

Christian Grosse

(Université de Lausanne)

## Conclusion

### Affrontements et accommodements entre hétérodoxies et orthodoxies à l'ère des confessions de foi

Lorsqu'on veut « définir l'hétérodoxie dans le protestantisme » de l'époque moderne, entre XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, quelques institutions, figures, mouvements ou procès emblématiques s'imposent immédiatement à l'esprit : le rôle central des consistoires comme instances veillant à la préservation de l'unité de foi, la condamnation de Michel Servet à Genève en 1553 et la polémique à laquelle elle a donné lieu, qui a inscrit la question de la tolérance dans l'histoire protestante, les troubles provoqués par les idées spiritualistes, anabaptistes, antitrinitaires, sociniennes, arminiennes, etc. Mais ces lieux communs de la dissidence sont un peu comme l'arbre qui cache la forêt. Le tableau que dessinent les chapitres précédents montre en effet que l'hétérodoxie présente au sein du protestantisme de la première modernité une image bien plus foisonnante et variée que ne le laissent entendre ces points de repère stéréotypés.

La notion d'hétérodoxie, comme d'ailleurs celle d'hérésie, véhicule la représentation de corps de doctrine clairement constitués et nettement situés dans un rapport d'altérité avec l'orthodoxie. Ces concepts portent cependant en eux une simplification qui correspond rarement à la réalité. Ils essentialisent les phénomènes dont ils rendent compte et dramatisent à l'excès la tension entre erreur et vérité. Entre ce que ces concepts distinguent comme des blocs opposés prend pourtant place dans les faits toute une zone grise, une marge ou un « plat-pays » pour reprendre l'expression de Thierry Wanegffelen<sup>1</sup>, où l'acuité de la vérité ou de l'erreur s'émousse, bref, tout un champ d'idées, de postures et de pratiques qui ne se laissent [p. 302] que difficilement ranger d'un côté ou de l'autre. Or c'est sur cette zone intermédiaire que les chapitres précédents apportent un nouvel éclairage.

Si le couple « orthodoxie – hétérodoxie » présente l'avantage de constituer une création de la première modernité – non simultanée ce qui montre encore que l'un ne va pas nécessairement avec ou en opposition avec l'autre<sup>2</sup> – il pointe par ailleurs vers des phénomènes très étroits et témoigne en cela d'une certaine conception de la dissidence religieuse – « dissidence » constituant également, il faut le remarquer au passage, une production de la même période puisque le terme apparaît seulement au XVI<sup>e</sup> siècle. Les deux concepts ont en effet tendance à restreindre la déviance à des questions de foi, de croyances et d'enseignement – en un mot à des enjeux de doctrine, comme si tout ce qui concerne le rapport entre « orthodoxie » et « hétérodoxie » se passait dans un univers strictement idéal, séparé et comme protégé des autres réalités. Le point de vue en quelque sorte classique sur l'hérésie, héritier de la manière dont les Eglises ont elles-mêmes administré la question, consiste à isoler un hérésiarque – Luther, Calvin, Socin, Jansénius pour ne prendre que quelques exemples – et à l'identifier à un système

---

<sup>1</sup> Thierry Wanegffelen, « Le plat-pays de la croyance : Frontière confessionnelle et sensibilité religieuse en France au XVI<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 81 (1995) p. 391-411.

<sup>2</sup> « Orthodoxie » est introduit en français, dans le vocabulaire religieux, en 1580, et « il passe dans l'usage courant au XVIII<sup>e</sup> siècle avec le sens de 'conforme à la doctrine considérée comme la seule vraie'. « Hétérodoxe » et « hétérodoxie » n'apparaissent dans la langue française qu'au XVII<sup>e</sup> siècle et au tout début du siècle des Lumières (1667, 1700) (Alain Rey [dir.], *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, p. 1386).

d'idées – un dogme. Du point de vue de l'Église, cela revient à poser le combat entre la tradition dont elle défend la continuité et les formes nouvelles de culture religieuse sur un terrain, celui du discours, de l'écrit et des débats théologiques, où elle est le mieux armée et où elle est en mesure de mobiliser ses théologiens, c'est-à-dire les personnes spécifiquement formées à la dispute et à la production du discours.

Les chapitres qui constituent cet ouvrage rassemblent un faisceau d'éléments qui permettent de remettre en cause ou de nuancer cette conception de l'hétérodoxie. Ils apportent en effet la démonstration que l'hétérodoxie est loin de se cantonner au seul domaine des idées. Elle peut, d'une part, s'exprimer principalement sous la forme d'une hétéropraxie, d'un écart qui se situe moins sur le plan des représentations théologiques que sur celui des manières de vivre le christianisme. Le piétisme constitue à cet égard un exemple particulièrement parlant : soupçonné de transmettre des idées hétérodoxes dans son enseignement [p. 303], le disciple de Spener, August Hermann Francke (1663-1727), est ainsi interrogé non seulement sur le plan de « sa conformité avec l'orthodoxie doctrinale »<sup>3</sup>, mais aussi au sujet de « sa conception de la pratique de la piété ». Le terme de « Quaker » employé pour désigner la Société religieuse des Amis indique également qu'elle était perçue comme se distinguant principalement par des pratiques spécifiques, en particulier celle consistant à « trembler devant Dieu ». On pourrait même se demander si ne s'opère pas à partir de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle un glissement dans les formes d'hétérodoxie, par lequel on passerait de dissidences d'origine et de caractère principalement doctrinal à des expressions d'un particularisme dans les sensibilités religieuses qui prendraient principalement forme sur le terrain des pratiques. L'évolution du jansénisme hollandais pourrait illustrer cette mutation puisqu'il s'agit d'une dissidence qui se noue autour de la question très typiquement théologique de la grâce, mais qui se distingue, à partir de sa deuxième phase, entre 1660 et 1690, avant tout par une pratique intensifiée de la confession et de la communion.

L'hétérodoxie comporte, d'autre part, toujours des dimensions politiques et sociales et ne peut donc s'analyser correctement qu'en examinant comment le dissentiment théologique ou la différence de pratique prend naissance et s'inscrit dans un espace de réception tendu entre processus d'appropriation en quelque sorte « douce » des innovations conceptuelles et dynamiques de rejet étroitement liées à la situation sociale des protagonistes et aux circonstances historiques. Dans bien des cas, le rapport entre un système idéologique majoritaire ou appuyé sur les institutions dominantes et des courants d'idée marginaux ou minoritaires se tient en réalité à l'intérieur d'un espace de négociation et d'accommodement dans lequel la polarisation toujours possible des positions n'intervient toutefois pas nécessairement. En examinant le jeu de tensions entre idéologie dominante ou majoritaire et courants marginaux ou minoritaires, il convient donc de ne pas se laisser aller à la dramatisation excessive que l'opposition conceptuelle entre orthodoxie et hétérodoxie risque d'induire. Dans ce qui suit, nous observerons sur quelques points et avant tout à la lumière des constats qui ressortent des chapitres précédents, comment le curseur peut alternativement tendre vers l'arrangement et l'apaisement ou vers la dramatisation et la polarisation [p. 304].

### *Confessions, catéchismes, disciplines, ordonnances ou coutumes : les normes de l'orthodoxie*

L'un des terrains sur lesquels ce jeu peut être examiné est celui des normes à l'aune desquelles l'écart idéologique est mesuré. A cet égard, les choses paraissent à première vue se clarifier dans une certaine mesure à l'époque moderne, et plus nettement encore dans le champ protestant. Il est inutile de rappeler que la rupture protestante avec l'Église de Rome se joue

<sup>3</sup> Cette citation comme toutes celles qui seront par la suite dépourvues de référence, sont tirées des chapitres précédents.

particulièrement sur ce plan, avec la promotion du texte biblique comme seule source d'autorité en matière de vérité théologique (*sola scriptura*). Dans les faits, il s'avère cependant, comme on le sait, que cette source ne constitue pas à l'époque moderne un socle suffisamment solide pour construire sur son fondement un consensus idéologique, particulièrement dans une période de multiplication des interprétations divergentes. Dans ces circonstances, le besoin d'unité devient particulièrement aigu comme le montre l'importance que prend une notion comme celle de « concorde » civile ou religieuse, ou encore la redondance de certaines formulations qui en soulignent la nécessité : « nous sommes tous unis dans la profession unanime d'une mesme doctrine », insiste ainsi le dernier synode de la province réformée de Bretagne réunit en 1683. La répétition à l'intérieur d'une brève formule de termes exprimant la conviction de l'unité – « tous », « unis », « unanime », « mesme doctrine » – traduit bien l'intensité de ce besoin.

A une époque où non seulement l'établissement du texte biblique lui-même, mais aussi les règles de son herméneutique font l'objet d'un travail et d'une polémique intenses, toutes les communautés ecclésiastiques rivales s'entendent en réalité sur la nécessité d'encadrer l'interprétation du corpus biblique en en donnant un commentaire autorisé<sup>4</sup>. En défendant le principe de la *sola scriptura*, à la suite de la condamnation du réformé Noël Journet à Metz en 1582, le pasteur Jean Chassanion s'emploie à démontrer qu'il n'en découle pas que les fidèles soient livrés à eux-mêmes [p. 305] et à leur imagination dans leur lecture de la Bible : leur compréhension des Ecritures doit être canalisée par les codes de lectures que l'Eglise leur fournit, notamment par le biais de la prédication.

L'un des traits caractéristiques de la modernité religieuse réside par conséquent dans le foisonnement des « confessions de foi » dont, entre 1527 (confession anabaptiste de Schleithem) et la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, chacune des Eglises, voire des Eglises locales d'une même confession, se dote. Ces documents ont entre autres en commun de se présenter précisément sous la forme de commentaires des Ecritures : les affirmations doctrinales y sont avancées comme des explicitations de la signification des textes bibliques qui y sont eux-mêmes systématiquement cités. Nombre de ces « confessions de foi » possèdent par ailleurs une structure analogue qui fait alterner des affirmations dogmatiques positives avec la condamnation d'un certain nombre d'erreurs théologiques. Elles se présentent donc comme des systématisations dogmatiques fondées sur l'autorité de l'Eglise et destinées à guider la réception du message scripturaire. Elles sont essentielles pour définir les limites idéologiques des communautés ecclésiastiques de la première modernité : documents normatifs au plan théologique, mais souvent appuyées sur une approbation par les autorités civiles, ces confessions peuvent aussi prendre une valeur juridique : elles désignent parfois, comme dans le Saint-Empire, des communautés qui sont au bénéfice d'un certain nombre de droits accordés par des accords de paix, tels que la paix d'Augsbourg de 1555, et elles assument également une fonction performative, puisqu'elles servent de supports à des prestations de serments qui réalisent rituellement la communauté de foi au sein de la société politique ou constituent un préalable obligatoire à l'accès à des charges officielles<sup>5</sup>.

On ne s'étonnera donc pas qu'au cours des épisodes de confrontation entre les Eglises protestantes et des individus ou des mouvements dissidents, le recours à ces « confessions de foi » pour mesurer l'écart de l'hétérodoxie à la norme orthodoxe soit fréquente. La référence aux Ecritures y est très rarement isolée et apparaît au contraire la plupart du temps accompagnée d'une référence à la « confession de foi ». Dans certains cas, l'appel aux Ecritures disparaît

---

<sup>4</sup> Sur le sens étendu que Bernard Roussel a donné à la notion de commentaire, voir Christian Grosse, « Le rituel comme commentaire », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 150 (2004), pp. 473-480.

<sup>5</sup> Je m'inspire ici directement de : Christophe Duhamelle, « Confession, confessionnalisation », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 26/2 (2013), p. 59-74 et de Philippe Büttgen, « Confession de foi et survie du serment », *Droits*, 60/2 (2014), p. 39-52.

même complètement derrière [p. 306] l'autorité des documents dogmatiques officiellement sanctionnés par les Eglises. L'exemple de l'Ecosse du XVII<sup>e</sup> siècle est à cet égard caractéristique : la *Westminster Confession of Faith* de 1648, approuvée par l'Eglise réformée d'Ecosse en 1649, est brandie par les courants conservateurs comme un rempart contre la nouveauté théologique et les éditions de ce texte qui sont mises en circulation articulent étroitement affirmations dogmatiques et preuves scripturaires (*Confession of Faith with the Scripture Proof*). Il en va de même au sein des Eglises réformées françaises où la confession de foi de 1559 dans la version approuvée en 1571 par le synode de La Rochelle circule de manière étendue par le biais du psautier huguenot dans lequel elle est régulièrement imprimée : le document est non seulement émaillé de nombreuses références scripturaires, mais il fonctionne encore comme un commentaire des textes bibliques qui figurent dans le psautier. De plus, les synodes s'y réfèrent régulièrement au cours des procédures engagées contre des déviances doctrinales. Si le synode provincial d'Anjou-Touraine-Maine se fonde ainsi en 1677, sur « la parole de Dieu et [...] la confession de foy » pour condamner le pajonisme, la référence aux Ecritures était absente dix ans plus tôt lorsque le synode provincial tenu en 1667 au sujet de la candidature à l'Académie de Claude Pajon juge qu'il n'y a dans ses opinions « rien de contraire à la doctrine des eglises de n[ot]re communion, contenuë dans n[ot]re confession de foy, dans nos prières publiques, dans n[ot]re catéchisme, dans toute n[ot]re liturgie, & dans les décisions du synode de Dordrecht ». De même, à l'occasion du dernier synode de la province de Bretagne assemblé en 1683, les délégués proclament « qu'ils tiennent sincèrement et devant Dieu toute la doctrine contenue dans nostre confession de foy, dans nostre liturgie, catechisme, synodes nationaux, et autres declarations publiques de nostre creance ». Dans ces cas, la production dogmatique de l'Eglise recouvre l'appel aux Ecritures.

Les confessions de foi, que toutes les Eglises issues du schisme du XVI<sup>e</sup> siècle ont adoptées selon des procédures, sous des titres et avec des statuts différents, constituent donc des dispositifs clairement destinés à marquer précisément la distinction entre orthodoxie et hétérodoxie. Bien que ce corpus n'ait pas fait l'objet d'études d'ensemble et a été plutôt édité et analysé dans une perspective plus confessionnelle que trans-confessionnelle, on peut se demander si les contributions réunies dans ce volume ne suggèrent pas à leur sujet une piste de périodisation.

[p. 307] Epoque de la différenciation des dogmes et de la confessionnalisation, une large première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle serait ainsi caractérisée par la rédaction de ces confessions de foi, sur lesquelles des orthodoxies seront bâties dans la seconde moitié du siècle. Le XVII<sup>e</sup> siècle serait ensuite caractérisé par la mobilisation de ces documents dans des contextes de luttes internes aux Eglises, entre courants orthodoxes et hétérodoxes, davantage que dans les confrontations entre confessions rivales. Ces luttes auraient conduit non seulement à l'élaboration de nouvelles synthèses dogmatiques officiellement adoptées par les Eglises (Canons de Dordrecht, 1618, Formula Consensus, 1675), mais aussi au renforcement des mesures destinées à lier les individus – étudiants et membres du clergé en particulier – à ces textes. Si la prestation de serment sur la confession de foi est déjà pratiquée dans le Saint-Empire après 1555 et si elle est explicitement requise de la part des pasteurs du Béarn selon les ordonnances de 1571, cette forme d'engagement individuel ritualisé ou paraphé est plus fréquemment exigée au siècle suivant. La proximité chronologique des mesures qui sont adoptées met ici en évidence un phénomène qui dépasse les Eglises locales. En 1662, l'Acte d'Uniformité, dans la version particulièrement dirigée contre les dissidents que le roi d'Angleterre en donne, généralise le serment d'allégeance à l'ensemble de ceux qui exercent des fonctions ecclésiastiques ou officielles ; ceux qui prêtent serment s'engagent à respecter étroitement le *Book of Common Prayer* et les Trente-Neuf Articles qui constituent deux documents fondamentaux de la liturgie et de la foi anglicane. En Suisse, la Diète des cantons

évangéliques de Suisse ratifie en 1675 la *Formula consensus* qui réaffirme la fidélité des Eglises helvétiques à l'orthodoxie définie par le synode de Dordrecht et exige qu'elle soit signée par tous les ministres et professeurs nommés dans les Eglises réformées. En Ecosse, pasteurs et candidats au ministère doivent à partir de 1690 approuver formellement la *Westminster Confession of Faith* et, à partir de 1711, souscrire à un document par lequel ils déclarent leur fidélité à cette confession de foi et s'engagent à rejeter toute une série d'hérésie. Avec le renforcement de l'exigence d'un engagement personnel sur la confession de foi, le refus de s'y livrer devient aussi une procédure révélatrice de la dissension, comme c'est le cas des piétistes en Allemagne ou des Quaker en Angleterre au XVII<sup>e</sup> siècle.

Le phénomène n'est cependant pas uniquement protestant. Les polémiques déclenchées par le jansénisme conduisent l'Eglise catholique à [p. 308] enclencher le même type de procédures. A la suite de la promulgation par Alexandre VII de la constitution *Ad sanctam* (16 octobre 1656), qui condamne cinq propositions jansénistes, l'Assemblée du clergé de France ajoute un *Formulaire* qui contraint ses membres à adhérer formellement à cette condamnation. Cette démarche est reprise moins de dix ans plus tard par le pape lui-même, qui, par la bulle *Regiminis apostolici* (15 février 1665), impose un nouveau *Formulaire* comportant la même obligation. Le resserrement de l'encadrement doctrinal du clergé et la volonté de lier individuellement ses membres à l'orthodoxie concerne donc au XVII<sup>e</sup> siècle toutes les Eglises. Il se relâche cependant progressivement au siècle suivant. En Suisse, l'obligation de signer est ainsi abolie à Genève à partir de 1706 et tombe également en désuétude au milieu du siècle à Zurich ou à Berne. Ce relâchement est contemporain de la diffusion d'une importante littérature qui théorise positivement la notion de « tolérance » et de l'apaisement des controverses théologiques internes aux Eglises, comme on peut le vérifier par exemple dans la République des Pays-Bas au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il correspond sans doute aussi à une phase durant laquelle la cohésion sociale commence à reposer moins centralement sur l'unité de foi au sein de la communauté et davantage sur la capacité de l'Etat à incarner et à réguler cette unité. Le principe selon lequel « la Religion est le vrai fondement et soutien d'une Monarchie ou d'une République », que l'avocat Jean de la Madeleine soutient en 1597, a vraisemblablement une plus grande pertinence à l'époque où il rédige son *Discours de l'Etat et police des royaumes, pour les maintenir heureusement en paix et union, et tenir les sujets en obéissance* qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque le danger, pour les théologiens, semble moins venir de leurs propres rangs qu'il ne prend forme hors ou en marge des Eglises, dans une République des lettres ouverte au déisme, au naturalisme, au matérialisme, au rationalisme ou à l'athéisme.

En ce qui concerne les normes à l'aune desquelles les écarts théologiques ou pratiques sont mesurés, il faut également observer que les documents qui assument une fonction de garant de l'unité idéologique ne sont pas nécessairement tous de nature théologique. Les confessions de foi constituent elles-mêmes comme on l'a vu des textes de nature mixte, puisqu'elles comprennent des aspects théologiques, juridiques et politiques. Elles coexistent de plus avec un ensemble plus vaste de normes auxquelles il est fait recours pour dessiner les frontières entre orthodoxie [p. 309] et hétérodoxie. Les confessions de foi partagent en effet leur autorité non seulement avec d'autres documents formulés par les clercs, en particulier les catéchismes, auxquelles est parfois reconnue une fonction équivalente aux confessions, mais aussi avec un important corpus de documents à valeur normative édictés soit par des instances réunissant pasteurs et laïcs, comme les « Actes » des synodes réformés, leurs « Articles » et leurs « Disciplines », soit par les magistrats seulement, comme c'est le cas pour un certain nombre d'ordonnances de portée ecclésiastique, tels par exemple que le *Quaker Act* (1662) par lequel les réunions des Quakers sont interdites en Angleterre ou le *Conventicle Act* (1664) qui prohibe plus généralement tous les assemblées de nature religieuse de plus de cinq personnes. Enfin, le traitement de l'hétérodoxie révèle aussi que l'on s'appuie dans certains cas sur des normes

collectivement admises, mais qui ne sont pas officiellement promulguées ou même rédigées, comme les « usages anciens » que l'on évoque dans les vallées vaudoises à l'encontre des innovations qu'introduisent les partisans du « Réveil ». L'ensemble des sources à partir desquelles la conformité à l'orthodoxie est mesurée peut ainsi comprendre des dimensions où la norme est définie de manière très rigoureuse et d'autres où elle peut s'avérer plus floue et par conséquent plus adaptable.

*Évitement, négociation, persuasion, disqualification, répression : les procédures appliquées à l'hétérodoxie*

Si l'on examine les procédures mises en œuvre à l'encontre de l'hétérodoxie, on peut aussi constater l'existence d'une importante marge de manœuvre. L'émergence d'idées ou de milieux dissidents ne déclenche pas nécessairement l'intervention répressive des institutions : entre les réactions les plus coercitives et l'indifférence, ces dernières disposent et font dans les faits usage, en fonction des circonstances, d'une large palette de mesures.

Il faut d'abord observer à ce sujet que la confrontation entre orthodoxie et hétérodoxie, quelle que soit la forme qu'elle prenne, ne constitue pas [p. 310] forcément l'issue de tous les épisodes de dissension. Les contributions de ce volume mettent notamment en évidence que différentes procédures peuvent être appliquées pour éviter que des désaccords ne prennent la forme de conflits ouverts. Dans les Provinces-Unies, après le traumatisme des déchirements auxquels a donné lieu le Synode national de Dordrecht, qui a conduit à l'exclusion des arminiens, on privilégie les arrangements avec les milieux dissidents, de telle sorte que se met en place une « tradition d'accommoder au maximum des courants contraires dans une unité apparente ou sous la couverture administrative d'une institution globale ». En Ecosse, le juge James Dundas (c. 1620-1679), en désaccord avec la politique de Charles II, choisit pour sa part d'abord la négociation, puis remet sa démission. Sa retraite correspond bien à une stratégie d'évitement de la confrontation, qui n'implique pas le renoncement à ses idées, puisqu'il met cette retraite à profit pour rédiger son testament philosophique dans lequel il se montre fidèle aux conceptions qu'il a défendues jusque-là. Dans le cas du professeur d'histoire ecclésiastique de St. Andrews, Archibald Campbell (1691-1756), c'est l'Eglise elle-même qui renonce en 1736 à mener à son terme la procédure entamée à son encontre, alors même qu'une autre procédure a été poursuivie dans un cas semblable jusqu'à son terme moins de dix ans plus tôt : elle préfère alors en quelque sorte enterrer l'affaire pour éviter qu'elle ne soit source de nouvelles divisions en son sein.

Dans l'éventail des stratégies d'évitement qui sont à disposition des acteurs de tous bords, il faut aussi prendre en compte toutes les conduites de discrétion, de conformité extérieure et dissension intérieure ou domestique, voire de clandestinité ou de fuite ; ce type d'attitude permet de se soustraire aux mécanismes susceptibles de conduire à des ruptures publiques. En concédant le *jus emigrandi* – la possibilité pour les fidèles d'une autre Eglise que celle du souverain de quitter son territoire sans connaître les rigueurs du bannissement – la paix d'Augsbourg (1555) officialise d'une certaine manière l'exil comme échappatoire à la confrontation. Typique de cette démarche sont aussi différentes formes de marranisme qui permettent à la culture minoritaire ou à des courants hétérodoxes de survivre secrètement ou dans une zone de compromis relatif avec les autorités ecclésiastiques et étatiques, entre espace privé et semi-public. Or elles ne sont pas toutes propres au judaïsme puisqu'on en trouve des exemples notamment parmi les anabaptistes ou les catholiques des Provinces-Unies. [p. 311] A la lumière de ce constat, il convient de garder à l'esprit que, dépendants des traces écrites que laissent les procédures institutionnelles mises en œuvre contre l'hétérodoxie, l'historien risque

de prendre pour mesure de son ampleur sociale ce que les documents lui en laissent voir, alors même que les stratégies d'évitement et la clandestinité soustraient une partie de la réalité à son regard : les procès en hérésie les plus éclatants cachent parfois des réalités plus complexes et ne permettent guère à l'historien de se faire une idée de l'étendue et de la variété des écarts vis-à-vis de la norme orthodoxe que peut abriter l'épaisseur du monde social.

Du côté des Eglises, il faut aussi mentionner l'existence de mécanismes de prévention destinés à détecter la dissension le plus tôt possible, à la contenir à l'intérieur de sphères privées et à éviter ainsi qu'elle ne vienne heurter le consensus collectif. Toute une gamme de moyens de surveillance et de censure en cercle restreint permettent d'atteindre cet objectif. Les procédures disciplinaires réformées prévoient ainsi que les corrections adressées aux mal-croyants ou aux mal-vivants le soient en premier lieu dans le cadre privé ; ce n'est que lorsqu'elles échouent que le passage à une forme plus collective, voire plus institutionnalisée et par conséquent publique est envisagée. Les ordonnances ecclésiastiques de Genève de 1541 prévoient par exemple que les « vices secretz qu'on les repregne secretement et que nul ne ameine son prochain devant l'eglise pour l'acuser de quelque faulte, laquelle ne sera point notoire ne scandaleuse, synon apres l'avoir trouvé rebelle »<sup>6</sup>. De même, trente ans plus tard, les ordonnances du Béarn (1571) désignent des pasteurs chargés de la surveillance de différentes circonscriptions ecclésiastiques ; s'ils repèrent dans cette activité « quelqu'un [qui] s'oubliait tant d'outrepasser ces limites ou enseigner quelque fausse doctrine au peuple ou de s'efforcer de ramener les superstitions et idolâtries précédentes dans notredit pays », la procédure stipule que cette personne subisse d'abord « remontrances et censures des consistoires colloques et synodes » avant d'être dénoncée au magistrat. Une série de degrés permet ainsi un passage progressif de la sphère confidentielle du Consistoire à la sphère publique dans laquelle intervient le magistrat. Faut-il rappeler que cette gradation répond à l'esprit même de la marche à suivre qui est indiquée dans Matthieu 18, 15-17 : [p. 312] « Si ton frère a péché, va et reprends-le entre toi et lui seul. S'il t'écoute, tu as gagné ton frère. Mais, s'il ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux personnes, afin que toute l'affaire se règle sur la déclaration de deux ou de trois témoins. S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Église ; et s'il refuse aussi d'écouter l'Église, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain » ? La correction privée des déviances ne constitue donc pas seulement une stratégie pour contrecarrer à la racine la diffusion d'idées hétérodoxes, elle découle surtout du commandement scripturaire de charité qui fait obligation à chaque chrétien de ramener dans la voie du salut le « prochain » qui erre dans le péché<sup>7</sup>.

Si les institutions dominantes ou les milieux majoritaires optent pour la confrontation plutôt qu'en faveur de l'évitement ou de la correction discrète, la répression ouverte ne s'impose cependant pas pour autant toujours comme la première des solutions. Souvenons-nous que Luther avait insisté dans ses premiers écrits sur l'importance de la parole et compté par conséquent d'abord sur l'efficacité de la persuasion pour réduire à la foi de l'Eglise ceux qui s'en écartent. A l'autre bout de l'époque moderne, les Eglises des Vallées vaudoises comptent encore en premier lieu sur ce qu'elles appellent « la voie de la persuasion » pour résorber les dissensions en leur sein. Quelles qu'aient été les instruments de contrainte mobilisés, les Eglises n'ont jamais cessé durant toute la période moderne de recourir également au discours pour ramener les déviants dans le chemin de l'orthodoxie. Le constat qu'André Vauchez établit pour les hérésies médiévales demeure valable pour l'époque moderne : du point de vue de l'Eglise, « le but recherché, sauf en quelques phases d'exaspération et d'affrontement brutal, n'était pas

<sup>6</sup> *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*, publ. par Jean-François Bergier et al., 13 t., Droz, 1962-2001, t. I, p. 12.

<sup>7</sup> Pour davantage de développements à ce sujet, voir : Alexandra Walsham, *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester Univ. Press, 2006.

d'éliminer les dissidents mais de les amener à reconnaître leur erreur et à renoncer à leur obstination coupable (*pertinacia*), en quoi consiste précisément l'hérésie, afin qu'ils confessent la supériorité de l'orthodoxie »<sup>8</sup>. Parmi les moyens déployés pour convaincre les hétérodoxes figure évidemment l'instruction, qui peut prendre la forme de la prédication ou du catéchisme et celui-ci peut rester oral ou recourir à l'imprimé, comme dans le cas [p. 313] du catéchisme anti-socinien rédigé par le théologien hollandais Petrus de Witte (1622-1669). Il faut toutefois noter que les dissidents peuvent également avoir recours au catéchisme pour répandre leurs idées, comme le font notamment les piétistes. Plus généralement, toute la littérature de controverse participe de cet effort de persuasion.

Si elle peut viser à convaincre, la polémique cherche cependant surtout à défendre et à dénoncer, à défendre l'orthodoxie et à disqualifier ceux qui s'en écartent ainsi que leurs idées ou leurs usages. Dans l'affrontement avec l'hétérodoxie, l'une des stratégies récurrentes que déploient les Eglises consiste par conséquent à la discréditer. C'est un phénomène bien connu que la plupart des noms sous lesquels les courants dissidents sont aujourd'hui connus émanent des épithètes dont leurs adversaires les ont affublés et qui ont donc d'abord servi en tant que « noms de combat ». Tel est le cas pour les « Quaker », mais il en va de même par exemple pour les « libertins », le « piétisme » ou le « jansénisme ». On sait aussi que se joue autour de ces épithètes une double dynamique : s'ils ont pour fonction d'englober sous la même disqualification des milieux dont les frontières idéologiques ou la communauté d'attitudes religieuses sont parfois floues, ils contribuent en retour à susciter l'émergence d'une conscience collective au sein de ces milieux. Il arrive de ce fait souvent – comme c'est le cas pour les « Quaker », les « piétistes » ou encore les « réveillés » des Vallées vaudoises au XIX<sup>e</sup> siècle – que le nom péjoratif qu'on leur a attribué finisse par être revendiqué comme emblème d'un particularisme identitaire.

Selon les processus que mettent en évidence les chapitres précédents, on peut à première vue repérer plusieurs manières de disqualifier un mouvement hétérodoxe. Comme les premiers polémistes chrétiens contre le gnosticisme<sup>9</sup>, les défenseurs de l'orthodoxie de l'époque moderne ont souvent recours à l'amalgame afin d'influencer les modes de perception collective des milieux et des idées hétérodoxes. Divers courants d'idées sont ainsi abusivement assimilés à une même hérésie qui sert de repoussoir ou derrière la même étiquette péjorative. Il en va ainsi de termes comme celui d'« enthousiaste » forgé par le successeur de Zwingli, Heinrich Bullinger (1504-1575), et utilisé ensuite par de nombreux représentants de l'orthodoxie protestante pour confondre des courants d'une grande [p. 314] hétérogénéité à l'intérieur d'un même ensemble caractérisé par l'excès de la passion religieuse. « Socinien » et « socinianisme » fonctionnent sur le même modèle : que ce soit sous la plume du polémiste huguenot Pierre Jurieu (1637-1713) ou dans le cadre des controverses internes au protestantisme réformé hollandais, l'accusation de collusion avec l'hérésie de Lelio et Fausto Socin radicalise l'altérité de tout ce qui s'éloigne sur un point ou sur un autre de l'orthodoxie calviniste.

Tout un vocabulaire est également mobilisé afin de dramatiser le « danger » que l'hétérodoxie représente pour le corps social. Deux axes paraissent grosso modo émerger du champ sémantique que forme ce vocabulaire. Une série de termes renvoyant globalement au registre de la pourriture, de l'impureté et de la maladie alimente un imaginaire qui associe l'hétérodoxie à l'idée de contamination et présente sa propagation comme une épidémie. Réveillant la peur de la contagion, l'appel à cette forme d'imaginaire vise à provoquer une réaction salutaire de la

<sup>8</sup> André Vauchez, *Les Hérétiques au Moyen Âge. Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents*, Paris, CNRS, 2014, p. 281.

<sup>9</sup> Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, tome I, *De Justin à Irénée*, Paris, Etudes augustiniennes, 1985, p. 16.



part des fidèles comme des autorités et à entraîner des mesures d'exclusion analogues à celles qui sont adoptées en temps d'épidémie. Une autre série renvoie plutôt à des fantasmes de conspiration contre la société : on y retrouve des notions comme celle de « secte », et surtout celle de « cabale », dont Pierre Jurieu fait un usage abondant contre ses adversaires. La stratégie consiste ici à pousser jusqu'à leur terme un certain nombre de déductions logiques de manière à révéler les conséquences sociales et politiques d'idées qui ne s'expriment à l'origine que sur le plan théologique ou ecclésiastique. Le socinianisme conduit ainsi nécessairement selon Jurieu à l'indifférentisme et l'indifférentisme forcément au catholicisme, menaçant par là directement de dissoudre le particularisme huguenot dans la majorité catholique du royaume de France.

La politisation polémique de l'hétérodoxie s'inscrit donc dans une stratégie plus globale destinée à mobiliser les moyens de l'Etat pour parvenir à sa réduction. La dénonciation d'un complot hérétique contre l'existence collective passe également par des formes de qualification des courants ou des idées hétérodoxes qui soulignent à quel point ils ébranlent les fondements de la communauté. On peut ici aussi repérer plusieurs registres de qualification. D'un côté, on observe que le recours à la notion de blasphème est récurrent dans ce type de situation. En relevant le caractère blasphématoire du discours hétérodoxe, c'est la mise en danger de l'équilibre dans le rapport entre la communauté et [p. 315] le divin qui est mis en évidence. Le blasphème et l'absence de réaction appropriée à son encontre sont de nature à provoquer la colère et par conséquent la sanction divine. Il incombe donc aux autorités de réprimer le blasphémateur pour mettre la collectivité à l'abri du fléau divin. Fréquent est également l'emploi de la notion de « scandale »<sup>10</sup>. Elle pointe le fait qu'une déviance, qu'elle soit de nature morale ou doctrinale, est passée du domaine privé au domaine public. Si, dans le premier cas, les institutions peuvent réagir, comme on l'a vu, de manière discrète et confidentielle, elles sont dans le second cas contraintes de réagir ouvertement et de réparer publiquement l'offense subie par la communauté. La qualification d'une déviance comme scandale exerce donc une pression sur les magistrats afin de ne leur laisser d'autre choix que d'agir. On rencontre enfin souvent l'accusation portée à l'endroit des courants hétérodoxes de provoquer une rupture au sein de la communauté, de constituer en d'autres termes, pour reprendre l'expression utilisée afin de dénoncer les réunions de fidèles zélés que suscite le mouvement piétiste, une *ecclesiola in ecclesia*.

Ces courants menacent donc l'unité sociale. Dans les situations où la confrontation est la plus tendue la dénonciation de la rupture de l'unité est requalifiée plus radicalement en termes de rébellion ou de « sédition ». La sentence qui condamne en 1553 Michel Servet à mort contient ainsi à la fois des références au blasphème que représentent ses idées antitrinitaires et à la sédition qu'implique son projet de les diffuser. Celle de Noël Journet à Metz en 1582 comprend la même accusation de blasphème à laquelle elle ajoute également celle de subversion de l'ordre social. Le prédicateur George Fox (1624-1680), à l'origine des Quakers, subit plusieurs peines de prison, notamment pour des conduites blasphématoires et séditeuses. Révéler le danger de trouble à l'« ordre public » ou d'atteinte à la « tranquillité publique » revient à exiger de la part des autorités de faire disparaître cette hétérogénéité de l'espace social, notamment, comme c'est le cas dans la lutte contre les Quakers ou contre le piétisme, en interdisant toute assemblée en marge des [p. 316] cultes de l'Eglise dominante. Cet aspect des tensions entre communauté ecclésiastique établie et mouvements marginaux et minoritaires met en évidence leur dimension

---

<sup>10</sup> Sur la notion de « scandale », voir en particulier Beat Hodler, « Le 'scandale' dans les actes des synodes », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 139 (1993), pp. 597-604 ; id., *Das Ärgernis der Reformation: begriffsgeschichtlicher Zugang zu einer biblisch legitimierten politischen Ethik*, Mainz, P. von Zabern, 1995 et dernièrement Karen Spierling, « 'Il faut éviter le scandale': debating community standards in Reformation Geneva », *Reformation & Renaissance Review*, 20/1 (2018), pp. 51-69.

sociale et devrait inciter les historiens à ne pas s'en tenir à une analyse doctrinale, mais à examiner dans quelle mesure des conflits qui s'expriment en termes doctrinaux ne traduisent pas toujours des affrontements de nature sociale ou politique. Une histoire sociale des effervescences hétérodoxes et des formes de ripostes provenant des milieux établis ou majoritaires devrait donc toujours être couplée à une histoire des idées et des discours par lesquels passe la confrontation entre différents groupes sociaux.

A partir du moment où la dénonciation des dangers que l'hétérodoxie constitue pour l'unité du corps social parvient à déclencher l'intervention des autorités ecclésiastiques et étatiques, ces dernières ont à leur disposition une gradation de mesures qui sont en général bien connues. Les chapitres précédents rendent d'ailleurs bien compte de toute leur étendue. La mesure emblématique que peuvent adopter les Eglises est évidemment l'excommunication. S'agissant plus spécifiquement des membres du clergé ou d'individus occupant des fonctions ecclésiastiques, la destitution des charges ou la déposition peuvent constituer également des solutions mises en œuvre par les Eglises, comme en font par exemple l'expérience Isaac d'Huisseau (1603-1672) en 1670 et Jacques Souverain (164. ?-1699 ?) douze ans plus tard, ou encore les anciens « réveillés » des Eglises vaudoises du Piémont. Lorsque les autorités civiles prennent le relais de la répression, sans nécessairement rompre la collaboration avec les instances ecclésiastiques, comme le montre le recours aux théologiens au cours des procès de Michel Servet ou de Noël Journet, les châtiments peuvent encore prendre diverses formes : s'en tenir à de simples menaces, imposer des amendes, condamner à la prison, ordonner le bannissement, qui peut consister en une expulsion ou en une déportation, ou prononcer la peine capitale.

De façon finalement assez révélatrice, une seule contribution à ce volume s'intéresse directement à un cas de condamnation à mort, celle de l'antitrinitaire Noël Journet. Cela donne une indication sur le fait que dans de nombreux cas, la régulation des rapports entre orthodoxie et hétérodoxie s'opère par le biais d'autres solutions. Si elle débarrasse le corps social d'un membre « impur », la peine capitale ne sanctionne-t-elle [p. 317] pas aussi l'échec de l'Eglise à ramener par la persuasion le fidèle égaré sur le chemin de la « vraie foi », en quoi réside le véritable sens du gouvernement pastoral dont elle est en charge ? Les solutions mises en œuvre par l'orthodoxie dans sa lutte avec l'hétérodoxie sont donc en général plus diverses que ne le laissent entendre les procès les plus emblématiques en hérésie.

Si une partie de cette lutte se joue sur le plan des idées, et prend souvent la forme d'affrontements dont le livre imprimé constitue l'arme principale – ce qui représente un trait distinctif des rapports entre hétérodoxie et orthodoxie à l'époque moderne – une autre partie se joue également sur le terrain des rapports de force. Les hétérodoxes isolés comme Michel Servet ou Noël Journet, bénéficiant de peu d'appuis extérieurs, font plus facilement l'objet de mesures répressives s'ils professent des idées jugées particulièrement dangereuses ou s'ils persistent dans leurs conceptions déviantes, que les groupes qui forment une masse critique plus significative, qui disposent éventuellement de relais sociaux plus influents et se constituent autour de sensibilités religieuses plus en décalage avec l'orthodoxie qu'en opposition frontale avec cette dernière. Dans ces derniers cas, l'orthodoxie réagit sur un mode plus élaboré, qui combine confinement dans l'espace privé, persuasion, négociation et pression.

On peut à cet égard se demander si ne s'opère pas, durant la période couverte par les contributions à ce volume une forme de glissement. Il y aurait, d'une part, une « ère des confessions » durant laquelle les affrontements ont davantage lieu sur le terrain théologique et débouchent plus facilement sur le recours à des mesures répressives, à une époque où la cohésion du corps social dépend plus étroitement d'un consensus de nature idéologique ; et il y aurait, d'autre part, à partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, une période au cours de laquelle l'unité politique et la conformité dans les rituels publics importent davantage comme

fondements de la cohésion sociale, et où, par conséquent, l'hétéropraxie devient plus problématique que l'hétérodoxie. Pendant cette seconde période, les milieux se constituant autour d'une manière différente de pratiquer le christianisme paraissent moins menacer les communautés d'un schisme ecclésiastique que d'une fragmentation des espaces sociaux au sein desquels se vit le christianisme. Ce serait alors moins le déchirement de la communion ecclésiastique dont les hétéropraxies menaceraient [p. 318] le corps social que son affaiblissement et sa dispersion dans une série d'« ecclesiolae in ecclesia ». On assisterait alors à une forme de politisation de l'hétérodoxie dont témoignerait notamment l'évolution d'un terme tel que celui de dissident, dont le champ sémantique flotte à l'époque moderne entre religion et médecine, mais qui prend une tournure nettement plus politique à partir de la Révolution française<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Alain Rey [dir.], *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, p. 614.