

EXISTENCES ET SOCIÉTÉ

Que sont la société et la culture, sinon ces fils impalpables et multiples qui relient et enserrnent les êtres humains? Comment se manifestent cette société et cette culture, sinon dans le foisonnement des expériences quotidiennes, des relations interpersonnelles, des biographies individuelles? Où n'apparaissent-elles pas? Elles sont présentes dans les structures et les institutions, qui conditionnent – et parfois broient – les destinées et les trajectoires des individus et des collectifs; mais elles surgissent aussi dans les situations les plus menues, les plus anodines en apparence.

L'objectif de la collection Existences et Société est de témoigner de la diversité des vies quotidiennes, des sensations, des sensibilités, tout en les rapportant à l'histoire et à la collectivité.

Ouverte à une pluralité d'approches, Existences et Société recueille des textes qui visent à éclairer des pans de la vie sociale dissimulés sous les voiles de la pensée commune ou des intérêts particuliers.

REMERCIEMENTS

Publié avec l'appui du Fonds des publications de l'Université de Lausanne et de sa Faculté de théologie et de sciences des religions, ainsi que de l'État de Vaud dans le cadre de l'Année Viret 2011 (conseiller d'État Philippe Leuba et chef de projet Antoine Reymond).

Pierre Viret

P. Viret
UNIL Université de Lausanne

500^{ans}

MISE EN PAGE

Claudine Daulte, mise-en-page.ch

CORRECTION

Luce Jaccard

COUVERTURE

Version remaniée de *Jazz* de Marine Arragain (jph-daulte-photo.com)

© 2012, Éditions Antipodes
Case postale 100, 1000 Lausanne 7, Suisse
www.antipodes.ch – editions@antipodes.ch
ISBN : 978-2-88901-078-3

Jacques Ehrenfreund et Pierre Gisel (dir.)

RELIGIEUX, SOCIÉTÉ CIVILE, POLITIQUE ENJEUX ET DÉBATS HISTORIQUES ET CONTEMPORAINS

Éditions Antipodes

Dans les baillages communs, choisir sa foi fut bien une épreuve, dont il importe de ne pas minimiser ou dénier la complexité et la difficulté : pour les communautés elles-mêmes, sommées de se définir et de trouver en elles la force et les ressources capables d'arrêter la spirale des violences interconfessionnelles sous le regard vigilant des deux cantons souverains, mais aussi pour chacun des chrétiens amenés à se déterminer en conscience devant l'assemblée et à mesurer la gravité de leur décision. En témoignent la tentative de Fribourg, qui propose en 1554 qu'un serment préalable soit exigé de tous les électeurs (« Je jure que le vote que je vais émettre n'est provoqué ni par intrigues, ni par menaces, ni par promesses et dons quelconques; qu'il n'est point acheté. Je l'émetts librement, spontanément, consciencieusement »²⁷) et surtout la déclaration inquisite de l'un de ces hommes ordinaires invités à se prononcer dans des circonstances extraordinaires sur des enjeux qui n'étaient pas de ce monde, ou pas totalement, en 1575, lors du « Plus » de Gumoëns : pressé de dire quel était son choix, Claude Marschaux répondit à ceux qui l'interrogeaient qu'il « priait Dieu qu'il luy donnât avertissement en sa bouche de parler par devant messieurs ce que sa conscience luy rapporterait ». Épreuve de vérité pour les confessions et les clercs, mise à l'épreuve des institutions locales et de la solidité de la communauté par-delà des divergences religieuses, épreuve individuelle pour les hommes invités à se prononcer à la face de Dieu et du monde : les « Plus » obligent à penser et à reformuler les relations entre décision collective et conviction personnelle, entre solidarité politique et dissension religieuse, entre formes concurrentes d'appartenance. En cela, ils constituent bien une expérience décisive de la première modernité.

TOLÉRANCE OU COEXISTENCE ?

LES RÉGULATIONS PRAGMATIQUES DU CONFLIT CONFESSIONNEL
À L'ÉPOQUE MODERNE

CHRISTIAN GROSSE

La « tolérance » a longtemps été envisagée du point de vue d'une histoire des idées qui a pour effet d'aborder cette notion de manière essentialiste. La conception dominante dans l'historiographie jusqu'à relativement récemment a en effet considéré la tolérance comme une valeur qui aurait existé de tout temps et ne demandait qu'à trouver l'occasion de se réaliser. Il aura seulement fallu, pour que s'opère cette concrétisation sur le terrain culturel, social et politique, que le progrès des idées soit suffisamment avancé pour créer les conditions de cette réalisation. Il aura fallu, en d'autres termes, que l'obscurantisme et la rigueur des orthodoxies se dissipent et que les Lumières se répandent pour assister enfin à « l'avènement de la tolérance », pour reprendre le titre caractéristique d'un ouvrage du pasteur Camille Rabaud portant précisément sur le XVIII^e siècle¹.

Cette conception trouve encore dernièrement une expression très typique dans un livre de l'historien américain des idées Perez Zagorin. Le titre de cet ouvrage, publié en 2003, constitue à lui seul une illustration parfaite de cette conception : *How the Idea of Religious Toleration Came to the West?*². On a là une représentation de la tolérance comme une idée unique et cohérente qui existerait de toute éternité dans une sphère idéale, mais qui n'est parvenue à s'incarner dans la réalité qu'en Occident, à partir de l'époque moderne. Selon cette perspective, la tolérance constitue une valeur qui est littéralement advenue à l'Occident, comme si elle lui était prédestinée. Il va sans dire que, dans le récit historique, l'écllosion

1. Camille Rabaud, *Sinon : étude historique sur l'avènement de la tolérance*, Paris : Fischbacher, 1891.

2. Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton : Princeton University Press, 2003.

de cette valeur résulte de la pensée de quelques grands esprits, dont Zagorin interprète chronologiquement les arguments, du précurseur que construit Sébastien Castellion (1515-1563) jusqu'aux philosophes des premières Lumières qui ont systématisé la théorie de la tolérance – Pierre Bayle (1647-1706), John Locke (1632-1704) et finalement Voltaire (1694-1778) en particulier. Il va sans dire également, notons-le au passage, que, dans ce même récit, ce sont avant tout des figures protestantes qui sont les héros de l'émergence de la tolérance comme valeur centrale de la culture politique occidentale. À bien des égards, au moins depuis la célèbre biographie de Sébastien Castellion par Ferdinand Buisson, l'histoire de ce processus se confond avec une apologie du protestantisme, et plus spécifiquement du protestantisme dans sa version libérale³.

Pour éviter les pièges de cette conception historique d'orientation nettement téléologique, il faut tenter de construire une autre forme d'historicisation du concept de tolérance⁴. Tout en tenant compte du fait que nous sommes sans aucun doute engagés aujourd'hui dans un profond travail collectif de réinterprétation de ce concept à la lumière d'une situation inédite de confrontation des cultures religieuses, il faut mettre en évidence le fait que sa construction résulte, en partie seulement, d'une élaboration philosophique relevant effectivement d'une histoire des idées. Le travail de conceptualisation autour de cette notion s'est aussi opéré comme un processus d'interprétation d'une longue expérience sociale et pratique de la coexistence. Il ne s'élabore pas seulement par le retour que font les philosophes des Lumières sur une tradition de pensée enracinée dans la Renaissance dont ils tireraient profit en la radicalisant, selon le cheminement que dessine le courant historiographique auquel appartient Perez Zagorin ; il prend

également la forme d'un bilan théorique sur cette expérience sociale et pratique de la coexistence.

Les philosophes des premières Lumières, dont les écrits ont été essentiels pour la transformation de la notion de tolérance en une valeur fondamentale de la culture politique occidentale, avaient en réalité derrière eux une double expérience historique. Le sens que nous donnons aujourd'hui à cette notion ne résulte pas d'une invention théorique, mais bien de l'interprétation de cette expérience à laquelle ils se sont livrés et de la synthèse qu'ils en ont tirée. Pour le montrer, il est utile de remonter la généalogie de l'idée de tolérance à reculs, en y distinguant en particulier deux moments historiques déterminants.

CRISTALLISATION DU DÉBAT SUR LA NOTION DE TOLÉRANCE À LA FIN DU XVII^e SIÈCLE

On peut ainsi discerner, au tournant du XVII^e au XVIII^e siècle, un premier moment au cours duquel le débat sur la régulation du pluralisme religieux confessionnel, que l'Occident poursuit sans cesse depuis les Réformes du XVI^e siècle, se noue autour de la notion de tolérance. On sait qu'auparavant ce débat ne se fixe pas sur la notion de tolérance, mais sur d'autres concepts comme ceux d'« amitié », de « charité », d'« humanité », de « tranquillité », ou encore de « concorde », « paix », « bien commun », « bon voisinage »...⁵

D'usage généralement rare, la notion de « tolérance » exprimerait jusque-là une idée de connotation plutôt péjorative et ne pourrait guère, par conséquent, traduire une valeur positive capable de rallier les adhésions. Tolérer signifierait supporter un mal dont la suppression engendrerait un mal plus grand. La tolérance qualifierait donc son objet comme quelque chose de mal – en matière religieuse, une erreur – et non comme une croyance ou comme une conduite que l'on respecte sans l'approuver pour autant. Plus techniquement, la tolérance désignerait une « permission » spéciale ou une dérogation à une règle générale : en d'autres termes, un privilège concédé par une puissance publique à une minorité ou à un

3. Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre* (1892), édité et introduit par Max Engamrane, avec une préface de Jacques Roubaud, Genève : Droz, 2010.

4. Toute l'historiographie relative à la question de la tolérance ne se ramène évidemment pas à ce paradigme. Ainsi l'*Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (1955), Paris : Albin Michel, 1994, du jésuite Joseph Lecler, prend certes le risque d'une lecture téléologique, puisqu'il entend « rendre quelques services aux théologiens de notre temps », en particulier dans une perspective œcuménique, mais il demeure en réalité surtout soucieux de comprendre le contexte dans lequel les hommes du XVII^e siècle ont pensé la question de la tolérance et s'efforce d'éviter de dresser la galerie glorieuse des penseurs qui auraient forgé cette valeur. « Il ne s'agit plus de mettre en vedette tel ou tel publiciste isolé, comme une sorte de précurseur solitaire, mais de montrer les réactions des esprits religieux et des gouvernants en face d'une question toute nouvelle pour les hommes de ce temps » (pp. 6-7).

5. Olivier Christin, *La paix de religion : l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris : Seuil, 1997, pp. 32-34 et 311-318, et, plus précisément sur cette question de vocabulaire : Olivier Christin, « Conclusion », in *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, textes réunis par Didier Boisson et Yves Krummenacker (« Chrétiens et sociétés. Documents et Mémoires », vol. 9), Lyon : RESEA, 2009, pp. 227-248.

corps social particulier au nom d'autres valeurs, comme la « paix civile » ; la tolérance désignait également l'attitude par laquelle le souverain s'abstenait de sanctionner ce qui était effectivement considéré comme punissable⁶. Nous conservons aujourd'hui ce sens de la notion en parlant par exemple de « maison de tolérance ». Inversement, l'intolérance était fortement valorisée. Elle n'était pas assimilable à l'idée de répression, mais apparaissait au contraire comme une action charitable : corriger celui qui se fourvoie dans l'erreur, c'est le ramener dans le chemin du salut et faire donc œuvre vertueuse et salutaire ; contraindre en matière de croyance, c'est exercer une pression justifiée parce qu'elle vise une correction spirituelle⁷. C'est le sens donné par saint Augustin dans une lettre rédigée en 408, au *compellere intrare* de la parabole des invités (Luc 14, 23)⁸.

Or, à la fin du XVII^e siècle, une floraison de traités transforme la notion de tolérance en une valeur générale et positive. Comme mon propos n'est pas de faire de l'histoire des idées, je ne vais pas entrer à ce stade dans une lecture et une interprétation précise de ces traités. Une bibliographie chronologique et non exhaustive suffit pour prendre la mesure du tournant qui a lieu à ce moment-là, ne serait-ce qu'en identifiant les figures qui participent à ce mouvement et en observant la focalisation qui a lieu autour de la notion de tolérance dont témoignent les intitulés de ces traités.

Le simple repérage des dates des premières éditions de ces traités éclaire le contexte étroit dans lequel fleurit cette littérature, de caractère à la fois polémique et philosophique. Comme on le sait, elle constitue d'abord une réaction à la révocation de l'Édit de Nantes et aux circonstances qui l'entourent. Ce contexte est évidemment déterminant en ce qui concerne l'ensemble des traités français, de Pierre Jurieu (1637-1713)⁹ à Pierre Bayle¹⁰, en passant par Henri Basnage de Beauval (1657-1710)¹¹, Noël Aubert de

Versé (1642/5-1714)¹², Charles Le Cène (1647?-1703)¹³ et Élie Saurin (1639-1703)¹⁴. Il est aussi essentiel pour la *Lettre sur la tolérance* que Locke rédige en Hollande au cours de l'hiver 1685-1686 et dans laquelle il étend, sous l'impulsion de l'actualité nouvelle que la révocation de l'Édit de Nantes donne à la question de la tolérance, des réflexions entamées dans un *Essai sur la tolérance* resté manuscrit et rédigé dès 1667¹⁵. Pour lui, cependant, comme pour John Milton (1608-1674)¹⁶, la guerre civile en Angleterre et les intenses débats auxquels elle a donné lieu, entre factions protestantes et dans la confrontation avec le catholicisme, constituent un facteur plus déterminant encore.

Il existe ainsi clairement, à l'échelle d'une partie de l'Europe au moins, un contexte qui favorise, à l'époque de la révocation de l'Édit de Nantes, l'intensification de la discussion autour de la question de la tolérance. On pourrait toutefois mentionner également d'autres éléments de contexte qui exercent une influence tout aussi importante, bien qu'elle ait été plus négligée par l'historiographie. La fin du XVII^e siècle voit en effet se mettre en place un double

10. (Note de la p. 34.) Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer*, où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et l'on réfute sous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologétique que S. Augustin a faite des persécutions, 2 vol., Cantorbéry, chez Thomas Liwel, 1686-1687 (éd. moderne: *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »*, préface et commentaire de Jean-Michel Gros. Paris: Presses Pocket, 1992); pour une étude récente: Ian Harris, « Toleration et Paul Schuurman (éds), *Studies on Locke: Sources, Contemporaries and Legacy: in Honour of G.A.J. Rogers*, Dordrecht: Springer, 2008, pp. 225-243.

11. (Note de la p. 34.) Henri Basnage de Beauval, *Tolérance des religions*, Rotterdam: chez Henry de Graef, 1684.

12. Noël Aubert de Versé, *Traité de la liberté de conscience, ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples, opposé aux maximes adoptées par le sieur Jurieu*, Cologne: chez Pierre Mar-Negroni, Paris: Fayard, 1998).

13. Charles Le Cène, *Conversations sur diverses matières de religion, où l'on fait voir la tolérance que les chrétiens de différents sentiments doivent avoir les uns pour les autres... Avec un Traité de la liberté de conscience* [par Johann Crell], Philadelphie: T. de S. Amour, 1687.

14. Élie Saurin, *Réflexions sur les droits de la conscience, où l'on fait voir la différence entre les droits de la conscience éclairée et ceux de la conscience errante... et on marque les justes bornes de la tolérance civile en matière de religion*, Utrecht: chez Antoine Schouten, 1697.

15. John Locke, *Epistola de tolerantia*, [Goudal: [s.n.] (édition moderne: *Lettre sur la tolérance*, Paris: PUF, 1965)], dans une littérature pléthorique, deux études récentes: Ian Harris, « Tolérance, Église et État chez Locke », in Yves Charles Zarka, Franck Lessay, John Rogers (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 1: *Études*, Paris: PUF, 2002, pp. 175-218; John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and « Early Enlightenment » Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

16. John Milton, *Of True Religion, Heresie, Schism, Toleration, and What Best Means May Be Used Against the Growth of Popery the Author J.M.*, Londres: [s.n.], 1673.

6. William H. Huseman, « The Expression of the Idea of Toleration in French during the Sixteenth Century », *Sixteenth Century Journal*, 15/3 (1984), pp. 293-310; Jarvān Bejczy, « Tolerantia: a Medieval Concept », *Journal of the History of Ideas*, 58/3 (1997), pp. 365-384.

7. Alexandra Walsham, *Charitable Hatred, Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, Manchester: Manchester University Press, 2006.

8. Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance*, op. cit., p. 86.

9. Pierre Jurieu, *Examen du livre de la réputation du christianisme ou Traité de la Tolérance en matière de Religion...* [s.n.], 1671; *Des droits des deux souverains en matière de religion, la saine et le prince, pour détruire le dogme de l'indifférence des religions et de la tolérance universelle contre un livre intitulé: « Commentaire philosophique sur ces paroles de la parabole: contrains-les d'entrer »*, Rotterdam: chez Henri de Graef, 1687.

mouvement qui joue également pour beaucoup dans la relance de cette discussion sur la tolérance. Au sein des différents courants du protestantisme, aussi bien réformé, luthérien, qu'anglican, le relâchement progressif des orthodoxies¹⁷ ainsi que l'essor d'une réflexion théologique qui resserre la définition d'un christianisme que l'on voudrait « raisonnable », autour d'un nombre restreint de « points fondamentaux », dessinent en effet un contexte dans lequel des entreprises irréniques de rapprochement des Églises retrouvent du crédit¹⁸. Des tentatives de réunion des courants protestants sont alors menées avec beaucoup de conviction et d'enthousiasme entre les dernières décennies du XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle¹⁹. C'est dans ce cadre qu'il faut envisager notamment les réflexions sur la tolérance d'un Leibniz (1646-1716)²⁰, qui est au même moment, avec Ernst Jablonski (1660-1741)²¹, l'une des chevilles ouvrières d'une expérience de concertation théologique et liturgique entre réformés et luthériens, conduite sur le fond d'une alliance diplomatique entre les puissances protestantes²².

17. Maria-Cristina Prassi, *De l'orthodoxie aux Lumières: Genève 1670-1737*. Genève: Labor et Fides, 1992; Martin I. Klauber, *Between Reformed Solidarity and Pan-Protestantism: Jean-Alphonse Turretin (1671-1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva*, Selinsgrove: Susquehanna University Press; Londres/Toronto: Associated University Press, 1994.

18. Sur les débuts du mouvement irenique au XVII^e siècle, voir dernièrement: Pierre-Olivier Léchot, *Un ébranlement « sans partialité »: irenisme et méthode chez John Dury (v. 1600-1680)*, Paris: Champion/Geneve: Slatkine, 2011.

19. Martin I. Klauber, « The Drive Toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva: Jean-Alphonse Turretin on the 'Fundamental Articles of the Faith' », *Church History*, 61/3 (1992), pp. 334-349; Maria-Cristina Prassi, « Nonobstant ces petites différences: enjeux et présupposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIII^e siècle », in *La Tolérance. Colloque international de Nantes (mai 1998). Quatrième centenaire de l'Édit de Nantes*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999, pp. 419-426; Rudolf Dellspurger, « Der Beitrag der 'Vernünftigen Orthodoxe' zur innerprotestantischen Ökumene. Samuel Werenfels, Jean-Frédéric Osterwald et Jean-Alphonse Turretin als Unionstheologen », in *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Heinz Duchhardt et Gerhard Mayer (éds), Meyerne: Verlag Philipp von Zabern, 2000, pp. 289-300.

20. *De la tolérance des religions. Lettres de M. de Leibniz et Réponses de M. Pellisson ou quatrième partie des Réflexions sur les différends de la religion*, Paris: Jean Anisson, 1692; voir à ce sujet: G. J. Jordan, *The Remission of the Churches: A Study of G. W. Leibniz and His Great Attempt*, Londres: Constable, 1927; Maria Rosa Antognazza, « Leibniz and Religious Toleration: The Correspondence with Paul Pellisson-Fonranier », *The American Catholic Philological Quarterly*, 76/4 (2002), pp. 601-622.

21. Dietrich Meyer, « Daniel Ernst Jablonski und seine Unionspläne », in *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*, Harm Klueting (éd.), Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2003, pp. 153-175.

22. Norman Sykes, *Daniel Ernst Jablonski and the Church of England: a Study of an Essay Towards Protestant Union Being the Albrecht Stumpf Memorial Lecture Delivered at the Queen's College, Birmingham, on 1 May 1950*, Londres: SPCK, 1950; Claire Rosler, « Negotium Irenicum, les tentatives d'union des Églises protestantes de G. W. Leibniz et D. E. Jablonski », *Institut d'histoire de la Réformation. Bulletin annuel*, 30 (2008-2009), pp. 35-56.

L'ensemble de ces mouvements crée une atmosphère dans laquelle l'idée de tolérance échappe progressivement à sa valeur négative et est davantage envisagée, au moins dans une partie de la République des Lettres²³, comme condition rendant possible la confrontation des idées et, par là, un accès plus sûr à la vérité. Durant cette période, que Paul Hazard a qualifiée comme celle de la « crise de la conscience européenne »²⁴, s'opère donc un ensemble de mutations politiques et culturelles qui stimulent, et facilitent à la fois, une réinterprétation en profondeur de l'idée de tolérance.

DISPOSITIFS PRAGMATIQUES DE COEXISTENCE CONFESSIONNELLE

S'il existe ainsi un moment particulièrement favorable à l'émergence de théories positives de la tolérance, ce moment s'inscrit lui-même dans une durée plus longue, marquée par une expérience quotidienne et pragmatique de la coexistence confessionnelle qui fonctionne quasiment dès les premiers temps du schisme religieux au XVII^e siècle. Cette expérience ne jette certes pas à proprement parler les fondements d'une *théorie de la tolérance*, puisqu'elle ne constitue en aucun cas un espace de réflexion systématique et abstraite sur cette question. Elle n'érige pas non plus, loin de là, la tolérance en clé de voûte de son fonctionnement. En revanche, elle met bien en place dans la réalité sociale et politique des mécanismes et des distinctions qui seront théoriquement fondés dans un deuxième temps. Une gestion pragmatique de la coexistence préfigure en d'autres termes sa théorisation sous l'égide de la notion de tolérance. À un niveau très ordinaire, cette expérience démontre, au minimum, qu'une cohabitation est possible, qu'elle ne débouche pas nécessairement sur l'instabilité sociale et politique et qu'elle a donc des chances de s'inscrire dans la durée.

Depuis quelques décennies, les travaux historiographiques qui documentent cette coexistence se multiplient et mettent au jour toute une série de compromis qui règlent à petite échelle, dans des communautés réduites et à différents niveaux, les formes de la cohabitation confessionnelle. Le tableau qui en ressort demeure, à l'heure qu'il est, extrêmement disparate, en particulier en raison du

23. La notion de tolérance est par exemple marginale dans le vocabulaire de Leibniz, qui lui préfère celle de modération; cf. Mogens Laetke, « Leibniz et la tolérance », *Institut d'histoire de la Réformation. Bulletin annuel*, 28 (2006-2007), pp. 29-47.

24. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris: Boivin, 1935.

fait que les solutions adoptées apparaissent généralement comme fortement dépendantes des structures sociales et politiques ainsi que des rapports de force locaux. On n'analysera donc pas ici les « paix de religion » qui mettent un terme, souvent provisoire, aux principaux affrontements armés entre confessions – paix de Kappel en Suisse (1529, 1531), paix d'Augsbourg dans le Saint-Empire (1555), édits de pacification durant les guerres de religion en France – et qui encadrent juridiquement la coexistence confessionnelle à l'échelle des États ou de grands ensembles territoriaux.

Sur le plan municipal, on a pu ainsi identifier de nombreux cas dans lesquels des systèmes de partage du pouvoir sont mis en place, parfois en application des paix de religion, parfois aussi en marge de celles-ci, la priorité étant donnée aux enjeux politiques ou aux intérêts économiques locaux. Des accords conclus à ce niveau permettent par exemple d'assurer différentes formes de représentation des partis confessionnels dans les instances communales. Dans un certain nombre de cas, les représentants de ces partis siègent simultanément dans ces instances; dans d'autres, ils occupent les fonctions officielles en alternance. Cette représentation peut être rigoureusement paritaire, mais il arrive aussi souvent qu'elle reflète le poids démographique et politique de chacun des deux partis en présence. Dans tous les cas, les mécanismes de la prise de décision sont définis de manière pointilleuse. Des procédures juridiques pour l'arbitrage des différends sont prévues, souvent réglées jusque dans les moindres détails afin de prévenir les contestations; l'usage commun de certaines institutions, comme les hôpitaux de charité, sont précisément réglés; des sphères d'autonomie (dans le domaine scolaire par exemple) sont cependant concédées, appuyées sur des garanties légales, quand les rapports de force sont inégaux. Il faut souligner le fait que ces systèmes ne sont pas nécessairement stables dans la durée: leur évolution est très étroitement liée à celle de ces mêmes rapports de force, qui varient au cours du temps dans chacune des communautés urbaines abritant ce type de solution. Ces compromis, conclus souvent en situation d'urgence, n'interdisent donc en aucun cas la mise en œuvre de stratégies de reconquête confessionnelle; ils posent plutôt des règles générales et un cadre pour limiter les effets destructeurs des luttes que les groupes confessionnels continuent de se livrer sous le couvert de ces règles; ils régulent la coexistence confessionnelle dans sa dimension politique davantage qu'ils ne

visent à la figer de manière définitive²⁵. C'est en cela qu'ils diffèrent notamment de solutions postérieures qui vont chercher leur fondement dans l'idée de tolérance.

Les solutions élaborées pour le partage du pouvoir politique se prolongent aussi sur le plan religieux avec le partage des églises et des cimetières. Dès les années 1530, en Suisse, et plus précisément en Thurgovie, des communautés biconfessionnelles innovent en s'accordant sur ce que l'on appelle le *simultaneum*, c'est-à-dire l'usage commun des lieux de culte. Cet arrangement résulte parfois de l'incapacité financière dans laquelle sont les groupes confessionnels de construire chacun son église. Le plus souvent cependant, il découle de la volonté de chacun de ces groupes de conserver le contrôle sur l'édifice le plus éminent et qui représente souvent le symbole le plus fort de l'identité collective. Si ces solutions rencontrent généralement la désapprobation des Églises et des théologiens, elles sont pourtant très répandues, en particulier en Suisse, dans le Saint-Empire et en Alsace. Concrètement, elles peuvent prendre la encore des formes très variées. L'on se met parfois d'accord pour le partage de l'espace liturgique, en dressant des cloisons à l'intérieur des églises ou en distinguant les zones occupées par l'un ou l'autre culte, ce qui peut impliquer de construire plusieurs autels ou plusieurs chaires dans le même bâtiment. L'on s'entend dans d'autres cas pour utiliser la même église selon des horaires différents, qui sont alors très précisément définis. Parfois, les deux

25. Robert Sauter, « Une expérience originale de cohabitation religieuse: le collège mixte de Nîmes au XVII^e siècle », in *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle: perspectives de la Renaissance*, Robert Sauter (dir.), Paris: J. Vrin, 1992, pp. 283-290; Etienne François, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme. Augsburg, 1648-1806*, Paris: Albin Michel, 1993; Gregory Hanlon, *Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant coexistence in Aquitaine*, Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 1993; Olivier Christin, « Citoyenneté ou parité? Deux modèles de coexistence confessionnelle au XVI^e siècle », in *La tolérance. Colloque international de Nantes, universitaires de Rennes/Nantes*, Guy Saupin et al. (dir.), Rennes: Presses de Nantes, 1999, pp. 133-140; Olivier Cogne, « Société biconfessionnelle et coexistence religieuse au Pont-en-Royans, bourg dauphinois, vers 1595-vers 1680 », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 149/1 (2003), pp. 43-79; Benjamin J. Kaplan, « Coexistence, Conflict, and the Practice of Toleration », in *A Companion to the Reformation World, R. Po-chia Hsia (dir.)*, Malden/Oxford/Melbourn: Blackwell Publishing, 2004, pp. 486-505; Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge: Belknap Press, 2007, pp. 223-230; Pierre-Jean Souriac, « Une solution armée de coexistence. Les places de sûreté protestantes comme élément de pacification des guerres de Religion », in *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, textes réunis par Didier Boisson et Yves Krumenacker, Lyon: RESEA, 2009, pp. 51-72.

solutions sont combinées, comme à Biberach, dans le Bade-Wurtemberg, où luthériens et catholiques utilisent, à tour de rôle, des parties différentes de la principale église, en respectant cependant un horaire qui répartit en tranches d'une ou deux heures toute la matinée, de 6 heures à 13 heures. L'usage des cloches — instruments à la fois d'information et de scansion du temps liturgique et, à ce titre, objet de pouvoir — est dans ces situations minutieusement codifié²⁶. Ici aussi, ces solutions ne sont pas nécessairement envisagées comme des règlements durables de la coexistence et ne fonctionnent qu'à titre transitoire. Elles ne sont ainsi tolérées par les autorités — y compris par les théologiens — d'une confession qu'en attendant une conversion de l'ensemble d'une communauté à cette confession. Pierre Viret admet par exemple — mais avec réticence et de sérieuses mises en garde — que cette solution soit appliquée à sa ville natale d'Orbe; ainsi note-t-il que « les fidèles et les papistes [y] ont tous un même temple: auquel les papistes ont leurs autels et leurs idoles et les autres instruments d'idolâtrie. Mais les fidèles, ajoute-t-il, n'approuvent pas pourant l'idolâtrie des papistes, combien qu'ils conviennent au même temple »²⁷.

Les cimetières font l'objet de partages semblables, qui se heurtent également à l'opposition des hiérarchies ecclésiastiques. L'Église catholique considère que l'enterrement des hérétiques souille la terre consacrée des cimetières, tandis que les Églises protestantes craignent

26. T. Azema, « Montélimar au XVII^e siècle. Une biconfessionnalité fragile », in *Les fondations religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle: actes du XXXI^e Colloque international d'études humanistes* (Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance), Robert Sauzet (dir.), Paris: J. Vrin, 1992, pp. 137-149; Marc Venard, « Couchez-vous: catholiques et protestants en présence », in *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Alençon au XVI^e siècle*, Paris: Cerf, 1993, pp. 771-776; Penny Roberts, « The Most Crucial Battle of the Wars of Religion? The Conflict Over Sites for Reformed Worship in Sixteenth-Century France », *AKG*, 89 (1998), pp. 247-267; Randolph C. Head, « Fragmented Dominion, Fragmented Churches: The Institutionalization of the Landfrieden in the Thurgau, 1531-1610 », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 96 (2005), pp. 117-144; Pierre-Olivier Léchoir, *De l'Intolérance au compromis: la gestion d'une coexistence confessionnelle: Le Landron XVII^e-XVIII^e siècle*, Sierre: Éditions A la carte, 2003; Olivier Christin, « Le temple disputé: les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle », *Revue de l'Histoire de l'Église*, 4 (2005), pp. 491-508; Keith P. Luria, *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early Modern France*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005, pp. 103-142; Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith*, op. cit., pp. 211-217; Daniela Hacke, « Church, Space and Conflict: Religious Co-Existence and Political Communication in Seventeenth-Century Switzerland », *German History*, 25 (2007), pp. 285-312.

27. Georges Bayraud, *Le réformateur Pierre Viret: (1511-1571): sa théologie*, Genève: Labor et Fides, 1986, p. 98, qui cite de Pierre Viret: *De la communication des fidèles, qui cognoissent la vérité de l'Evangile...* [Genève?; Jean Rivrey?], 1560. Sur le simultanéum à Orbe, voir Daniele Tosato-Rigo, « Vivre dans un baillage mixte: le cas d'Orbe-Echallens », in *Berns mählunge Zeit: das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, André Holenstein (éd.) avec la collaboration de Claudia Engler, Norbert Furrer et al., Berne: Stämpfli, 2006, p. 127.

souvent que la cohabitation dans les cimetières n'entraîne une corruption de la sobriété qui gouverne les usages funéraires protestants... Selon les régions, les cimetières partagés sont pourant nombreux. C'est qu'ils sont considérés avant tout comme un bien commun de toute la communauté locale et, pour le groupe confessionnel minoritaire, comme une garantie de la pérennité de sa place au sein de cette communauté; la volonté d'être enterré auprès de ses parents prévaut, de plus, fréquemment sur les considérations confessionnelles et les exigences de la sacralité du sol. Dans ces conditions, les morts cohabitent selon différents dispositifs: ils reposent parfois côte à côte, tandis que dans d'autres cas le cimetière est divisé en deux parties séparées par un fossé, un mur ou une haie²⁸.

L'expérience de la coexistence ne se vérifie pas seulement dans l'espace public, mais aussi jusqu'au sein même des familles. Même si la pratique matrimoniale largement majoritaire demeure incontestablement endogamique, il existe un peu partout une proportion — parfois non négligeable — de couples « bigarrés », c'est-à-dire mixtes sur le plan confessionnel. Dans le milieu des magistrats parisiens, ils sont ainsi, avant la Saint-Barthélemy (1572), un tiers dans cette situation²⁹. Les couples mixtes représentent un quart des époux à Nîmes au début du XVII^e siècle³⁰ et entre 10 à 15% à Utrecht au XVII^e siècle³¹. Pourant, aussi bien le droit canonique que les lois matrimoniales dont se sont dotées les Églises réformées interdisent à deux partenaires de confessions différentes de s'épouser³². Dans la pratique, ce cadre juridique contraind l'un d'entre eux, le plus

28. *Ibid.*, et, plus spécifiquement Penny Roberts, « Contesting Sacred Space: Burial Disputes in Sixteenth-Century France », in *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Bruce Gordon et Peter Marshall (éds), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 131-148.

29. Barbara B. Dietendorf, « Les divisions religieuses dans les familles parisiennes avant la Saint-Barthélemy », *Histoire, Économie et Société*, 7 (1988), pp. 55-77.

30. Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith*, op. cit., p. 281.

31. Bertrand Fordaz, « Le foyer de la discordie: les mariages mixtes à Utrecht au XVII^e siècle », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 63/5 (2008), pp. 1101-1123.

32. Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie: image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris: Le Cercurion, 1985, pp. 154-157; Keith P. Luria, *Sacred Boundaries, acquired on a joint des mandements royaux, et plusieurs lettres politiques...* 2 vol., La Haye: chez Charles Delo, 1710, p. 35 (synode de Lyon, 1563), 120 (Nîmes, 1572), 142-145 (Figeac, 1579), 203 (Saumur, 1596), 216 (Montpellier, 1598), 239 (Geogau, 1601), 310 (La Rochelle, 1607), 360 (Saint-Maixent, 1607); Isaac d'Huisseau, *La discipline des Églises réformées de France*, Genève: chez Isaac Desbordes, 1667, pp. 386-387; Athanasie Coquerel, *Traité des mariages mixtes*, Paris/Genève: J. Cherbuliez, 1857; Pierre Bell, *Le mariage des protestants français jusqu'en 1685: fondements doctrinaux et pratique juridique*, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1968.

souvent il s'agit de l'épouse, à se convertir à la religion de l'autre. Cette démarche – l'abjuration « *pro matrimonio* » – ne l'em pêche cependant pas, dans biens des cas, de retourner à sa foi d'origine une fois le mariage béni. Les mariages mixtes deviennent en particulier plus fréquents dans des situations où le « marché matrimonial » est trop restreint sur le plan local, qui constitue le bassin de recrutement privilégié dans la majorité des unions. Mais il résulte également des stratégies d'ascension sociale ou d'alliance que les familles poursuivent en concluant des unions matrimoniales. L'exigence de fidélité confessionnelle, fortement valorisée par les Églises, est ainsi pondérée, dans la pratique, par d'autres priorités ; loyautés religieuses et loyautés familiales sont mises en balance.

Les situations de mixité matrimoniale obligent les époux à formuler toute une série de compromis, parfois sanctionnés par le contrat de mariage, que ce soit au sujet du baptême, de l'attribution des prénoms (qui constituent des marqueurs d'identité confessionnelle) ou de l'éducation religieuse des enfants. L'usage le plus répandu, qui se vérifie notamment en France au XVII^e siècle et dans les Provinces-Unies au XVIII^e siècle, veut que les garçons acquièrent la religion de leur père et les filles, celle de leur mère. Mais la pratique n'obéit à aucune règle générale. Ici encore prévaut le pragmatisme : les solutions sont élaborées en fonction du type de structure familiale en vigueur localement ou de certaines coutumes, comme celle qui consiste à confier à la mère l'éducation religieuse des enfants ou celle qui consiste à donner aux enfants la confession de leur parrain ou de leur marraine³³.

33. Elisabeth Labrousse, « Les mariages bigarrés : unions mixtes en France au XVIII^e siècle », in *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme. La dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité*, Léon Poliakov (dir.), Paris : Mouton, 1980, pp. 159-176 ; Gabriel Audisio, « Se marier en Lubéron : catholiques et protestants vers 1630 », in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités : mélanges Robert Mandrou*, Paris : PUF, 1985, pp. 231-245 ; Gregory Hanlon, *Confession and Community in Seventeenth-Century France*, pp. 102-111, 207-223 ; Robert Sauzet, « Les difficultés de la tolérance dans une région sensible, le pays nimois », in *La tolérance : Colloque international de Nantes, mai 1998... op. cit.*, pp. 49-54 ; Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith, op. cit.*, pp. 266-293 ; Philippe Chareyre, « La coexistence d'après les registres des consistoires métropolitains », in *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, textes réunis par Didier Boisson et Yves Krumenacker, Lyon : RESEA, 2009, pp. 73-88 ; Dagmar Freist, « Crossing Religious Borders : The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed Marriages in Eighteenth-Century Germany » ; Benjamin J. Kaplan, « Intimate Negotiations : Husbands and Wives of Opposing Faiths in Eighteenth-Century Holland », in *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, C. Scott Dixon et al. (dir.), Farnham : Ashgate, 2009, pp. 203-247.

DES COMPROMIS FONDÉS SUR L'INTOLÉRANCE

Si les dispositifs pratiques réglant la coexistence assurent une relative stabilité politique et sociale en modérant les dynamiques de confrontation confessionnelle, il faut répéter qu'ils ne sont en aucun cas fondés sur la tolérance comme valeur. Bien au contraire, c'est l'intolérance elle-même qui constitue l'une des conditions de leur stabilité. Ces compromis locaux supposent en effet que les groupes confessionnels qui les élaborent se distinguent clairement les uns des autres. C'est grâce à la permanence d'une situation de rivalité et de conflit larvé qu'ils parviennent à se maintenir dans la durée, même si les formes de ce conflit sont cependant pacifées, puisqu'elles sont détournées des engagements passionnels en faveur d'une vérité absolue et des controverses théologiques, et qu'elles sont traduites sur le terrain pratique, juridique et politique. Ces compromis reposent ainsi sur un équilibre fragile et toujours travaillé entre, d'un côté, des processus de construction et de défenses des identités qui passent par le durcissement de l'antagonisme confessionnel, et, de l'autre, des dynamiques de marginalisation des passions confessionnelles au profit d'autres exigences, comme l'apaisement des esprits, les valeurs civiques, les intérêts économiques ou encore les stratégies familiales.

Sur le long terme, tout indique même que les logiques de construction et de consolidation identitaires ont finalement prévalu en réalité sur les compromis rendus nécessaires par la coexistence confessionnelle. Ce constat se vérifie à plusieurs niveaux. Solution inédite, inventée en vue d'une pacification des relations entre communautés confessionnelles aux premiers temps de leurs confrontations, le *simulaneum* est par exemple converti, dès le début du XVII^e siècle, et plus nettement encore au moment de la conquête de l'Alsace et de la Lorraine par Louis XIV, en un instrument de reconquête catholique : il permet alors d'imposer aux luthériens de cette région l'obligation d'ouvrir leurs églises à la célébration de la messe là où existe une implantation de familles catholiques³⁴. Dans le même sens, on observe à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle un phénomène général de recul du nombre de mariages mixtes³⁵. En France, la législation royale,

34. Laurent Jalabert, « Le simulaneum en Lorraine orientale et en Alsace Bossue (1648-1789) », *Annales de l'Est*, 57/11 (2007), pp. 343-363.

35. Bertrand Forclaz, « Le foyer de la discordé? », *op. cit.*, p. 1112 ; Benjamin J. Kaplan, « Intimate Negotiations », *op. cit.*, p. 225.

entre 1660 et 1680, rend plus difficile la conversion comme préalable au mariage, avant de l'interdire complètement³⁶. Si ces dispositions s'inscrivent dans le contexte particulier du train de mesures qui durcissent les conditions d'existence des protestants en France, elles trouvent cependant un écho au même moment dans les Provinces-Unies, où les autorités ecclésiastiques dressent aussi de nouveaux obstacles contre les unions mixtes. Dans la ville biconfessionnelle d'Augsbourg, où les communautés luthérienne et catholique vivent dans une imbrication étroite depuis le XVI^e siècle, on assiste au siècle suivant à un approfondissement des distinctions confessionnelles qui se manifeste notamment par la différenciation des registres de prénoms utilisés par chacune des confessions³⁷. Enfin, on peut encore évoquer la progressive érosion en France des compromis municipaux au XVII^e siècle à la faveur d'un rapport de force qui, sous l'impulsion royale, devient très nettement favorable aux communautés catholiques³⁸.

Finalement, de l'ensemble des observations réalisées ponctuellement par l'historiographie, le plus souvent dans des contextes locaux réduits, se dégage le constat d'une histoire sur deux siècles (XVI^e et XVII^e siècles) dominée par une dynamique de démarcation et de consolidation toujours plus nette des identités et des cultures confessionnelles, processus que l'historiographie allemande a désigné comme celui de la confessionnalisation³⁹. Paradoxalement, tout semble se passer comme si la coexistence religieuse avait créé, dans un premier temps, les conditions de paix et de stabilité pour qu'un lent processus d'intériorisation de ces identités et d'enracinement de ces cultures confessionnelles dans la continuité d'une tradition puisse avoir lieu. On peut dès lors penser que c'est ce contexte qui, dans un second temps, a rendu possible l'émergence d'une conception positive de la tolérance. En d'autres

termes, c'est parce que les identités et les cultures confessionnelles étaient plus solidement implantées qu'une telle conception pouvait être formulée et acceptée, au moins dans certains milieux, sans qu'elle soit nécessairement ressentie comme une mise en danger pour chacune des confessions rivales. La tolérance devenait, en partie au moins, plus acceptable à partir du moment où elle n'entraînait plus autant qu'auparavant le risque d'ébranler les identités dans leurs fondements. Stabilisant – relativement et de manière toujours précaire – les rapports entre communautés religieuses, créant ainsi les conditions pour que l'intolérance – entendue comme vertu consistant à corriger celui dont la foi erre – ne conduise pas au chaos, le système complexe de compromis pratiques sur lequel reposait la coexistence confessionnelle a paradoxalement rendu l'acceptation de la tolérance possible.

Il est à cet égard frappant de constater que deux des théories dominantes de la tolérance, celle de John Locke et celle de Pierre Bayle, enregistrent en quelque sorte les acquis de l'expérience sociale de la coexistence. Celle-ci s'est construite à la fois sur un principe de distinction des enjeux théologiques d'une part, juridiques et politiques d'autre part, et sur une redéfinition du christianisme qui lui était liée comme une religion de l'intériorité. Or, John Locke fait précisément de cette distinction la règle cardinale sur laquelle repose sa conception de la tolérance. « J'estime, écrit-il dans sa *Lettre sur la tolérance*, qu'il faut avant tout distinguer entre les affaires de la cité et celles de la religion et que de justes limites doivent être définies entre l'Église et l'État. »⁴⁰ Pierre Bayle fonde pour sa part sa théorie de la tolérance sur l'inviolabilité de la conscience, qu'il concevait comme « un sanctuaire et un domaine réservé de Dieu ». Pour lui, à l'égard de leur conscience, « les hommes ne dépendent pas les uns des autres, et n'ont ni roi, ni reine, ni maître, ni seigneur sur la terre »⁴¹.

On a souvent opposé ces deux théories. Il me semble au contraire qu'il faut les envisager comme tirant profit, de manière complémentaire, des acquis de l'expérience sociale de la coexistence.

36. Elisabeth Labrousse, « Les mariages bigarrés », *op. cit.* : Keith P. Luria, *Sacred Bonds*, *op. cit.*, pp. 186-188.

37. Etienne François, *Protestants et catholiques en Allemagne*, *op. cit.*, pp. 186-194.

38. Barbara de Negroni, *Intolérances : catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris : Hachette, 1996.

39. Voir en particulier Wolfgang Reinard, « Gegenreformation als Modernisierung? Prologomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1977), pp. 226-252; Heinz Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich », *Historische Zeitschrift*, 246 (1988), pp. 1-45; Heinrich Richard Schmidt, « Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert », *Enzyklopädie Deutscher Geschichte*, 12, Munich : Oldenbourg, 1992. Pour une présentation en français : Heinz Schilling, « La « confessionnalisation », un paradigme comparatif et interdisciplinaire. Historiographie et perspectives de recherche », *Études germaniques*, 57/3 (2002), pp. 401-420.

40. John Locke, *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 11.

41. Pierre Bayle, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 33.