 T.I, p.227-228 : «Le roi soleil...savait découvrir et récompenser le mérite dans tous les rangs».

52 T. I, p.194 et suiv. et en particulier p.198-202 (voir la gravure p.195 sur les subterfuges de grand-guignol employés par le verrier pour épouvanter les jeunes enfants futurs prophètes). Les quatre degrés de l'initiation sont : «L'avertissement qui séparait le novice du commun des fidèles... le souffle qui communiquait l'esprit... la prophétie qui (...) déchirait le voile de l'avenir impénétrable pour le vulgaire, enfin le don...» (p.201). Voir aussi la cérémonie finale (t.I, p.244-258).

53 Voir Bernard Peschot, «Le contre-anniversaire de 1789 à travers la littérature populaire catholique de la fin du XIX^e siècle», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t.XCI, 3, 1984, p.269-278.

Pour mieux discerner l'ombre portée de tous ces romans, il faudrait disposer d'une étude d'ensemble sur la lecture populaire catholique. Elle attend l'historien capable de dresser le bilan de cette contre-histoire de France sous la III^e République.

Le roman de Lamothe offre de multiples résonances par rapport à 1789 mais il faut signaler d'étranges parentés avec les romans de Raoul de Navery consacrés à la Révolution française. L'épisode de l'exécution de l'abbé du Chayla renvoie à des scènes identiques de martyrs de prêtres réfractaires dans le roman *Patira* de R. de Navery. L'éditeur Blériot publie également la série des *Erreurs et mensonges historiques* de Charles Barthélemy, membre de l'Académie religieuse catholique de Rome. Dans la première série, on relève une étude de la Saint-Barthélemy, dans la seconde sur Henri IV et la révocation de l'édit de Nantes. (la troisième série en 1873 est intitulée *Les crimes de Calvin*). À propos du massacre de 1572, *L'Ouvrier* remarque : «Jamais on n'a été tant à son aise pour examiner cette grosse question que depuis la sanglante Commune de 1871 (...) Ce n'est pas plus au nom de la religion que la guerre a été faite à la Commune qu'elle ne l'avait été à ce qui s'appelait, au XVI^e siècle, le protestantisme et qui n'était que l'insurrection armée contre la société et se proclamant déjà longtemps avant 1793 le plus saint des devoirs.» Quant à l'étude de 1685, «elle montre quelle étroite filiation relie les radicaux de nos jours aux prétendus réformés du XVI^e et XVII^e siècles». Charles Barthélemy se rattache à l'école de la *Revue des questions historiques*.

L'auberge de la mort de Lamothe (1873) est consacré aux excès de la «horde communale», «Les Robespierre galonnés de 1871». Les héros du roman sont les victimes des fureurs communardes réfugiées dans les catacombes parisiennes. L'auberge est en fait une crypte ancien refuge des martyrs de 1793.

Document
La bibliographie de LAMOTHE

Histoire des troubles des Cévennes, par l'abbé Valette, prieur de Bernis. (Manuscrit in-4° en 2 volumes de 600 à 700 pages chacun.) n° 12.848 à la bibliothèque de Nîmes.

Ouvrage d'une exactitude rare, écrit par un homme qui a connu plusieurs des héros des guerres religieuses et a vécu 40 ans dans le pays qui eut le plus à souffrir de la révolte. Les détails sur du Serre, la fabrication des prophètes, Poul, Cavalier, Méric, l'abbé du Chayla, Laporte, les différents combats, le chemin des Cercles, les exterminateurs, etc., en sont tirés souvent presque textuellement.

Labaume, *Relation de la révolte des fanatiques*, manuscrit 13.846 de la bibliothèque de Nîmes. Livre très impartial, écrit par un magistrat et confirmant de tous points le précédent.

Fléchier, *Lettre pastorale du 23 mars 1703*, manuscrit de l'Évêché de Nîmes, registres du secrétariat.

Dépôt des archives	de la ville d'Uzès	}	
	du département du Gard	}	Liasses
	du département de l'Hérault	}	des
	de diverses communes	}	religieuses

Relation de ce qui s'est passé à Calvisson pendant le séjour des Camisards en 1704, Bibl. mun. Nîmes, ms., 13.847.

Histoire des amours des prophètes des Cévennes, par un capitaine de cavalerie réformé, 1 vol. in-4°, Bibl. mun. Nîmes, ms., 13.849.

Recueil de pièces relatives aux troubles survenus en Languedoc pendant les guerres de religion, Fonds Séguier, 41, bibliothèque de Nîmes, 13.850.

Ménard, *Histoire de la ville de Nîmes*, 7 vol. in-4°.

Germain, *Histoire de l'Église de Nîmes*, 2 vol. in-8°.

Recueil d'édits au sujet des gens de la religion prétendue réformée, in-12.

Nouveau recueil, id., in-4°.

Éclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'Édit de Nantes, par Rulhières, in-8°.

Le Fanatisme renouvelé, ou Histoire des sacrilèges, des incendies, des meurtres et des autres attentats que les Calvinistes révoltés ont commis dans les Cévennes, par le Père l'Ouvrelœil, 4 vol. in-12.

À cette liste déjà nombreuse et dans laquelle les manuscrits de la bibliothèque de Nîmes occupent assurément le premier rang, on pourrait ajouter beaucoup de ceux qui traitent de l'histoire de France et de celle du Languedoc. Si nous ne les indiquons pas, c'est que ceux de nos lecteurs qui voudraient vérifier nos assertions trouveront toutes les preuves suffisantes dans les ouvrages ci-dessus, et en particulier dans les manuscrits de l'abbé Valette, et du conseiller au présidial de Nîmes, Charles de Labaume.

Extrait des Camisards

Table des matières

I. LE SIÈCLE DES RÉFORMES

Bernard COTTRET <i>Le corps absent : christologie et ecclésiologie au siècle des Réformes.....</i>	7
André GOUNELLE <i>La connaissance de Dieu d'après les textes normatifs du protestantisme réformé.....</i>	15
Édith WEBER <i>Mémoires et «mélodistes» aux XVI^e et XVII^e siècles.....</i>	27
Brigitte HEBERT, Jean-Claude COLBUS <i>Andreas Bodenstein, dit Karlstadt : le traité De l'abolition des images.....</i>	43
Ruxandra VULCAN <i>Les arts dans l'œuvre de Pierre Viret : satisfaction des sens ou sanctification?.....</i>	59
Pierre JANTON <i>Arts et techniques du syllogisme chez John Knox le réformateur.....</i>	71
Arlette JOUANNA <i>«Ce long et prodigieux mot» de transsubstantiation : les arguments d'Innocent Gentillet pour la réunion des catholiques et des réformés dans l'Anti-Machiavel (1576).....</i>	83
Roger BAURY <i>Contribution à l'approche prosopographique du protestantisme nobiliaire : la maison de Bonneval au temps des guerres de Religion.....</i>	89
André NOS <i>Préparation et conséquences de l'édit de Nantes à Montagnac.....</i>	105
Emmanuel LE ROY-LADURIE, Henri MICHEL, Marie-Jeanne TITS-DIEUAIDE <i>Sur la famille Platter en général, et sur les expériences catholiques, protestantes et juives de Thomas Platter II, en particulier (Pays-Bas du Sud, Montpellier, Avignon).....</i>	123

II. TOLÉRANCE ET INTOLÉRANCE

Henri WEBER

- La Lettre à Louis XIII d'Agrippa d'Aubigné*
argumentation et images..... 149

Jacques FRAYSSENGE

- Controverses et troubles religieux à Millau au début du XVII^e siècle* 161

Yves KRUMENACKER

- Bérulle et le protestantisme*..... 169

Jean BOISSIÈRE

- Entre histoire et mémoire, les protestants de Bionne*..... 183

Marianne CARBONNIER-BURKARD

- Dialogue entre un père et son fils 199

Élisabeth FORLACROIX

- Présence des étrangers à La Rochelle dans la deuxième moitié du
XVII^e siècle* 215

Didier POTON

- Monsieur de Cissalières face à la révocation de l'édit de Nantes (Saint-
Jean-de-Gardonnenqu   1685-1686)*..... 225

Hubert BOST

- Remarques historiographiques sur les « Multipliants » de Montpellier*..... 237

Claude LAURIOL

- Pour un réexamen de l'histoire de la tolérance en France au XVIII^e siècle*.... 253

Philippe CHAREYRE

- De bois en granges à le relèvement des   glises du Béarn (1755-1767)* 265

Robert CHAMBOREDON

-   tre protestant    Cadix au XVIII^e siècle*..... 291

Jean-Claude GAUSSENT

- La bibliothèque de Louis Médard à les choix d'un bibliophile*..... 301

Bernard PESCHOT

- Alexandre de Bessot de Lamothe (1823-1897) et les protestants
du Midi*..... 313