

## LES HISTORIENS FACE AUX FRONTIÈRES RELIGIEUSES À L'ÉPOQUE MODERNE : L'OCCASION D'UN BILAN\*

par Thierry WANEGFFELEN

En 1988, à Tours, se réunit le XXXI<sup>e</sup> colloque international d'Études humanistes, sous la direction d'Alain Ducellier, Janine Garrisson et Robert Sauzet. Trente-quatre chercheurs présentent une communication sur le thème des « frontières religieuses en Europe du xv<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle ». 1988 est une année riche : sortent au Seuil les deux premiers tomes de l'*Histoire de la France religieuse*, pour la période allant des origines jusqu'en 1720 environ. Une somme. Pour l'historiographie du fait religieux, le temps du bilan paraît venu.

Un bilan de trois siècles d'histoire religieuse européenne ? Voire. Le champ du colloque a été plus homogène que le titre ne le laisse croire de prime abord. On ne s'est pas intéressé avec la même propension à l'ensemble de l'espace européen ni à l'ensemble de la période considérée. Deux tableaux en témoignent :

### Répartition spatiale

France et marges francophones	45 %
Monde germanique	22,5 %
Angleterre	6,5 %
Europe orientale	16 %
Monde hispanique et méditerranéen	3 %

### Répartition temporelle

xv <sup>e</sup> siècle	13 %
xvi <sup>e</sup> siècle	58 %
xvii <sup>e</sup> siècle	29 %

\* À propos de : *Les Frontières religieuses en Europe du xv<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle*. Actes du XXXI<sup>e</sup> colloque international d'études humanistes, Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance, études réunies par Robert SAUZET. Paris, Vrin, 1992. 16 × 24, 351 p., index (« De Pétrarque à Descartes », 55).

Il suffit de croiser les chiffres pour constater qu'avec 42 % des études, ce sont la France et les marges francophones au xvi<sup>e</sup> et dans la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle qui sont au centre des préoccupations des intervenants.

On n'en est que plus surpris de constater l'absence de Francis Higman et, plus généralement, de ce qu'on pourrait appeler le « pôle genevois » des études seiziémistes et dix-septiémistes. Les deux tiers des participants viennent d'universités ou de centres de recherche français ; toutefois, la recherche allemande est présente ; au reste, entre les deux courants, des hommes comme Gérard Chaix ou Étienne François peuvent servir de trait d'union.

\*  
\*\*

En guise d'ouverture, une « leçon inaugurale » de Janine Garrisson (p. 9-13) propose quelques réflexions sur l'emploi du terme « frontière » et, plus particulièrement, de l'expression « frontière religieuse » :

« En définitive, qu'entendons-nous par frontières religieuses ?

Celles qui suivent les contours des États ou des principautés, celles qui s'établissent en Europe aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles [...] Le cas se présente dans l'Empire allemand, dans les Pays-Bas espagnols [...], [en Suisse, en Écosse, en Irlande].

Il y a le cas de la France du xvi<sup>e</sup> et du xvii<sup>e</sup> siècle. Original certes, par le fait de la présence de deux religions, et même de trois si l'on inclut, à tort pour une large période chronologique, l'Alsace. [...] Où passe la frontière religieuse, ici, et existe-t-il seulement une frontière ? Oui, certes, et à mon avis elle est même feuilletée, multiple, si l'on veut. [...]

Mais il est d'autres frontières religieuses plus souples, plus dynamiques qui évoquent sans doute la *frontier* de type américain, je pense notamment aux phénomènes des missions d'évangélisation catholiques ou protestantes. »

À quoi aboutit cette réflexion ? À affirmer que

« la tolérance à l'état naturel n'existe pas. Les frontières religieuses, notion aberrante si l'on pense dur comme fer que la spiritualité ou le domaine des idées sont des phénomènes insécables en soi, existent vraiment. »

Souscrit-on à cette analyse ? Quels titres a-t-on donnés aux trois parties, d'ampleur très inégale, qui composent ces actes ? « Nommer l'autre » (5 communications, p. 15-68), « Refuser l'autre » (6 communications, p. 69-134), « Vivre avec l'autre » (20 communications, p. 135-332). Voilà qui suggère une intention : celle d'étudier l'altérité religieuse, son expression en mots mais aussi en actes. Pourtant, convient-il de réduire cette étude à la seule problématique de la « tolérance », dont Mario Turchetti dans son livre *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i « Moyenneurs »* (Genève, Droz, THR n° 200, 1984) a montré qu'elle n'était pas opératoire, pour le xvi<sup>e</sup> siècle tout au moins ? « Accepter l'autre », ce n'est pas nécessairement le tolérer. Ce peut être même tout le contraire. « Les réformés ne sont soufferts que par tolérance et dissimulation, comme on souffre une chose qu'on voudrait bien qui ne fût pas », constate en 1634 Omer Talon, avocat général du Parlement de Paris. La tolérance n'est pas

une vertu, mais un mal raisonnable. Les intervenants de Tours ne s'y sont pas trompés, eux : ils n'ont pas fait de la notion de tolérance (ou d'intolérance) le critère de leurs études. Il y a mieux, et davantage, à dire sur la question de l'altérité religieuse à l'époque moderne !

Sur quoi, alors, ont-ils fondé leur réflexion ? Sur un critère qui est mis en œuvre à l'époque : l'hérésie. C'est la communication d'Élisabeth Labrousse, « Perspectives plurielles sur les frontières religieuses » (p. 205-213), qui fait le mieux le point sur la question : « Au plan théorique, le catholique disposait d'une catégorie multiséculaire pour interpréter la Réforme : celle d'hérésie (et de schisme) ». Pourquoi avoir relégué cette intervention en troisième partie, alors qu'elle aurait fort avantageusement pu ouvrir le travail du colloque ?

Élisabeth Labrousse y affirme notamment que les réformés n'usent de cette catégorie que pour « l'anabaptisme ou l'arminianisme », et non pas pour l'« Église de Rome [qui] était en somme, à leurs yeux, à la fois plus et moins qu'une hérésie proprement dite ».

Gabriel Audisio (« Nommer l'hérétique en Provence au XVI<sup>e</sup> siècle », p. 17-26) étudie la manière dont les dissidents, Vaudois et protestants, sont qualifiés. Comme pour tout hérétique, deux tendances sont accusées : le recours à la « dénomination éponyme », parce qu'elle rend le déviant encore plus fautif, dans la mesure où il ne ferait que perpétuer une erreur ancienne et déjà condamnée par l'Église ; l'usage immodéré de la « métaphore zoologique ». Ce qui est plus propre au cas provençal, c'est que personne ne semble capable de faire la distinction entre les deux groupes hérétiques, qui ne se recoupent pourtant pas. Les milieux romains ne parlent que de l'« hérésie vaudoise », les officiers du roi de France que de « luthériens », ce qui explique le désarroi des autorités locales chargées par le roi de pourchasser les « luthériens » mais qui ne trouvent que des Vaudois... Les gens du peuple ne distinguent pas mieux : « même à propos du massacre des Vaudois de 1545, c'est de luthériens que l'on parle dans le pays » ! Le terme est bien sûr devenu une injure. Ici, G. Audisio rejoint Marie-Madeleine Fragonard (« La détermination des frontières symboliques : nommer et définir les groupes hérétiques », p. 37-49) : nommer, c'est agresser. Mais l'insulte est souvent acceptée, puis revendiquée. Florimond de Raemond constate que les hérétiques « prennent [le nom de luthériens] à honneur, tant s'en faut qu'ils s'en offensent ».

Son étude du vocabulaire permet à G. Audisio de bâtir le « profil type » de l'hérétique :

« Vaudois ou luthérien [...] c'est un sectaire, disciple d'un hérésiarque qui a répandu des nouveautés. Rusé et malveillant, il se cache pour mieux nuire. De mèche avec l'ennemi du royaume, étranger lui-même, il vise à détruire l'Église et l'État. [...] L'Église est une " Jérusalem assiégée ". Se développent des peurs apocalyptiques, une ambiance eschatologique. L'hérésie traduit le déchaînement de Satan, un prélude à l'avènement de l'Antéchrist.

Cette mentalité obsidionale se manifeste évidemment d'abord dans le domaine verbal. »

Marie-Madeleine Fragonard, quant à elle, repère la notion de frontière religieuse :

« Dès lors qu'on bouge un élément au moins du système des " dogmènes ", on franchit le seuil théorique qui sépare l'orthodoxie de l'hérésie : exemple surprenant, la présence du cardinal Cajétan dans tous nos dictionnaires, pour une variante dans la doctrine mariale, bien que pour tout le reste, il soit bon catholique ! [...] [C'est donc] une représentation très stricte de la notion d'orthodoxie, qui ne tient aucun compte ni de l'historicité des croyances, ni des différences d'expression qui pourraient engendrer des variantes explicables (par exemple l'évolution des notions de signe et de symbole), ni du fait que personne, sauf saint Thomas, n'actualise tous les traits de l'orthodoxie dans sa croyance, ni même dans son expression [...] »

On voit ce qui sous-tend cette analyse : l'idée que la chrétienté occidentale est sortie du traditionnel système de foi pour entrer dans un système d'orthodoxie. Le processus s'est amorcé dès le quatrième concile de Latran, en 1215, lorsqu'on a commencé à gloser le *credo*. Il n'a cependant abouti qu'au cours du xvi<sup>e</sup> siècle, quand, glosé, le *credo* est devenu confession de foi, d'Augsbourg, helvétique ou française, du côté des Églises issues de la Réformation protestante, ou bien profession de foi de Pie IV du côté catholique.

Dans un tel système, en effet, toute déviance sur un point du « dogme » (rappelons que la notion n'existe pas en tant que tel au sein du protestantisme) provoque *ipso facto* l'exclusion du corps ecclésial. Le membre de l'autre Église est, redisons-le avec Élisabeth Labrousse, moins ou plus qu'un hérétique : on lui dénie le titre de chrétien.

Le rapprochement avec des études concernant l'islam n'est donc pas indu. La communication de Bartolomé Bennassar (« Frontières religieuses entre Islam et Chrétienté : l'expérience vécue par les " renégats " », p. 71-78) n'était que le ban d'essai du livre écrit avec sa femme et sorti chez Perrin en 1989 : *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. xv<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles*. Ce sont des « destins singuliers » qui nous sont présentés. Simon Gonçalves, fils d'un blanc et d'une noire, pris par les Barbaresques entre Naples et Palerme souffre huit ans la chiourme, finit par renier sa foi, fait sa vie chez ceux qui reconnaissent ses qualités de guerrier, de chef, même d'administrateur, croit faire son salut dans la loi du Prophète. Mais une expédition de course tourne mal. Le voici pris, en 1555, il comparait devant les inquisiteurs à Lisbonne. Cause perdue, cas pendable, commente Bartolomé Bennassar.

Mohamed Tahar Mansouri (« Les relations entre Byzance et l'Égypte (1259-1453) : des relations suprareligieuses », p. 233-242) se plaît à montrer que, pour les États aussi, le pragmatisme fait tomber les barrières religieuses. Au temps même des croisades, Paléologues et Mamelouks savaient s'entendre !

Il n'en va, semble-t-il, plus de même, au xvi<sup>e</sup> siècle, au sein de la chrétienté. Cependant, le franciscain Thomas Illyricus, né vers 1484 en Dalmatie (d'où son nom), ne s'est pas rendu compte de la réalité des frontières religieuses. Marie-France Godfroy (« Vers la frontière : Thomas Illyricus », p. 89-96) montre comment, au début de sa carrière de prédicateur, tout à fait conscient des difficultés que l'Église rencontre, il est persuadé de la nécessité d'une Réforme. Ce n'est pas original, bien sûr. Ce sentiment est partagé par tous les chrétiens, en Occident, à la veille de la rupture confessionnelle. Ce n'est que lentement, dans les années

1510-1530 et parfois pas avant 1560, que s'effectue le passage de cet idéal de « Réforme » aux réalisations des deux réformations, catholique et protestante<sup>1</sup>. Or Thomas Illyricus ne parvient guère à amorcer ce passage : il semble rester fidèle à la conception de l'Église comme *Ecclesia una*, ne souffrant aucune exclusion. Certes, face à Luther, dont il réfute en 1524 la *Captivité de Babylone* de 1520, il est amené à réagir : jusqu'à cette époque, il l'a considéré comme « un « déviationniste » qu'il [fallait] remettre dans le droit chemin » ; désormais, Luther est pour lui un hérétique qu'il faut combattre. Son *Contra Lutherianas hereses...* est dédié au pape Clément VII, qui ne peut pourtant, après les espoirs iréniques fondés sur l'éphémère pape Adrien VI, que le décevoir : en conflit avec Charles Quint, il n'a pas le temps de réformer l'Église et voit d'un très mauvais œil la convocation d'un concile. C'est son souci de toujours respecter la primauté romaine qui pousse sans doute Thomas Illyricus à accepter l'idée du schisme. Jusqu'où serait-il allé ? La question ne se pose pas : quatre ans plus tard, en 1528, il meurt, inquisiteur général en Savoie et en Dauphiné. On ne sait rien d'ailleurs de ces quatre années :

« A-t-il exercé ses nouvelles fonctions ? A-t-il comme par le passé continué à prêcher, espérant convaincre par la parole et par l'exemple ses contemporains de la nécessité de réformer de l'intérieur, et chaque individu et l'institution, sa qualité d'inquisiteur lui assurant une relative liberté d'expression ? »

Voilà qui n'appelle pas de réponse. Les années 1530 inaugurent un temps qui n'est pas celui de Thomas Illyricus. C'est à voir : Roger Stauffenegger (« Les Granvelle et la Réforme en Comté », p. 119-134) montre bien que la démarche des Granvelle en Franche-Comté demeure unitaire encore en 1548. Toutefois, une frontière est plantée, ce qui est vrai même dès les années 1520. Comme Thomas Illyricus, un autre franciscain, de Strasbourg cette fois, Thomas Murner est poussé par son respect pour la primauté pontificale à s'opposer à Luther et à ses adeptes. On trouve chez lui le même « cri du cœur ». Suivons Marc Lienhard qui étudie ses pamphlets anti-luthériens de 1520 à 1522 (p. 97-107). Luther et ses épigones mal-mènent la légitime autorité dans l'Église. Ce sont des rebelles, qu'il faut châtier. Il n'y a pas que cela chez T. Murner, bien sûr. L'eucharistie, d'emblée, pose problème. T. Murner voit avec lucidité que les positions luthériennes ne peuvent qu'aboutir à une négation de la messe, et notamment du caractère sacrificiel de cette dernière. Il ne peut le supporter.

« Sa démarche est significative pour une sensibilité heurtée par les conceptions et bientôt les pratiques de Luther. Ses affirmations expriment l'angoisse d'un homme attaché à la religiosité traditionnelle et qui voit s'écrouler tout un vécu, en particulier au moment de la mort ou dans le souvenir des défunts, si l'on abandonne le caractère sacrificiel de la messe. »

---

1. Cf. Marc VENARD, « Réforme, réformations, préréforme, contre-réforme... Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française », in *Historiographie de la Réforme*, dir. Philippe JOUTARD, Paris, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 352-365.

Comment T. Murner justifie-t-il ce caractère ? En affirmant que « si la souffrance du Christ a été méritoire une fois [...] elle le demeure aussi dans la contemplation de la sainte souffrance au cours de la messe ». La messe ne peut que porter des fruits dans la vie, dans la mort aussi, des fidèles, et pour les âmes du purgatoire. Qui doit la célébrer ? Bien sûr un homme entièrement voué à son service, un prêtre, seul habilité par ailleurs à communier sous les deux espèces. L'idée sacrificielle régit la vision de l'Église, du monde et du salut de T. Murner, comme de tant d'autres théologiens des années 1510-1530 restés fidèles à l'Église catholique par refus d'une réformation dont les conséquences sont le rejet de la messe. Marc Lienhard remarque avec vigueur que c'est sur cette question que « la division se focalisa ». Pour T. Murner et beaucoup d'autres,

« la messe protestante c'est la perte du sacré ou de l'identité de la foi de l'Église à cause de l'usage de la langue vernaculaire et des variations que cela implique. C'est aussi la banalisation réductrice, puisque la cène n'est plus sacrifice, mais un souvenir ou une forme de prédication. Pour les partisans du mouvement évangélique au contraire, la messe traditionnelle est superstition et idolâtrie [...] parce qu'elle prétend offrir quelque chose à Dieu en vue de notre salut, alors que nous pouvons seulement recevoir de sa part le salut et y répondre par la louange ».

La rupture est d'ores et déjà consommée. Elle met quelques décennies à se réaliser dans les faits, parce que nombreux sont ceux qui n'ont pas la clairvoyance de T. Murner. Au bout du compte, cependant, on assiste à une dislocation de l'*Ecclesia una*. Se dressent les unes contre les autres des Églises chrétiennes, qu'on appelle des confessions. Le phénomène n'est pas uniforme dans l'ensemble du territoire européen. Je me risquerais, à la lecture des communications de Tours 1988, à proposer une typologie à trois entrées.

Le modèle allemand s'impose d'emblée à l'esprit. C'est le principe *cujus regio, ejus religio*, instauré par la paix d'Augsbourg, en 1555, qui prévaut. C'est l'objet des études de Bernard Vogler (« La naissance d'une frontière confessionnelle dans les pays rhénans de 1555 à 1618 », p. 309-313), de Karlheinz Blaschke (« Les frontières confessionnelles en Allemagne à partir des Réformes : genèse, stabilisation, conséquences », p. 171-175), mais aussi de Gérard Chaix (« La frontière introuvable : pratiques religieuses et identités confessionnelles dans l'espace bas-rhénan », p. 177-183), de Heinz Liebing (« Frontière infranchissable ? L'accès des réformés à la paix d'Augsbourg, 1555-1577 », p. 215-223) et d'Étienne François (« La frontière intériorisée. Identités et frontières confessionnelles dans l'Allemagne de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle », p. 51-57). Bernard Vogler, notamment, est très clair sur l'application de la paix d'Augsbourg, au reste bien connue :

« Dans chaque territoire, quelle que soit la confession, un seul culte est autorisé. Partout la Réforme interdit la célébration de la messe et des autres cérémonies « papistes » qualifiées d'« idolâtres », car elles risqueraient d'entraîner chez les participants la perte du salut. Il s'agit d'appliquer partout le principe *cujus regio, ejus religio*, à quoi s'ajoute l'interdiction d'assister à des offices hors du territoire, un refus plus juridique du côté catholique, plus pastoral du côté protestant. »

Partout est recherché l'homogénéité confessionnelle de la population. Le phénomène est assez long à s'instaurer. Gérard Chaix insiste sur le fait que ce n'est qu'au xvii<sup>e</sup> siècle que la fixation de la frontière confessionnelle s'achève. Jusqu'à une date assez tardive, les signes d'identité confessionnelle demeurent imprécis. Ce n'est en effet qu'après 1650 qu'Étienne François décèle des indices de l'« intériorisation des identités confessionnelles » : l'indifférence confessionnelle se marginalise et la frontière entre les confessions acquiert une « réalité existentielle ».

Les difficultés sont cependant fort grandes : le texte de la paix d'Augsbourg ne vaut en effet que pour les seuls catholiques et luthériens. Selon Heinz Liebing, « les " réformés " participent de façon indirecte à la Paix, pour autant qu'ils sont considérés comme " luthériens ", c'est-à-dire sous la protection des " tenants de la Confession d'Augsbourg » ». La nuance n'est pas insignifiante.

À ce modèle appartient assurément la Suisse, divisée de manière irrémédiable depuis 1531 en deux blocs confessionnels opposés (Huldrych M. Kœlbing, « Frontières confessionnelles et échanges culturels : le cas de la Suisse au xvi<sup>e</sup> siècle », p. 195-205).

Ce modèle allemand de ségrégation confessionnelle est toutefois relativisé par les chercheurs qui viennent d'être cités, notamment par Étienne François. Celui-ci brosse le portrait d'une « tierce Allemagne du morcellement et de l'imbrication ». Au sein même des États allemands, des seigneurs, des monastères... peuvent disposer du *jus reformandi*, et l'appliquer ou non, donc faire passer à la réformation protestante ou maintenir au sein du catholicisme ceux qui dépendent d'eux. « Si bien que dans une large partie de l'Allemagne (probablement majoritaire), l'« autre » est moins l'étranger inconnu, inaccessible et fantasmatique, que le voisin proche, fréquenté et égal, bien que différent. »

Une telle situation renvoie à un deuxième modèle, le français, à propos duquel je parlerais volontiers de confrontation confessionnelle. Celle-ci n'est pas nécessairement violente. Robert Sauzet (« Une expérience originale de cohabitation religieuse : le collège mi-parti de Nîmes au xvii<sup>e</sup> siècle », p. 283-290) remarque :

« [...] les historiens ont abusivement majoré les phénomènes d'affrontements. Pour ma part, l'étude du Bas-Languedoc au xvii<sup>e</sup> siècle m'a amené, comme Élisabeth Labrousse pour le Sud-Ouest [en particulier pour la ville de Mauvezin], à constater que, à côté des antagonismes évidents, il existait une osmose entre les communautés, qu'il s'agisse de mariages, de liens économiques, de réjouissances ou de liens intellectuels. »

Thierry Azéma (« Montélimar au xvii<sup>e</sup> siècle : une biconfessionnalité fragile », p. 137-149) souligne, lui aussi, l'importance des solidarités interconfessionnelles. Les femmes notamment s'aident les unes les autres, au-delà du clivage religieux. Selon le parti au pouvoir, ce sont les catholiques ou les protestantes qui gardent chez elles les bijoux de leurs amies de l'autre religion. Ce n'est qu'à partir des années 1620-1630 qu'on assiste, sous l'effet des efforts conjoints de l'Église catholique et du pouvoir royal absolutiste, à la rupture de l'équilibre confessionnel que Montélimar connaissait.

Tout comme Augsbourg, par exemple, dans l'Empire, participe en fait de ce modèle français, nombre de provinces du Royaume présentent comme une appli-

cation du modèle allemand. Michel Reulos (« Du contact pacifique aux contacts violents entre catholiques et réformés en Basse-Normandie », p. 273-281) insiste sur l'« importance de la Noblesse dans l'adoption, la diffusion et le déclin de la Réforme » en Normandie. Anne-Marie Cocula (« Châteaux et seigneuries : des îles et îlots de Réforme en terre aquitaine, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle », p. 185-193) met elle aussi en lumière le rôle des Églises de fief. C'est, dit-elle, « la leçon d'Augsbourg » qui porte ses fruits. On sait que les édits de pacification, à partir de celui d'Amboise du 19 mars 1563, même lorsqu'ils n'accordent à l'ensemble des sujets que la liberté de conscience, permettent l'existence d'îlots de pratique calviniste chez les seigneurs haut-justiciers. C'est ce qu'on appelle « le culte de fief ». On est là en présence « d'un protestantisme rural différent du protestantisme urbain des bourgeois, officiers et artisans ». Les historiens ont longtemps négligé cette réalité protestante française du XVI<sup>e</sup> siècle. Ils la redécouvrent depuis quelque temps. Janine Garrisson l'avait signalée pour le Sud-Ouest, c'est apparemment le cas aussi en Normandie et en Bretagne, si l'on suit une thèse récente. À partir de l'édit de Nemours de 1585, le roi met le protestantisme hors-la-loi. « Les Provinces-Unies du Midi » font sécession. Le culte de fief tend à disparaître dans le nord du Royaume. Dans le sud, il faut attendre « la désaffectation de la noblesse à l'égard du protestantisme après l'édit de grâce d'Alès » (1629), et donc la « fin du parti protestant », pour que le protestantisme de fief « s'effrite dans les campagnes au fur et à mesure des conversions seigneuriales qui font disparaître les îlots réformés, désormais submergés par le flot montant de la Réforme catholique ». En revanche, « le protestantisme résiste bien dans ses bastions urbains ». Non sans finesse, Anne-Marie Cocula souligne qu'après 1685 « le seigneur qui applique le principe religieux de la paix d'Augsbourg, c'est le roi de France ».

Entre protestantisme et catholicisme, en France tout au moins, Marc Venard (« Mosaïque politique, carrefour culturel et frontières confessionnelles dans la province ecclésiastique d'Avignon au XVI<sup>e</sup> siècle », p. 301-307) voit, entre autres, une « frontière de mentalité ». À Courthézon, notamment, existe « une forte minorité protestante qui regroupe presque toute l'élite sociale » ; cependant, quand y vient, à l'occasion d'une visite pastorale en 1594, l'archevêque d'Avignon,

« on lui signale une chapelle rurale dédiée à Saint-Laurent où, lui dit-on, on se rend le jour de la fête du saint, des villages voisins, en amenant un roi et un évêque de chaque village, portant mitre et surplis ; après la messe, on déjeune et on danse ».

Marc Venard analyse ainsi l'information :

« sur le terroir même de Courthézon, ce bourg urbanisé dominé par les protestants (ils ne sont qu'un cinquième de la population, mais le cinquième qui compte, politiquement et socialement), les paysans des villages alentour [...] viennent joyeusement et catholiquement célébrer leur fête agraire. »

La Pologne en laquelle Wiestaw Müller (« Les chrétiens occidentaux et orientaux en Pologne (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle) », p. 243-248) voit une « complexe mosaïque confessionnelle », la Transylvanie qui instaure par étapes une situation de pluralisme confessionnel — ce que Gabor Barta (« L'intolérance dans un pays tolérant : la principauté de Transylvanie au XVI<sup>e</sup> siècle », p. 151-158) retrace bien —,



semblent appartenir toutes deux aussi à ce modèle. L'intolérance transylvanienne paraît au reste assez limitée.

Reste un troisième modèle, qui apparaît à peine dans les communications présentées à Tours en 1988, ce qui se comprend, car il ne souffre guère l'existence d'une frontière religieuse : c'est le modèle anglais, de « pulvérisation confessionnelle », dirais-je. J'entends par là que la multiplication des confessions mais aussi — pour s'en tenir au langage de la sociologie historique — des « sectes », rend la frontière impensable. Kaspar von Greyerz (« La vision de l'autre chez les auteurs autobiographiques anglais du XVII<sup>e</sup> siècle », p. 59-68) constate qu'au-delà des divergences de croyances et de sensibilité, le ciment religieux paraît être un violent antipapisme assorti d'un fort sentiment millénariste ou eschatologique, au moins jusqu'en 1688. Jennifer Loach (« La fondation d'une nouvelle Église. Les protestants du continent et l'Église anglaise (1547-1553) », p. 225-232), pour le siècle précédent, relève aussi des tendances générales qui transcendent les clivages. Il y a bien « une Église anglaise », sur laquelle les réfugiés du continent à la suite de l'Interim d'Augsbourg n'ont aucune influence réelle, à cause de la barrière linguistique. Or, ils auraient eu beaucoup à apporter aux Anglais sur la question de l'épiscopat, luttant contre les prodromes d'une conception trop *High Church* (avant la lettre) de ce dernier. Dans un tel modèle, dont paraît aussi relever la Lusace qu'étudie Pierre Béhar (« La Lusace au début du XVII<sup>e</sup> siècle et la doctrine de Jacob Bœhme », p. 159-169), il n'y a ni ségrégation, ni confrontation, certes, mais pas non plus *consensus* à dire vrai. Plutôt communauté de sensibilité religieuse.

La frontière est en ce cas franchement invisible, comme ailleurs aussi, souvent. Menna Prestwich (« Religious Frontiers and Co-Existence in Paris in the Age of Richelieu and Mazarin (1624-1661) », p. 259-271) distingue deux types de frontières religieuses : une frontière « idéologique », qui sépare avec netteté croyances religieuses et intellectuelles différentes, attitudes économiques et culturelles opposées, mais aussi une frontière « purement confessionnelle », qui ne concerne que les pratiques religieuses. C'est cette dernière qu'elle voit se dresser dans le Paris de Richelieu et de Mazarin. L'autre n'est pas si étranger. On le rejoint souvent, même dans ses pratiques, et les conversions sont fréquentes. Une même famille, comme celle des Arnauld, se partage souvent en deux branches, l'une restée protestante, l'autre convertie au catholicisme. Richelieu, d'ailleurs, projette la réunion (il est loin le temps où, à Poissy, en 1561, Catherine de Médicis et son chancelier, Michel de l'Hospital, croyaient possible l'union des Français dans une seule religion, sans que personne ait besoin de rien renier de sa foi !) des protestants aux catholiques français sur la base d'une même conscience gallicane, donc en fait, à l'image de l'Angleterre, de l'antipapisme. L'affaire a avorté. Décidément, la France au siècle des réformations a hésité entre les trois modèles confessionnels que je viens de distinguer.

Qu'est-ce qui rend poreuse cette frontière « purement confessionnelle » ? La survivance de l'érasmeisme, d'abord. Pierre Béhar rappelle que dans le contexte allemand de ségrégation entre, théoriquement, les deux seules confessions luthérienne et catholique, l'irénisme, violemment rejeté par ces deux dernières, a souvent trouvé refuge au sein du calvinisme. Les liens intellectuels, ensuite. On pense, bien sûr, à Bâle : Huldrych M. Kœlbing souligne son caractère d' « îlot de

rencontre entre intellectuels ». On pense à la « cohabitation religieuse » des jésuites et des protestants du collège mi-parti de Nîmes. Robert Sauzet indique que, si les jésuites ont d'abord vécu leur installation à Nîmes, en 1634, comme une importante conquête confessionnelle, la communion avec les professeurs huguenots au même amour de « l'étude des lettres et des bonnes mœurs » leur ont fait vite changer de ton. Pour décrire cette « cohabitation », ils ne savent que parler de « concorde », « respect », « calme », « admiration », « amitié », et Robert Sauzet commente ainsi l'emploi de ces termes :

« il y a là tout un vocabulaire irénique qui échappe presque à la plume militante du provincial jésuite. Combattants, mais aussi humanistes ou héritiers quelque peu bâtards de l'Humanisme [...] les jésuites ont contribué  *nolens volens*  à ce commerce pacifique. »

Seuls les intellectuels peuvent-ils transcender la frontière confessionnelle ? Non. Bernard Dompnier (« L'image du protestant chez les missionnaires de l'intérieur (première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle) », p. 27-36) interroge les écrits des missionnaires catholiques de l'intérieur. Ceux-ci ne s'inscrivent pas dans la controverse générale avec le protestantisme. Leur souci pastoral les conduit à prendre avant tout en compte les fidèles protestants. Or, ce peuple protestant leur apparaît comme trompé par les pasteurs auxquels il est totalement soumis. Il n'est somme toute que superficiellement acquis à la réformation protestante : parlant des protestants, Charles de Genève, chroniqueur des Capucins de Savoie, les définit comme « plutôt errantz qu'hérétiques pour la pluspart ». L'objet des missions, c'est bien l'ensemble du peuple des campagnes. Bernard Dompnier le montre parfaitement : les missionnaires catholiques ont pris conscience que pour les ruraux, la vie n'est pas organisée en fonction des frontières confessionnelles. Incontestable témoignage sur la religion quotidienne, qui rejoint les constats d'Élisabeth Labrousse sur Mauvezin et ceux de Robert Sauzet sur le Midi.

La frontière n'existerait donc pas vraiment ? Si, mais elle est souvent récupérée. C'est le cas de celle que prétendent marquer, en Espagne, les règles de pureté de sang. Joseph Perez (« La pureté de sang dans l'Espagne du xvi<sup>e</sup> siècle », p. 109-117) rappelle que celles-ci visent essentiellement à vérifier l'« absence de toute contamination religieuse ». Certes, elles sont sans force légale, pas aussi répandues qu'on l'a dit, pas appliquées d'une manière systématique, et elles renvoient au fond à une réalité moins religieuse que sociologique, en ce sens qu'elles favorisent la promotion des obscurs dont les ancêtres sont inconnus.

Le cas espagnol a fait également l'objet de l'étude de Jean-Pierre Dedieu (« L'hérésie salvatrice. La pédagogie inquisitoriale en Nouvelle Castille au xvi<sup>e</sup> siècle », p. 79-87). La conclusion de celle-ci est étonnante : la frontière est nécessaire.

« " Il faut qu'il y ait des hérétiques ", jamais adage n'a été plus vrai. Et s'il n'y en a pas, il faut en inventer. Il faut en inventer pour maintenir la cohésion du groupe. Le peuple espagnol a su trouver, à tous les moments de son histoire, un ennemi contre lequel lutter et face auquel se poser : le juif, le maure, le gitan, le franc-maçon, le communiste ont tour à tour servi de repoussoir. »

L'exemple de l'inquisition est sur ce point éclairant. « Marteau prestigieux des hérétiques », elle est aussi l'instrument de la répression des déviances quotidiennes, comme les « blasphèmes et petites erreurs sur la foi [...] surtout dues à l'ignorance ». Bref, c'est également un instrument d'éducation !

« Un procès d'inquisition vaut mieux que des dizaines de sermons. La réaction des témoins lorsqu'un imprudent laisse aller sa langue en témoigne : pour convaincre le malheureux de son erreur, rien de tel que de lui rappeler qu'au dernier autodafé on en a vu fouettés pour avoir dit cela. »

Alors, nécessaire, voire indispensable, la frontière ? Il est revenu à Alain Ducellier de conclure les débats, à l'occasion de sa présentation de la situation dans le monde orthodoxe. Il met en garde les chercheurs contre

« la tendance générale [qui] a [...] été, au cours de ces journées que nous venons de vivre, à souligner les fréquentes et souvent sincères convergences qui se sont toujours manifestées entre chrétiens séparés et même entre chrétiens et non chrétiens ».

C'est le devoir de l'historien d'éduquer à l'altérité. On ne gomme pas impunément les leçons de l'expérience des groupes humains, religieux ou non : à trop vouloir faire l'ange... « Toute prétention de principe au pacifisme ou, comme il est de plus en plus de mode aujourd'hui, à l'irénisme, nous paraît à la fois irréaliste et dangereuse ». Alain Ducellier conclut :

« à moins de l'assimiler à soi, on se doit de reconnaître l'autre pour autre, jusque dans sa dimension éventuellement hostile. Révoquer l'unanimité ou, pour employer un affreux néologisme aujourd'hui de rigueur, le consensualisme, ne mène pourtant pas à la défiance systématique devant ce que, à chaque pas, nous trouvons de différent chez les autres [...]. »

Thierry WANEGFFELEN,  
*Université de Paris I,*  
17, rue de la Sorbonne,  
75005 Paris  
(1992).