



HAL
open science

Contribution au chapitre 1 “ Contexte de l’émergence du mouvement puritain: société, politique et religion de l’Angleterre au début du XVIe siècle ” in Cyril Selzner (dir.) Emergence et transformation du puritanisme en Angleterre, 1559-1642, Paris : Ellipses 2022, p. 34-54.

Aude de Mezerac-Zanetti

► **To cite this version:**

Aude de Mezerac-Zanetti. Contribution au chapitre 1 “ Contexte de l’émergence du mouvement puritain: société, politique et religion de l’Angleterre au début du XVIe siècle ” in Cyril Selzner (dir.) Emergence et transformation du puritanisme en Angleterre, 1559-1642, Paris : Ellipses 2022, p. 34-54.. Cyril Selzner (dir.) Emergence et transformation du puritanisme en Angleterre, 1559-1642, Ellipse, 2022. hal-04520307

HAL Id: hal-04520307

<https://hal.science/hal-04520307v1>

Submitted on 25 Mar 2024

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.

Aude de Mézerac-Zanetti, Contribution au chapitre 1 « Contexte de l'émergence du mouvement puritain: société, politique et religion de l'Angleterre au début du XVIe siècle » in Cyril Selzner (dir.) Emergence et transformation du puritanisme en Angleterre, 1559-1642, Paris : Ellipses 2022, p. 34-54.

CHAPITRE 1 :

Contexte de l'émergence du mouvement puritain : société, politique et religion de l'Angleterre au début du XVIe siècle

1. Vivre et croire au début du XVIe siècle

Population et société

La grande peste qui dévasta l'Europe au milieu du XIVe siècle et la famine qu'elle provoqua transformèrent l'Angleterre : la population du pays fut divisée par deux. L'équilibre démographique s'en trouva profondément altéré et le rapport de domination des seigneurs sur les paysans affaibli. La forte réduction du nombre de paysans permit à ces derniers d'obtenir des conditions meilleures, voire à certains de devenir propriétaires de lopins de terre. S'il n'y avait plus véritablement de serfs au XVIe siècle en Angleterre, l'imaginaire féodal survécut néanmoins à la disparition du système lui-même. Ailleurs en Europe, le servage persistait, comme dans certaines régions germanophones. Au début du XVIe siècle, les 2,2 millions d'Anglais vivent principalement dans des villages et 9/10e de la population est rurale en 1520. La seule ville importante est Londres avec 50 000 habitants. Les autres villes comptent environ 10 000 habitants comme Norwich, Bristol ou 8 000 habitants comme York, Exeter et Salisbury. Viennent ensuite des villes plus petites telles que Coventry, Oxford, le port de Great Yarmouth. Entre trois et quatre mille personnes vivent dans les bourgs importants (towns) comme Cantorbéry, Ipswich, Bury St Edmunds ou Cambridge. Enfin, l'Angleterre compte une centaine de bourgs plus modestes comme Dorchester, Stafford, Lincoln, Salisbury où se tiennent d'importants marchés, notamment pour la laine et le textile, secteur économique principal après l'agriculture. Ces bourgs jouent donc un rôle économique et social essentiel pour le territoire environnant, et bénéficient de libertés octroyées par le roi ou le seigneur local. Ce sont aussi des centres de pouvoir religieux souvent bâtis autour d'une cathédrale ainsi

que le lieu d'exercice du pouvoir judiciaire où siègent les cours de justice ou encore des tribunaux ecclésiastiques.

Pendant toute la période moderne, l'Angleterre demeure une société d'ordre (degree) et de rang (rank) plutôt que de classe ou de caste. Où qu'il ou elle vive, chacun et chacune occupe une place dans la hiérarchie très fine qui organise les privilèges et les devoirs de chaque membre de la société. The Tree of Commonwealth d'Edmund Dudley illustre la vision tripartite de la société de la fin du Moyen Age composée du clergé, de la noblesse (nobility) et du reste du peuple (commonality ou the commons).

Le clergé est fortement hiérarchisé et organisé en deux branches. Le clergé séculier est structuré en deux provinces dirigées par les archevêques de Cantorbéry et de York. Il comprenait en particulier les 30 à 40 000 prêtres, curés, vicaires et chapelains chargés de dispenser les sacrements aux fidèles des 9 000 paroisses du royaume. Le clergé régulier appartenait aux ordres religieux, ces structures internationales dont les supérieurs généraux n'étaient souvent pas en Angleterre. Les 11 000 religieux et religieuses étaient répartis dans environ 800 monastères et couvents, principalement cisterciens, chartreux dans les régions rurales et bénédictins, dominicains, augustins ou franciscains dans les bourgs et les villes. Les collèges des universités de Cambridge et Oxford étaient aussi tenus par des clercs et destinés à former l'élite du clergé. Collectivement, le clergé est chargé d'assurer le salut de tous : par la prière, l'éducation des fidèles mais surtout en dispensant les sacrements.

La noblesse, qui doit assurer la protection de sa région et du pays, se trouve associée à l'exercice du pouvoir. En 1500, elle est composée des pairs (environ 60 familles) qui siègent à la Chambre des Lords et de la gentry (environ 3000 personnes). Les membres de la haute noblesse portent les titres de duke, marquess, earl, viscounts et baron, par ordre de prééminence. La gentry constitue l'élite locale mais il s'agit un groupe divers qui comprend la nobilitas minor comme les knights et les squires ainsi que par abus de langage, l'ensemble des gentlemen qui n'ont pas de titre mais sont des cadets de familles nobles, de riches marchands, d'hommes de loi ou d'agents royaux. C'est au sein de ce groupe que sont sélectionnés les membres du Parlement (MPs) qui représentent leur comté à la Chambre des Communes (knight of the shire).

Enfin, le plus vaste groupe, les gens du commun (commonality) se subdivise en des catégories très diverses. Dans les régions rurales (counties et shires) où vit l'immense majorité de la population, la strate la plus élevée, « the better sort », est celle du paysan propriétaire de sa terre (yeoman), qui emploie des travailleurs, voire des domestiques. Les yeomen exercent des charges locales et sont

souvent fort influents, voire puissants dans son village. Il n'est pas rare qu'ils deviennent des gentlemen. Les plus humbles sont les travailleurs journaliers (journeymen ou labourers), tandis que les familles pauvres (paupers) et les vagabonds (vagrants) dépendent des dons charitables des monastères et des paroisses. Entre ces extrêmes, on trouve le husbandman qui travaille des terres louées et parfois en possède une portion modeste, et le cottager qui possède une mesure, un jardin potager et parfois quelques parcelles très modestes mais qui travaille pour un autre et bénéficie des droits communaux comme la vaine pâture. Il n'est pas rare que ces personnes exercent une autre activité comme maréchal-ferrant, ou publican, c'est-à-dire tenancier de taverne. D'autres, enfin, ne cultivent pas la terre et vivent entièrement de leur atelier (craftsmen). Pour participer à l'élection du représentant de son comté à la Chambre des Communes, il faut posséder des terres d'un rapport de 2£ (soit 40 shillings) par an, ce qui limite le droit de vote à la gentry, aux yeomen et, dans certaines régions, à quelques husbandmen.

Dans les villes et les bourgs, ce système hiérarchique est à la fois plus granulaire, car les occupations sont plus variées, et plus fluide, car la mobilité sociale y est plus rapide et plus visible. La richesse de certains marchands est immense et dépasse largement celle de nombre de nobles : Robert Jannys, maire de Norwich, a payé plus d'impôts en 1523 que toute la ville de Rochester dans le Kent. Les marchands sont de loin les plus puissants et les plus influents dans le monde urbain. Les maîtres artisans (master craftsmen) occupent la deuxième strate de la société urbaine et se regroupent en guildes professionnelles. Ils emploient dans leurs ateliers des travailleurs dont le niveau de qualification est variable. Le mot artificier est souvent employé pour décrire ces ouvriers. Il y a, en outre, un nombre important de jeunes qui sont apprentis ou domestiques pendant cinq à dix ans avant de s'établir dans un métier ou, pour le cas des jeunes filles, de se marier et dès lors de travailler au côté de leur mari. Les apprentis forment un groupe très nombreux, assez turbulent : ils jouent souvent un rôle politique dans les villes et en particulier à Londres. Le XVI^e siècle voit aussi l'essor de nouvelles professions très qualifiées, liées à l'imprimerie et au développement des cours de justices. La franchise électorale des « boroughs » est liée à l'appartenance à la corporation, c'est-à-dire au corps civique de la ville ; il en résulte que sont élus à la Chambre des Communes les marchands et des magistrats qui appartiennent à l'élite urbaine. Environ 30 000 hommes disposent du droit de voter pour élire un membre de la Chambre des Communes ; cependant, il était très rare qu'il y ait plus d'un candidat par circonscription. Aussi a-t-on pu parler de « sélection sociale » pour décrire ce processus qui ne peut encore être véritablement qualifié à ce moment d'élection politique. En 1500, le domaine royal représente environ 5% des terres. Les 42 000 £ que le roi tire de ses terres et la somme équivalente qu'il lève en droit de douane (customs ou encore tunnage)

représentent les principales sources de son revenu ordinaire et doivent, en principe, subvenir à ses besoins (the king must live of his own). Des circonstances exceptionnelles peuvent conduire le roi à demander des subsides au Parlement par le biais d'un impôt pour couvrir les dépenses liées à la guerre ou pour mater une rébellion. Au cours du XV^e siècle, ce système devint quasiment régulier quoique souvent contesté.

On estime que la noblesse et la gentry détiennent respectivement environ 5% et de 25 à 30% des terres, mais avec de très fortes disparités de richesse et de revenu (de 40 £ à 6 000 £). Ce sont les institutions ecclésiastiques, en particulier les monastères et les abbayes, qui possèdent la plus grande part du foncier : le revenu annuel de l'ensemble de l'Église s'élève à près de 400 000 £. Mais les inégalités sont tout aussi criantes. Dans une petite paroisse, le curé pouvait disposer de 4 £ par an tandis que le Cardinal Wolsey est parvenu à concentrer une telle quantité de biens que son revenu annuel s'élève à 30 000 £ à la fin des années 1520. En outre, la propriété de la terre octroie souvent le droit de nommer à des bénéfices ecclésiastiques (ou droit de collation), à savoir le pouvoir de choisir un prêtre pour une paroisse ou tout poste dans l'Église (on appelle advowson ce droit en anglais). Initialement exercée par les religieux, les chanoines des cathédrales, les évêques, le roi ou des nobles, cette forme essentielle de patronage et d'influence se trouvera au cours des XVI^e et XVII^e siècles aux mains d'un nombre croissant de laïcs, particulièrement de la gentry. Aussi, des gentilshommes de toute sensibilité religieuse chercheront-ils à façonner les croyances et les comportements des habitants des territoires sous leur contrôle en promouvant des clercs qui leur ressemblent.

La hiérarchie du corps social n'est pas seulement une idée abstraite, elle se donne souvent à voir à travers les rituels civiques (entrées royales, processions municipales) et religieux (processions lors de fêtes religieuses, baiser de paix). Si les liens d'interdépendance et l'inégalité inhérente de la société ne sont pas contestés, la place relative des uns par rapport aux autres suscite toutfois bon nombre de conflits à différentes échelles du royaume. En outre, les rapports sociaux ne sont pas figés ou immuables. Tout d'abord, la période connaît une forte croissance démographique : en 1600, la population atteint quatre millions puis cinq vers 1630. De plus, au cours des XVI^e et XVII^e siècles, la redistribution des terres des monastères dissous entre 1536 et 1540, le développement des villes et surtout de Londres (400 000 habitants en 1650) ainsi que l'essor des groupes sociaux intermédiaires (gentry et bourgeoisie urbaine, the middling sort) infléchissent et complexifient les hiérarchies sociales. La haute noblesse s'étoffe légèrement au cours de la période. Les rangs plus modestes de l'aristocratie s'élargissent davantage : John Spurr estime que 20 000 hommes portent

au moins le titre de gentleman en 1603. A cette date, on compte 120 pairs et 26 évêques à la Chambre des Lords, tandis que la Chambre des Communes est constituée de 90 knights of the shires et de 372 burgesses sélectionnés par les villes et les bourgs.

Cet essor s'accroît car les Stuarts vendent le titre de baronnet afin de renflouer les coffres de l'État. Au milieu du XVII^e siècle, les nobles et la gentry constituent 2% de la population et possèdent respectivement 15% et 50% des terres du royaume. Si les inégalités commencent à se creuser, le nombre d'électeurs s'accroît considérablement : environ 300 000 Anglais participent aux élections. Enfin, le nombre de charges augmente significativement et permet d'élargir la participation à l'exercice du pouvoir à un pourcentage croissant de la population. Un grand nombre de personnes s'intéressent aux questions politiques et religieuses et participent aux débats qu'elles suscitent : les historiens y voient l'émergence d'une « sphère publique ».

Pour la plupart des Anglais, la vie sociale s'organise à l'échelle de la paroisse qui constitue l'unité administrative de base du maillage territorial du pays. D'autre part, les événements importants que marquent les rites de passage (baptême, mariage, extrême onction et funérailles) sont célébrés dans l'église paroissiale. Le temps liturgique ponctue l'année et donne lieu aux festivités qui caractérisent la vie sociale au village comme à la ville. Le comté (county, shire mais aussi souvent country à l'époque) est l'autre juridiction d'importance qui structure la vie civique. La justice locale est confiée aux justices of the peace (ou JPs) qui exercent aussi le rôle d'administrateurs à l'échelle du comté. Le pouvoir de police est confié aux lords lieutenants et aux shérifs nommés par le roi. Ces charges sont presque toujours octroyées à des membres des élites locales, gentry dans les campagnes et bourgeois dans les villes et les bourgs.

Si les caractéristiques sociologiques du mouvement puritain ont suscité d'âpres débats, il convient ici simplement de souligner qu'on trouve des puritains à divers niveaux de la société. Les puritains qui ont laissé des sources susceptibles d'être exploitées par les historiens appartenaient plutôt aux classes aisées mais de nombreuses études cherchent à retrouver les voix des hommes plus modestes ainsi que celle des femmes. Si leur rang détermine leur capacité d'agir et l'influence qu'ils et elles peuvent exercer, il façonne aussi leur discours et leurs pratiques sociales.

La foi des chrétiens du début du XVI^e siècle

Le salut et la sotériologie

Assurer le salut des âmes était la principale affaire de l'Église et sa raison d'être. La question de la vie après la mort était un enjeu fondamental de l'existence et une source d'inquiétude pour l'immense majorité des croyants et donc de la population. Les chrétiens de la fin du Moyen-Âge vivent en effet dans un monde où l'uniformité confessionnelle est de mise. Les grandes lignes de la foi sont assez bien connues et généralement admises, même si des courants contestataires ont vu le jour régulièrement. Depuis des siècles, docteurs de l'Église et théologiens ont élaboré des théories sur la justification afin de comprendre comment Dieu donne le salut et comment sa grâce opère pour sauver les êtres corrompus par le péché, à savoir tous les humains. L'Église, quant à elle, a développé un système sacramental qui permet aux hommes d'accéder à la grâce ou de faciliter son action salvifique.

Les débats théoriques sur la sotériologie, c'est-à-dire sur la théorie du salut, se succèdent au Moyen-Âge et il existe donc un large spectre d'opinions sur les rôles respectifs de la liberté de Dieu et de la liberté humaine. Où placer le curseur ? L'idée que l'homme peut obtenir le salut par ses mérites (ou ses œuvres) a été condamnée dès le Ve siècle (pélagisme), mais il reste au sein de la pensée chrétienne occidentale des perspectives très variées sur les parts respectives de la responsabilité humaine et de l'action divine dans l'économie du salut.

Saint Augustin (354-430) a triomphé des idées de l'ascète originaire des îles Britanniques, Pélagé (v. 390-v.450), qui arguait que la volonté humaine, une fois libérée du péché originel par le baptême, pouvait être droite et qu'il était donc possible, quoique très difficile, d'agir parfaitement. Au contraire, Augustin considérait que le péché originel avait si profondément blessé la volonté humaine que l'homme ne pouvait agir de manière juste ; le salut venait de la grâce seule. La volonté humaine régénérée par la grâce (en particulier par le baptême) devenait alors capable de coopérer avec elle pour agir justement. Mais la grâce devait continuer à agir avec la volonté pour chaque acte. Au XIIIe siècle, le dominicain Saint Thomas d'Aquin (v. 1225-1274) explique dans son œuvre tardive comment Dieu agit tout au long du processus de salut : Il accorde au pécheur la grâce qui lui permet de répondre et c'est elle qui est la source même du mérite qui justifie l'homme. Il y a une étroite collaboration entre l'âme et Dieu, même si ce dernier reste le moteur du processus de justification par la grâce. Pour le franciscain d'origine écossaise formé en Angleterre, Jean Duns Scot (v. 1265-1308), le système décrit par Thomas d'Aquin laisse trop peu de place à la liberté humaine. Il développe une théorie selon laquelle Dieu, dans sa toute-puissance, a institué un système ou conclut un pacte (covenant) pour rendre le salut accessible à l'homme. Quand l'être

humain pose un acte que Dieu a décidé de considérer comme méritoire, Dieu répond favorablement et agit alors avec plus d'amour que de justice pour accorder le salut. Cette perspective est souvent résumée dans l'axiome : « facienti quod in se est Deus non denegat gratiam » (Dieu ne refuse jamais sa grâce à une âme de bonne volonté ou plus littéralement, à celle qui fait ce qui est en elle). Le philosophe et théologien anglais Guillaume d'Ockham (v. 1285-1347) et son disciple allemand Gabriel Biel (v. 1420-1495) adoptent ce point de vue et considèrent même que l'âme se prépare d'elle-même à recevoir la grâce par le repentir. Ces idées sont critiquées par des théologiens comme Grégoire de Rimini (v. 1300-1358) ou l'archevêque de Cantorbéry Thomas Bradwardine (1300-1349) qui les considèrent comme semi-Pélagiennes, à tout le moins.

Au début du XVI^e siècle, des humanistes opèrent un retour vers la tradition augustinienne, comme par exemple John Colet dans un cycle de sermons sur Saint Paul prêchés à Londres dans les années 1510. C'est dans ce contexte que vont naître les divers courants de la Réforme qui s'inspirent fortement des idées d'Augustin. Cette influence est particulièrement nette dans les écrits des premiers réformateurs anglais comme William Tyndale (1494-1536), John Frith (1503-1533) et Georges Joye (1494-1553). On la retrouve dans les textes doctrinaux promulgués sous les règnes d'Henri VIII et d'Édouard VI. Baird Tipson fait remonter les origines de l'augustinisme radical des puritains à Gottschalk d'Orbais (806-869) et Grégoire de Rimini. Cette conception d'un Dieu terrible et arbitraire dont le jugement prédestine les humains au salut ou à la damnation (double prédestination) et qui laisse la volonté humaine dans un état d'impuissance totale, s'inscrit dans une longue tradition, certes minoritaire, mais présente tout au long de la période médiévale.

Malgré leur accord sur le caractère gratuit de la grâce et la toute-puissance de Dieu dans le processus d'élection, les questions de sotériologie continueront de diviser les protestants en Angleterre et sur le continent au XVI^e et XVII^e siècles. Les querelles porteront sur le fonctionnement de l'élection (prédestination et double prédestination), ainsi que sur la place à accorder à l'obéissance à la Loi et aux Commandements, ou plus largement aux « œuvres » (querelle de l'antinomianisme).

Les voies du salut : les sacrements et la communion des saints

Si le consensus théologique affirme que c'est Dieu qui sauve l'homme par le sacrifice du Christ et que la grâce est un don gratuit, on trouve au début du XVI^e siècle un discours pastoral relativement homogène qui encourage les chrétiens aux actes méritoires car il faut répondre à la grâce pour être sauvé. Pour l'Église, les sacrements sont le moyen privilégié par lequel Dieu communique sa grâce et y participer constitue un acte méritoire (« bonne œuvre »). La confession fournit l'occasion d'un

repentir authentique que Dieu peut alors accepter en vue de justifier (rendre juste) le pécheur. Le prêtre donne l'absolution et le fidèle est tenu de faire la pénitence qui lui a été allouée pour obtenir le pardon de ses péchés. La pratique de ce sacrement est devenue obligatoire à raison d'une confession auriculaire annuelle avant Pâques, renforçant le pouvoir spirituel du clergé et le contrôle social, voire politique, que le prêtre peut exercer sur les fidèles de tout rang. Les réformateurs y verront une forme de tyrannie et aboliront la pratique de ce sacrement.

L'eucharistie est considérée comme un sacrement essentiel dans l'économie du salut. La messe est en effet conçue comme un sacrifice, c'est-à-dire comme un rituel qui actualise le sacrifice du Christ sur la croix. Un certain nombre d'éléments de la liturgie signifient la nature sacrificielle de la messe : l'autel, les vêtements liturgiques, le mot « prêtre ». Faire dire une messe pour son âme ou celle d'un autre a donc de puissantes vertus salvifiques. Pour bénéficier de la grâce qu'elles procurent, nombreux sont les chrétiens qui font dire des messes pour les âmes défuntes (ce sont des « messes privées »). L'eucharistie occupe aussi une place essentielle car elle rend le Christ présent pour les fidèles : la substance des espèces du pain et du vin sont transformées en la substance même du corps et du sang du Christ par les paroles du prêtre (transsubstantiation). A la fin du Moyen-Âge, le courant de la devotio moderna met le Christ et sa passion salvatrice au centre de la piété et encourage un rapport très personnel entre le fidèle et le Christ. Ce courant s'est répandu parmi les élites sociales et les dévots, mais influence le reste de la société et façonne la sensibilité religieuse du début du XVIe siècle.

Le sacrifice de la messe est une doctrine que tous les courants du Protestantisme ont rejetée vigoureusement. La critique puritaine des pratiques liturgiques du Book of Common Prayer de 1559 ainsi que les prescriptions laudiennes des années 1630 ne se comprennent qu'à la lumière de l'importance de ces doctrines dans le système catholique : les vêtements liturgiques (les vêtements utilisés dans le cadre du culte) et la présence d'un autel renvoient à la doctrine du sacrifice de la messe. Quant à la question de la nature de la présence du Christ dans l'eucharistie, elle donne lieu à diverses interprétations au sein du protestantisme (voir les encadrés sur Martin Luther; Huldrych Zwingli et Jean Calvin). Cet enjeu sera aussi au cœur de la critique puritaine et son rejet de pratiques liturgiques qui évoquent toute présence réelle ou matérielle du Christ dans les espèces (comme l'agenouillement pour la communion en particulier).

Au cours de la seconde moitié du Moyen-Âge, s'était développé un système sotériologique visant à rassurer les fidèles sur le salut de leur âme. Le Purgatoire, lieu intermédiaire d'où l'on peut sortir

grâce à l'intercession des saints et la prière des vivants, donne l'espoir à de nombreux chrétiens d'éviter la damnation éternelle. Au-delà de sa définition institutionnelle, le mot Église renvoie aussi à l'ensemble des humains divisés en trois groupes : les vivants constituent « l'Église militante » qui peut engager des actes pour l'obtention du salut, les défunts du Purgatoire forment « l'Église souffrante » qui attend d'accéder au Paradis, les défunts déjà sauvés appartiennent à « l'Église triomphante » qui peut intercéder pour les deux autres groupes. On appelle « communion des saints » la coopération qui peut s'engager entre ces groupes en vue de travailler au salut de tous. Les indulgences sont aussi un moyen de faciliter l'accès au salut ; elles reposent sur l'idée qu'un « trésor des mérites » accumulés par les actions du Christ, des saints et de tout fidèle peut être appliqué au salut de ceux qui le demandent, grâce à des prières spécifiques ou des actes pieux comme un pèlerinage ; en faisant dire des messes particulières ou encore en versant de l'argent). Le pape, en tant que successeur de Pierre, détient le pouvoir des clés et donc celui de débloquer ces crédits de mérite. Malgré le succès pastoral et concret de ces pratiques, de fortes tensions traversent le système sotériologique au début du XVI^e siècle.

La Réforme conteste l'autorité du pape et les protestants refusent plus largement tout ce système sotériologique reposant sur les indulgences, le Purgatoire, l'intercession et la communion des saints. Les questions de la prière pour les défunts, des fêtes de saints et de leur capacité à intercéder pour les vivants deviennent des pierres d'achoppement au sein de l'Église d'Angleterre. Pour les puritains, toute pratique liturgique qui pourrait s'adosser à ces doctrines est à bannir. C'est la définition même de l'Église qui divisera les courants du protestantisme et marquera une ligne de partage entre les puritains et les autres.

En 1500, les chrétiens vivent enfin dans un monde où règne une relative uniformité confessionnelle. Les grandes lignes de la foi sont assez bien connues de tous et peu contestées. Cependant il existe des sensibilités différentes et des courants théologiques variés. Peter Marshall souligne dans un article récent l'existence d'une sensibilité qu'il qualifie de « puritaine » au sein du catholicisme à la fin du Moyen-Âge, caractérisée par la méfiance à l'égard du culte des saints, la primauté du sermon sur les sacrements ou l'importance de la Bible comme source d'autorité. Au-delà de cette diversité, des mouvements de contestation des dogmes et de l'autorité du clergé ont vu le jour tout au long de la période : Cathares en France ou Hussites en Bohême. En Angleterre, sous l'impulsion de John Wyclif (1330-1384), une dissidence dite « Lollarde » se constitue au XV^e siècle et critique le pouvoir des clercs, la confession auriculaire, le dogme de la transsubstantiation et les pratiques liés au culte des saints (statues, pèlerinages). Ces voix contestataires reconnaissent

la Bible comme la seule source d'autorité et prônent l'accès aux Écritures saintes en langue vernaculaire. Malgré les persécutions, ces réseaux ne disparaissent pas et se trouvent même redynamisés dans les années 1520 par les idées de Luther et surtout par l'arrivée des Bibles imprimées et traduites en anglais. John Foxe, auteur du Livre des Martyrs, voit dans ce groupe les ancêtres anglais des Protestants, voire des puritains (voir l'encadré sur John Foxe).

La dynastie Tudor

La bataille de Bosworth en 1485 conclut la Guerre des Deux Roses et met fin à presque un siècle d'instabilité dynastique provoquée par la rivalité entre les York et les Lancastre. Avec le soutien de sa mère Margaret Beaufort et de nobles ralliés à sa cause, Henri Tudor conteste la légitimité de Richard III et mène campagne contre le roi. On rapporte que la couronne de Richard fut placée sur la tête d'Henri sur le champ de bataille. Cette anecdote illustre le caractère quasiment électif qu'avait pris la monarchie anglaise au XVe siècle quand les rapports de force entre les grandes familles nobles déterminent les successions dynastiques. Rien ne laissait présager que les Tudors règneraient un peu plus de cent années en Angleterre, d'autant plus que la prétention d'Henri VII à la Couronne était fragile. L'épineuse question de la succession demeurera essentielle, voire existentielle, pour tous les successeurs d'Henri VII (1485-1509) et tout particulièrement au cours du long règne Elisabeth.

Afin de contrer l'influence de la haute noblesse et pour se constituer un cercle loyal, les premiers souverains Tudors s'appuient sur des hommes qui leur doivent leur ascension sociale, parfois fulgurante, à l'instar de Thomas Wolsey, Thomas Cromwell et Thomas Cranmer sous Henri VIII (1509-1547). Ils redoutent que leur légitimité soit contestée par les pairs du royaume qui disposent d'une solide base de pouvoir dans leur région, de la capacité de lever une armée, et même parfois d'une prétention au trône. Cette menace se fait plus préoccupante lorsque leur succession s'avère incertaine, comme ce fut le cas pour Henri VIII, Édouard VI (1547-1553), Marie Ière (1553-1558) et Élisabeth Ière (1558-1603).

Enfin, l'Angleterre est une puissance européenne moyenne plutôt affaiblie : ses possessions françaises sont réduites à la ville de Calais qui sera perdue sous le règne de Marie Ière. La recherche d'alliances diplomatiques est donc essentielle et elle peut infléchir la politique intérieure du pays ainsi que les rapports de force au sein du Privy Council. L'expansionnisme anglais est alors dirigé vers les Marches du royaume : le Pays de Galles est incorporé à la couronne au cours des années 1530-1540. Henri VIII cherche à rétablir l'emprise anglaise en Irlande et initie une politique de confiscation des terres et de colonisation (plantation). Le Parlement irlandais cède la Couronne

d'Irlande à Henri VIII en 1542 et cette politique de conquête se poursuit sous règne de Marie Ière. L'Écosse est quant à elle un royaume voisin et rival, souvent en guerre contre l'Angleterre et toujours allié à la France. La couronne écossaise est encore fragilisée par la mort du roi Jacques IV en 1513 à la bataille de Flodden, la longue minorité de Jacques V et sa propre succession tumultueuse.

2. Henri VIII : suprématie royale et premières divisions confessionnelles

La réforme sans le roi

Les idées de Luther ont commencé à pénétrer en Angleterre dès les années 1520. Aidé d'humanistes lettrés, Henri VIII publie une réfutation de la conception luthérienne des sacrements en 1521 qui lui vaut l'octroi par le pape du titre de Défenseur de la Foi, titre dont se prévalent encore de nos jours les monarques britanniques.

Martin Luther (v. 1483-1546) et le luthéranisme

On doit à Martin Luther, moine augustin et professeur de théologie et d'exégèse à Wittenberg, la définition de quatre principes qui résument le renouvellement doctrinal apporté par la Réforme : *solus Christus*, *sola gracia*, *sola fide* et *sola Scriptura*. Le premier affirme que seul le Christ sauve par son sacrifice sur la croix et le second que le salut ne peut venir que de la grâce, un don gratuit de Dieu. Ce principe développe les idées d'Augustin sur le péché originel et l'incapacité humaine à poser un acte bon. Malgré la corruption des hommes, Dieu décide de ne pas imputer leurs fautes à ses élus. *Sola fide* signifie l'on est justifié par la foi seule et non par les « œuvres ». La foi ou la confiance totale en Dieu et en sa parole peut être comprise comme le signe du salut, donné par Dieu à ceux qu'il a justifiés. Ce qui n'empêche pas d'être appelé à vivre une vie droite, mais ces « œuvres » sont le fruit de la foi et de la justification : on agit bien parce que l'on est sauvé et non pour être sauvé. Enfin, seule la Bible fait autorité. Luther rejette l'idée de la double source d'autorité, à savoir la Bible et la Tradition de l'Église, l'ensemble des doctrines reconnues par l'institution et en particulier le pape, et des pratiques développées au cours du temps sous l'influence de l'Esprit Saint. Il est donc essentiel de prêcher sur les Écritures et de les rendre accessibles aux fidèles par des traductions en langue vernaculaire.

Qu'elles aient ou non été affichées, en 1517, les célèbres thèses donnent un coup de semonce. Luther y dénonce le système sotériologique traditionnel : les sacrements, le trésor des mérites, la communion des saints et, bien sûr, les indulgences, qui illustrent parfaitement l'idée que le salut

s'obtient par des « œuvres ». Au début des années 1520, Luther développe ses idées dans plusieurs textes clés. Il redéfinit l'Église comme l'ensemble des chrétiens authentiques, non comme une institution humaine et encore moins comme une entité composée d'ecclésiastiques. Il remet en cause le pouvoir pontifical, notamment la supériorité présumée de l'autorité spirituelle sur l'autorité politique, le monopole du pape sur le droit d'interpréter les Écritures et la supériorité du pape sur les conciles. En ce qui concerne l'ecclésiologie, il estime que les autorités politiques, prince ou magistrat dans une ville, doivent assurer la direction de l'Église locale. Pour Luther, tous les chrétiens sont prêtres (principe du sacerdoce universel ou *priesthood of all believers*), même si, dans la pratique, il faut des pasteurs pour exercer certains ministères, en particulier pour prêcher. Cependant, il revient aux paroissiens de choisir pasteurs et prédicateurs parmi ceux qui en ont les compétences. Enfin, il rejette l'enseignement conventionnel sur les sacrements qui sont devenus un moyen par lequel les clercs exercent une forme de tyrannie sur les chrétiens. Ainsi, la confession auriculaire nie le principe fondamental de la liberté du chrétien et ne doit plus être obligatoire. La messe n'est pas un sacrifice mais une commémoration du seul sacrifice salvifique, celui du Christ. La présence dans les espèces eucharistiques est réelle mais sans modification de la substance du pain et du vin (consubstantiation et non transsubstantiation). Luther encourage la communion des laïcs au pain et au vin (sous les deux espèces). En 1525, dans *Du serf arbitre*, il fustige la *Diatribe* sur le libre arbitre d'Érasme qui arguait que si les Évangiles contiennent des exhortations à agir de manière juste, c'est que l'homme n'est pas prédestiné par avance au salut ou à la damnation. Luther refuse toute position médiane : la volonté humaine ne peut agir de manière droite sans la grâce. La Toute-Puissance de Dieu et de sa grâce est niée par la doctrine du libre arbitre.

Le potentiel perturbateur des idées de Luther est rapidement mis à l'épreuve des pratiques religieuses mais surtout dans le champ social et politique. Son disciple Carlstadt développe des pratiques liturgiques nouvelles et une pastorale prophétique (inspirée directement de l'Esprit Saint) qui devançaient de loin les changements graduels envisagés par Luther. Mais le réformateur et les princes qui le soutenaient sont bien plus ébranlés par l'apparition de prophètes comme Thomas Müntzer qui prêchent la nécessité d'une révolution sociale pour mettre en œuvre la Réforme. Ils mobilisent la rhétorique luthérienne sur la liberté du chrétien et le sacerdoce universel pour appeler au changement social et politique. Pour ces prophètes révolutionnaires qui revendiquent une inspiration divine, les profondes inégalités sociales et la persistance du servage empêchent les paysans d'accéder à la vérité évangélique et contredisent le principe de la liberté chrétienne qui est au cœur de la pensée de Luther. Plusieurs régions d'Allemagne se soulevèrent dans une « Guerre des Paysans » entre 1524 et 1526. Devant l'ampleur de la révolte et son incapacité à jouer le rôle de médiateur, Luther prit rapidement parti pour le rétablissement de l'ordre et la répression des «

chiens fous ». Cet épisode renforce le choix de Luther d'une institutionnalisation étatique de l'Église. C'est ainsi que le luthéranisme s'établit dans de nombreux territoires en Europe entre 1530 et 1550 sous l'autorité d'un roi (Suède, Danemark, Norvège), d'un prince (Hesse, Wurtemberg, Saxe, Brandebourg, etc.), ou des magistrats d'une ville (Nuremberg, Ulm, Constance, Strasbourg, Bâle, Neuchâtel, etc.).

Profondément influencés par Luther, Martin Bucer (1491-1551) et Philippe Melancthon (1497-1560) occupent des rôles essentiels comme chefs de file de la Réforme. L'un institue une Église réformée à Strasbourg. L'autre poursuit la réflexion initiée par Luther et publie de nombreux ouvrages théologiques et pastoraux. Tous deux cherchent à réconcilier protestants et catholiques puis à faire l'unité entre les différents courants de la Réforme.

Réfugié à Cambridge en 1549, Martin Bucer est le théologien étranger qui exerça l'influence la plus directe sur les développements de la Réforme en Angleterre, encourageant Thomas Cranmer à revoir le premier Book of Common Prayer qu'il trouvait trop timoré et papiste. Dans son ouvrage *De Regno Christi*, rédigé pour Édouard VI et consacré à l'institution d'une cité-Église, Bucer insiste sur l'importance d'un clergé éduqué et formé à la prédication, et sur la discipline des mœurs afin d'assurer le renouveau de l'Église et de la société. Son œuvre, ainsi que l'organisation ecclésiale qu'il avait tenté d'instaurer à Strasbourg, sont connues de nombreux puritains et constituent l'une des sources d'inspiration du puritanisme évangélique paroissial jusqu'aux années 1650.

La révolution théologique et pastorale du réformateur de Wittenberg trouve un terrain fertile au sein des réseaux de Lollards qui s'en trouvent revigorés. Des prêtres et religieux ayant reçu une formation humaniste se convertissent à ces nouvelles idées et les propagent par leurs sermons dans les villes comme Cambridge, Cantorbéry, Bristol et Londres. Au début des années 1530, se développe un engouement pour cet enseignement nouveau qui circule dans des livres en anglais et en latin, imprimés à Worms ou Anvers. Ils sont importés illégalement en Angleterre, principalement à Londres mais aussi à Bristol. La traduction de la Bible en anglais par Tyndale et ses commentaires inspirés par le luthéranisme marquent durablement les humanistes anglais et en convertissent un petit nombre. Les sermons anticléricaux du moine Robert Barnes à Cambridge galvanisent les étudiants et les clercs. Et à partir de 1530, commencent les persécutions qui privent le mouvement de plusieurs étoiles montantes comme Thomas Bilney (1495-1531) qui avait converti Hugh Latimer (1487-1555) et bien d'autres par d'efficaces sermons, ou John Frith, auteur des pamphlets contre le cléricisme, qui adopte en prison une interprétation sacramentaire de l'eucharistie. D'autres

choisirent l'exil, tel Georges Joye, qui publie une version corrigée de la Bible de Tyndale et des pamphlets protestants depuis son refuge anversois.

La rupture avec Rome

La question de la succession est au cœur de la « Grande Affaire du roi » qui conduit Henri VIII à rompre avec Rome au début des années 1530. Quelques années plus tôt le roi, s'inquiétant de n'avoir qu'une seule fille, fut pris de doutes quant à la légitimité de son mariage avec Catherine d'Aragon qui avait d'abord été l'épouse de son frère aîné. Roi humaniste, cultivé et même apprenti théologien, Henri estime que l'absence d'héritier est un châtement pour cette union illégale au vu du livre du Lévitique. Les fausses couches de la reine et les décès d'autres enfants à la naissance ou presque sont interprétés comme autant de signes de l'opposition divine à cette union. Henri est déterminé à trouver une solution pour avoir un héritier légitime. En outre, Anne Boleyn, que le roi poursuivait de ses avances, refuse obstinément de devenir sa maîtresse. Il cherche un moyen pour annuler son premier mariage pour épouser Anne qui lui promet un héritier. Il trouve auprès de quelques évangéliques influencés par les réformateurs continentaux le soutien intellectuel et la stratégie politique nécessaires à la réalisation de ses projets. Thomas Cranmer, un modeste clerc, est bientôt nommé archevêque de Cantorbéry et, Thomas Cromwell, avocat, est rapidement promu au sein de l'administration royale : tous deux deviennent rapidement les orchestrateurs de la volonté politique du roi. Ils sont les principaux architectes de la rupture avec Rome qui permet l'annulation du premier mariage du roi et le couronnement d'Anne Boleyn qui donne bientôt naissance à une petite fille : la princesse Élisabeth.

Par une série de lois, le Parlement affranchit l'Église d'Angleterre de l'autorité du pape (Acte de restrictions des appels, 1533) et reconnaît que le roi en est désormais le chef suprême (Acte de Suprématie, 1534). C'est là une rupture significative même si ce n'est pas la première fois que l'Église en Angleterre est en conflit ouvert avec la papauté : au XIIe siècle en particulier, un conflit entre Henri II et Thomas Becket archevêque de Cantorbéry avait mené le pape à excommunier le roi et jeter l'interdit sur le royaume. Mais cette fois, il n'y aura pas de réconciliation entre Henri et Rome et la suprématie royale devient rapidement la doctrine centrale de cette église nationale.

Les réformes religieuses

Chef de l'Église, le roi peut déterminer l'orthodoxie et régler les pratiques, ce qu'il fait par le biais de proclamations royales mais aussi d'injonctions rédigées en 1536 et 1538 au nom du roi par Thomas Cromwell, un laïc qui occupe le poste de vicaire général (vice-gerent). En 1543, le roi fait promulguer une confession de foi qui définit l'orthodoxie pour l'Église d'Angleterre (*A Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man*, plus couramment appelé *The King's Book*). Après l'exécution d'un certain nombre de clercs (comme John Fisher, évêque de Rochester, et des moines, des chartreux et franciscains en particulier), mais aussi de Thomas More, l'ancien chancelier du royaume, la suprématie royale reçoit l'assentiment général, par le biais d'une vaste campagne de serments mais aussi par la prière publique qui la diffuse et l'exalte. Sans surprise, Henri VIII est profondément attaché à cette doctrine. Mais c'est aussi le cas des protestants qui soutiennent son régime et souhaitent que la Réforme y progresse. Plus paradoxalement, des conservateurs apportent leur soutien à la rupture avec Rome tout en essayant de limiter la portée des réformes évangéliques, grâce à l'influence qu'ils exercent auprès du roi. Élisabeth Ière utilisera la suprématie royale pour empêcher toute réforme religieuse après le compromis de 1559 et cela même si elle ne porte pas le titre de chef de l'Église d'Angleterre comme son père.

La réforme henricienne s'effectue par des moyens variés et mobilise des institutions diverses en sus de l'autorité royale. En 1536, les Dix Articles sont composés par la Convocation, c'est-à-dire le parlement de l'Église. En 1537, une commission bipartisane, comprenant des évangéliques et des conservateurs, rédige le Livre des Évêques (*The Institution of a Christian Man*) dans l'espoir de réconcilier les factions. Loin de créer l'unité que le roi appelle de ses vœux, ces deux textes écrits de manière collective comprennent de nombreux passages sibyllins et ambigus. En 1539 et 1543, le Parlement légifère sur la doctrine avec l'Acte des Six Articles et un Acte pour la promotion de la vraie religion (*Act for the Advancement of the True Religion*) qui interdit aux gens du commun de lire la Bible, alors que quelques années plus tôt, les Écritures saintes traduites en anglais avaient été placées en libre accès dans toutes les églises du royaume.

Chaque texte est composé dans un contexte diplomatique et politique différent qui colore son contenu. Les Dix Articles reflètent l'influence luthérienne d'un régime en pourparlers avec les princes allemands tandis que les cercles évangéliques exercent leur influence à la cour. Les Six Articles visent à exclure les sacramentaires, des protestants radicaux influencés par Zwingli, et mettre fin aux réformes au moment où la faction conservatrice reprend le dessus. La crainte des anabaptistes (voir l'encadré sur Huldrych Zwingli) est régulièrement mobilisée pour dénoncer les

risques de la Réforme. En 1543, l'éventualité d'une alliance avec Charles Quint encourage le roi à prendre des mesures conservatrices, sans toutefois remettre en cause la suprématie royale.

Huldrych Zwingli (1484-1531) et les protestants radicaux

Le parcours de vie d'Huldrych Zwingli est assez similaire à celui de Luther. Formé à l'humanisme chrétien d'Érasme, pieux et animé par un sens vif de son devoir pastoral, il est tout d'abord curé de campagne, puis aumônier des mercenaires suisses au service du pape à Marignan en 1515. Enfin, il est nommé curé de la cathédrale de Zurich, occupant quasiment le rôle de l'évêque localement. Il lit et prêche sur les Évangiles à partir de 1519 et dénonce depuis la chaire la vente d'une indulgence par un franciscain. A partir de 1522, sa foi évolue rapidement : il dénonce le jeûne obligatoire, il remet en cause l'intercession des saints, il se marie, il ne reconnaît que l'Écriture comme source d'autorité et rejette le rôle des mérites dans le salut. Ses idées sont rassemblées en 67 thèses qui sont adoptées par le corps civique de la ville (le Magistrat) ainsi que par les villes de Bâle et de Berne qui lui sont alliées. La réforme de la liturgie et des pratiques prend quelques années. Zwingli est particulièrement préoccupé par la lutte contre l'idolâtrie. Les images de saints (statues et fresques) sont détruites ; la messe finit par être abolie en 1525 par le Magistrat à une faible majorité. Zwingli voit les sacrements comme une simple expression de la foi des chrétiens, un rituel communautaire et non un moyen de communiquer la grâce. La messe doit être un sacrifice de foi et d'action de grâce, une commémoration. Comme Carlstadt, il voit dans l'eucharistie un symbole, une métaphore, et rejette toute idée d'une présence réelle du Christ dans les espèces qu'il considère comme idolâtre. Pour Zwingli, le Christ ne peut pas être à la fois présent (de quelle que manière que cela soit) dans l'eucharistie et au Ciel, ressuscité, assis à la droite du Père, comme l'affirme le Credo. Cette conception de l'eucharistie est souvent qualifiée de « sacramentaire ». On la retrouve par exemple dans la confession d'Anne Askew, exécutée pour hérésie en 1546 à Londres. Dans ce texte recueilli, commenté et publié par John Bale, elle répond aux questions que lui posent les prélats et membres du Privy Council qui la jugent pour hérésie. Elle leur explique avec une assurance presque effrontée qu'il ne faut pas entendre tout ce que dit le Christ littéralement. N'a-t-il pas aussi dit qu'il était la porte du Ciel, ou la vraie vigne ? Et pourtant, on ne fait pas de lui une porte ou une vigne. Elle insiste donc sur la lecture métaphorique qui doit être faite de l'institution de la Cène dans les Évangiles. Enfin, les idées zwingliennes sur l'eucharistie ont parfois été caricaturées dans des textes polémiques catholiques ou luthériens qui y voyaient une « absence réelle ». Zwingli y répond en précisant deux points. Il y a bien changement de la signification des

espèces à la Cène, répond Zwingli, ou « transsignification », selon l'heureuse expression de H. W. Pipkin. La Cène, d'autre part, comprend une forte dimension ecclésiologique : par la célébration, les chrétiens font corps et forment ainsi l'Église du Christ.

En ce qui concerne la justification, Zwingli insiste sur la souveraineté divine et l'inefficacité totale des œuvres dans l'économie du salut. Il ne développe toutefois pas de doctrine de la prédestination, évoquant plutôt « l'élection » en affirmant que le chrétien peut se savoir sauvé mais ne peut présumer du salut des autres. Enfin, la Réforme à Zurich est marquée par la mise en place d'une discipline assez stricte et d'une surveillance des mœurs par un tribunal afin de garantir la sainteté de la communauté qui comprend la ville entière.

Comme dans le contexte luthérien, la réforme de Zurich conduit rapidement à l'émergence d'idées et de pratiques plus radicales. Dès 1523, un groupe constitué d'un théologien et de quelques citoyens établis souhaitent former une Église visible séparée de la société. Ce groupe pratique le baptême des adultes pour marquer leur entrée dans cette Église de vrais croyants. En outre, leur refus de payer la dîme ou de consentir au service militaire provoque rapidement l'hostilité du Magistrat puis la persécution. Ceux qui en réchappèrent formèrent de petites communautés libres en Suisse, à Strasbourg et en Allemagne du Sud. Elles font partie d'une mouvance un peu plus large : les anabaptistes. Il en existe de toute sorte (melchiorites aux Pays-Bas ; huttérites en Moravie), puisque chaque communauté est entièrement autonome. L'établissement d'une « Jérusalem Céleste » à Münster en 1534-1535 a frappé l'Europe toute entière et valu aux anabaptistes leur réputation de révolutionnaires et la persécution par toutes les autres confessions. Les habitants de cette ville de Westphalie sont convertis (parfois de force) ou expulsés par un petit groupe d'anabaptistes illuminés et radicaux (certains venus des Pays-Bas) qui prennent le contrôle des institutions civiles. L'argent et la propriété privée sont supprimés, la Bible reconnue comme seul code de loi, la polygamie est introduite et les forces vives mobilisées pour l'effort de guerre contre les forces qui assiègent la ville et tentent de la reprendre à Jean de Leyde qui s'était proclamé roi et qui légiférait selon ses visions prophétiques. Il s'agit de l'épisode le plus dramatique suscité par l'anabaptisme apocalyptique au XVI^e siècle.

Entre 1536 et 1540, abbayes, couvents et monastères sont fermés, leurs biens confisqués, entraînant la disparition complète des ordres religieux en Angleterre. Si la justification de la dissolution des monastères est spirituelle et politique – il faut éradiquer des institutions corrompues et déloyales qui vivent aux crochets de la société – la principale conséquence est économique et sociale. La disparition des monastères donne lieu à la plus grande redistribution des terres de l'histoire anglaise : leur revenu annuel était aux alentours de 200 000 £. Le roi cède et vend ces terres ainsi que

l'ensemble des biens des monastères et des abbayes à la noblesse et à la gentry, consolidant l'influence des élites locales dans les territoires où elles étaient implantées. Les bénéficiaires de la disparition des ordres religieux sont désormais partie prenante du régime et de ses choix religieux. Ethan Shagan a montré que les Anglais qui ont profité de cette politique sont nombreux et de tous rangs. Enfin, sans les vingt-neuf abbés qui siégeaient à la Chambre des Lords, les pairs laïcs tiennent désormais une étroite majorité. La mise en œuvre de cette politique suscite aussi de la résistance et compte parmi les causes de la rébellion de 1536. Le Lancashire puis le Yorkshire et la région de Durham se soulèvent contre le roi dans un « Pèlerinage de Grâce » rassemblant 40 000 paysans et quelques petits seigneurs pour demander notamment, mais pas exclusivement, le retour dans le giron de Rome, l'arrêt de la dissolution des monastères et des réformes évangéliques. Le régime conjugue négociation et répression pour venir à bout de ce dangereux soulèvement.

Les réformes henriciennes sont notoirement difficiles à définir : les textes sont contradictoires et vite remplacés ou complétés par d'autres. Cette ambiguïté inhérente suscite de nombreux conflits et l'uniformité de foi, à laquelle Henri tenait tant, devient impossible à imposer dès les années 1540 : c'en est fini de l'unité des chrétiens en Angleterre. La Réforme henricienne est certes *sui generis*, mais l'influence luthérienne y est cependant perceptible : le rejet de l'autorité du pape, des indulgences et du Purgatoire, du monachisme et une certaine méfiance à l'égard du culte des saints. Le choix de confier au roi l'exercice de l'autorité sur l'Église et le primat de la Bible sont les deux éléments les plus significatifs qui entrent en résonance avec les idées de Luther. Avec une pointe de provocation, Alec Ryrie s'est même risqué à qualifier la Réforme henricienne de « luthéranisme sans la justification par la foi » : quel paradoxe, en effet, car cette doctrine est au cœur de toute la théologie de Luther.

Enfin, le règne d'Henri VIII vit le rôle du Parlement se renforcer considérablement même si la volonté du roi restait prépondérante. Les Chambres sont devenues des organes indispensables de la politique de l'État et exerçaient désormais un pouvoir dans un domaine entièrement inédit : la religion. Le système anglais de King-in-Parliament sort renforcé de la Réforme henricienne. Mais l'équilibre entre ses institutions et leurs pouvoirs relatifs seront au cœur des querelles constitutionnelles, politiques et religieuses du siècle suivant.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

BEILIN, Elaine V. (éd.), *The Examinations of Anne Askew*, OUP, 1995.

BOOY, David (éd.), *The Notebooks of Nehemiah Wallington, 1618-1654 : A Selection*, Aldershot, Ashgate, 2007.

CUMMINGS, Brian, *The Book of Common Prayer. The Texts of 1549, 1559, and 1662*, OUP, 2011.

FOXÉ, John, *The Unabridged Acts and Monuments Online or TAMO* (HRI Online Publications, Sheffield, 2011). Disponible ici <http://www.johnfoxe.org>.

Sources secondaires

BETHMONT, Rémy, *L'anglicanisme. Un modèle pour le christianisme à venir ?*, Labor et Fides, 2010.

BOQUET, Guy et GRUTER, Édouard, *Les îles britanniques au XVIe siècle : L'âge des grandes mutations*, Paris, Armand Colin, 2007 (1994).

BREMER, Francis, *Lay Empowerment and the Development of Puritanism*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

BUCHOLZ, Robert et KEY Newton, *Early Modern England, 1485-1714*, Chichester et Malden, Wiley-Blackwell, 2009.

COMO, David, « Women, Prophecy, and Authority in Early Stuart Puritanism », *Huntington Library Quarterly*, 61.2, 1998, p. 203-22.

COTTRET, Bernard, *Histoire de l'Angleterre*, Tallandier, 2007.

COWARD, Barry, *The Stuart Age : England 1603-1714*, Abingdon, Routledge, 2012 (4e édition).

DE MEZERAC-ZANETTI, Aude, « A Reappraisal of Liturgical Continuity in the Mid-Sixteenth Century : Henrician Innovations and the First Books of Common Prayer », *Revue Française de Civilisation Britannique* [Online], XXII-1 | 2017, Online since 02 May 2017, URL: <http://journals.openedition.org/rfcb/1218>; DOI:

<https://doi.org/10.4000/rfcb.1218>

DELUMEAU, Jean et WANEGFELLEN, Thierry, *Naissance et Affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 2003 [1ère éd. 1965].

DIXON, Scott, *The Church in the Early Modern Age*, Londres, Bloomsbury, 2016,

DUFFY, Eamon, *The Stripping of the Altars*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1996.

GOLDIE, Marc, « The Unacknowledged Republic : office-holding in early modern England », dans Tim Harris (sous la dir.) *The Politics of the Excluded, c. 1500-1850*, Basingstoke, Palgrave, 2001, p. 153-194.

HAIGH, Christopher, *English Reformations. Religion, Politics, and Society under the Tudors*, Clarendon Press, 1993.

HALL, David, *The Puritans*, Princeton et Woodstock, Princeton University Press, 2019.

HARRIS, Johanna et SCOTT-BAUMANN, Elizabeth (sous la dir.), *The Intellectual Culture of Puritan Women, 1558-1680*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010.

KINNEY, Arthur F. et SWAIN, David W., *The Routledge Encyclopedia of Tudor England*, New York, Routledge, 2001.

KISHLANSKY, Marc, *Parliamentary Selection : Social and Political Choice in Early Modern England*, CUP, 1986.

LAKE, Peter et PINCUS, Steven, « Rethinking the public sphere in Early Modern England », *Journal of British Studies*, 45. 2, 2006, p. 270-292.

LATHROP, Gordon et WENGERT, Timothy J., *Christian Assembly. Masks of the Church in a Pluralistic Age*, Fortress Press, 2004.

LOUTHE, Andrew, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, OUP, 2022.

MCCULLOCH, Diarmaid, *The Later Reformation in England, 1547-1603*, Palgrave, 2002.

MACCULLOCH, Diarmaid, *Thomas Cranmer*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1996.

MACCULLOCH, Diarmaid, *Tudor Church Militant: Edward VI and the Protestant Reformation*, Londres: Penguin, 2001.

MARSHALL, Peter, « Catholic Puritanism in Pre-Reformation England », *British Catholic History*, 32.4, 2015, p. 432-450.

MARSHALL, Peter, *Heretics and Believers: A History of the English Reformation*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2017.

MARSHALL, Peter, *Reformation England*, Londres, Bloomsbury, 2012 (2003).

MCGRATH, Alistair E., *Iusticia Dei : A History of the Christian Doctrine of Justification*, vols 1 et 2, CUP, 1986 et 1989.

METHUEN, Charlotte, « The English Reformation in Wittenberg : Luther and Melanchthon's Engagement with Religious Change in England, 1521-1560 », *Reformation and Renaissance Review*, 20.3, 2018, p. 209-234.

MILLER, John, *Early Modern Britain : 1450-1750*, CUP, 2017.

MUYLAERT, Silke, *Shaping the Stranger Churches. Migrants in England and the Troubles in the Netherlands, 1547-1585*, 2020, « *Between Dissent and Cooperation: Relations between the Foreign Churches in England and Connections with the Low Countries* » (chapitre 2).

PORTERFIELD, Amanda, « *Women's Attraction to Puritanism* », *Church History*, 60.2, 1991, p. 196-209.

REX, Richard, *The Theology of John Fisher*, Cambridge, CUP, 2003 (1991).

ROSENDALE, Timothy, « *'Fiery Tongues' : Language, Liturgy and the Paradox of the English Reformation* », *Renaissance Quarterly*, Winter 2001, vol. 54, N°4/1, p 1142-1164.

RYRIE, Alec, « *The Strange Death of Lutheran England* », *Journal of Ecclesiastical History*, 53.1, 2002.

SEEVER, Paul S., *Wallington's World*, Stanford University Press, 1985.

SHAGAN, Ethan, *Popular Politics and the English Reformation*, Cambridge, CUP, 2003.

SPURR, John, *The Post-Reformation*, Londres, Routledge, 2006.

SWANSON, Robert N., *Church and Society in Late Medieval England*, Oxford, Blackwell, 1993 (1989).

TIPSON, Baird, *Hartford Puritanism : Thomas Hooker, Samuel Stone, and their Terrifying God*, OUP, 2015.

WHITE, James F., *Christian Worship in North America*, Wipf & Stock Publishers, 2007.

WILLEN, Diane, « *Godly Women in Early Modern England* », *Journal of Ecclesiastical History*, 43, 1992, p. 561-80.

WINSHIP, Michael P., *Hot Protestants: A History of Puritanism in England and America*, Yale University Press, 2018, « *The Seeds of Puritanism* » (chapitre 1).

WRIGHTSON, Keith, *English Society 1580-1689*, Routledge, 1990 (1982).

WRIGHTSON, Keith (sous la dir.), *A Social History of England*, Cambridge, CUP, 2017.