

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A

La réforme radicale en Europe au XVI^e siècle

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A

Mario BIAGIONI
Lucia FELICI

LA RÉFORME RADICALE EN EUROPE AU XVI^e SIÈCLE

Traduction de
Liliane M. IZZI



DROZ

La traduction de cet ouvrage
a été effectuée avec la contribution du SEPS -
SECRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE



Via Val d'Aposa 7 – 40123 Bologna – Italy
seps@seps.it
www.seps.it

www.droz.org

ISBN: 978-2-600-04729-6

Copyright 2016 by Librairie Droz S.A., 11, rue Massot, Genève.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission.

INTRODUCTION

L'expression *Réforme radicale* a été introduite dans le débat historiographique en 1957 par Georges Huntston Williams. Elle servit par la suite d'intitulé à la plus importante de ses œuvres : publiée en 1962, *The Radical Reformation* en est à sa troisième édition et reste encore aujourd'hui un texte incontournable sur le sujet. En fait, l'expression ne définissait pas une nouvelle catégorie, puisqu'entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, Alfred Hegler et Ernst Troeltsch avaient déjà laissé entendre l'ampleur du phénomène que recouvrait le terme de *Schwärmer* (enthousiastes), dont avait usé Luther pour stigmatiser les réformateurs qui radicalisaient ses principes.

Bénéficiant également de l'apport de la tradition mennonite, en particulier de celui de Harold S. Bender, à partir des années trente, Williams tentait de reconstruire le cadre d'ensemble des mouvements, des groupes et des penseurs qui, parallèlement à l'affirmation de la Réforme magistérielle protestante, à savoir celle qui mena à l'institution de nouvelles Eglises (luthérienne, zwinglienne, calviniste), proposèrent des voies différentes pour obtenir non pas une *réforme* mais une profonde *restauration* ; leur intention était de retourner au christianisme des origines et de concrétiser ses valeurs dans le sens moral, social, économique et politique. Williams vit dans l'anabaptisme, le spiritualisme et le rationalisme évangélique les trois structures principales de l'ensemble, ce qui lui permit de procéder à un classement plus ramifié, apte à rendre compte de chacun des aspects du phénomène. Il en dérivait une construction aux dimensions imposantes, mais plutôt rigide.

En effet, la Réforme radicale a été avant tout un grand creuset d'idées, de parcours individuels et de mouvements, seuls quelques-uns d'entre eux se sont consolidés en institutions ou en traditions de pensée reconnues (les mennonites, les unitaristes).

Très souvent, les idées non conformistes suivaient des itinéraires souterrains – la diffusion d'un livre, la prédication de l'un ou l'autre personnage, les flux migratoires dans d'autres pays – et, quand elles donnaient lieu à des groupes de pensée ou à des communautés de fidèles, ces derniers étaient le plus souvent persécutés et contraints à la dissimulation. Ces expériences présentent pour la plupart un entrelacs de superpositions, de trames, de contaminations.

C'est pourquoi il serait vain, voire hors de propos, de tenter de les fixer en un grand synopsis. Le spiritualisme, l'anabaptisme, ainsi que l'antitrinitarisme à ses débuts furent des mouvements – ou, dans le cas du premier, des attitudes de la vie religieuse européenne – qui ne se fixèrent dans aucune orthodoxie; d'où la difficulté – comme l'écrivait Antonio Rotondò – non tant d'en résumer les caractéristiques générales, mais de repérer des « discriminations doctrinales rigides » sur la base desquelles insérer ou exclure un personnage déterminé. Il faut donc accorder une attention particulière aux contextes historiques précis où naquirent ces idées, ainsi qu'aux points problématiques qui se trouvaient au centre de leur gravitation, tout en tenant compte de la fluidité des échanges, de la mobilité physique qui caractérisait l'existence de ces hommes, souvent contraints de fuir. Il s'agit également de suivre les mutations que subissaient les idées qu'ils répandaient, se confrontant à d'autres idées, ou prenant des significations différentes et ouvrant de nouvelles voies, selon le cadre historique dans lequel elles se trouvaient insérées. C'est pour ces raisons qu'il nous a semblé opportun d'abandonner le classement typologique utilisé par Williams, basé sur une définition *a posteriori* des éléments théoriques des diverses doctrines. Nous avons préféré distinguer quelques noyaux thématiques qui, enracinés dans les dynamiques historiques, constituèrent de véritables points d'intersection où se croisèrent les parcours individuels, les processus de formation des groupes, et leur activité continue de dialogue et d'affrontement avec les positions des réformateurs du magistère.

Les limites chronologiques que nous nous sommes imposées coïncident à peu près avec celles du XVI^e siècle: de la publication des œuvres d'Érasme, en particulier l'édition du Nouveau Testament chez Froben à Bâle en 1516, jusqu'à la consolidation de

l'Église socinienne en Pologne grâce à l'activité de Fausto Sozzini (mort en 1604, un an avant la publication du *Catéchisme de Raków*). Mais la volonté de remonter aux origines des idées qui alimentèrent le débat autour des problèmes affrontés nous a amenés à considérer également leurs racines humanistes et médiévales, ce qui constitue désormais un préalable obligé avant d'aborder la Réforme radicale.

Ainsi le premier chapitre, *Les origines*, présente-t-il un compte rendu synthétique de ces dernières, avec l'héritage de Valla et du rationalisme philologique humaniste, du néoplatonisme et du prophétisme du XV^e siècle, et surtout de la pensée d'Erasme. À côté d'Erasme, paraissent Juan de Valdès, qui eut un grand rôle dans le développement du non conformisme religieux, surtout en Italie, et certains des principaux réformateurs magistériels (Luther, Zwingli, Calvin). En effet, c'est en lisant leurs œuvres que se formèrent les réformateurs radicaux, suivant, pour la plupart, dans un premier temps leur enseignement, pour s'en éloigner ensuite, insatisfaits des solutions proposées et des compromis idéologiques, considérant qu'ils s'opposaient à la Parole de Dieu.

Le deuxième chapitre, *Le baptême*, est consacré au problème de la signification à attribuer à ce sacrement réputé fondamental, garantissant l'entrée dans l'Église chrétienne. La question était de portée générale, elle traversait toutes les positions. Si les réformateurs qui eurent un rôle magistériel confirmaient la nécessité du baptême des enfants, tout en lui accordant des significations différentes, les anabaptistes le considéraient comme un choix découlant de la foi d'un adulte ou de sa régénération intérieure, qui le poussaient à renoncer au monde pour entrer dans la communauté des vrais croyants. C'était l'idée même de société qui se trouvait remise en question, en particulier le rapport entre foi et pouvoir civil, puisque le disciple du Christ appartenait à un autre royaume et que les lois des hommes ne pouvaient contrevenir à celles de Dieu. Parmi les tenants de la ligne pacifiste de l'anabaptisme se distingua Menno Simonsz, le fondateur du mennonisme, tradition encore vivante aujourd'hui, surtout aux États Unis et au Canada. Anabaptisme et spiritualisme se mêlent étroitement, comme l'illustrent des personnages tels que Hans Denck en Allemagne et David Joris aux Pays-Bas, lesquels procédèrent à une évaluation des éléments extérieurs du culte, à

l'avantage d'une religion purifiée dans ses formes et vécue dans l'intériorité de l'inspiration divine. Le mouvement anabaptiste en Italie se caractérisa tout particulièrement par son rapport original avec des doctrines antitrinitaires, auxquels il fournit une première impulsion fondamentale.

On abordera dans le troisième chapitre, *L'esprit et la lettre*, le problème du rapport entre inspiration et Ecriture Sainte, à savoir celui de l'illumination spirituelle du fidèle avec les rites et les sacrements. Luther avait déjà établi ce rapport, opposant au système légaliste du parcours vers le salut tel que le définissait l'Eglise de Rome, la doctrine de la liberté spirituelle du chrétien dans le for intérieur de sa conscience. Les réformateurs radicaux allèrent plus loin, menant souvent à des conséquences extrêmes l'idée de la supériorité de l'esprit, y compris sur les Ecritures, qui sans illumination restaient lettre morte. Les phases du processus de purification de l'individu s'accomplissaient dans son esprit indépendamment du respect des rites et de l'écoute de la Parole. Une telle attitude pouvait conduire à une réduction drastique de l'importance de chacune des Eglises visibles. En Allemagne et en France, ces tendances reprenaient des éléments du mysticisme médiéval. En Italie, elles se lièrent pour la plupart à la diffusion du mouvement valdésien, tant dans ses formes les plus modérées, qu'accueillirent également quelques prélats (Flaminio, Morone, Pole), que dans les formes radicales des disciples de Juan de Villafranca (en particulier celle de l'abbé Busale). L'évaluation des pratiques du culte justifiait aussi l'attitude nicodémite, qui se répandit largement en Europe, et fut théorisée en Allemagne par Otto Brunfels, puis, en Italie, par Giorgio Siculo.

Le quatrième chapitre, *Universalisme et tolérance*, affronte l'une des questions les plus importantes sur le plan historique de la Réforme radicale, celle du droit à la liberté de conscience. Cette dernière était étroitement liée au rapport entre une vision ouverte de l'Eglise de Dieu, qui dans quelques cas arrivait à inclure les indigènes des terres découvertes depuis peu et l'Islam, et une idée de l'Eglise plus rigidement délimitée, laquelle prit, autour de la moitié du siècle, le visage de la prédestination calviniste. L'exécution de Servet à Genève en 1553 déclencha un des débats les plus célèbres de l'histoire religieuse des temps modernes, par ses répercussions éthiques et civiles sur le droit de persécuter les

hérétiques. Parmi les opposants à Calvin se distingua Sébastien Castellion, auquel s'unirent de nombreux exilés italiens qui l'entouraient à Bâle. Certaines de ses œuvres, comme *La persécution des hérétiques* et *L'art de douter*, sont considérées comme des textes fondamentaux dans l'histoire de la pensée européenne de la tolérance, que ces circonstances ébranlèrent pour en arriver au seuil du XVII^e siècle, et aux formulations de John Locke, dans le domaine civil. Le rapport conflictuel entre Calvin et les Italiens en exil à Genève vers le milieu du siècle représente un des traits distinctifs de l'histoire du radicalisme au XVI^e siècle. Les exilés italiens étaient arrivés à Genève en l'imaginant comme une « nouvelle Jérusalem », ils y apportaient leur rationalisme humaniste et le spiritualisme antidogmatique valdésien, qui avait conquis tant de consciences en Italie. Ainsi finirent-ils par se heurter à l'œuvre de structuration doctrinaire et d'édification de l'Eglise mise en chantier par Calvin et poursuivie par son successeur Théodore de Bèze.

Outre la doctrine de la prédestination, l'argument de leur conflit fut le dogme de la Trinité, dont parle le dernier chapitre, *La Trinité*. Au-delà de son caractère spécifiquement théologique, le problème présentait dans ce cas aussi des conséquences dans des domaines divers. Aucune Eglise née à cette époque n'avait mis en doute le dogme trinitaire et l'attaque de Servet fut unanimement condamnée par les luthériens, les calvinistes et les réformateurs en général. Dans ce contexte historique, le débat sur la Trinité s'associa à celui sur la tolérance, sur le caractère de l'Eglise et de la religion, sur les sacrements, sur le rapport entre chrétien et société civile. Ces éléments provenaient d'une part de la tradition rationaliste érasmienne, dans sa critique aux subtiles distinctions théologiques poussées à l'absurde, ainsi que du spiritualisme des juifs convertis, dans sa dévaluation générale des dogmes ; d'autre part, ils se greffaient sur l'esprit plus spontané de la communauté anabaptiste enracinée dans les pays de l'Est de l'Europe, dans leur lutte pour une Eglise pauvre et populaire, pacifiste et persécutée, contre l'Eglise des puissants, placée sous le sceau du dogme de la Trinité. Les antitrinitaires, en effet, fortement combattus, trouvèrent des espaces pour s'organiser en Moravie, en Transylvanie, et surtout en Pologne, où divers groupes se réunirent autour de l'enseignement de l'exilé italien Fausto Sozzini. Ainsi naquit

l'Église socinienne, seule alternative protestante au luthéranisme et au calvinisme. Au cours du XVII^e siècle, après avoir été chassés de Pologne, où la Contreréforme regagnait du terrain, les soci-niens retournèrent vers l'Ouest, en Allemagne et aux Pays-Bas, fournissant une contribution fondamentale au débat européen sur le rationalisme et sur la tolérance. Puis ils débarquèrent outre-Atlantique, où on les trouve encore aujourd'hui, représentés par de grandes communautés organisées et profondément insérées dans le tissu social étasunien.

Au cours de l'évaluation des caractéristiques du mouvement et de sa signification historique, nous avons éprouvé toute la difficulté d'un double risque, que présentent les tendances historiographiques contemporaines. D'une part, celui d'éliminer ou de marginaliser les composantes radicales du cadre historique de la Réforme, en les définissant comme autre chose, en soulignant les excès, les aspects pittoresques, bizarres, reléguant dans les faits ces hommes au rôle de *Schwärmer* que leur avait déjà attribué Luther. D'autre part, celui de manquer leur spécificité au sein du mouvement réformateur, en les assimilant à la Réforme magisté-rielle, en insistant sur leurs liens avec la pensée de la tradi-tion calviniste ou luthérienne, minimisant ainsi, voire niant, le fait qu'ils furent, au contraire, porteurs d'exigences historiques réelles et différentes, d'attentes amplement partagées, qui ne furent réalisées qu'en partie.

Il n'en reste pas moins que nous sommes convaincus du rôle décisif de la Réforme radicale, non seulement dans le cadre de l'histoire de la Réforme, mais aussi, plus généralement, dans la formation du monde moderne. Observée en dehors des rigides classements doctrinaux de Williams et libérée de la perspective confessionnelle qui la relègue au second plan d'une histoire des hérésies, la Réforme radicale manifeste son extraordinaire richesse : celle d'un moment sans précédent où s'élaborèrent des idées en mesure de capter les attentes de changement et de fournir des réponses plausibles aux inquiétudes qui accompagnèrent plusieurs générations au seuil de l'Époque moderne. Les discus-sions des réformateurs radicaux portèrent sur des problèmes théologiques qui nous semblent lointains, techniques, abstraits : c'est que nous ne sommes plus faits au langage de la théologie, qui était alors unanimement partagé par les intellectuels, mais

aussi extrêmement répandu parmi les gens du commun. En fait, qu'il s'agisse de la Trinité, de l'élection ou de la prophétie, voire de l'immortalité d'Adam, ces débats posaient des questions fondamentales pour notre civilisation, comme la liberté de conscience, la dignité de la raison individuelle, le rapport entre le citoyen et l'Etat, entre l'individu et les autorités institutionnelles. C'est dans cette perspective que la Réforme radicale acquiert une signification aujourd'hui et que notre lien avec ces hommes qui sacrifièrent leur vie pour défendre leurs idées se fait indissoluble.

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A



CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES

L'HÉRITAGE MÉDIÉVAL

Le problème de la Réforme de l'Église s'était posé dès le bas Moyen Age. La papauté avait en effet contribué à transformer cette dernière en une puissance temporelle qui visait à la suprématie de la société chrétienne. L'institution était corrompue par les abus, les dégénération, la vénalité de ses intérêts politiques et économiques, au détriment de son rôle spirituel. Le processus d'affirmation du pouvoir ecclésiastique avait commencé dès son insertion dans le système féodal, pour culminer avec l'instauration de la théocratie papale au XIII^e siècle. Souverains d'un vaste domaine territorial, source de toute autorité religieuse et ecclésiastique, les papes revendiquèrent également la primauté absolue dans le gouvernement de la société, car en vertu du système sacramental, ils étaient les seuls à dispenser le salut dans une communauté intégralement assujettie à l'Église. Au siècle suivant, le transfert du siège pontifical à Avignon et le Grand schisme firent s'écrouler le prestige universel de la papauté, augmentant toutefois son action politique, ainsi que ses prétentions en matière de juridiction et de finances (surtout avec le commerce des indulgences). Les conciles de Bâle, de Constance et de Florence permirent de dépasser la crise, sans toutefois rénover l'Église, laquelle renforça son pouvoir absolutiste et temporel, ainsi que son réseau de clientélisme, de trafic et d'abus. Rome à la Renaissance marqua le point culminant de la monarchie papale, et toucha le fond de sa décadence morale.

Avant la Réforme protestante, cette évolution de l'Église suscita l'opposition des souverains des nouveaux États nationaux, de



leurs juristes, des théologiens en faveur de la théorie des conciles et des innombrables mouvements, sectes et figures qui fleurirent dans toute l'Europe à partir du XII^e siècle. Guillaume d'Ockham et Marsile de Padoue, Pierre d'Ailly et Jean Gerson délégitimaient la primauté de la papauté, en l'attribuant respectivement au pouvoir séculier et au concile. En revanche, l'objectif général du mouvement réformateur fut de rénover l'Église par un retour à la condition évangélique originaire, sur le plan spirituel et institutionnel. La poursuite de cette fin emprunta des modalités et des positions différentes, dont certaines menèrent à l'hérésie. En réalité, la frontière entre rénovation et hérésie était plutôt labile, car elle dépendait essentiellement du contexte historique. Il n'empêche que toute subversion sur le plan social et ecclésiastique fut punie par Rome. En général, si les idées élaborées à l'époque médiévale n'entamèrent pas les fondements de l'Église, il n'en reste pas moins qu'elles posèrent les prémisses de la révolution mise en œuvre par la Réforme protestante.

Au Moyen Âge, le désaccord religieux offrait l'image d'une vaste galaxie d'aspect composite, d'où émergèrent quelques groupes et quelques figures d'une grande importance pour les réformateurs du seizième siècle, en particulier pour les radicaux. Les plus déterminants préconisèrent l'imitation du Christ et la réalisation, individuelle et communautaire, de son message évangélique. Ils revendiquèrent la centralité de l'Écriture, ainsi que la nécessité de la lecture individuelle (en faisant usage de traductions). Ils insistèrent sur l'action régénératrice de l'Esprit, et critiquèrent la mondanité de l'Église, voire sa structure ecclésiastique et doctrinale.

Ces éléments caractérisèrent par exemple l'apostolat de Vaudès de Lyon (connu par la suite sous le nom apocryphe de Pierre Valdo, v. 1130-1205 ou 1207) et surtout celui de ses disciples, dits les Pauvres de Lyon ou Vaudois, actifs dans le Piémont, en Italie et dans le Midi de la France. Radicalisant les idées de leur maître, ces derniers créèrent une nouvelle organisation ecclésiale ainsi qu'un système doctrinal ; leur littéralisme biblique leur fit refuser le purgatoire et le culte des saints, mais aussi la transsubstantiation du sacrement eucharistique, anticipant de la sorte la Réforme suisse, à laquelle ils adhérèrent en 1532. Cet ensemble d'idées se concrétisa dans les formes extrêmes des cercles que créèrent

Arnaud de Brescia, Gherardo Segarelli, fra' Dolcino, le moine Henri de Lausanne, Guglielma de Bohême, Giovanni da Ronco, Pierre de Bruys (qui s'opposait au baptême des enfants) et, dans l'Europe Centrale, les bégards (ou béguins).

En revanche, certains groupes restèrent dans l'Eglise, comme les Frères de la vie commune, un des mouvements de vie évangélique communautaire nés aux Pays-Bas (comme les béguines): fondée à Deventer par Gerhard de Grootte (1340-1384), la fraternité unissait à l'imitation de Jésus-Christ (théorisée dans le livre de Thomas a Kempis) l'activité didactique basée sur l'étude de l'Ecriture et des textes classiques. Erasme de Rotterdam fut leur plus illustre élève. En Italie, on trouve des exigences analogues dans l'ordre des bénédictins (où elles empruntèrent parfois des développements hétérodoxes) et chez Battista da Crema, fondateur des barnabites, en odeur d'hérésie.

D'autres lancèrent contre Rome une attaque plus incisive, qui ne se limitait pas à la condamnation des abus. Tenant d'un rigoureux biblicisme de l'Ecriture en anglais, John Wyclif (v. 1330-1384), érudit et homme politique anglais, nia à l'Eglise son autorité religieuse. Il contesta également la valeur des institutions et des pratiques religieuses (le monachisme, le sacerdoce, les indulgences) et surtout de certains sacrements, comme la confession, rejetant en particulier la transsubstantiation dans l'eucharistie. Son ecclésiologie anticonformiste était destinée à une grande fortune, elle transformait l'Eglise en une assemblée d'élus soumis au Christ, assujettissant les ecclésiastiques au jugement du pouvoir civil. Suivant son exemple, le mouvement des Lollards adopta lui aussi des attitudes exacerbées de rébellion sociale et politique, et subit une dure répression.

Jan Hus, fondateur du mouvement hussite en Bohême, s'inspira de Wyclif. Hus (1372-1415) ne modéra pas les contenus sacramentaux: fort de l'appui du roi et de l'université de Prague, il en fit le patrimoine d'un mouvement national contre l'Eglise. Après son exécution au Concile de Constance, ses idées se développèrent dans deux directions: celle des taborites, aile révolutionnaire visant à réaliser le royaume de Dieu sur terre par la violence; celle des utraquistes, tenants de la communion sous les deux espèces aux laïcs et aux religieux, qui se regroupèrent en partie dans le mouvement des Frères de Bohême, ou Frères

Moraves, pacifistes, en faveur de la communauté des biens, d'une moralité rigoureuse. Si Luther voyait en Hus un précurseur de la Réforme, les positions des groupes issus du mouvement hussite rejoignaient celles des différentes composantes de l'anabaptisme.

Au Moyen Age et par la suite, la rénovation de la chrétienté prit également la voie de la recherche d'une palingénésie individuelle à travers un rapport direct avec Dieu. D'où le vigoureux courant mystique – animé par des personnalités telles que Maître Eckhart, Johannes Tauler, Bonaventure de Bagnoregio, Catherine de Sienne – qui ne dépassa généralement pas la frontière de l'orthodoxie, mais connu par la suite des réélaborations radicales de la part des mouvements réformateurs du XVI^e siècle. D'où également la diffusion du spiritualisme, dont on trouve une expression révolutionnaire chez les Frères du libre esprit, mouvement né en Europe Centrale et en Italie (avec Amaury de Bène) au XII^e siècle et encore influent dans les hérésies du XVI^e siècle. Pour eux, seul l'esprit guidait l'interprétation de la Bible et la régénération intérieure. Cette dernière s'accomplissait dans l'union avec Dieu et dans la perfection, les libérant de toute attache institutionnelle et morale. En alternative à l'Eglise, les Frères fondèrent des communautés « communisantes ».

Le spiritualisme prédisposa les Frères, ainsi que d'autres groupes apocalyptiques, à accueillir la conception eschatologique novatrice de l'abbé de Cosence Joachim de Flor (v. 1130-1202), lequel annonçait le prochain avènement de l'âge de l'esprit, une ère de liberté et de pureté gouvernée par des hommes spirituels et une Eglise sans hiérarchies. Déclarées hérétiques, les théories de Joachim exercèrent une très large et durable influence sur les mouvements réformateurs, en particulier grâce à la production pseudo-joachimite des franciscains spirituels, disciples rigoureux de la règle de pauvreté de François et ardents partisans du prophétisme apocalyptique¹, qui subirent une longue persécution. Le très florissant prophétisme du bas Moyen Age fut également marqué par la figure de Jérôme Savonarole. Ce dernier avait instauré à Florence une théocratie populaire, inaugurant la palingénésie de la société chrétienne. Sa violente prédication contre la curie et l'immoralité le firent condamner au bûcher et brûler vif

1 Apocalypisme, le terme a existé mais n'a pas survécu en français.

en 1498. Son message charismatique n'en connut pas moins un grand succès en Italie et en Europe.

Si la contribution de l'époque médiévale à la Réforme protestante fut remarquable, celle de l'humanisme fut essentielle. Le rôle central assigné à l'homme et à sa raison légitima une critique au principe d'autorité, tandis que la philologie, née avec Laurent Valla (1407-1457), fournit les instruments d'une révision globale du savoir traditionnel. La récupération des sources écrites anciennes, lues dans leurs langues originales, permit d'enrichir la culture de nouvelles valeurs laïques, que célébrèrent les humanistes. Ces dernières n'eurent pas de mal à s'intégrer dans le cadre de la pérennité de la révélation divine, grâce à la conception néoplatonicienne qu'élaborèrent Pic de la Mirandole et Marsile Ficin dans l'Académie florentine. L'impulsion de Valla précéda également la révolution complète qui se produisit en Angleterre, en France, en Espagne et aux Pays-Bas, quand la recherche humaniste s'unit au désir de rénover la chrétienté : la critique philologique appliquée à l'Écriture Sainte fit de cette dernière la source de la vérité divine. Les pères de la Réforme adoptèrent cette attitude anti-dogmatique et cette fidélité au texte sacré, qui devint ensuite l'apanage des non conformistes religieux. Elle exerça également une fonction subversive à l'égard des nouvelles Eglises.

ÉRASME DE ROTTERDAM

Erasmus de Rotterdam, «le prince des humanistes», intellectuel cosmopolite que se disputaient souverains, doctes et grands prélats, fut une figure religieuse controversée pour les catholiques et les protestants. Aujourd'hui, il apparaît qu'il fut aussi une personnalité centrale pour le développement du radicalisme religieux et politique de l'époque moderne. L'humaniste n'abandonna jamais l'Église catholique, dont il désirait ardemment la rénovation; en revanche, il s'opposa fermement à la Réforme protestante au nom de l'unité de la société chrétienne. Toutefois, malgré ses aspirations et ses protestations d'orthodoxie, il posa des prémisses philologiques et philosophiques essentielles à l'érosion du patrimoine intellectuel de la tradition, fournissant les instruments et les idées d'une conception culturelle et

religieuse différente. Ces fondements furent la critique philologique appliquée à la Bible, l'élaboration d'une *philosophia Christi* en substance éthique et a-dogmatique dans la mesure où elle était centrée sur l'imitation du Christ, l'engagement pédagogique basé sur l'enseignement des lettres sacrées et de lettres classiques, la recherche de la tolérance et de la paix, la valorisation de la raison de l'homme et, donc, de sa liberté et de sa dignité.

D'autres développèrent par la suite ses idées, qu'ils menèrent souvent à leurs conséquences extrêmes, élaborant des doctrines hétérodoxes et une conception moderne de la tolérance: mais, comme on l'a dit, Erasme «a pondu les œufs» que Luther (et bon nombre de réformateurs radicaux) allait «couvrir». Indépendamment des récentes discussions sur l'érasmisme ou des définitions un peu générales de la paternité d'Erasme dans les mouvements radicaux, la comparaison entre les écrits des humanistes et ceux des réformateurs montre que, dans l'ensemble, la Réforme protestante dut beaucoup au Prince des humanistes. Pour les anabaptistes, les antitrinitaires, les spiritualistes, les irénistes (et au XVII^e siècle, les théosophes, les rose-croix et les piétistes radicaux), il constitua, sous divers aspects, un point de départ incontournable. Il est significatif que dans son Index de 1558, l'Église romaine interdit toute l'œuvre d'Erasme et que par la suite, la censure mutila cette dernière en expurgant la composante éthique, politique et religieuse de ses écrits. S'il est donc licite de l'appeler «Erasme de la chrétienté» en raison de sa vocation religieuse (Roland H. Bainton), il est hors de doute que son œuvre apporta une contribution importante au développement que prit l'ensemble de la pensée de l'époque moderne.

Erasme (1469-1536) vécut, dès sa jeunesse, des expériences qui s'accordaient avec l'humanisme et le mouvement de réforme chrétienne, qu'il connut au fil de son existence cosmopolite. Fils illégitime d'un prêtre, il fut éduqué selon les idéaux de la *Devotio moderna* et prononça ses vœux sacerdotaux (dont il fut par la suite dispensé); en 1493, il remplit l'office de secrétaire de l'évêque de Cambrai, Henri de Bergen. Il étudia à Paris, où il connut la scolastique enseignée à la Sorbonne et la rigide méthode d'éducation de l'époque – envers lesquels il nourrit une profonde et durable aversion –, mais aussi les humanistes parisiens. A la suite de son activité de précepteur, il composa une série de textes didactiques,

qui révélèrent sa passion pour la pédagogie. Il consacra dès lors sa vie à publier des œuvres qui rencontrèrent un énorme succès. En 1499, il fréquenta le cercle des humanistes anglais rassemblés autour de John Colet et de Thomas More. Cette rencontre l'ouvrit à la connaissance du néoplatonisme et le ramena à une nouvelle lecture de saint Paul, transformant le lettré en spécialiste de la Bible.

Ce nouvel intérêt mena à la publication en 1505 des *Annotationes* (*Annotations sur le Nouveau Testament*) de Valla, son maître en matière de philologie et de rhétorique. Au même moment, Erasme élaborait sa conception religieuse dans l'œuvre intitulée *Enchiridion militis christiani* (*le Manuel/Poignard du soldat chrétien*, 1503). Cette œuvre proposait un parcours d'intériorisation et de spiritualisation de la foi, réalisé à travers la connaissance de soi et avec l'aide de l'Écriture Sainte ; les textes classiques s'avéraient propédeutiques à l'étude de cette dernière, eux aussi étaient une expression de la révélation divine. Le chrétien avait pour premier objectif de rechercher l'élément spirituel, indépendamment des pratiques extérieures, jugées indifférentes : l'utilité des cérémonies et des sacrements résidait dans le soutien qu'ils offraient au chrétien, mais seulement à la suite d'une intime adhésion. Ce parcours de liberté de l'esprit était possible en vertu de la raison, siège de « l'étincelle divine », que le péché originel n'avait pas altérée, et en vertu de l'imitation du Christ, qui permettait de dépasser l'inclination au mal causée par la chute. « La religion du pur esprit » d'Erasme marqua un tournant dans la sensibilité religieuse de la société du temps. Elle exerça une très profonde influence sur les spiritualistes, ouvrant la voie à la dévaluation des rites et des institutions de l'Église.

Un séjour en Italie le vit confronter à une image saisissante de la situation religieuse et lui permit de nouer des rapports avec les cercles humanistes de Rome et de Venise (chez Alde Manuce). Parurent, à la suite de ce séjour, un violent pamphlet contre Jules II, intitulé *Julius exclusus e coelo* (*Jules chassé du ciel*, 1513), deux nouvelles versions des *Adagia* (1508, 1515), recueil de proverbes en forme d'essais – parmi lesquels le célèbre écrit pacifiste *Dulce bellum inexpertis* (*La Guerre paraît douce à ceux qui n'en ont pas l'expérience*) – et un de ses chefs-d'œuvre, *Encomium moriae* (*l'Eloge de la Folie*, 1514), dédié à Thomas More.

Ces deux derniers textes présentaient quelques notions clés de la pensée d'Erasme, qui furent essentielles pour les anabaptistes, les spiritualistes et les théoriciens de la tolérance. Le *Dulce bellum* exprimait une condamnation catégorique de la guerre, non seulement pour des motifs religieux et moraux, mais aussi pour des raisons économiques, politiques et sociales. La guerre était jugée contraire à l'esprit chrétien, mais elle causait aussi la destruction de la société, car elle rendait les mœurs barbares et subvertissait les institutions ; elle nuisait aux activités de production, acculant le souverain à des mesures économiques qui appauvrirent encore l'Etat et, souvent, menait au despotisme. Erasme visait par contre à la réalisation du plus haut niveau d'équité et de justice, dans un Etat gouverné par un prince qui s'inspirait du Christ dans sa poursuite de la justice, de la paix et du bien commun. On retrouve ces thèmes dans d'autres *Adages*, dans *l'Institutio principis christiani* (*Institution du prince chrétien*, 1516, dédié à l'empereur Charles V) et dans la *Querela pacis* (*Plainte de la paix*, 1517). Ces idées parcouraient toutes les œuvres d'Erasme, qui en arriva à condamner la « guerre sainte » contre l'ennemi principal de la chrétienté, à savoir le Turc. Malgré le ton sarcastique adopté et son apparence déclarée de divertissement, *l'Eloge de la folie* présente une grande complexité et une profonde érudition. Erasme y faisait prononcer à la Folie un monologue, où elle commençait par s'exalter elle-même en tant que force vitale nécessaire à la survie de la communauté humaine, avant de se jeter contre les milieux de la haute société et, enfin, de décrire une vision religieuse élevée, jouant continuellement sur des retournements entre sagesse et folie. La féroce satire érasmiennne stigmatisait l'hypocrisie, l'avidité, la violence, l'ignorance, l'immoralité de la société et de l'Eglise du temps. Elle était dirigée cependant surtout contre deux catégories : les ecclésiastiques, et en particulier les pontifes, accusés d'abuser de leur rôle à des fins de lucre et de pouvoir ; les théologiens scolastiques, coupables d'élaborer des notions théologiques abstruses, contraires à la véritable essence du christianisme et instiguant aux divisions religieuses. A cette volonté de domination coercitive sur les Etats, les intellects et les consciences, Erasme opposait une doctrine provenant directement de l'Evangile, qu'il ramenait à sa leçon originale au moyen de la philologie et de l'interprétation allégorique,

entendons spirituelle. La conception d'Erasmus restait centrée sur le chrétien, mais elle réduisait le nombre des dogmes essentiels et accentuait les aspects éthiques de la religion, apportant une formidable contribution à l'irénisme et à la théorisation de la liberté religieuse.

Erasmus continua sa vie de pérégrinations en Angleterre, aux Pays-Bas, à Bâle. Son activité intellectuelle lui fit accumuler les honneurs auprès des grands de l'époque (en 1515, il fut le conseiller de Charles Quint). Cette activité culmina dans la publication, en 1516, de la première traduction du Nouveau Testament qui apportât des corrections philologiques à la version officielle de la Vulgate de Saint Jérôme, en l'enrichissant du texte grec et d'importants écrits tels que la *Paraclesis* (ou *l'exhortation à l'étude de la philosophie*), la *Ratio seu Methodus verae theologiae* (à savoir la Méthode menant à la vraie théologie), les *Annotationes* (*Annotations*), l'*Apologia* (*Apologie*). Ces écrits offraient une description des principes érasmiens de l'interprétation et de la divulgation de l'Écriture Sainte, considérée comme la source de vérité indispensable à la réalisation de la *philosophia Christi*. Cette source présentait cependant, à côté de préceptes éthiques évidents, des obscurités et des contradictions qui la rendaient susceptible d'une lecture critique. Dédiée au pape Léon X, l'édition constitua une nouveauté absolue : elle diffusait en effet pour la première fois la version originale en grec, mais aussi les interventions d'Erasmus sur le texte sacré. Ces éléments rejetaient la théologie traditionnelle ainsi que la domination exclusive qu'exerçait l'Église dans l'interprétation de la Bible, ils posèrent le problème de la construction et de la lecture historique du texte. Cette publication suscita d'innombrables réactions, souvent très violentes, de la part des théologiens, induisant Erasmus à expliciter ses raisons, l'amenant à ajouter toujours plus d'*Annotationes* au fil des quatre rééditions postérieures de l'œuvre (1519, 1522, 1527, 1535).

Mais le scandale arriva surtout des passages relatifs à la trinité. Erasmus omit le *Comma Johanneum*, une interpolation relative à la Trinité dans le chapitre 5 de la première Épître de Jean (v. 7-8), dans les éditions de 1516 et de 1519, parce que cet alinéa n'était pas présent dans le texte grec – il le réintégra par la suite quand lui fut présenté un manuscrit faux, qui le contenait (Cf. Bainton). Sa

traduction différait aussi de celle de la tradition, privant de fondement scripturaire le dogme défini par les conciles de Nicée et de Constantinople (325, 381). Ce fut le cas du prologue de l'Évangile de saint Jean, dans lequel l'expression «au commencement était le Verbe», sur laquelle reposait la conception de la divinité du Christ, fut rendue par «au commencement était la parole» (*logos, sermo*), à savoir la simple prédication du Messie. Il en résultait ainsi que le fils était Dieu par ses qualités divines et spirituelles, et non par sa consubstantialité éternelle avec le père et l'esprit. Erasme ne tirait aucune conclusion doctrinale de ce point, revendiquant toujours sa nature de grammairien et non de théologien, et considérant le dogme trinitaire comme une question substantiellement «indifférente». Les antitrinitaires, disciples de Servet et sociniens, jugèrent pour leur part cette exégèse comme un événement capital. Le texte fondamental intitulé *De falsa et vera unius Dei patris cognitione* (*De la fausse et vraie connaissance du Dieu unique Père*, 1568) affirmait explicitement qu'Érasme avait été «le premier à retirer la pierre de la Trinité et à exposer clairement la doctrine d'un seul Dieu le père, utilisant sa critique destructrice».

Ceci dit, la révision d'Érasme n'épargna aucun passage de la Bible, remettant en question la valeur sacramentelle de cinq des sept sacrements – seuls l'eucharistie et le baptême (sauf celui des enfants) avaient un fondement biblique – ou contestant la légitimité de la répression des hérétiques ou encore la pratique de la pénitence. Ces corrections permirent aussi à d'autres de déduire des conséquences doctrinaires : le premier d'entre eux fut Luther.

Pour compléter son engagement à la divulgation du message chrétien des origines, et s'opposer aux interprétations subreptices de ce dernier, Erasme réalisa une grandiose entreprise éditoriale en publiant les œuvres de nombreux Pères de l'Église (Jérôme, Origène, Hilaire, Augustin, Chrysostome, Ambroise, Cyprien, Arnobe), sa *Paraphrase* du Nouveau Testament (1517-24) et un commentaire des Psaumes (1515-33). Si ses écrits présentaient l'exposition simple des textes sacrés en vue de la rénovation de la piété et de la prédication, ils n'en véhiculèrent pas moins une forte critique contre les abus de l'Église ainsi que des doctrines à haut potentiel subversif. Les spiritualistes estimèrent de grande importance la primauté absolue accordée à la pratique de la vie spirituelle et évangélique (en premier lieu dans l'illustration du

Sermon de la montagne), tandis que le mouvement anabaptiste trouvait une légitimation renouvelée de son refus du baptême des enfants dans la *Paraphrase* de l'Évangile de Saint Marc (*Mc. 16,16*).

Une remarquable contribution à la diffusion des idées érasmienne vint des *Colloquia* (1522), œuvre d'un succès extraordinaire. En effet, elle unissait l'utilité pratique d'une présentation de modèles d'éloquence en bon latin, à une proposition religieuse et culturelle avancée, usant de satires ou d'exposés intelligibles, de dialogues vifs de figures représentatives de la société du temps (soldats, pèlerins, érudits, frères, femmes, vendeurs de poissons, mendiants, etc.). Le texte allait cependant au-delà du jugement sur les usages, les coutumes, les idées, les institutions traditionnelles, car il insinuait des doutes sur l'essence même de la religion et de l'instruction ecclésiastique.

L'attitude critique d'Erasme envers l'Église romaine ainsi que son engagement pour la rénovation de la société chrétienne établirent au départ entre Erasme et Luther un accord harmonieux, qui s'exprima par de réciproques attestations d'estime. Mais quand, au début des années vingt, la fracture luthérienne avec Rome commença à se dessiner nettement, Erasme céda aux pressions des personnalités d'autorité et abandonna le rôle, qui lui était conforme, de « spectateur de cette tragédie ». La querelle éclata sur un thème crucial autant dans leur pensée que dans le rapport entre humanisme et Réforme, et donc pour ceux qui cherchaient à les concilier: le problème de la liberté de l'arbitre humain. Erasme et Luther l'affrontèrent dans deux écrits édités en 1524 et en 1525, intitulés *De libero arbitrio diatribe* et *De seruo arbitrio* (*Diatribes sur le libre arbitre* et *Le serf arbitre*), d'où ressortit l'antinomie de leurs conceptions anthropologiques et religieuses. Contrairement à Luther, Erasme soutenait que l'homme pouvait coopérer avec Dieu pour obtenir le salut, grâce à ses facultés rationnelles et à sa capacité de réaliser le message éthique du Nouveau Testament, se transformant lui-même et changeant sa vie sur le modèle du Christ. La liberté de choisir entre le bien et le mal n'était pas déléguée à l'intervention de la grâce divine, conçue comme le soutien gratuit d'un Dieu infiniment bon et miséricordieux pour aider ses créatures dans la lutte contre le péché. On trouve un développement de la question de la nature divine également dans le *De immensa Dei misericordia* (*Traité sur l'infinie*

miséricorde de Dieu, 1524). Dans le sillage d'Origène, Erasme y postulait le salut universel et la divinisation des hommes en vertu de la foi dans l'immense bonté de Dieu, principe régénérant qui pouvait s'étendre à tout le genre humain. Il permettait en effet l'entrée dans une seule, universelle « Eglise de Dieu », spirituelle et évangélique. Cette conception sotériologique et irénique, étrangère à la fois à la doctrine catholique et à la doctrine luthérienne, aurait d'importants héritiers dans le mouvement réformateur radical.

La fracture entre Erasme et Luther devint irréparable; en outre, l'humaniste avait de plus en plus de mal à soutenir sa position dans le monde catholique. Serré entre deux fronts opposés, qui tous deux critiquaient son ambivalence, Erasme passa ses dernières années à Bâle, ville tolérante et cosmopolite. A sa mort, son héritier Boniface Amerbach exécuta sa volonté testamentaire en instituant l'*Erasmusstiftung*, fondation destinée à aider les érudits, les étudiants, les exilés, les pauvres de toutes confessions et de tous pays, afin de conserver les idéaux érasmien dans l'Europe moderne.

DES ALUMBRADOS À VALDÉS

Le mouvement de la réforme religieuse du XVI^e siècle s'enrichit également grâce à la contribution du mouvement des *Alumbrados*, « seule hérésie espagnole originale » (Antonio Màrquez). Il se développa dans le climat d'intense renouvellement spirituel du début du siècle en Espagne – celle du cardinal Ximènes de Cisneros et d'Erasme –, avec l'apport des courants spiritualistes européens et de la sensibilité religieuse des *conversos*. Il visa à la recherche d'une foi toute intérieure, fondée sur l'illumination divine élargie par la grâce de Dieu, dans un processus de perfectionnement continu vers la vérité céleste. L'illumination spirituelle était considérée comme le seul guide dans la compréhension de l'Écriture, source du savoir divin, et dans la vie religieuse, ce qui donnait lieu à une complète dévaluation des doctrines et des interprétations intellectuelles, des œuvres méritoires extérieures (y compris les sacrements), des hiérarchies ecclésiastiques traditionnelles. Pour les *Alumbrados*, la liberté spirituelle du chrétien

arrivait à son apothéose. Toutefois, vu que le chemin de la foi procédait graduellement et de façon ésotérique, le mouvement accorda une grande importance à la figure du maître – dont le rôle était naturellement maïeutique. Cette fonction fut le plus souvent recouverte par des femmes et par des hommes dotés d'un grand charisme, qui attirèrent également le milieu aristocratique: citons, par exemple, la franciscaine tertiaire Isabel de la Cruz, principale animatrice des cercles spirituels avec Francisca Hernandez et María Cazalla (sœur de l'évêque *alumbrado* Juan); ou Juan López de Celain, ardent missionnaire de l'avènement tout proche d'un futur apocalyptique; ou encore le visionnaire Pedro López de Soria ou Pedro Ruiz Alcaraz, protagoniste de l'*alumbradismo* le plus radical avec Juan de Castillo, inventeur d'un théisme substantiel et d'une vision irénique et sotériologique universaliste.

C'est à leur enseignement que se forma Juan Valdés (1500-1541). De famille juive convertie, frère d'Alfonso (secrétaire de Charles Quint et auteur de célèbres écrits contre Rome), Valdés connut la conception des *alumbrados* en 1523-24 à la cour du marquis de Villena à Escalona, où Alcaraz tenait ses cours sur la Bible. A cette expérience fondamentale s'ajoutèrent ses études des langues anciennes et de la théologie à l'université d'Alcalá (fondée par le cardinal de Cisneros), sous l'égide de Francisco et de Juan Vergara. Il s'intéressa à la pensée d'Erasme et à celle de Luther qu'il assimila, comme beaucoup de ses pairs et de ses maîtres, à l'*alumbradismo* sans discriminations de doctrine, dans l'intention d'une complète réforme religieuse. La fusion de toutes ces idées en une conception originale marquait déjà sa première œuvre, *Dialogo de doctrina christiana* (*Dialogue de la doctrine chrétienne*, 1529), de suite condamnée ainsi que son auteur par l'Inquisition espagnole, toujours plus coercitive envers les hétérodoxes.

Valdés échappa au procès grâce aux protections influentes dont il jouissait à la Cour de Charles Quint, qui lui assurèrent, quand il se réfugia en Italie, la charge de valet de chambre secret de Clément VII et de secrétaire impérial. Son activité politique lui permit de tisser un réseau serré de relations avec des prélats et des ministres, qui s'élargit et se transforma en 1537, lors de son arrivée à Naples, où il se consacra à l'activité religieuse. Il se trouva au centre d'un cercle où figuraient d'importantes nobles dames et des aristocrates, de prestigieux intellectuels

et ecclésiastiques (comme Giulia Gonzague, Isabella Breseño, Ferrante Sanseverino, Galeazzo Caracciolo, Bernardino Ochino, Pietro Carnesecchi, Marcantonio Flaminio), mais aussi des professionnels et des gens du peuple. Son message religieux fut confié à de nombreux textes restés manuscrits (parmi lesquels *Le 110 divine considerazioni*² et *l'Alfabeto christiano*, *Les 110 divines considérations* et *l'Alphabet chrétien*), il inspira également de nombreux écrits – comme le très célèbre *Trattato del beneficio di Cristo* (*Traité des bénéfices de Jésus Christ crucifié envers les chrétiens*) de Benedetto da Mantova et de Flaminio (1542) –, il connut une très large diffusion en Italie et entraîna des développements confessionnaux très divers, souvent radicaux. La raison de la fortune et de l'adaptabilité de la pensée de Valdés réside dans son spiritualisme antidogmatique, qu'influençaient *l'alumbradisme*, Erasme et Luther, ainsi que dans l'attitude nicodémite qu'il dut adopter, et qui correspondait aux exigences des Italiens. Valdés prévoyait un processus de rénovation intérieure profond et graduel, dont l'accomplissement serait guidé par l'illumination spirituelle, par le Christ, par l'expérience directe de la foi justificatrice – conçue dans son acception luthérienne mais sauvegardant une certaine liberté de vouloir. L'abandon optimiste à la grâce divine, concédée à tous les hommes grâce au « pardon général » qu'avait obtenu le Christ par son sacrifice, et la méditation intime de sa Parole, vouée à dévoiler et à recevoir progressivement l'authentique message de la palingénésie, constituaient les fins de cette religion toute intérieure. Il en dérivait un indifférentisme envers les pratiques extérieures et les dogmes qui n'imposait pas de ruptures explicites avec l'Église catholique et justifiait la simulation lors de la participation à ses rites. Dans cette distance à l'égard des cérémonies et des doctrines se révélait pleinement la racine nicodémite judaïque, qui allait jouer un rôle central dans la doctrine de la dissimulation en Europe.

Sur la base de cette conception, un groupe de prestigieux prélats et intellectuels italiens, nommés « spirituels » et rassemblés dans *l'eccllesia Viterbensis* du cardinal Réginald Pole, décidèrent après la mort de Valdés qu'ils pouvaient réaliser une

² L'original espagnol intitulé *Cento i Dieci Consideraciones* est perdu, détruit par l'Inquisition espagnole.

réforme interne de l'Église catholique, sans en modifier la structure institutionnelle. Leur projet fut voué à l'échec, mais, comme nous le verrons, le valdésianisme ne manquera pas de prolongements d'un radicalisme extrême.

LUTHER ET LA FIN DE L'UNITÉ DU MONDE CHRÉTIEN

Martin Luther a été défini comme un « homme du Moyen Âge qui inaugura la modernité » (Bainton). Sa formation et ses horizons religieux se situaient en effet dans une perspective traditionnelle : frère augustinien, Luther partagea la piété traditionnelle et l'angoisse du salut de ses contemporains, il rendit sa centralité à la toute-puissance de Dieu sur l'homme et l'histoire humaine, il envisagea la perspective d'une conclusion apocalyptique à la crise de la chrétienté. Lui-même se considérait comme un prophète de la nouvelle ère plutôt que comme un réformateur, car la réforme ne revenait qu'à Dieu. Toutefois, sa doctrine fut révolutionnaire et détermina une césure fondamentale dans l'histoire mondiale. La Réforme protestante, qui partit de lui, marqua la fin de l'universalisme chrétien et la naissance d'une nouvelle société, modifiant les bases institutionnelles, sociales et économiques, en créant une nouvelle Église et de nouveaux États allemands, mais aussi une réalité interconfessionnelle. Les principes essentiels de la doctrine luthérienne inspirèrent en effet tout le mouvement réformateur, qui se subdivisa bien vite en bon nombre de groupes, de sectes, d'églises. Cette fragmentation était en quelque sorte prévisible, puisque Luther posait à la base de la Réforme l'idée de la liberté du chrétien, de l'individualisme religieux et de l'ancrage exclusif de la religion dans la Bible.

Luther (1483-1546) formula ces idées lorsqu'il commença son action réformatrice en 1517 à Wittenberg. Il enseignait là l'Écriture Sainte à l'université, après une formation placée sous le signe de la religiosité médiévale, qu'il avait absorbée dans sa Thuringe natale, puis de la théologie augustinienne et de la philosophie nominaliste de Guillaume d'Ockham, qui lui fut dispensée dans le couvent d'Erfurt, où il était entré à la suite d'un vœu fait à Sainte Anne. Angoissé par le problème du salut et convaincu

que la nature peccamineuse de l'homme rendait inefficaces les moyens humains qu'indiquait l'Église pour le résoudre, Luther trouva dans l'Épître aux Romains de Saint Paul la réponse à son dilemme intérieur : le destin de l'homme dépendait de sa foi dans le Christ, qui le justifiait aux yeux de Dieu et en faisait l'objet de sa grâce gratuite et salvatrice.

Avec la doctrine de la justification par la seule foi, la pratique herméneutique de l'interprétation de la Bible par elle-même lui permit de mettre au point l'autre notion fondamentale de sa pensée : la doctrine de la « Sainte Ecriture seule », selon laquelle la religion avait pour seul fondement la Bible. Ces idées minaient le pouvoir religieux, politique et économique de l'Église, démantelant le gigantesque appareil des bonnes œuvres demandées aux fidèles pour collaborer à leur propre salut (indulgences, processions, pèlerinages, messes votives, etc.), ainsi que l'architecture doctrinale de la tradition qu'avait édifiée l'exégèse du texte sacré avec ses décrétales et ses conciles. La négation de la primauté du pape, à laquelle Luther arriverait peu après, sanctionna la rupture définitive avec Rome.

Le conflit fut déclenché par les 95 thèses contre les indulgences qu'afficha Luther sur la porte de la cathédrale de Wittenberg. Luther niait la validité des indulgences sur le plan doctrinal, à un moment où se manifestait un grand mécontentement général contre leur vente voulue par le cardinal Albert de Hohenzollern, archevêque de Magdebourg et Halbertsadt, dans l'intention d'obtenir le remboursement d'une somme considérable versée au pape pour être élu aussi à l'archevêché de Mayence. Le soutien de la presse – qui depuis lors exerça un rôle essentiel dans la diffusion de la Réforme – et l'appui des princes allemands, désireux de s'émanciper de la juridiction de l'empire romain Sacré et de l'Église catholique, gagnèrent en peu de temps les territoires allemands à la protestation de Luther.

Luther s'adressa directement aux autorités allemandes dans un de ses trois écrits de 1520, formulant les points fondamentaux de sa vision religieuse. Cette dernière continua de s'approfondir dans l'abondante production du réformateur, à la suite des controverses contre Erasme et les opposants internes, mais les modifications subies ne furent pas substantielles. Dans le texte *An den christlichen Adel deutscher Nation (Appel à la noblesse chrétienne)*

de la Nation allemande), Luther énonça sa doctrine du sacerdoce universel : il s'agissait de faire participer tous les laïcs au gouvernement de l'Eglise, éliminant la distinction entre laïcité et clerc, détruisant ainsi l'institution ecclésiastique traditionnelle. Les monastères furent fermés et leurs biens engrangés par l'Etat ; les ecclésiastiques purent se marier, devenant des fonctionnaires de l'Eglise : ce qui mit fin aux pratiques généralement répandues du concubinage des prêtres et des vocations monacales forcées, ainsi qu'à leurs abus.

Dans l'écrit intitulé *De captivitate babilonicae ecclesiae* (*Prélude sur la Captivité babylonienne de l'Eglise*), l'institution ecclésiastique se vit aussi privée du pouvoir qu'elle exerçait dans l'administration des sacrements – qui, en tant que signes sensibles et efficaces de la grâce divine, étaient d'indispensables moyens du salut. Luther nia cinq des sept sacrements établis, sur la base de leur manque de fondement sur le plan scripturaire (confirmation, mariage, extrême onction, confession et ordre sacré). Les sacrements qui restaient, le baptême et l'eucharistie, furent conçus comme des signes de la grâce gratuite concédée par le Christ, en vertu de sa présence corporelle qu'on pouvait goûter par la foi, Luther niant à la Messe sa valeur de sacrifice (doctrine de la consubstantiation). Cette profonde transformation du panorama religieux s'unit à la définition de l'Eglise comme communauté spirituelle, composée d'hommes sélectionnés par l'impénétrable décret divin de prédestination au salut. Ces élus étaient tout à fait soumis au vouloir tout puissant de Dieu, mais pouvaient être guidés par la Parole et croire dans le Christ, bénéficiant ainsi de la rédemption et de la grâce. La « communion des saints » n'excluait toutefois pas la présence d'une organisation ecclésiastique visible, nécessaire à la prédication de la Bible, à l'administration des sacrements, à l'action de l'esprit sur la conscience des fidèles.

La troisième œuvre, intitulée *De libertate christiana* (*La Liberté du chrétien*), eut, elle aussi, une portée révolutionnaire, surtout pour ceux qui radicalisaient la doctrine de Luther. Ce dernier y soutenait la pleine liberté du croyant vis-à-vis de toute obligation institutionnelle et religieuse, ainsi que sa tâche de servir son prochain à travers les bonnes œuvres et la vie morale. Le coup de grâce fut infligé à l'Eglise, au point d'en justifier la refondation, par l'inédite identification de l'Antéchrist, non plus avec le Turc, mais

avec la papauté. Luther l'accomplit dans son écrit *L'Antéchrist* et Lucas Cranach la divulgua dans ses xylographies expressives de *l'Antithesis figurata vitae Christi et Antichristi* (*Antithèse illustrée par la vie du Christ et de l'Antéchrist*, 1521).

Les tentatives de dialogues ayant échoué, Luther fut excommunié en janvier 1520 par le Pape Léon X. Il réagit contre Rome et contre l'empereur par un véritable défi : d'abord il brûla la bulle papale ainsi que le code du droit canonique ; puis, en avril 1521, il refusa d'abjurer ses idées devant la Diète de Worms présidée par Charles Quint. Banni de l'Empire, il fut mis à l'abri chez l'électeur Frédéric le Sage dans le château de Wartburg, où il se consacra à la traduction de la Bible en vulgaire (1522-34) – véritable pilier de l'histoire culturelle allemande. Il était convaincu du rôle exclusif de l'Écriture dans le témoignage du Christ et dans la définition de la doctrine religieuse.

La Réforme évolua rapidement, tant par l'immédiate radicalisation des principes luthériens – qu'opérèrent Andreas Karlstadt, les « prophètes de Zwickau » et le mouvement des paysans – que par le soutien des seigneurs territoriaux allemands. Ces derniers donnèrent ainsi naissance à ce qu'on appela la « Réforme des princes » en s'unissant à la Ligue de Schmalkalden contre l'empereur. Luther s'opposa fermement à la radicalisation de sa pensée religieuse et aux bouleversements politiques et sociaux recherchés dans la guerre des paysans qui incendia l'Allemagne en 1525-26 et aboutit à inciter les princes à marcher contre les rebelles. En effet, le réformateur estimait essentielles la fondation de la nouvelle Eglise chrétienne et la consolidation du pouvoir temporel, en vue de combattre l'action du péché dans le monde, dans l'imminence de la fin des temps. Bien qu'indépendantes l'une de l'autre et différentes par leurs moyens et leur action, les deux institutions avaient en commun la fonction de préserver la société humaine de l'anarchie et de la pénétration de Satan, puisque toutes deux étaient des instruments du vouloir souverain de Dieu. L'Etat exécutait cette tâche au moyen de la tutelle de l'ordre public et en garantissant l'enseignement de la vraie doctrine ainsi que la liberté du culte religieux. Cette doctrine fut définie théorie des deux règnes.

Le chemin menant à la réalisation de ce dessein fut long et complexe. Il fut marqué par des tentatives de réconciliation avec

Rome à travers la *Confession d'Augsbourg* rédigée en 1530 par Philippe Melancthon, et le colloque de Ratisbonne en 1541 ; mais aussi par le conflit armé avec les troupes impériales, qui se conclut d'abord par le compromis de l'*Interim* (1548), puis par la division définitive de la chrétienté sanctionnée par la paix d'Augsbourg en 1555. La paix se basait sur le principe de la territorialité, synthétisée par la formule *cuius regio eius religio* (le souverain établissait la religion de son Etat).

A la mort de Luther, Melancthon (1497-1560) devint le chef de l'Eglise. Son activité pédagogique l'avait rendu célèbre, mais aussi la publication de la première somme de théologie luthérienne, les *Loci communes* (1521). Il soutint aussi des positions synergistes, favorables à une collaboration de l'homme à la grâce divine.

DE ZWINGLI À CALVIN

Sans rien retirer à la stature de Luther, Ulrich Zwingli et surtout Jean Calvin représentèrent des figures essentielles de la Réforme protestante, à laquelle ils imprimèrent d'importants développements sur le plan doctrinal et ecclésiastique. De tempérament et de culture très différents, ils furent les leaders du mouvement réformateur suisse, lui conférant des caractères particuliers par leur pensée théologique originale, leur intérêt primordial pour la réalisation concrète et radicale des principes religieux, leur forte impulsion missionnaire. Les églises qu'ils fondèrent, respectivement à Zurich et à Genève, s'unifièrent en 1549, avec le *Consensus Tigurinus*.

Zwingli (1484-1531) entreprit des études humanistes, patristiques et néotestamentaires sous l'influence de Thomas Wyttenbach et d'Erasme. Il se diploma à l'université de Bâle et, en 1506, fut ordonné prêtre, exerçant son ministère à Glaris, à Einsiedeln et enfin à Zurich. Il fut en outre chapelain des gardes mercenaires suisses du pape. Converti à la Réforme, il commença dès 1518 à prêcher contre les abus de l'Eglise et en faveur d'un rigoureux littéralisme biblique, considérant les Ecritures comme seul critère de vérité dans la religion. Cette idée resta au centre de sa doctrine religieuse et fut à la base de l'instauration de la

Réforme à Zurich. Le Conseil de la ville, dont faisait partie Zwingli, décida en effet d'abolir les images des saints et la Messe en 1523, à la suite d'un litige public ayant abouti à l'affirmation du manque de fondement biblique de ces cultes. Deux ans plus tard, un autre conflit scella la rupture définitive avec Rome et la naissance de la nouvelle Eglise fondée sur le principe de la communauté et gouvernée par le Conseil municipal. Ce dernier était assisté par un tribunal pour la discipline et la réglementation des mariages. Le maintien de la discipline dans l'Eglise fut essentiel pour Zwingli, il prévoyait comme dernière sanction la mise au ban. Images et édifices ecclésiastiques furent détruits. Homme d'action et fervent paladin des traditions républicaines helvétiques, Zwingli défendit la Réforme en prenant les armes, et trouva la mort dans la bataille de Kappel contre les Cantons catholiques en 1531. Son successeur fut Heinrich Bullinger (1504-1575), plus irénique et conciliant envers les luthériens et les radicaux, à l'exception des anabaptistes, contre lesquels il écrivit *De anabaptiste origine* (*L'Origine de l'anabaptisme*, 1560).

L'activisme de Zwingli se refléta dans sa pensée théologique. Cette dernière se caractérisa par son sens concret et sa cohérence plutôt que par la profondeur du sentiment religieux. Il l'exposa dans diverses œuvres, dont les plus importantes sont le *De vera et falsa religione commentarius* (*Commentaire de la vraie et de la fausse religion*, 1525), *De providentia Dei* (*La Providence de Dieu*, 1529), et *l'Expositio fidei* (*Exposition de la foi*, 1531). Sa doctrine se fondait sur deux principes : la suprématie de l'Écriture et la souveraineté de Dieu. Le réformateur ne considérait pas la Bible comme un texte d'inspiration spirituelle. C'était pour lui un texte normatif, en tant que source des lois et des principes, et un texte historique qu'il fallait analyser selon les critères humanistes. C'est précisément l'exégèse scripturaire qui l'amena à élaborer la conception symbolique de l'eucharistie, réduisant le sacrement à un simple rite de commémoration de la dernière Cène. Les paroles du Christ : « ceci est mon corps » et « ceci est mon sang » (*Mt. 26, 26-28*) pouvaient en effet signifier en grec « ce pain représente mon corps et ce vin représente mon sang ». La notion eucharistique zwinglienne, dite sacramentaire, donna naissance à une très violente controverse avec Luther, qui atteignit son comble lors du colloque de Marbourg en 1529. Mais elle trouva également une

large audience parmi les groupes radicaux et dans le mouvement réformateur italien.

La notion zwinglienne du baptême fut, elle aussi, symbolique: elle constituait le signe de la fidélité ou de la profession de foi, mais ne communiquait pas la grâce. Il attribuait toutefois à ce sacrement une importance particulière, en tant que signe de l'entrée dans la communauté à la fois religieuse et civile, comme la circoncision vétérotestamentaire (à laquelle il le compara). Cette conception territoriale de l'Eglise l'amena à persécuter durement les anabaptistes, qui préconisaient le baptême aux seuls adultes et la séparation de l'Etat et de l'Eglise. C'est à lui qu'on doit la première définition de la notion d'anabaptisme dans son *In catabaptistarum strophas elenchus (Elenchus contre les arguties des anabaptistes, 1527)*.

La théologie de Zwingli avait pour pivot l'idée de la souveraineté de Dieu. Le Père prédestinait de toute éternité le sort de la création et de l'humanité par sa volonté toute puissante, omnisciente et insondable: l'élection divine était universelle et d'elle découlaient le salut et la foi (ce qui n'advenait pas nécessairement, comme dans le cas des païens de l'Antiquité). La faute d'Adam avait été elle aussi prévue d'en haut pour manifester la justice et la miséricorde divine, et elle restait dans l'homme comme inclination à faire le mal. La venue du Christ représentait donc un événement central, car elle ouvrait aux élus la voie de la rédemption et de la réconciliation avec la justice du Père. La radicalité de la conception de la prédestination chez Zwingli, qui éliminait toute médiation institutionnelle et toute barrière confessionnelle dans le rapport entre l'homme et Dieu, la fit accepter aussi à divers non conformistes religieux.

La théologie de Calvin eut une toute autre issue. Révolutionnaire dans son intention de créer la «nouvelle cité de Dieu» universelle sur terre et destinée à supplanter Rome, ses doctrines et sa rigueur logique en firent le principal point de référence, positif et négatif, des non conformistes et le plus important bastion contre l'hétérodoxie dans les milieux réformés. Spécialiste en droit et fin humaniste de formation (il étudia à Paris, Orléans, Bourges), exilé à Strasbourg (où il subit l'ascendant de Martin Bucer), à Bâle et à Ferrare, avant de s'installer à Genève à la demande du réformateur Guillaume Farel, Calvin mit au point son système doctrinal dès

la première de ses œuvres théologiques et exégétiques, *l'Institutio christianae religionis* (*l'Institution de la religion chrétienne*, 1536). Le texte, revu plusieurs fois par le réformateur, devint une véritable somme théologique (dernière édition, 1559).

La doctrine de Calvin était centrée sur l'idée de l'absolue majesté de Dieu, créateur et maître de la création, auquel tous les hommes devaient attribuer l'honneur et la gloire. En vertu de sa volonté insondable, Dieu accordait le salut à quelques hommes élus, abandonnant les autres à leur destin de perdition causé par le péché originel, qui avait légué à l'homme une nature dépravée. Le Père dispensait cependant des signes positifs offrant la possibilité de savoir si l'homme était du nombre des élus ou des réprouvés : l'union avec le Christ, seul moyen de connaître Dieu et objet de la foi justifiante, ainsi que l'acceptation de la Bible pour guide, en tant que témoignage assuré de la révélation, étaient les premiers de ces signes. D'autres concernaient l'individu dans la collectivité : suivre le mieux possible la vocation (*Beruf*) que Dieu a assignée à chacun, afin de l'honorer, mener une vie droite et sobre, souscrire à la confession calviniste, participer aux sacrements, qui étaient des actes de réelle communion spirituelle avec le Seigneur. Ces principes, fruit de son esprit réaliste et rationnel, permirent à Calvin d'éliminer l'angoisse du salut répandue dans la chrétienté de son époque et éduqua une « race de héros » (Bainton), à savoir d'hommes sûrs d'être le « peuple de Dieu », faisant du calvinisme une religion militante, très efficace dans la réalité économique, politique, sociale et culturelle.

Ce projet trouva son complément nécessaire dans la création d'une solide Eglise et dans l'instauration d'une rigoureuse discipline de la société et de l'Etat. L'appartenance à l'institution ecclésiastique était la seule garantie, pour Calvin, de la communion du Christ, car c'est en elle que s'exerçaient les tâches de prédication, d'administration des sacrements et de contrôle de la discipline, éthique et doctrinale. Seule une société entièrement adonnée au travail et à la profession de foi, étrangère aux luxes, aux divertissements, aux comportements immoraux, accomplissait l'idéal religieux. Calvin réalisa son projet en 1542, après avoir vaincu les résistances du Conseil municipal et des citoyens – ces derniers s'étaient montrés au départ réfractaires à la mise en œuvre d'une réforme d'une telle sévérité, au point de l'expulser avec Farel.

L'organisation de l'Eglise fut définie dans les *Ordonnances ecclésiastiques* et le Consistoire fut institué en suprême organe de surveillance de la société genevoise; y participaient les pasteurs, les anciens et les maires du Conseil municipal. Cette interpénétration de l'Eglise et de l'Etat ne se configura pas comme une théocratie parfaite, vu que pour Calvin les deux pouvoirs devaient rester distincts et que l'Eglise devait garder sa pleine indépendance, tous deux étant cependant l'expression de la volonté divine. Toutefois, l'autorité temporelle se vit attribuer la tâche de collaborer avec l'autorité ecclésiastique dans la réalisation de la mission religieuse et de donner un cours civil à ses décisions disciplinaires (comme l'excommunication).

Malgré les difficultés, la réforme calvinienne se réalisa à Genève: célébrée comme la « nouvelle Sion », la ville devint un centre d'attraction international pour les exilés. Le revers de la médaille fut l'intransigeance dogmatique en vigueur dans l'Eglise calviniste, qui trouva sa plus forte expression dans le bûcher de l'antitrinitaire Michel Servet en 1553. Le charisme personnel et doctrinal de Calvin fit que les non conformistes cherchèrent en lui un interlocuteur, mais le réformateur se montra ardent dans la controverse. Ses écrits attaquèrent violemment les anabaptistes, les antitrinitaires, les spiritualistes, les libertins, les nicodémistes, à savoir tous ceux qui manifestaient un désaccord avec son orthodoxie ou une incohérence dans leurs propres choix religieux. Il était en effet animé par la certitude apodictique de divulguer la vérité divine par sa doctrine et son exégèse biblique, dont le raffinement n'empêchait pas l'univocité et l'exclusivité. Il engagea une lutte particulièrement virulente contre les défenseurs de la tolérance, parmi lesquels se distinguèrent les hérétiques italiens. Son antithèse avec ces derniers fut totale: le dogmatisme et les préoccupations ecclésiastiques de Calvin, exprimées avant tout dans sa *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate* (*Défense de la vraie doctrine sur la trinité*, 1554), s'opposaient nettement à la volonté de recherche religieuse indépendante des hérétiques italiens.

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A

CHAPITRE II

LE BAPTÊME

Immédiatement après son explosion, la Réforme protestante subit un processus de radicalisation, dû à l'application concrète des principes affirmés par Luther. L'idée luthérienne de la libre interprétation de la Bible entraîna en premier lieu la révision de la notion traditionnelle du baptême. En effet, il était impossible d'entrer dans la communauté chrétienne sans passer par la forme à la fois religieuse et civile de ce sacrement fondamental. La remise en cause porta sur la légitimité de l'administrer aux enfants. Si les références au baptême abondent dans le Nouveau Testament, qui le présente comme un acte scellé par l'esprit, purifiant du péché et initiant à l'entrée dans le royaume des cieux, on n'y trouve aucune trace correspondant à la pratique du pédobaptisme. Le Christ déclare: «Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé» (Mc., 16, 16). Cette pratique fut toutefois de suite adoptée par l'Eglise, justifiée par les Pères et confirmée par Luther, qui eut recours aux notions de la foi imputative des parrains et de la foi inconsciente des enfants, que la parole de Dieu rendait active. Cette valeur de signe d'appartenance fut en outre renforcée par un parallèle entre ce sacrement et la circoncision vétérotestamentaire. Ceux qui soutinrent l'illégitimité du baptême administré aux enfants rompirent donc avec une conception millénaire de la société et de l'Eglise, jetant les bases d'une complète transformation.

Le front des opposants au sacrement traditionnel présentait une grande variété. Certains nièrent en effet que le baptême fût sans fondement scripturaire, tout en maintenant l'optique, spiritualiste ou rationaliste, d'une dévaluation de tous les rites extérieurs. On eut souvent recours à la Bible pour justifier la répétition du baptême ou son administration à l'âge adulte, pour indiquer

sa nature d'acte conscient d'inclusion dans la communauté religieuse: d'où le terme «anabaptisme» (littéralement «nouveau baptême»), que les réformateurs, en premier lieu Zwingli, étendirent à tous les anti-pédobaptistes. Ce principe relia toutefois les membres d'un mouvement très diversifié, sans doctrine systématique ni uniformité ecclésiologique: il accueillait pacifistes et révolutionnaires, spiritualistes et biblistes, millénaristes et anti-trinitaires, divisés en sectes, communautés, courants, ouverts aux contaminations, aux fluides échanges d'idées et aux élaborations personnelles. Cette notion plus vaste et problématique de l'anabaptisme est actuellement accréditée grâce à des évaluations objectives (Williams, Rotondò), débarrassées du poids des préjugés confessionnels visant à fournir du mouvement une image indifférenciée ou à en exclure certaines composantes estimées plus «dérangeantes» (par exemple, Bender, Ugo Gastaldi).

Les anabaptistes eurent généralement une conception volontariste de la communauté chrétienne. Celle-ci se définissait comme un consensus visible et universel de fidèles intérieurement régénérés, qu'unissait un lien confessionnel et spirituel. Ces fidèles étaient engagés en tant que disciples, défenseurs de la liberté chrétienne et sans attache avec l'Etat. Ils adoptaient le plus souvent une perspective millénariste. Leurs modèles de référence furent les communautés d'origine évangélique, dont ils tentèrent de reproduire fidèlement les caractères sur le plan éthique, social et économique – préconisant une morale irrépréhensible, une organisation démocratique, la communauté des biens, la résistance passive à la persécution. Le Nouveau Testament, et en particulier le Sermon sur la Montagne (*Mt.*, 5-7), fut le texte qui inspira les congrégations anabaptistes. Le mouvement attira des représentants de tous les milieux sociaux et se caractérisa par une forte présence d'éléments populaires et féminins, vu l'égalitarisme inhérent à la vision religieuse et sociale des anabaptistes. Les femmes y exercèrent des fonctions pastorales (administration des sacrements, lecture de la Bible, service à la communauté, etc.) et d'évangélisation, comme la prophétie, la prédication et le débat théologique. On y poursuivit la séparation de l'Etat de façon pacifique – par le refus du serment, de l'usage des armes, des magistratures civiles, à savoir de distinguer totalement ces dernières des magistratures religieuses –, mais on recourut aussi à la violence.

En Italie s'ajoutait à ces motifs un autre élément tout à fait original par rapport à l'anabaptisme européen : l'antitrinitarisme.

Si les anabaptistes ne furent pas tous de la même épaisseur sur le plan historique, leurs idées obtinrent le soutien du peuple et transformèrent le mouvement en une force vitale et novatrice de l'histoire mondiale. Elles étaient destinées à influencer non seulement l'Europe occidentale et orientale du XVI^e siècle, mais aussi la Hollande du XVII^e siècle, la Révolution anglaise et, par la suite, la colonisation de l'Amérique du Nord. Une partie de la composante italienne du mouvement apporta une contribution primordiale au développement de l'antitrinitarisme européen. Leurs conceptions religieuses, ainsi que la dure persécution que leurs positions subversives leur firent subir de la part de toutes les Eglises, firent également des anabaptistes les paladins de la liberté religieuse, fondamentaux pour l'histoire de la tolérance à l'époque moderne.

AUX ORIGINES DE L'ANABAPTISME

Les premiers à soulever la question du baptême des enfants furent trois personnages arrivés à Wittenberg en décembre 1521, alors que Luther était à la Wartburg : le tisseur Nikolaus Storch, le forgeron Thomas Drechsel et l'étudiant Markus Stübner, que désignait l'appellation des « prophètes de Zwickau ». Tous trois provenaient en effet de cette petite ville située à la frontière de la Bohême, qui était alors le théâtre de fortes tensions religieuses et sociales, alimentées par les antiques traditions hussites, bégardes, des Frères du libre esprit et du groupe réuni par Storch. Ils soulevèrent le problème du baptême en se référant au verset de Saint Marc, ce qui fit d'eux pour nombre de spécialistes les « pères fondateurs » de l'anabaptisme. En réalité, cette question n'avait pas pour eux la primauté : au point qu'ils ne se firent jamais baptiser. Au centre de leurs intérêts se trouvait plutôt la divulgation des révélations prophétiques qu'ils avaient reçues de Dieu par l'illumination spirituelle, à travers des songes et des visions. Ces révélations avaient pour but d'engager les fidèles dans un parcours de profonde régénération, destinée à la répudiation de la matérialité, de tous les produits de la culture humaine – les

rites, les institutions, mais aussi l'Écriture –, pour arriver à la vraie « justice de Dieu », dans l'attente de l'avènement de Son royaume. Ce parcours cathartique se réalisait par l'action directe de l'esprit sur le croyant, cette action étant considérée comme seul guide dans la foi, dans la conduite et dans l'interprétation de la Bible, dans une perspective eschatologique.

Leur charisme et les argumentations concernant le sacrement du baptême des « prophètes » obtinrent un grand soutien à Wittenberg, parcourue de vigoureux ferments novateurs sous la houlette de Andreas Karlstadt. Mais leurs idées impressionnèrent aussi Melanchthon et, si Luther les liquida en 1525 par un libelle intitulé *Wider die himmlischen Propheten (Contre les célestes prophètes de Zwickau)*, ils ne l'en induisirent pas moins à approfondir le problème du baptême des enfants.

L'influence de Storch fut déterminante pour Thomas Müntzer (1490-1525), figure de premier plan de la Réforme radicale et leader de la guerre des paysans. Doté d'une vaste culture, il s'orienta dès sa période universitaire vers le spiritualisme mystique et la tradition apocalyptique, qui, amalgamés à ses intérêts de réforme politique et sociale, constituèrent le signe distinctif de sa théologie et de son action révolutionnaire. Ordonné prêtre, il adhéra vite aux positions de Luther, avant d'élaborer les siennes à la suite des expériences qu'il avait vécues à Zwickau dans le cercle des « prophètes » et aux côtés des ouvriers textiles dans la lutte contre les notables, conduite par Johannes Egranus. Expulsé pour avoir fomenté le désordre, il se rendit en Bohême en vue de soulever les Frères hussites, puis à Prague, où il publia son *Prager Manifest* (1521). En qualité de messenger du Christ, il y annonçait la naissance de « l'Église de l'esprit », formée de « pauvres gens communs » mais élue à travers la révélation directe et continue de Dieu dans le cœur, source de la vraie foi, à laquelle l'Écriture apportait confirmation. Dans ses écrits de 1523 à 1525, *Von dem gedichten glauben (De la foi imaginaire, 1523)*, *Außgetrückte emplösung des falschen Glaubens der ungetrewen welt (Expresse mis à nu de la fausse foi exposée au monde infidèle, 1524)*, *Protestation oder Erbietung (Protestation... de la vraie foi et du baptême)*, Müntzer définit mieux les contours et les horizons de son Église: les élus étant régénérés par l'esprit, leurs expériences, intensément émotives et intérieures, du baptême et de la « croix » (supporter les craintes,

l'angoisse, les doutes, les vexations), leur permettaient d'agir sur le chemin de la rédemption en tant qu'instruments du jugement divin contre les impies, à savoir les gouvernants et les ecclésiastiques qui s'arrogeaient tyranniquement la domination des hommes à la place de Dieu. C'est contre ces derniers qu'après l'échec des tentatives pacifiques, Müntzer autorisa le recours aux armes, afin de réaliser la révolution sociale, religieuse et politique qui accomplissait l'événement apocalyptique, la résolution finale de l'histoire, laquelle n'était qu'une prémisse à l'instauration sur terre de la « nouvelle Jérusalem », du royaume millénaire de la justice et de la paix.

Le projet ecclésiastique müntzerien se concrétisa par la création de la Ligue des élus d'Allstedt, petite ville minière de la Thuringe en proie au malaise social, où il eut la charge de pasteur en 1523. La Ligue, à laquelle adhéra aussi le Conseil municipal, fut munie d'une avant-garde armée pour se défendre des attaques conjointes du prince Ernst von Mansfeld et de Luther, inquiets de la prédication et des innovations liturgiques de Müntzer. L'affrontement fut aggravé par les paroles de ce dernier contre les seigneurs et les tyrans, en particulier dans le *Fürstenpredigt* (*Sermon aux Princes*, 1524), où le cinquième règne prophétisé par Daniel fut identifié à la papauté impériale, destinée à être détruite par les élus.

Après ses expériences de démocratie populaire et directe à Mülhausen, Müntzer se déplaça entre la Silésie, la Suisse et la Forêt Noire, devenant en un court laps de temps le chef charismatique de la guerre des paysans. La « révolution de l'homme commun » (selon la définition de Peter Blickle) unit les paysans, les mineurs, les couches sociales populaires urbaines, dont le projet était d'affirmer une plus grande égalité dans un ordre social basé sur l'Évangile, en s'opposant aux transformations causées par la naissance des États territoriaux modernes. Dans les programmes qu'avaient élaborés les révoltés – comme les célèbres *Douze articles* de Memmingen – se préfigurait un État confédéral, articulé en institutions politiques et religieuses démocratiquement élues, gouverné selon des principes de justice sociale et de liberté tirés du Nouveau Testament. Cet État prévoyait en outre la restauration des anciennes libertés (de pâturage, de bois, etc.) qu'avaient supprimées les seigneurs pour renforcer leur pouvoir. Selon Engels, si elle s'était réalisée, cette révolution aurait changé

le cours de l'histoire. La révolte mit à feu et à sang les territoires de l'Empire, les princes allemands encouragés par Luther y mirent fin ; ce dernier lança contre les rebelles le violent opuscule intitulé *Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren* (*Contre les hordes criminelles et pillardes des paysans*, 1525). L'armée des insurgés, composées de 8 000 personnes menées par Müntzer, fut dispersée à Frankenhausen et le réformateur condamné à être décapité.

Tandis que l'Allemagne brûlait pour la révolution sociale, à Zurich, le cercle de Conrad Grebel administrait le premier nouveau baptême de l'histoire, créant ainsi le plus robuste filon de l'anabaptisme, le seul que l'historiographie religieuse reconnaisse comme authentique. Ses membres étaient restés en dehors de la guerre sociale par leur rigoureux pacifisme, malgré leurs contacts avec Müntzer et Karlstadt (enrôlé comme chapelain militaire), qui avaient contribué à leur mûrissement théologique. Autour de Grebel (v. 1498-1526) s'étaient rassemblés en 1523-25, Felix Manz, Balthasar Hubmaier, Simon Stumpf, Hans Brötli, Wilhelm Reublin, Jörg Blaurock, hommes d'un bon niveau intellectuel et social. Anciens disciples de Zwingli, ils s'étaient détachés de ce dernier au cours des litiges publics précédant l'instauration de la réforme à Zurich, en raison de leur extrémisme sur la question des sacrements, des dîmes et des images. Ils avaient par la suite élaboré une ecclésiologie en opposition à la « religion civile » de Zwingli et du Conseil municipal : basée sur le retour intégral et immédiat à l'Évangile, qui seul faisait autorité dans la réforme religieuse. Leur Église se configurait comme une communauté fidèle au modèle néotestamentaire, aussi se vouait-elle à la réalisation du message évangélique à travers la foi diligente et non dogmatique, le partage des biens, la répudiation du monde dans ses formes de pouvoir et de violence et l'acceptation de la persécution sur l'exemple du Christ et des martyrs. L'appartenance religieuse était sanctionnée par la participation à la Cène – cette dernière étant considérée comme une simple célébration commémorative de la mort du Christ –, par l'administration du baptême aux adultes, en tant que symbole de naissance de l'homme nouveau, et par le respect de la discipline communautaire, dont l'infraction entraînait la mise au ban du coupable.

Les partisans de Grebel n'eurent toutefois pas l'opportunité de réaliser la « véritable Eglise du Christ », car ils furent contraints de se disperser à la suite de leur décision de se rebaptiser les uns les autres le 21 janvier 1525. Cet acte leur fit transgresser l'ordre de baptiser les enfants, qu'avait émané le Conseil de Zurich au début de janvier de la même année pour abolir leur pratique de ne pas l'administrer. Leur destin fut ainsi marqué par les persécutions. Au jugement négatif de Zwingli dans son *In catabaptistarum strophas elenchus (Elenchus contre les anabaptistes)* de 1527, répondirent le décret de Zurich qui les condamnait à la mort par la noyade ainsi que l'exécution des principaux membres du cercle de Grebel. La mesure fut imitée dans tous les Cantons et ensuite dans l'Empire, à partir de la Diète de Spire (1529), renforcée par le recours au code de Justinien.

LA DIFFUSION DE L'ANABAPTISME DANS L'EUROPE CENTRALE ET ORIENTALE

Bien qu'appliquée avec zèle, l'action coercitive des gouvernements allemands et suisses n'entrava pas la diffusion du mouvement anabaptiste. Ce dernier ouvrait en effet des horizons d'espoir, avec ses idéaux de renouvellement éthique et religieux, de justice et d'égalité sociale, dans une perspective messianique. La droiture morale des anabaptistes, leur simplicité religieuse et leur cohérence évangélique offrit un modèle qui exerça un remarquable attrait dans les classes populaires, mais aussi parmi les intellectuels, les ecclésiastiques, les nobles, les marchands et les professionnels désireux de refonder la société chrétienne, aspiration largement répandue au XVI^e siècle. Ainsi, l'anabaptisme attira non seulement les artisans et les paysans, mais aussi, par exemple, des figures comme Giorgio Siculo et Michel Servet. Une fervente activité missionnaire le propagea dans les Cantons suisses, en Allemagne, en Autriche, dans le Tyrol, en Italie, en Slovénie, dans les Pays-Bas, en Pologne, en Lituanie, en Moravie, dans les villes de Strasbourg et d'Augsbourg. De nombreuses communautés, « fraternités » et synodes furent organisés. Celui qui se tint en 1527 à Schleithem, dans le Canton de Schaffhouse, fut très important ; y furent rédigés les *Articles*, qui exposaient les

positions des Frères suisses, qu'adoptèrent ensuite également les communautés allemandes, autrichiennes et tyroliennes.

La propagation de l'anabaptisme alla de pair avec sa différenciation interne, car les communautés prirent des orientations théologiques différentes selon leur chef de file. Les communautés allemandes et moraves furent influencées par la pensée originale de Hubmaier (1480-1528). Brillant étudiant et prêtre défroqué, lucide théoricien de la tolérance religieuse, il élaborait une théologie et une ecclésiologie qui se différenciaient de celle de l'anabaptisme évangélique. Sa doctrine était centrée sur une anthropologie trichotomique, de matrice biblique, spiritualiste et néoplatonicienne. Elle divisait l'homme en trois composantes, esprit, âme et corps, toutes dotées d'une volonté propre mais, hormis l'esprit, corrompues. Le salut supposait que l'âme acquière une capacité à discerner le bien et le mal supérieure à celle d'Adam, à travers l'abandon à la volonté de Dieu et la pleine réception des Évangiles (*Von der Freiheit des Willens, De la liberté de la volonté*, 1527).

Le caractère peccamineux de la chair justifiait, selon Hubmaier, la présence de l'État et l'usage de l'épée, pour garantir la justice et la paix, ainsi que la participation du croyant à la magistrature (*Von dem Schwert, Sur l'épée*, 1527). Cette optique rendait possible la naissance d'une Église anabaptiste et territoriale. Mais, malgré l'appui du mouvement des paysans, la tentative de la réaliser à Waldshut fut un échec. Après la persécution subie à Zurich, Hubmaier répandit l'anabaptisme à Augsbourg et à Nicolsbourg, en Moravie, jusqu'à sa mort à Vienne sur le bûcher.

Augsbourg devint, en 1526-27, le lieu d'une grande communauté comprenant un millier de membres, c'est de ce centre que l'anabaptisme se propulsa dans le Sud de l'Allemagne, en Autriche, dans le Tyrol et en Moravie. Le point culminant de l'organisation du mouvement, et de sa répression, fut atteint en 1527 avec le synode des martyrs. La présence de Hans Hut et celle de Hans Denck, après celle de Hubmaier, l'enrichirent de leurs doctrines.

Hut (v. 1497-1527), infatigable missionnaire en Bavière, en Suède, en Franconie et en Autriche, et grand admirateur de la communauté d'Augsbourg, y apporta ses conceptions millénaristes pacifiques, qui offraient aux croyants la perspective d'une

attente patiente de l'imminent avènement du Christ et de son règne spirituel sur terre. Sa réflexion fut stimulée par Müntzer, mais c'est grâce à Denck qu'il devint anabaptiste: choix qui le mena à la mort en prison. L'hérité de Denck (v. 1500-1527), «le pape des anabaptistes», fut plus complexe. Dans sa pensée, la doctrine communautaire anabaptiste se fondit avec des exigences humanistes et, surtout, avec des idées spiritualistes et iréniques, qui débouchaient sur un anti-dogmatisme avant-coureur pour plus d'un aspect du christianisme éthique du XVII^e siècle. Formé à Bâle sur les textes d'Erasme et de la tradition mystique, il adhéra à la Réforme alors qu'il dirigeait l'école de Saint Sébald à Nuremberg; il se déplaça ensuite en 1525 sur des positions radicales grâce à Müntzer et à Karlstadt. Exilé de la ville, il se rendit à Augsbourg, où Hubmaier le convertit à l'anabaptisme, dont il devint un formidable promoteur. Là, il publia des œuvres sur sa vision anthropologique et sotériologique. Cette dernière était centrée sur l'idée de la liberté de l'arbitre de l'homme et de sa possibilité d'atteindre le salut, déjà présent en lui, en s'annihilant en Dieu et en renonçant au péché, néo-platoniquement conçu comme un non-être. Cette interpénétration avec Dieu se réalisait par l'action du Christ et de l'esprit, elle concernait l'humanité entière, qui en résultait divinisée et capable d'une vraie participation à l'Église et aux sacrements. Il défendit donc la doctrine de l'apocatastase, à savoir du salut universel, étendu aussi aux démons (*Si Dieu est la cause du mal, la Loi de Dieu*, 1526). Dans le plus important de ses écrits, *Von der wahren Liebe (Le véritable amour*, 1527), il soutient la seule valeur intérieure des rites en tant qu'expression de l'amour pour le Christ, noyau de la vie chrétienne et de la révélation de Dieu. Ses controverses avec les réformateurs à Augsbourg et à Strasbourg marquèrent les dernières années d'une vie errante.

Parmi les disciples de Hut et de Denck émergèrent les figures de Johannes Bunderlin et de Christian Entfelder. Tous deux «apôtres de la Parole intérieure», ils prirent dans leurs œuvres des positions radicalement spiritualistes, selon lesquelles l'esprit divin était pour toute l'humanité la seule source de régénération et le seul moyen d'accéder à la grâce divine à travers l'interpénétration avec le Christ, d'où la dévaluation des sacrements, de la Bible, des dogmes fondamentaux comme la Trinité

(conçue dans le sens mystique). Bunderlin, qui avait noué des rapports intenses avec Hubmaier et avec les anabaptistes présents à Strasbourg, devint le chef du mouvement à Linz; Entefelder s'en éloigna après son apostolat en Moravie, pour s'inscrire à la cour du roi de Prusse. A Augsburg se distinguèrent aussi des figures féminines d'une personnalité remarquable. Veronica Gross, une des premières anabaptistes avec Anna Salminger, apporta une grande contribution à la création de la communauté urbaine et participa à l'activité synodale, jusqu'à son exécution en 1528. Ruth Kunstel et Ruth Hagen se virent confier des rôles pastoraux (comme celui de ministre et celui d'ancien), Goetken Gerrits composa des hymnes.

En Moravie, le mouvement anabaptiste fut mené par Jacob Hutter (1500-1536). Après avoir fui son Tyrol natal, où ses remarquables dons d'organisation lui avaient permis d'exercer une activité acharnée de propagande, il réussit à unifier les communautés moraves querelleuses et à en créer plus de quatre-vingts en quelques années, avant de périr sur le bûcher à Vienne. Dans les terres libres de Moravie, Hutter visa à créer un royaume divin en fondant la communauté sur un sentiment actif et profond d'amour fraternel, selon le modèle de l'union spirituelle entre le Christ et ses fidèles : c'est pourquoi elles furent appelées *Bruderhöfe*. Ladite Fraternité se concrétisa dans le partage des biens, dans le travail communautaire (qui mena à un efficace système de production), dans l'exercice d'une rigoureuse morale évangélique, dans l'activité d'éducation et surtout de mission, exercée de façon systématique dans toute l'Europe. Malgré leur désintéret pour les problèmes doctrinaux – comme pour les formes du culte, que caractérisait une grande simplicité –, les positions des huttérites furent clairement exposées dans la *Rechenschaft* (*Description de notre foi*, 1540) de Peter Riedemann. Leurs caractéristiques valurent aux communautés huttérites une certaine célébrité et elles survécurent au regain du catholicisme en Moravie, qui les fit expulser en 1622; dans les siècles qui suivirent, elles s'établirent, au prix de bien des épreuves, en Slovaquie, en Transylvanie, en Russie, en Amérique.

Revenant en Europe centrale, il faut mentionner Strasbourg. La tolérance garantie par les protagonistes de la Réforme urbaine Matthieu et Catherine Zell et par les chefs de l'Eglise, Martin

Bucer et surtout Wolfgang Capiton, firent de la ville un « refuge de l'espoir » pour tous ceux qui y cherchaient asile. La situation changea en 1534, mais jusqu'à cette date, Strasbourg fut une véritable capitale de l'anabaptisme et du non conformisme en général, accueillant ses chefs et de nombreux disciples.

AVANT ET APRÈS MÜNSTER

L'anabaptisme se répandit également aux Pays-Bas. Toutefois, la célébrité du mouvement fut liée à un événement retentissant, qui marqua profondément son destin : l'instauration de la « Jérusalem céleste » à Münster en 1534-35. Le royaume millénaire de Münster attira des milliers d'anabaptistes de toute l'Europe, qui virent là se réaliser l'utopie religieuse et sociale du triomphe contre les tyrans et les méchants de la terre. L'expérience révolutionnaire se conclut rapidement, mais elle marqua une fracture nette dans l'anabaptisme et demeura un objet de scandale pendant plusieurs siècles.

L'événement fut préparé par Melchior Hoffman (v. 1495-1543), fondateur de la secte des melchiorites. Souabe, tanneur et marchand de fourrures, inculte et méprisant la culture en tant qu'instrument de domination, Hoffman s'était converti aux doctrines réformées et s'était fait prédicateur itinérant en Livonie, en Norvège et au Danemark. Radicalisant les doctrines de Luther du sacerdoce universel et de l'autonomie d'interprétation de l'Écriture, il légittima l'exégèse allégorique et prophétique, à travers les rêves et les révélations divines, et assigna à chaque fidèle la tâche d'exterminer les autorités religieuses qui se compromettaient avec le pouvoir civil, complices actives de la création d'une société impie, injuste et despotique. La fin dernière était d'instaurer le royaume millénaire, suivant un scénario apocalyptique. A la différence de Luther, Hoffman exalta l'intégrité de l'arbitre et la divinité de l'homme après l'illumination spirituelle, sur la base d'une notion christologique monophysite originale, selon laquelle le fils s'était transformé de lui-même en chair pour le salut de l'humanité sans la médiation physique de Marie. Les sacrements étaient, par conséquent, des symboles de la participation active au bénéfice du Christ.

Les idées et la détermination de Hoffman l'amènèrent à de violents affrontements avec les pasteurs luthériens. Banni du territoire danois, il entra en 1529 dans une grande communauté anabaptiste de Strasbourg organisée par Pilgram Marpeck et se fit rebaptiser. L'endroit fut propice au choix charismatique de Hoffman. Les visions de la prophétesse Ursula Jost le convainquirent qu'il était Elie réincarné, envoyé pour rassembler l'armée de 144.000 saints de l'Apocalypse qui bâtiraient la « nouvelle Sion ». Son écrit sur *l'Exposition de la révélation céleste de Jean (Auslegung der heimlichen Offenbarung Joannis des heyligen Apostels vnnnd Euangelisten, 1530)* situe la création de la nouvelle Sion dans un cadre historique où se succédaient trois époques de l'Eglise: la première, des apôtres au pape; la deuxième, de la papauté à la réforme de Jean Hus; la troisième, l'âge de l'esprit, encore en cours, où le Christ se révélerait. Hoffman prêcha et répandit ses écrits avec grand succès en Hollande et en Frise dès 1533. Il retourna ensuite à Strasbourg pour que s'avérât son arrestation, qu'il considérait comme une preuve de la véracité de ses prophéties. Il mourut après dix ans d'emprisonnement.

La prédication prophétique de Hoffman fructifiait entre-temps à Münster, importante principauté de la Westphalie. Elle inspira Bernhard Rothmann (1495-1535), premier théoricien et artisan de la « nouvelle Jérusalem » anabaptiste. Prêtre et enseignant, Rothmann arriva à Münster en tant que prédicateur luthérien. Ses inclinations sacramentaires lui permirent d'instaurer la Réforme en s'alliant avec les corporations de l'oligarchie ecclésiastique-nobiliaire qui gouvernait la ville sous l'égide de l'évêque Franz von Waldeck. Sa réception des idées anabaptistes de Heinrich Rol divisa cependant le mouvement réformateur de Münster. Rothmann commença à promouvoir la naissance d'une « communauté divine », formée de rebaptisés et séparée de l'Etat, qu'il situa dans la troisième et dernière phase, la phase apocalyptique de l'histoire de l'humanité, laquelle réaliserait la vengeance des élus sur les impies ainsi que la fin des maux et des injustices, après l'âge du péché et celle de la persécution des fidèles.

Ces idées furent concrétisées par le boulanger Jan Mattijs (v. 1500-1534), qui fit de Münster le centre propulseur du millénarisme révolutionnaire. Son action missionnaire inspirée en fit une personnalité de premier plan de l'anabaptisme hollandais.

Dès l'arrivée de ses disciples, il favorisa l'établissement d'un adepte de Rothmann, Bernhard Knipperdolling, à la charge de bourgmestre. En 1534, il entreprit d'édifier le royaume millénaire en jouant le rôle d'Enoch. Dans un climat de forte exaltation religieuse, Mattijs usa d'un autoritarisme de fer pour épurer la ville des non anabaptistes, soumettant les habitants à des rites de purification (organisant des baptêmes de masse, des bûchers de livres etc.). Il introduisit également la communauté des biens, en s'appuyant sur une intense campagne de propagande en faveur de la réalité du royaume millénaire de Münster.

Matthijs fut tué durant une expédition par les troupes conjointes de l'évêque et du prince luthérien Philippe de Hesse-Cassel, qui avaient pris la ville d'assaut. Il fut remplacé par le tailleur Jan Bockelson, dit Jean de Leyde (1509-1536), qui prit le rôle et les fonctions du charismatique « roi d'Israël » et instaura dans une atmosphère sensuellement mystique une rigide théocratie sur le modèle vététotestamentaire, destinant douze vieillards au contrôle de la vie publique et privée, et rétablissant la polygamie. L'expérience de Münster se solda en 1535, par la capitulation de la ville et l'exécution des chefs anabaptistes, dont les cadavres restèrent dans des cages suspendues à la tour de Saint Lambert jusqu'en 1880.

La chute de Münster asséna un coup terrible au mouvement anabaptiste, exposé à la réprobation générale et à de rudes persécutions. Sa crise fut accentuée par la naissance d'un fort courant spirituel créé par David Joris, appelé joriste. Peintre et poète, Joris (1501-1556) entra dans la secte des melchiorites, mais bien vite, sous l'influence de Hendrik Niclaes et de Sébastien Franck, il s'orienta vers un fervent mysticisme, jouant le rôle charismatique du « troisième David » supérieur au Christ. Dans son optique, l'illumination divine vidait de leur sens les institutions, les rites sacramentaux, les textes sacrés ; elle seule servait de guide dans la vie religieuse de l'homme, à travers l'usage de la raison et la pratique de l'amour. L'horizon de ce courant était l'avènement d'une époque nouvelle où Joris, dans le sillage du visionnaire français Guillaume Postel, prévoyait la réalisation de la réconciliation universelle de l'humanité avec Dieu, dans un climat de totale liberté et d'union spirituelle (*Wonderboek, La merveilleuse œuvre de Dieu*, 1535).

Persécuté partout et en rupture avec le chef anabaptiste Menno Simons (qui le considérait comme l'Antéchrist), Joris décida de se transférer avec de nombreux adeptes à Bâle en 1544, sous le déguisement du magnanime et estimé marchand Jan de Bruges. Dans cette ville tolérante et cosmopolite, Joris ouvrit sa demeure aux nombreux non conformistes qui s'y trouvaient, tout en poursuivant d'intenses échanges épistolaires, lettres personnelles ou textes (théologiques, polémiques, poétiques), pour divulguer ses idées en France, en Hollande, en Frise, au Danemark, en Allemagne, en maintenant les liens dans la secte. Son rapport avec Curione et Castellion fut particulièrement fertile pour le développement de sa pensée, il prit le parti de ces derniers dans la lutte en faveur de la tolérance religieuse après l'exécution de Servet. Les autorités ne découvrirent son identité qu'après sa mort, le Conseil municipal fit déterrer son cadavre pour le brûler avec tous ses écrits.

L'expérience tragique de Münster et l'individualisme spiritualiste de Joris avaient suscité des contrastes au sein de l'anabaptisme hollandais. Ils se recomposèrent grâce à l'action de Menno Simons (1496-1561), grand protagoniste dans l'histoire de l'anabaptisme et fondateur du courant majoritaire des mennonites. Prêtre dans sa Frise natale, Simons était devenu sacramentaire puis anabaptiste. Il avait affronté la question des sacrements en étudiant l'Écriture: depuis lors, sa doctrine se caractérisa par un étroit littéralisme et par la valorisation du baptême et de l'eucharistie en tant que moment de communion symbolique profonde avec le Christ. Le lien avec le Christ fut en effet le pivot de la théologie de Simons: l'intime interpénétration avec le Fils (auquel il attribuait une nature monophysite et non corrompue) engendrait en l'homme une vie nouvelle, qui se manifestait aussi bien dans l'intimité que dans la communauté. Composée de purs, la communauté constituait un lien essentiel témoignant du bénéfice du Christ. En elle se réalisait un constant procès de sanctification à travers la pratique évangélique et la lecture de la Bible, considérée comme seule source de vérité. En tant que telle, elle faisait l'objet d'une interprétation littérale. D'où la ferme rigueur de Simons dans la réalisation de la séparation avec l'Etat, son obstination à maintenir le pacifisme, la tolérance, l'éthique chrétienne, qui se traduisirent en un modèle éthique et religieux

novateur, et constituèrent la raison du succès de l'anabaptisme mennonite dans le monde. Par sa remarquable production écrite – surtout *Een corte vermaninghe vth Godes woort doer Menno Simons van die wedergeboorte, Vnde wie die ghene syn, die beloifte hebben* (La nouvelle naissance, 1539) et *Dat fundament des christelyken leers doer Menno Simons op dat alder corste geschreuen* (Le fondement de la doctrine chrétienne, 1540) – et par une œuvre missionnaire acharnée, Simons contribua à l'extension du mouvement en Frise, en Hollande, en Suisse, en Allemagne du Nord et dans la vallée du Rhin.

Après la mort de Menno, la direction du mouvement anabaptiste revint à Dirk Philips (1504-1568). Ses remarquables capacités d'organisation et de spéculation théologique – voir, entre autres, son célèbre *Enchiridion oft Hantboecxken van de Christelijcke Leere* (Manuel/poignard de la vie chrétienne, 1564) –, l'amènèrent à s'intéresser à l'Église et à sa discipline, sur laquelle il eut des idées très rigoristes (surtout envers les fidèles répréhensibles). Ces idées furent combattues, dès le synode de Strasbourg en 1557, par les *Waterlanders* (dont l'appellation provient d'une province de Hollande septentrionale), qui constituaient l'aile la plus progressiste du mouvement en vertu de leurs idées libérales sur le plan moral, dogmatique et ecclésiastique. Toutefois, toutes les branches des mennonites s'insérèrent dans le climat culturel animé de la Hollande au XVII^e siècle, contribuant de façon significative à la réflexion sur les droits naturels de l'homme, sur la nature de l'État et de l'Église, ainsi que sur leurs rapports.

On trouve des prolongements de l'anabaptisme hollandais en Angleterre, surtout après la chute de Münster, qui marqua le début d'une diaspora durable outre-mer. Les intenses rapports commerciaux entre les deux rives de la Manche favorisèrent la circulation d'hommes et de textes anabaptistes (traduits en anglais depuis la moitié du siècle) et la création de communautés, en particulier à Londres et dans la partie méridionale de l'île. Ces communautés vécurent longtemps dans la clandestinité, le mouvement étant exposé à une dure répression de la part de tous les souverains, que ne mitigèrent ni les interventions de l'archevêque Thomas Cramer, ni, par la suite, celles du ministre de l'Église hollandaise à Londres Adrian van Haemstede (banni en 1562, malgré l'écho de son cas). A partir de 1580,

grâce à l'initiative de Robert Browne et de Robert Harrison, s'ouvrit pour le mouvement une nouvelle phase importante d'organisation et de rapports avec les mennonites hollandais, qui déboucha au siècle suivant sur la naissance en Angleterre du congrégationalisme et du baptisme. Sous cette nouvelle forme, les anabaptistes exercèrent une influence considérable dans les débats sur la tolérance, sur la politique, sur la religion, sur les structures sociales, qui s'étaient développés au cours de la Révolution anglaise et, ensuite, dans la construction d'une nouvelle société en Amérique du Nord, fondée sur la rénovation des valeurs politiques, éthiques, religieuses (comme la liberté, la démocratie, la responsabilité éthique individuelle etc.), visant aussi dans ce contexte à la christianisation de la population noire.

ANABAPTISME ET ANTITRINITARISME EN ITALIE

En Italie, l'anabaptisme présenta un caractère tout à fait conforme à la créativité, à l'expérimentation et au radicalisme de la Réforme italienne, qui occupe une place originale dans le cadre européen. Cette spécificité provenait de ses racines humanistes, érasmienne et valdésiennes, ainsi que de la situation historique dans laquelle elle se développa (Massimo Firpo). En effet, à côté d'un filon plus fidèle à l'anabaptisme européen traditionnel, il s'en imposa un autre, plus révolutionnaire sur le plan doctrinal, qui exerça une grande influence sur l'histoire religieuse européenne: le filon antitrinitaire, de souche valdésienne. Ce dernier constitua une prémisse incontournable à l'unitarisme européen, comme par ailleurs l'a soutenu l'antitrinitaire Giorgio Biandrata, pour lequel Girolamo Busale fut l'un des pères fondateurs du mouvement (*De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione libri duo, De la vraie et fausse connaissance du Dieu unique Père, Fils et Saint Esprit*). Greffé d'une doctrine nouvelle tant par ses sources que par ses issues, ce courant de l'anabaptisme italien élargit considérablement l'horizon du mouvement, ouvrant des perspectives culturelles et religieuses sans précédents, qui s'avérèrent fertiles jusqu'à l'âge des Lumières (Firpo).

En Italie, l'anabaptisme se répandit surtout dans le Nord-Est. Le mouvement s'y implanta dans un terrain déjà bien préparé,

car les idées protestantes y avaient pénétré par les territoires limitrophes d'au-delà des Alpes et par Venise. Cette dernière était la « porte de la Réforme », grâce à la guerre des paysans du Tyrol et du Trentin guidés par Michael Gaismayr – qui fut par la suite commandant vénitien et échoua dans sa tentative de créer avec Zwingli une alliance protestante contre les Habsbourg. L'anabaptisme bénéficia également de la prédication de Hutter, ainsi que de la présence à Padoue d'une université accueillant une population internationale et s'ouvrant, sous le regard tolérant des autorités vénitiennes, à des orientations scientifiques et philosophiques non conformistes. Le principal propagandiste de l'anabaptisme fut un mystérieux personnage nommé Tiziano, qui, après une période d'apprentissage religieux dans les Grisons, fonda la communauté d'Asolo, à laquelle adhérèrent non seulement des figures prestigieuses de la ville comme Benedetto dal Borgo, Marcantonio del Bon et Giuseppe Sartori, mais aussi des personnages d'extraction populaire. Aubergistes, tisserands, fourreurs, camelots, chiffonniers, peintres, fabricants d'épées, notaires, frères, médecins, se convertirent avec leurs familles aux doctrines anabaptistes « classiques » (pédobaptisme, communautarisme, pacifisme, etc.), tout en accentuant l'idée du bénéfice du Christ et l'aspect socialement égalitaire de l'Eglise – qui fut toujours « l'Eglise des pauvres ». C'est ainsi que se créa un réseau de communautés, qui s'étendait de la Vénétie au Frioul, en passant par l'Istrie, la Toscane, l'Emilie-Romagne et les Marches (la plus importante association se trouvait à Vicence et comptait soixante membres). Ce réseau présentait une certaine organisation interne, qui lui permit de nommer des évêques, de convoquer plusieurs colloques et, en 1550, un véritable concile anabaptiste à Venise. L'importance de ces assemblées est également attestée dans la tradition historiographique, qui fait état de la participation (fondée ou non) de personnalités comme Lelio Sozzini, Bernardino Ochino, Niccolò Paruta, Giampaolo Alciati, Valentino Gentile.

La présence du courant antitrinitaire dans le mouvement nécessita une confrontation. L'antitrinitarisme finit par prédominer et des figures provenant du mouvement valdésien radical y apportèrent toute leur charge antidogmatique et leur liberté de spéculation, ce qui donna lieu à des réalisations théologiques

imprévisibles et inusitées, où confluèrent les réflexions matérialistes et panthéistes des représentants de la tradition rationaliste padouane ainsi que l'influence de Servet. De telles contaminations dans le monde du non conformisme religieux européen n'étaient pas rares – par exemple, Servet était anabaptiste et antitrinitaire. En Italie, ce phénomène advint avec une telle fréquence qu'il constitua la spécificité de son radicalisme – et, en partie, de la Réforme italienne.

Le tournant antitrinitaire fut déterminé pas le valdésien Girolamo Busale (v. 1520 - post 1555), abbé calabrais provenant d'une famille de juifs convertis. Titulaire de divers bénéfices ecclésiastiques (auquel il ne renonça jamais), il adhéra aux positions réformées au cours de ses études à Padoue en 1538, mais s'orienta quelques années plus tard vers des positions radicales, surtout grâce à Juan de Villafranca, personnage plutôt obscur, responsable de l'évolution toujours plus hétérodoxe du cercle napolitain de Valdés. Suivant la méthode gradualiste valdésienne, Busale en arriva à nier la divinité du Christ, sa présence dans l'eucharistie, la véridicité de l'Écriture, l'existence de l'enfer et à soutenir la doctrine du sommeil des âmes après la mort (ou psychopannychisme), sur la base d'un prédestinationisme matérialiste qui considérait que les âmes des pécheurs, plus nombreux que les élus, étaient mortelles. Il alla plus loin, s'orientant vers des doctrines judaïsantes, veinées d'islamisme – selon lesquelles le Christ n'était que le plus grand des prophètes et l'Évangile un texte faux –, doctrines qu'il avait apprises de Francesco Renato *alias* Calabrese, et qu'avaient corroborées la critique érasmiennne des textes ainsi que l'étude de l'hébreu et du grec. Sa prédication prit aussi des tons prophétiques et messianiques.

Busale répandit sa doctrine en se déplaçant : on le trouve à Venise, à Padoue ; à Plaisance, où il fut engagé comme secrétaire d'une noble dame valdésienne, Isabella Breseño, épouse du gouverneur de la ville ; à Naples, et, en 1550, de nouveau à Padoue, devenue un des centres de l'anabaptisme. Là, Busale se fit rebaptiser par Benedetto dal Borgo et Nicola d'Alessandria (devenus ses disciples) et commença cette passionnante œuvre de prosélytisme qui le mena à la tête du mouvement, dont il marqua l'infléchissement. Son activité de missionnaire fut épaulée par les frères Bruno et Matteo et par les valdésiens

radicaux Giovanni Laureto, Lorenzo Tizzano *alias* Benedetto Florio, Giulio Basalù.

La propagande de Busale eut la bonne fortune de trouver un milieu réceptif aux spéculations sur la trinité et sur l'âme, en vertu de l'hérédité de Pietro Pomponazzi à l'université de Padoue et de la circulation des œuvres de Servet (dès 1539). La pensée de l'Espagnol se divulgua dans le milieu universitaire du professeur de droit Matteo Gribaldi Mofa, en contact avec le groupe anabaptiste comme le furent le médecin Giorgio Biandrata et Lelio Sozzini, lequel soutint en 1546-47 la critique trinitaire de Busale : tous hommes destinés à devenir protagonistes du mouvement antitrinitaire européen. Camillo Renato, présent pendant une décennie dans les territoires de la Vénétie, fournit un nouvel aliment à la réflexion sur la condition des âmes après la mort. Selon Williams, cet apport représente la « contribution italienne » au problème de la grâce sacramentelle. La tradition averroïste padouane s'avéra, elle aussi, très fertile en développements dans le sens hétérodoxe. Ses spéculations sur la mortalité de l'âme trouvèrent un accomplissement aussi dans l'idée, assez répandue au sein du mouvement, de la réduction finale de tout à l'unité divine et de sa palingénésie.

Ces idées firent l'objet de discussions animées dans les colloques de Padoue, de Vicence (auquel participa sans doute Sozzini), de Ferrare et de Venise, où elles finirent par triompher. Si on s'en tient à une source contemporaine, soixante ministres réunis dans l'assemblée établirent que la nature du Christ était exclusivement humaine (« *huomo concepto di Ioseph et di Maria* »), bien que particulière par le don des vertus divines, et que la justification ne provenait pas de la foi dans les mérites salvateurs de la rédemption, mais de celle dans l'immense miséricorde de Dieu. Fut aussi niée la conception traditionnelle de l'au-delà, remplacée par l'idée du sommeil des âmes après la mort, à la suite duquel les élus étaient destinés à la résurrection, les impies à l'anéantissement. L'acceptation de ces idées n'amena pas à renoncer aux principes sacramentaux et politiques anabaptistes ni aux revendications de liberté religieuse propres au mouvement. Toutefois, la rencontre de Venise mit clairement en évidence l'existence de deux filons dans l'anabaptisme italien, que distinguaient leur orientation et leur base sociale : l'un dirigé par Busale, fidèle à l'aspiration

valdésienne pour ce qui est des attitudes religieuses et sociales, et destiné à contribuer à la réflexion unitarienne européenne; l'autre, plus populaire, qu'animaient Tiziano, Giulio Gherlandi, Francesco della Sega et Antonio Rizzetto. Les trois derniers se réfugièrent ensuite dans les communautés anabaptistes moraves et adhérèrent à leurs idéaux millénaristes et communautaires. Ils exercèrent une intrépide activité missionnaire pour leur compte dans le Nord de l'Italie.

C'est Pietro Manelfi qui révéla les issues du synode vénitien. Prêtre défroqué puis influent ministre de l'anabaptiste, il se présenta spontanément en 1551 aux inquisiteurs de Bologne et de Rome pour dénoncer ses coreligionnaires. Son intention était de profiter des bienfaits qu'offrait aux repentis le pape Jules III, en vertu des édits de grâce du jubilé de 1550. Sa délation offrit au Saint Office un cadre précis du mouvement réformateur en Italie et permit de mettre en branle une dure action de répression. L'organisation fut ainsi démantelée en dix ans. D'autres confessions, postérieures, avaient contribué à cette fin, celles que firent Laureto, Tizzano et Basalù pour se soustraire à l'Inquisition. En revanche, Busale se rendit à Naples après le concile de Venise. Il s'y consacra à une prédication publique dans un style prophétique aux contenus encore plus hébraïsants et passa ses dernières années en exil en Egypte, à Alexandrie, et à Damas. La persécution contre les hérétiques n'épargna pas Giorgio Rioli, dit Siculo (Sicilien), qui avait adhéré au mouvement et élaboré une réflexion spiritualiste et irénique originale. Beaucoup d'autres anabaptistes se sauvèrent en émigrant en Moravie et en s'insérant dans les communautés de Hutter, qui arrivèrent alors à 30 000 adeptes. D'autres s'en furent à la suite de la propagande de Ghelardi, de Della Sega et de Rizzetto.

Leur action missionnaire induisit le noble de Cres Gian Giorgio Patrizi (1524-1570), chef anabaptiste responsable de la diffusion de l'antitrinitarisme en Istrie et en Dalmatie, à reprendre son activité après avoir abjuré. Patrizi s'était plié sous la torture en 1554, après avoir pérégriné en fuyant entre l'Istrie, Padoue, Cres, Ferrare, la Dalmatie et Salonique. Quatre ans plus tard, il abandonna la prudence nicodémique et, animé d'un nouveau souffle messianique, élargit son rayon d'action à Trieste, Ljubljana, la Bohême et la Moravie, où il vint habiter avec son fils Matteo. Trahi

durant un séjour à Cres dans sa famille, il mourut en avouant sa culpabilité durant le procès de l'Inquisition.

Gherlandi, Della Sega et Rizzetto furent condamnés à mort par l'Inquisition dans un procès où fut également impliqué Niccolò Bucella, illustre représentant de la tradition rationaliste padouane. Professeur de médecine et de chirurgie à l'université de Padoue, très renommé parmi les nombreux étudiants étrangers et exilés italiens *religionis causa*, il devint anabaptiste et exerça une œuvre de propagande entre Padoue et la Moravie. En 1562, il fut emprisonné à Venise avec les trois leaders, mais des protections haut placées le sauvèrent et il abjura : il se rendit après avoir défendu sa foi dans les bénéfices du Christ et dans l'Évangile, son opposition à la persécution des hérétiques, et, quoiqu'avec une réticence ambiguë, des opinions anabaptistes et antitrinitaires. Après dix ans d'enseignement universitaire renommé, il se transféra en 1574 à Cracovie, où il exerça la profession de médecin personnel du souverain de Pologne et de Transylvanie Stefan Báthory (qui avait étudié à Padoue). Protecteur de ses compatriotes en exil, il se lia alors de profonde amitié avec Fausto Sozzini, mais finit par arriver à des conceptions rationalistes individualistes tout à fait aconfessionnelles, basées sur l'interprétation rationaliste de l'Écriture selon les lumières de la nature.

ANABAPTISME ET TOLÉRANCE

Parce qu'ils défendirent la liberté de foi et de conscience, on a considéré les anabaptistes comme des « pionniers du monde moderne » à l'origine de mouvements antiautoritaires, comme par exemple celui des Pères pèlerins (Walther Köhler, Troeltsch, Bender). Le mouvement anabaptiste fut en effet naturellement enclin à la tolérance, aussi bien par ses positions religieuses qu'à cause des brutales persécutions dont ses adeptes furent les victimes. Il se caractérisa par une conception générale de l'Église comme communauté apostolique de régénérés à travers le Christ et sa Parole, se consacrant à un projet d'apostolat rigoureusement conforme à la Bible, situé dans un horizon eschatologique. Cette conception ecclésiologique impliquait le refus complet des Églises territoriales, y compris celles qu'édifièrent les réformateurs

magistériels. L'idée volontariste du baptême et la notion de foi conçue comme don divin incoercible légitimaient le libre accès à la communauté ecclésiale et s'opposaient aux concepts traditionnels tels que l'inclusion obligatoire dans la société religieuse et la coïncidence entre cette dernière et l'assemblée civile. S'ils ne niaient pas à l'Etat son droit d'exister – en tant qu'institution divine préposée à la défense des chrétiens –, les anabaptistes repoussèrent sans concession son alliance avec l'Eglise, qui dénaturait cette dernière, vu la totale incompatibilité de leurs sphères d'action. Titulaire d'une juridiction exclusivement temporelle, l'Etat n'avait aucun droit d'intervenir dans des questions de foi. Ces principes constituèrent les premiers fondements de la revendication de la liberté religieuse de la part du mouvement anabaptiste.

Un autre pilier essentiel de leur conception fut le refus des moyens de coercition. La violence et l'usage des armes étaient étrangers au chrétien, car contraires au message évangélique d'amour et de charité, reconnu comme lien universel et comme la seule voie d'accès aux dissidents et aux non chrétiens. Ceux qui eurent recours à la force, comme Müntzer, le firent presque toujours induits par les circonstances. Outre le pacifisme, une autre attitude très répandue fut la non résistance et la patiente résignation face à la répression mise en œuvre par les Etats et par les Eglises: dans la conviction, soutenue par le Sermon sur la montagne, que la véritable Eglise était celle qui était persécutée. Conformément à leurs idées, les anabaptistes défendirent la pleine liberté de foi des Juifs, des Musulmans, des Catholiques, des non conformistes. Ils la garantirent à l'intérieur de leurs congrégations, pourvu que soient respectés l'engagement dans la pratique de la vie chrétienne et l'observance de la discipline communautaire, tout manquement à cet égard étant passible de punition, voire, en cas d'obstination, d'émargination ou de bannissement.

Pour défendre la tolérance, les anabaptistes durent également recourir à des interventions spécifiques. Les premières remontent aux origines du mouvement, aux fondateurs du groupe des Frères suisses, Grebel et Manz. Déjà en 1524, ces derniers se prononcèrent ouvertement contre l'usage de l'épée pour des motifs confessionnels; ils s'exprimèrent aussi en faveur de la

liberté de conscience, dans une pétition au Conseil municipal de Zurich et dans une lettre à Müntzer. La même année, Hubmaier publia le premier texte capital contre la persécution religieuse, *Von Ketzern und ihren Verbrennern (Les Hérétiques et ceux qui les brûlent, 1524)*. Son destin tragique consacra par la suite le chef anabaptiste comme champion de la tolérance. Ce pamphlet mettait en évidence les principes de base de la vision anabaptiste – la foi incoercible, l'évangélisation remplaçant la violence civile et ecclésiastique, la division entre l'Etat et l'Eglise garantissant la liberté, la conformité au Christ et à l'Ecriture. La position de Hubmaier fut particulièrement efficace, par sa stigmatisation de la violence religieuse en tant qu'œuvre diabolique: ceux qui l'exerçaient étaient donc hérétiques, car ils violaient la doctrine du Christ et le message originare de liberté de la Réforme. Ces idées se consolidèrent à l'intérieur de l'anabaptisme suisse, on les retrouve encore telles quelles dans l'appel adressé aux Frères au Conseil Municipal de Zurich le 23 avril 1529.

Des réflexions plus ou moins articulées sur le problème de la tolérance s'éparpillent dans bon nombre d'écrits ou de lettres d'anabaptistes. Le frère morave Kilian Aurbacher communiqua par exemple à Bucer, en 1534, sa condamnation de la coercition religieuse, en usant d'arguments comme l'enseignement du Christ et la nature libre de son Eglise, arguments qui furent repris dans les *Chroniques de Hutter*. On trouvait le thème de la liberté dans les textes de Simons, corollaire logique à la conformité à la Bible qu'il préconisait. Un fort spiritualisme fit de toute l'œuvre de Denck une apologie de l'amour, de la paix et de la tolérance. Les positions du mouvement se retrouvèrent synthétisées en 1560 dans la confession de foi de Klaus Felbinger, et furent d'autre part confirmées par Bullinger dans son chef-d'œuvre polémique sur l'origine de l'anabatisme, intitulé *De Anabaptismi exordio, erroribus, historijs abominandis, Confutationibus adjectis (Sur l'origine de l'anabaptisme, les erreurs, les histoires abominables, avec l'ajout de réfutations)*. Joris fut l'apôtre original d'une liberté religieuse illimitée, qui présupposait la catharsis spirituelle de l'humanité et l'affirmation de l'amour divin universel. Il concrétisa en outre ses idées en réagissant le premier contre le bûcher de Servet par une lettre ouverte aux villes évangéliques de la Confédération suisse.

Le mouvement anabaptiste trouva également des défenseurs à l'extérieur, tant dans les files des réformateurs magistériels que parmi les indépendants. Parmi les premiers se distingua le chef de l'Eglise de Strasbourg Wolfgang Capiton, défenseur de la tolérance religieuse, de positions millénaristes et spiritualistes. Entretien des rapports serrés avec bon nombre d'orthodoxes (Denck, Borrhaus, Sattler, Hätzer, Reublin, Schwenckfeld), Capiton s'exprima très favorablement sur les anabaptistes dans sa correspondance avec d'autres réformateurs, estimant leur piété et leur dévotion mais aussi leurs conceptions eschatologiques et sacramentaires: au point qu'il intercédâ auprès de Zwingli avec un petit traité *Si les anabaptistes supportent la mort pas piété ou par fanatisme* (1527) et qu'il apparut comme l'un de leurs « frères ». En fait, comme souvent dans les premières années, plus fluides, de la Réforme, la solidarité et les affinités n'allaient pas nécessairement de pair avec le partage d'un *corpus* doctrinal spécifique. En effet, Capiton défendait les anabaptistes, mais ses opinions divergèrent de leur position sur l'Etat et sur l'Eglise, déterminant par la suite sa distanciation par rapport au mouvement en 1531-32. Par contre, à Strasbourg, les anabaptistes trouvèrent en Matthieu et Catherine Zell deux paladins plus constants de leur cause. A la différence du réformateur luthérien Johannes Brenz, lequel prit publiquement position contre la persécution des anabaptistes avec l'écrit *Si l'autorité civile... peut tuer les anabaptistes* (1528), où l'usage de la violence dans des questions religieuses était fortement rejeté en tant que non chrétien et lésant la conscience individuelle. Par la suite, il collabora à la campagne de répression effectuée contre eux par le duc Ulrich von Württemberg. Citons Argula von Grumbach, luthérienne, bien qu'indépendante, qui remporta l'estime de Hubmaier en s'opposant ouvertement à la politique coercitive de la ville d'Augsbourg. Les opposants à la violence religieuse ne manquèrent pas non plus parmi les représentants du pouvoir civil; par exemple, l'important membre du Conseil municipal de Berne, Nikolaus Zurkinden, la condamna fermement dans ses lettres à Calvin après l'affaire Servet.

La cause anabaptiste bénéficia de la bataille pour la liberté religieuse qu'entreprirent, en réaction au bûcher de Servet, dont nous parlerons, Sébastien Castellion et, par la suite, Dirk V. Coornhert. Humaniste catholique érudit, tendant cependant aux idées de

Castellion, Coornhert exerça une remarquable influence sur le courant mennonite des *Waterlanders*, qu'il défendit en publiant en 1590 le *Proces vant ketterdoden ende dwang der consciëntien* (*Procès sur l'exécution des hérétiques*), vibrante réponse aux positions intransigeantes du réformateur genevois Théodore de Bèze sur la prédestination et sur l'intolérance, au nom de la nature spirituelle et évangélique de l'Eglise.

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A



CHAPITRE III

L'ESPRIT ET LA LETTRE

La Réforme protestante se posa dès ses débuts le problème du rapport entre l'illumination spirituelle et les «éléments extérieurs» de la religion, qu'il s'agisse de la Bible ou des sacrements. La publication en 1520 du *De libertate christiana* (*La Liberté du chrétien*) de Luther établissait un principe révolutionnaire, celui de la pleine liberté spirituelle du croyant en vertu de sa foi dans le Christ. Ce principe représentait le seul fondement de la religion: le for intérieur de la conscience était illuminé par l'esprit divin, il acquérait ainsi la primauté dans la vie religieuse, laquelle s'affranchissait du péché et de l'oppression de la charpente séculière légaliste de l'Eglise romaine. Cependant, la construction de l'Eglise évangélique imposa d'adapter cette idée à une dimension institutionnelle. D'où l'affirmation de la complémentarité de l'esprit avec les textes sacrés et avec les rites extérieurs, ces derniers devenant dès lors nécessaires, en tant que manifestations de la foi divinement inspirée. Les réformateurs magistériels gardèrent cet équilibre, le nuancant de façon variée. Il fut enfreint par les spiritualistes, qui accordèrent la primauté absolue à l'action de l'esprit dans l'homme: toute la vie religieuse se résolvait ainsi pour ces derniers dans l'illumination spirituelle et dans la palingénésie intérieure. Cette attitude entraînait la dévaluation du sens des «signes» extérieurs comme des dogmes et, en général, des Eglises qui en étaient les dépositaires. L'adhésion des spiritualistes à ce principe ne les privait pas d'élaborations théologiques et ne les vouait pas à un total isolement – certains firent partie du mouvement anabaptiste, d'autres créèrent des sectes, d'autres encore restèrent à l'intérieur des Eglises positives. Cette conception resta prioritaire et caractérisa une «voie» particulière



de la réforme. Basée sur la renaissance de l'individu, cette « voie » devait exercer un attrait remarquable dans une société chrétienne qui aspirait à une rénovation complète. Elle suscita cependant aussi la crainte des réformateurs magistériels, dont l'intention était de canaliser cette tension au sein des structures institutionnalisées des nouvelles Eglises.

La « religion » des spiritualistes fut individualiste, tolérante et tendit au nicodémisme. Le parcours de régénération spirituelle s'accomplissait à l'intérieur de l'homme et était à la portée de toute l'humanité, indépendamment d'une appartenance à des institutions religieuses. Ces dernières étant dès lors tout à fait indifférentes, il était licite de simuler envers elles une observance extérieure. Cette conception s'enracinait dans l'exaltation optimiste de la bonté, de la liberté et de l'intime correspondance entre l'homme et la divinité. Elle provenait également d'une fusion entre mystique médiévale, néoplatonisme, humanisme et spiritualité hébraïsante, qui fournissait une solution alternative aux problèmes posés par la Réforme. Le spiritualisme déboucha sur l'universalisme, souvent uni à l'eschatologisme, et sur le relativisme religieux, qui alimenterait des courants philosophiques et religieux des XVII^e et XVIII^e siècles. L'idée d'une Eglise composée de fidèles indépendants et responsables, invisible et universelle, animée par l'esprit divin présent dans la création, mena en effet progressivement à la dissolution des visions ecclésiastiques et théologiques traditionnelles. Elle contribua ainsi au développement de la pensée moderne et d'une conception nouvelle de la liberté de conscience.

LE SPIRITUALISME EN EUROPE

Le message spiritualiste divulgué par les « prophètes de Zwickau » en 1521 trouva immédiatement un auditoire et des disciples à Wittenberg, où soufflait un vent de Réforme animé par Karlstadt. Andreas Rudolf Bodenstein, natif de Karlstadt (v. 1480-1541), accueillit une partie de ce message et entreprit un parcours autonome d'une grande importance pour l'histoire de la Réforme. Illustre professeur de théologie à l'Université de Wittenberg, il fut dès le début un compagnon de Luther. En 1521, lorsque ce

dernier fut contraint de séjourner à la Wartburg, il le remplaça à la tête du mouvement réformateur de la ville et en profita pour concrétiser rapidement les principes de l'auteur du *De libertate* en réalisant une série de réformes religieuses – il abolit avant tout la Messe (remplacée par la Cène évangélique), le célibat monastique et les images pieuses – et introduisit des mesures sociales contre la pauvreté. Comme les anabaptistes, le réformateur donnait un grand poids à l'Épître de saint Jean, qui soulignait la valeur de la foi par les œuvres plutôt que la *sola fides*, valorisant ainsi l'action humaine dans sa liberté et dans sa dignité. L'accélération de la Réforme à Wittenberg (à laquelle contribuèrent aussi des actes de vandalisme perpétrés par les iconoclastes) et l'émulation d'autres villes allemandes induisirent un an après l'électeur Frédéric le Sage et Luther à mettre fin aux innovations et à la leadership de Karlstadt. La même fin fut réservée en 1524 à son projet réformateur à Orlamünde, qui visait à la rénovation spirituelle des fidèles et de la communauté, à laquelle ces derniers devaient participer en toute égalité. En effet, pour Karlstadt, la fin principale de la Réforme était de régénérer l'homme à travers l'assimilation des valeurs chrétiennes de l'amour, de l'humilité et de la fraternité, et de créer une Eglise guidée par l'esprit, entièrement laïque, sans appareil extérieur, abolissant toutes distinctions sociales. En vertu du principe du sacerdoce universel poussé à l'extrême, elle devait également éliminer les hiérarchies ecclésiastiques. Le principe spiritualiste transforma sa conception des sacrements : il répudia le pedobaptisme et fut le premier à concevoir l'eucharistie comme un rite symbolique, anticipant les positions de Zwingli et des Frères suisses. Malgré ses solides relations avec ces derniers, qui publièrent et répandirent ses écrits, Karlstadt ne fit jamais partie du mouvement anabaptiste, car il n'approuvait pas le nouveau baptême. Solidaire des revendications des paysans, il participa à leur guerre en tant que chapelain militaire, mais il en critiqua la violence, allant jusqu'à risquer la pendaison. La répudiation de cette expérience lui valut en 1525 de se réconcilier avec Luther, mettant fin à la bataille des libelles qu'ils avaient engagée sur la question de l'eucharistie. Un voyage dans le Holstein et en Frise orientale, sur l'invitation de Hoffman, marqua la conclusion de ses pérégrinations et de son radicalisme : en 1534, il obtint la charge de pasteur à Bâle et la chaire d'hébreu dans l'université de

la ville. Ses très nombreuses œuvres (quatre-vingt-dix, dans plus de deux cents éditions) continuèrent de stimuler la réflexion théologique des réformateurs magistériels et radicaux.

Les « prophètes de Zwickau » exercèrent également leur influence sur un autre réformateur présent à Wittenberg : Martin Borrhaus (Cellarius), dont la biographie reste à plus d'un égard, emblématique. Borrhaus (1499-1564) avait adhéré à la Réforme après la lecture du *De libertate christiana* – qui, par la loi du pur esprit, écrit-il dans son autobiographie, l'avait émancipé du « joug servile de la faute et des éléments mondains ». Enthousiasmé par cet horizon de liberté, il avait abandonné ses études humanistes et, arrivé à Wittenberg, était passé du cercle de Melanchthon à la « nouvelle communauté de l'esprit » des « prophètes », dont il prit la direction. Après sa rupture avec Luther, il partit pour un voyage à travers l'Allemagne bouleversée par la guerre des paysans (à laquelle il ne participa pas), et arriva à Strasbourg, « asile » des non conformistes religieux ; il eut avec nombre d'entre eux (par exemple Schwenckfeld, Servet, Denck, Hätzer) d'intenses échanges intellectuels. Il instaura aussi un profond rapport avec le réformateur Wolfgang Capiton, qui rédigea une préface enthousiaste à la première œuvre imprimée de Borrhaus, *De operibus Dei* (*Des œuvres de Dieu*, 1527), contenant une synthèse accomplie de la vision antitrinitaire, spiritualiste et millénariste de l'auteur. Le livre présentait l'originalité de tirer sa vision religieuse d'une rigide notion de la prédestination divine et d'une absolutisation de la valeur de l'esprit dans la voie du salut (à peine atténuée par l'indifférence envers la pratique des rites). Sur cette base, Borrhaus traça une conception très latitudinaire de l'invisible « Eglise de Dieu » et un parcours de divinisation de l'homme – sur l'exemple du Christ, conçu comme homme « rempli » de vertus divines (et non consubstantiel au Père ni coéternel). Il prévoyait également un nouvel horizon eschatologique, centré sur l'idée de l'imminent avènement du royaume « médian » du Messie sur terre (avant le jugement dernier), dévaluant ainsi la réalité historique des Eglises. La condamnation de Zwingli dans l'*Elenchus* contre les anabaptistes et l'esprit de plus en plus fermé des réformateurs strasbourgeois le contraignirent à se rendre à Bâle, où il entreprit, en 1541, une longue et prestigieuse carrière académique de professeur de rhétorique, puis d'Écriture Sainte à l'Université,

qui lui confia à deux reprises le poste de recteur. Il resta cependant fidèle à ses idées non conformistes en élaborant de volumineux commentaires à l'Ancien Testament, tout en fréquentant des hétérodoxes comme Servet, Joris, Castellion, Curion, Sozzini. Pour défendre ces derniers, il n'hésita pas à s'exposer personnellement. Il le fit dans le cas de Servet ou à l'occasion de la censure en 1553 de l'œuvre de Giovanni Leonardo Sartori, spiritualiste visionnaire partisan de la réconciliation religieuse universelle. Toutefois, il s'opposa avec autant de fermeté aux ennemis de la prédestination comme Castellion et Justus Velsius (ou Joost Welsens).

Strasbourg fut la croix des chemins des plus grands représentants du spiritualisme au XVI^e siècle : Schwenckfeld, Franck, Brunfels, ainsi que des anabaptistes aux fortes inclinations spiritualistes comme Denck et Hoffman. L'infatigable noble Caspar Schwenckfeld (1490-1561) abandonna sa carrière diplomatique pour se consacrer à la réforme religieuse en Silésie, qu'il infléchit rapidement de façon très personnelle. Dès 1525, il rompit violemment avec Luther, lequel était en désaccord avec sa conception eucharistique symbolique. En effet, selon Schwenckfeld, la Cène représentait un moment de la réception intime du corps spirituel du Christ, la « substance » nécessaire à la réalisation de la renaissance spirituelle et à la déification de l'homme, lesquels constituaient les seuls objectifs de la religion. Cette transformation présupposait une notion particulière du Christ, auquel était attribuée une « chair céleste » apte à se transfigurer progressivement en esprit : l'action de la foi unie à celle de l'esprit divin permettaient en effet au fidèle de détruire sa composante corporelle peccamineuse et de se diviniser. Malgré sa complexité, cette conception permettait de dépasser la dichotomie entre la créature et le divin dans l'homme. Elle ouvrait aussi la voie à une religion morale éloignée de la dimension théologique et territoriale du luthéranisme. Schwenckfeld exposa ses idées dans un volumineux corpus d'écrits (recueillis maintenant en dix-neuf volumes), rédigés au cours des continuelles controverses qui constellèrent sa vie errante. Expulsé de Strasbourg en 1534, toujours condamné par les luthériens, il entreprit une œuvre d'évangélisation en Allemagne, attirant ainsi la protection temporaire du duc Philippe de Hesse-Cassel ainsi qu'un grand nombre de disciples.

Ces derniers fondèrent la secte des schwenckfeldiens, qui existe encore en Amérique.

Durant son séjour à Strasbourg, Schwenckfeld se lia avec Sébastien Franck, leurs idées religieuses présentaient en effet bien des affinités. Toutefois, chez Franck, un individualisme religieux encore plus marqué faisait coïncider religion et morale: cet «apôtre» solitaire de la liberté intérieure fut défini comme «le premier homme moderne» (Wilhelm Dilthey). Erudit humaniste de formation érasmiennne, prêtre puis pasteur luthérien à Nuremberg, Franck (1499-1542) révéla son radicalisme dès sa première publication, intitulée *Türkenchronik* (1530). Dans cet écrit, il faisait l'éloge de la rectitude des Musulmans et s'attaquait au sectarisme de la société chrétienne (auquel contribuaient aussi les anabaptistes); il opposa à ce dernier la naissante Eglise spirituelle. Celle-ci figurait dans le cadre grandiose de sa *Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel*, éditée en 1531 à Strasbourg, qui lui valut d'être expulsé de la ville. La vision exprimée dans cette œuvre était en effet révolutionnaire, car toute l'histoire du christianisme était relue du point de vue des hérétiques, transformant *ispo facto* l'hérésie en signe distinctif de la «véritable Eglise», tandis que les ecclésiastiques paladins de l'orthodoxie devenaient les persécuteurs ennemis de l'Évangile. L'Eglise préconisée par Franck était universelle, elle se composait d'hommes libres et intègres, en cela parfaite expression d'un Dieu qui était amour éternel et présence inhérente à l'esprit humain, agent uni à la lumière de l'esprit dans un processus d'identification avec le Christ. Le Fils – pour Franck, le Christ-esprit – représentait en effet l'instrument et la fin du parcours intérieur menant à la connaissance et à la destruction du mal. L'histoire de la rédemption constituait la manifestation allégorique de cette catharsis. Tout naissait de Dieu et retournait à Dieu, dans un cercle spirituel vertueux, malgré la multiplicité des expressions de la vérité unique. L'affirmation de l'innéisme du divin dans l'homme atteignit avec Franck de tels sommets qu'ils bouleversèrent les catégories religieuses traditionnelles, les infléchissant vers la tolérance. L'universalité de la révélation naturelle et son accomplissement imposaient en effet le principe de l'intériorité de la foi et, par conséquent, celui de la liberté absolue de conscience et de la concorde universelle, de sorte que tout le système ecclésiastique en résultait dépourvu de sens. L'Écriture

elle-même se réduisait à un simple symbole de la Parole intérieure, tandis qu'était niée sa fiabilité littérale. Ces idées menèrent logiquement à la justification du nicodémisme, que Franck défendit dans le sillage de Brunfels, premier théoricien, comme nous le verrons, de la doctrine de la simulation. Franck continua d'exposer ses positions dans ses œuvres postérieures, *Paradoxa*, *Das verbütschierte mit 7 Siegeln verschlossene Buch*, *Die guldin Arch* (*Paradoxes*, *Livre des sept sceaux*, *L'arche d'or*), publiées durant ses pérégrinations obligées en Allemagne, qui le menèrent à Bâle, où il créa une imprimerie, et demeura jusqu'à la fin de sa vie.

Renommée pour son ouverture culturelle, Bâle accueillit également parmi ses professeurs universitaires un très grand personnage aux vues révolutionnaires : Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim, dit Paracelse (1493-1541). Les positions de Paracelse bouleversèrent la médecine ainsi que la vision traditionnelle de l'homme et de l'univers. Elles eurent également des retombées sur le plan théologique et suscitèrent pendant plus d'un siècle des foules de disciples enthousiastes et des hordes de féroces opposants. Ses idées le rapprochèrent dans une certaine mesure des spiritualistes, dont il ne partagea pas cependant l'isolement individualiste. Sa vie fut caractérisée par le génie et le dérèglement, vouée à une lutte de front contre le savoir médical officiel et contre la caste universitaire – laquelle à Bâle le contraignit à démissionner en 1528, après une seule année d'enseignement. C'est surtout à travers ses expériences de voyageur que Paracelse conçut une nouvelle approche de la médecine. Cette dernière se basait sur la pratique empirique, sur le traitement des maladies par l'usage de substances minérales (iatrochimie). Sur le plan théorique, cette approche s'appuyait sur l'action des esprits naturels dans la transformation des matières (parmi lesquelles le sel, le soufre et le mercure). Cette orientation se fondait sur une conception de souche néoplatonicienne et hermétique, renouvelée cependant à la lumière de la chimie, selon laquelle macro et microcosme participaient de l'omniprésente force vitale et divine de la nature, dans une parfaite correspondance et selon des rapports dynamiques de caractère biologique, astrologique et chimique, destinés à se conclure dans le « grand œuvre » de la transformation divine et chimique de la création. Cette transformation devait être entreprise par la figure prophétique de

l'Alchimiste, qui révélerait, 58 ans après la mort de Paracelse, tous les secrets de la chimie (opérant entre autres la transmutation du fer en or). Au-delà de ses théories, Paracelse obtint un grand succès sur le plan pratique, ce qui ne le protégea pas des persécutions qui affligèrent sa vie et celle de ses disciples. On doit à ces derniers la publication de presque tous ses écrits. Le « revival paracelsien » eut pour épïcentre Bâle, grâce à l'imprimeur hétérodoxe Pietro Perna.

Les parcours conceptuels de tous ces théologiens se rejoignent dans la pensée de Valentin Weigel, pasteur luthérien considéré comme le père de la théosophie (parmi ses héritiers, le célèbre Jakob Böhme). Diplômé en théologie à Wittenberg et étudiant la mystique allemande, Weigel (1533-1588) mena une vie tranquille à Zschopau, près de Chemnitz, ne laissant rien transparaître de ses idées. Ces dernières se trouvent exposées dans un vaste corpus manuscrit, édité plus tard par Johann Arndt, Gottfried Arnold et Gottfried Leibniz. Ses réflexions étaient centrées sur la nouvelle naissance réelle de l'homme à travers l'action de la grâce du Christ, qui causait sa « mort intérieure » et activait en lui la lumière divine innée; elles se focalisaient ainsi sur une vie religieuse, mystique et libre; mais elles se traduisirent aussi en une théorie de la connaissance et en une métaphysique très novatrices. Précurseur du subjectivisme moderne, il soutint que la connaissance provenait du sujet connaissant et non de l'objet connu. C'est dans cette direction qu'allait aussi sa conception immanentiste, selon laquelle l'homme et le monde comprenaient tout, rien n'existant en dehors d'eux (pas même le paradis ou l'enfer), car ils participaient de la même nature et s'unissaient en Dieu, centre vital de l'univers. Cette vision révolutionnait complètement l'idée de la séparation entre monde terrestre et divin, elle eut de considérables répercussions dans la théologie et l'ecclésiologie, ainsi que sur la notion de tolérance.

Aux Pays-Bas, le spiritualisme prit des formes communautaires, dans le sillon des mouvements de vie évangélique issus du Moyen Age et du début des Temps Modernes. La plus importante fut la Famille de l'amour, fondée en 1540 par Hendrik Niclaes et destinée à une large diffusion, jusqu'à la fin du XVII^e siècle, dans les milieux marchands et humanistes hollandais (en firent partie, par exemple, les fameux Abraham Ortel, Juste Lipse

et Christopher Plantin). Elle se répandit également en Angleterre, où elle fut ensuite absorbée par les Quakers. La secte présentait une synthèse particulière entre exigences spiritualistes, néo stoïques, panthéistes et anabaptistes. Elle s'articulait en outre en une hiérarchie affine à la structure catholique. Le but des adeptes de la Famille de l'amour était d'atteindre la perfection spirituelle et de s'unir à la divinité présente dans la création, à travers une compénétration avec le Christ, l'exercice d'une vie droite, guidée par l'esprit – plus élevé que la Bible, sans lui lettre morte –, ainsi que la pratique de la libre volonté. Libérés des rites sacramentaires, qui n'avaient qu'une valeur symbolique, ils admettaient une participation simulée aux cérémonies et reportaient le baptême à l'âge adulte. L'horizon du groupe était millénariste. Nicolaes (1502-1580) se déclarait messager divin, envoyé pour rassembler les rares « illuminés » qui avaient survécu à l'Antéchrist. Il devait construire avec eux une communauté non confessionnelle, en vue du proche avènement de la « nouvelle Jérusalem », où se serait recomposée l'unité première de l'homme avec Dieu et serait créée une « terre de paix et de justice ». La communauté fut guidée par Nicolaes, en qualité d'évêque, avec la collaboration des anciens et des ministres. Ils réalisèrent au nom de la fraternité un réseau d'assistance économique et de protection, qui attira de ce fait érudits et commerçants, soumis à d'incessants bouleversements religieux. Nicolaes, fils d'un marchand catholique très actif et lui-même commerçant, fut sensible à cet aspect. Il exerça son activité à Amsterdam. Par la suite, les persécutions s'aggravèrent et il se déplaça à Emden, où il résida vingt ans et fit imprimer la plus célèbre de ses œuvres, *Den Spiegel der Gherechticheit (Le miroir de la perfection, 1555)*. Après un séjour à Londres, son existence se termina à Cologne.

Justus Velsius (1510-1581 ou après) entra lui aussi en contact avec la Famille de l'amour. La culture polyédrique de l'illustre spiritualiste hollandais recouvrait des domaines aussi variés que la médecine, la philosophie, la théologie, la géographie, la musique, les classiques. Lui aussi se considéra investi par Dieu de la mission d'annoncer aux hommes la voie de la divinisation et de la connaissance de l'unité universelle, à travers l'illumination céleste et l'usage de la raison, que le péché n'avait pas entachée. Dans la perspective d'une restauration générale de

la chrétienté, Velsius lutta en Allemagne, en Suisse, en Hollande et en Angleterre pour affirmer ses idées, qui constituaient une synthèse élevée des principes de la Renaissance et des exigences de la Réforme. Il perdit coup sur coup et fut persécuté à la fois par les catholiques et les protestants.

LE SPIRITUALISME EN ITALIE

L'appel à une religiosité spiritualisée fut particulièrement ressenti en Italie, en raison des conditions culturelles et historiques spécifiques de la péninsule. La rapide et profonde diffusion des idées et des œuvres d'Erasme ainsi que celle de la Réforme témoignaient d'un climat chargé d'attentes orientées vers une rénovation complète de la chrétienté. Cette transformation se plaçait sous le signe d'un retour à un christianisme évangélique libéré du poids des hiérarchies et de l'oppression des rituels de l'Église romaine. Cette aspiration avait été alimentée par les exigences culturelles et par la tradition anticléricale de l'humanisme, ainsi que par l'irritation, également enracinée dans les milieux populaires, face aux privilèges et à la corruption du clergé, et, enfin, par la réduction de la vie religieuse à un ensemble d'actes formels et de pratiques mécaniques. Au rationalisme philologique et au spiritualisme des érudits faisait pendant l'exigence, dans les classes inférieures, d'une religiosité libre, franche et vivante. Les documents des procès de l'Inquisition font émerger des cas emblématiques de ces deux niveaux : on y trouvait celui du cardinal Giovanni Morone, légat pontifical au concile de Trente, et accusé par la suite de professer en cachette des doctrines hétérodoxes, et celui de l'évêque Vittore Soranzo, se livrant dans son diocèse de Bergame à une véritable diffusion des principes de la Réforme ; mais on y lit aussi les affaires, tout aussi connues, du meunier frioulan Menocchio et la liste colorée fournie par Pietro Manelfi de « luthériens, anabaptistes et autres hérétiques », qui comprenait des couturiers, des fabricants de bérets, des parfumeurs, des cordonniers, des aubergistes, des tisseurs, des épiciers, des chiffonniers, des arracheurs de dents, des coiffeurs, des teinturiers, des maréchal ferrants, des forgerons avec des médecins, des notaires, des curés, des enseignants,

des étudiants. Dans cette situation, le message critique et spirituel d'Erasmus ainsi que les principes de Luther de la *sola fides* et de la *sola Scriptura* furent perçus comme des instruments de libération du poids d'une religion qui se trouvait réduite à une réglementation.

La pénétration des textes érasmien et réformés passa par la « porte » de Venise, comme le souhaitait Bernardino Ochino (« déjà le Christ a commencé à pénétrer en Italie, à découvert, et je crois que Venise en sera la porte »). En effet, Venise, avec ses imprimeries, ses rapports commerciaux avec les pays de la Réforme et de l'Orient, avec la liberté que garantissait la République, fournit aux hommes, aux livres et aux idées la meilleure brèche dans le bastion du catholicisme. De là, les œuvres principales des réformateurs, en latin ou en vulgaire, ainsi que les traductions de la Bible et du Nouveau Testament (dont l'importante version d'Antonio Brucioli en 1532) envahirent les villes italiennes, à partir du Nord-Est, surprenant les institutions ecclésiastiques, qui au début avaient sous-évalué le phénomène. Il fallut attendre 1549 pour que le nonce Giovanni Della Casa rédigeât à Venise une liste de livres interdits, environ dix ans avant le premier Index romain de Paul VI. Encore en 1558, toujours à Venise, sortaient au moins quinze éditions de la Bible et seize du Nouveau Testament. La lecture et le commentaire des textes sacrés étaient à la portée de tous : on en parlait jusque dans la rue et dans les ateliers, non seulement dans les cercles intellectuels, dans les universités, dans les couvents. Les œuvres d'Erasmus – en particulier l'*Enchiridion militis christiani* (le *Manuel/Poignard du soldat chrétien*), les *Colloquia familiaria*, le *Stultitiae laus* (*Eloge de la folie*) et le *De immensa Dei misericordia* – jouissaient d'un grand succès. A ces dernières s'ajoutèrent des textes anonymes, comme le *Sommaire de l'écriture sainte*, ou des textes d'auteurs italiens comme le *Pasquillus ecstaticus* de Celio Secondo Curione, la *Tragedia intitolata libero arbitrio* (*Tragédie du Roy Franc-Arbitre*) de Francesco Negri, les *Prediche* (*Sermons*) de Bernardino Ochino et surtout le *Beneficio di Cristo* de Benedetto da Mantova et Marcantonio Flaminio. Toutefois, il manquait aux idées religieuses des points de référence institutionnels leur permettant de circuler dans des cadres cohérents et des structures stables, c'est pourquoi les Italiens réélaborèrent souvent l'héritage d'Erasmus

de façon autonome, imprimant à la Réforme un caractère tout à fait original : elle s'orienta généralement vers la recherche de vies religieuses personnelles, moins organisées sur le plan théologique, mais éclectiques et créatives et plus attentives aux aspects concrets que les nouveaux principes (la justification par la foi, la critique aux sacrements, la prédestination) pouvaient avoir dans la vie de tous les jours et dans la récupération d'une dimension spirituelle perdue. En Italie, les stimulations au changement ne se concrétisèrent donc pas par la formation d'institutions qui s'opposaient à l'Eglise de Rome ; elles menèrent à la création de communautés clandestines qui s'inspiraient des doctrines venues de Suisse (surtout le zwinglianisme, et puis le calvinisme) ou de l'anabaptisme ; elles alimentèrent encore des attitudes et des idées souvent jugées radicales dans les pays de la Réforme.

Une œuvre très importante, qui remporta un succès extraordinaire, mais représenta aussi la proposition la plus complète de rénovation religieuse provenant de l'intérieur du pays, fut le *Beneficio di Cristo*. Le texte naquit vers 1540 de la main du bénédictin Benedetto Fontanini da Mantova (v. 1499-1555), mais il fut ensuite revu pour l'impression en 1542, par un autre valdésien, Marcantonio Flaminio, qui introduisit quelques modifications faisant écho à l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin. Flaminio se trouvait alors hébergé à Viterbe chez le cardinal Reginald Pole et était en passe de rallier à ses doctrines le cardinal Morone, un des plus célèbres parmi les hauts dignitaires de l'Eglise enclins à une ouverture en direction des positions protestantes. C'est dans le cadre de l'*Ecclesia viterbiensis* que parut, en 1543, l'impression anonyme, et que se diffusa le petit livre. Il transmettait le message que le sacrifice de la croix et donc le bénéfice du Christ libérait tous les hommes de l'oppression de la Loi, les réconciliait avec Dieu et les destinait au salut éternel : cette exaltation de la miséricorde divine et de la « douce prédestination » coïncidait avec l'élection universelle au salut et représentait l'acte tangible de l'amour infini de Dieu pour ses créatures. Le *Bénéfice du Christ* ne contenait pas d'attaque contre Rome, ni de prises de position théologiques sans appel ; il accentuait l'aspect intérieur et spirituel de la foi. En effet, le texte entendait donner une réponse crédible, de la part d'intellectuels et d'ecclésiastiques faisant autorité, aux nouvelles attentes religieuses ; il s'agissait

aussi d'esquisser une possibilité de réforme, en vue de l'imminent concile (Firpo). L'approbation en 1547 du décret tridentin sur la justification (qui allait dans une direction diamétralement opposée), et la mise à l'index du petit livre deux ans après marquèrent l'échec de ce projet.

Le *Beneficio di Cristo* (*Bénéfice du Christ*) se plaçait au confluent entre la tradition théologique bénédictine de la congrégation du Mont Cassin et le spiritualisme du cercle de Juan de Valdés, dont le message joua un rôle clé dans la Réforme en Italie. Un cercle d'intellectuels et de personnes simples se forma autour de Valdés durant son exil à Naples, des années trente à 1541, et par la suite autour de son disciple Juan di Villafranca. Il servit de point de rencontre à bon nombre de protagonistes du mouvement réformateur italien appartenant à la tendance modérée qu'exprimait le *Bénéfice du Christ* (Pole, Morone, Flaminio, Carnesecchi, Caracciolo), mais aussi à l'aile plus radicale (Ochino, Busale, Laureto, Tizzano, Basalù). Si les œuvres de Valdés ne circulèrent que sous forme manuscrite ou orale, il n'empêche qu'elles exercèrent, en particulier les *110 divine considerazioni* et *l'Alfabeto christiano*, une influence profonde. Il est vrai qu'en Italie, la transmission des idées radicales n'empruntait pas le canal de l'imprimerie, mais celui de la prédication religieuse ou des réseaux souterrains de relations interpersonnelles. Les témoignages des procès de l'Inquisition en permettent une reconstruction, même partielle et sommaire.

Certains aspects de l'enseignement de Valdès donnèrent lieu à des combinaisons toujours plus radicales, entre autres celle du célèbre siennois Bernardino Tommassini, que son appartenance à la *contrada dell'oca* fit appeler Ochino (1487-1565). Il entra encore jeune dans l'ordre des Frères Mineurs de l'Observance et passa en 1534 à celui des Capucins, dont il appréciait la plus grande rigueur, et dont il fut élu quatre ans plus tard vicaire général. Ses capacités d'orateur et sa profonde spiritualité lui valurent de puissants soutiens dans les nombreuses villes italiennes où il fut appelé à prêcher, ainsi que la protection des pontifes (Clément VII et Paul III), d'autres prélats, de nobles dames, d'intellectuels (Giberti, Pole, Colonna, Cybo, Bembo, Arétin etc.), et même celle de l'empereur Charles Quint. Sa participation au cercle de Valdés, probablement en 1536, marqua profondément sa pensée religieuse

et l'orienta vers une doctrine christocentrique, illuminée, adiaphoriste, qui distingua dès ce moment sa pensée et influença sa notion de tolérance religieuse. Sur la base du principe de la justification par la foi, Ochino émit, dans ses *Dialogi XXX* (*Trente Dialogues*, de 1540) ainsi que dans ses *Sermons*, des critiques contre le purgatoire, le culte des saints et l'autorité pontificale, attirant sur lui les soupçons. Il fut convoqué en 1542 à Rome. Mais, bien qu'il fût âgé de cinquante-cinq ans, il décida de s'expatrier. Il se dirigea en premier lieu vers Genève, où son intense activité de propagande contre «l'Antéchrist romain» lui valut la confiance de Calvin et la charge de pasteur de la communauté italienne. Il opposa à cet Antéchrist la «nouvelle Jérusalem» genevoise, comme en témoignent ses *Prediche, Imagine di Antechristo, Epistola alli Signori di Balia della Città di Siena*, etc. (*Sermons, Image de l'Antéchrist, Épître aux Seigneurs de la Ville de Sienna*). Au cours des déplacements incessants qui suivirent, Ochino occupa des postes importants dans l'Église réformée – à Augsbourg, à Londres et à Zurich, il fut ministre de la communauté italienne. Cependant, ses sermons et ses écrits ne tardèrent pas à faire émerger les positions radicalement spiritualistes qu'il avait adoptées en partie dans son rapport avec Schwenckfeld à Strasbourg : elles ancrèrent la foi dans l'illumination intérieure, qui seule en garantissait l'authenticité, fondant un christianisme éthique et tolérant. Cette religion complètement spiritualisée accordait aux doctrines et aux sacrements réformés (mais aussi à la Bible) une simple valeur de témoignages extérieurs et indifférents. Elle tranchait également le lien entre foi et raison qu'avaient tant recherché des figures du radicalisme religieux très proches d'Ochino, comme Castellion et Sozzini. Il participa cependant à la bataille de ces derniers contre la persécution religieuse à la suite de l'exécution de Servet, convaincu que les hérétiques, même les plus obstinés, étaient des créatures de Dieu, créatures errantes qu'il fallait instruire et non châtier. Ochino se rapprocha également de ses deux compatriotes en prenant position contre la prédestination dans les *Laberinti del libero arbitrio* (*Labyrinthes du libre arbitre*, 1561) et en manifestant ses tendances antitrinitaires (peut-être précisément sous l'influence de Sozzini) dans sa dernière œuvre, la plus importante, les *Dialogi XXX*, qui représente l'expression achevée de ses idées sur la tolérance et de sa conception religieuse. Cette œuvre,

traduite par Castellion et publiée sans l'autorisation des censeurs de Zurich, le fit expulser de la ville, sous prétexte qu'il avait légitimé la polygamie. Ayant désormais coupé les ponts avec les réformateurs magistériels, Ochino se rendit à Cracovie, dans la communauté des exilés antitrinitaires italiens, puis à Pinczoff, en Moravie, et enfin à Austerlitz (l'actuelle Slavkov), où il mourut chez l'anabaptiste Niccolò Paruta.

Malgré les affinités de leurs conceptions, l'enseignement de Valdés n'exerça probablement aucune influence sur une autre pensée du spiritualisme italien, destinée à marquer le mouvement réformateur de la péninsule : celle de Paolo Ricci (v. 1500-1575) qui, après son adhésion à la Réforme, prit le nom de Camillo Renato, pour célébrer sa renaissance spirituelle. D'origine sicilienne, il vécut d'abord à Naples dans les années trente, puis à Padoue et à Venise. Après 1538, il s'installa à Bologne et, sous le nom de Lisia Fileno, divulgua ses idées dans les cercles intellectuels de la ville. Enfin, s'étant rendu à Modène, il prêcha aux membres de l'Académie hétérodoxe de la ville, mais aussi aux « vilains ». Il fut arrêté à Ferrare en 1542 et remis en liberté grâce à l'intervention de la duchesse d'Este, Renée de France. Il quitta l'Italie pour s'établir dans les Grisons, premier centre d'agrégation des proscrits italiens *religionis causa*. C'est là qu'il passa le reste de sa vie, à polémiquer sur la Cène avec le pasteur réformé Agostino Mainardi, qui craignait son radicalisme, et à entretenir ses rapports d'amitié avec Sozzini, Curione, Negri, Stancaro et probablement Tiziano, avant le retour de ce dernier en Italie pour y organiser les communautés anabaptistes. Dans son écrit en langue vulgaire intitulé *Trattato del battesimo e de la sancta Cena* (*Traité du baptême et de la sainte Cène*, 1547?), Renato plaça au centre de sa réflexion le principe de la renaissance intérieure du chrétien : celle-ci s'accomplissait à l'intérieur de chaque vrai croyant et était le fondement de la vie religieuse. Tous les signes extérieurs, y compris les sacrements, perdaient leur sens. Le baptême n'était qu'un acte au moyen duquel le croyant déclarait la foi qu'il avait acquise dans sa conscience, et la Cène se réduisait à une cérémonie commémorant la mort du Christ. Renato soutint en outre la théorie du sommeil des âmes après la mort, avec l'anéantissement final de celles des méchants et le réveil de celles des justes. D'où le refus de l'existence du purgatoire et, en

dernière analyse, de l'enfer, considérés comme des inventions de l'Eglise pour se garantir un pouvoir sur les fidèles. Renato composa aussi en 1554 *In Johannem Calvinum de injusto Michaelis Serveti incendio* (*L'Injuste bûcher de Servet*), pour exprimer son indignation face à l'exécution à Genève du célèbre antitrinitaire, dont il avait plus que probablement apprécié les œuvres.

D'autres représentants de l'aile radicale du cercle de Valdés furent actifs en Italie au moins jusqu'à la moitié du siècle, ne confiant leurs idées qu'à la prédication. Pensons au cas emblématique de l'ex-vicaire général des Capucins, Francesco Renato *alias* Calabrese (? - après 1547), qui occupa le premier plan du groupe après la mort de Villafranca. C'est en effet à Naples que s'acheva le parcours qui l'avait amené à émigrer en 1544 sur les traces d'Ochino, auquel il était très lié, et à occuper la charge de prédicateur dans les Grisons, fonction qui lui fut vite retirée pour ses positions : sa négation du pédobaptisme, la justification par la grâce et la notion traditionnelle de l'au-delà. Renato enseigna également à Naples une notion christologique et scripturaire qui divergeait de celle du valdésianisme originaire, imprégnée d'influences juives et islamiques. Son arrestation sur la route de Venise, alors qu'il s'y rendait en 1546-47 avec de nombreux membres du groupe afin de fuir la croissante répression religieuse, l'empêcha de répandre ses idées dans les communautés anabaptistes septentrionales. Mais son héritage fut recueilli par Girolamo Busale, qui à son tour le transmit aux ex ecclésiastiques Giovanni di Laureto et Lorenzo Tizzano (*alias* Benedetto Florio) et au juriste Giulio Basalù, qui collaboraient avec lui à la propagande antitrinitaire dans le mouvement anabaptiste à Padoue. Selon les déclarations de Tizzano aux inquisiteurs, leur parcours hérétique s'était déroulé en trois étapes. Ils avaient acquis des colloques napolitains une sorte de luthéranisme radical, auquel il fallait ajouter cependant le principe (étranger à la pensée de Luther) de l'infinie miséricorde divine et de la prédestination universelle au salut. Par contre, Tizzano attribuait à la prédication de Busale la conversion à l'antitrinitarisme et, donc, leurs idées radicales : le Christ était le fils de Dieu de toute Eternité, mais par adoption ; il était né de Marie comme tous les hommes « par l'intervention du coït » ; Marie avait eu d'autres enfants ; la Cène ne comportait pas la présence réelle du Corps du Christ et ceux qui le croyaient

la transformaient en un rituel idolâtre. Enfin, leur réflexion autonome paraissait aboutir à une éversion du christianisme : le Christ n'était pas le Messie, mais un prophète plus inspiré que les autres ; les Ecritures étaient fausses ; les âmes mouraient avec le corps et seuls les justes ressuscitaient. Laureto (1518 - après 1553) connut Busale lorsque celui-ci était au service de la noble dame Isabella Breseño et accueillit ses doctrines (à part l'apocalyptisme), qu'il approfondit par la suite, jusqu'à sa décision de fuir à Salonique et de se convertir au judaïsme. Cette religion l'ayant également déçu, il rentra en Italie en passant par Constantinople et par Venise. Ses traces se perdent définitivement après 1553. Basalù (?-après 1555) élaborait une spéculation encore plus libre que celle de ses maîtres : réélaborant des lectures érasmiennes et réformées (et sans doute celles de Lucrèce et de Pomponazzi), il défendit une conception très radicale. En effet, partant de la raison naturelle, il refusait tous les points charnières du christianisme : de la création du monde à l'immortalité de l'âme, en passant par la vie dans l'au-delà, la révélation biblique et la trinité. Cette dernière était remplacée, anticipant la critique du socinianisme, par la notion d'un Dieu unique et du Christ comme homme et guide moral. En outre, il exprimait une incrédulité générale envers toutes les religions, considérées comme de pures inventions humaines. Cette attitude dépassait les horizons du valdésianisme, élaborant un scepticisme corrosif, proche du libertinisme du siècle suivant. Lui aussi fut condamné par le Saint-Office en 1555.

Enfin, les pièces de l'Inquisition font émerger le profil d'un autre courant radical, qui croise les précédents et s'y superpose : ce qu'on appela la secte des *georgiani*, à savoir les disciples de Giorgio Rioli, dit Siculo (v. 1517-1551). Le profil religieux et biographique de celui qui fut défini comme « l'archi-hérétique » est symptomatique de la complexité de la vie religieuse italienne : de ses nombreux filons, que bon nombre d'adeptes réélaboraient de façon autonome. Siculo entra en 1534 dans le couvent bénédictin de San Niccolò l'Arena dans les environs de Catane, où il fit la connaissance de Benedetto Fontanini, au moment où ce dernier se consacrait (1537-43) à la composition du *Bénéfice du Christ*. Entre eux s'instaura un lien profond, qui se renforça après 1546, quand Siculo rejoignit son confrère dans le couvent de San Benedetto Po. Siculo n'était pas cultivé, mais son grand charisme

lui attira la faveur de beaucoup de personnages influents, comme les médecins Nascimbene Nascimbeni et Francesco Severi, le noble Camillo Orsini, l'inquisiteur Girolamo Papini, ainsi que d'éminents prélats. Il s'exprimait en dialecte et ses écrits étaient des réélaborsations en vulgaire italien ou en latin de ses confrères, comme Fontanini ou Luciano degli Ottoni, qui voyaient en lui un inspiré. L'idée valdésienne de l'illumination intérieure prenait chez lui les traits d'un prophétisme fervent. Siculo affirmait que le Christ lui était apparu pour lui révéler la vérité. C'est ainsi qu'était né le traité intitulé *Responsio ad argumentum predictum, in qua etiam perfectissime declaratur quid sit Justificatio et viva hominis regeneratio* (*Qu'est-ce que la justification et la vivante régénération de l'homme*) qu'il envoya en décembre 1546 à Luciano degli Ottoni, représentant de l'Ordre au concile de Trente, pour que ce dernier puisse exposer ses révélations à l'assemblée des prélats. Il plaçait de grands espoirs dans le cardinal Pole, protecteur des bénédictins du Mont Cassin, qu'il admirait beaucoup. En attendant sa convocation à une séance – qui n'advint pas, malgré les fervents espoirs de Luciano degli Ottoni et malgré l'approbation des évêques espagnols et siciliens sur ses positions contre la prédestination –, Siculo partit pour Riva del Garda en qualité de prédicateur. L'*Epistola di Georgio Siculo servo fidele di Iesu Christo alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera et falsa dottrina de' protestanti* (*L'Épître aux habitants de la cité de Riva di Trento*), composée en 1555 à la suite du cas Spiera, montre que l'hétérodoxe proposait une solution plus vaste du salut, qui se fondait sur la confiance dans l'intégrité de la nature humaine et sur l'efficacité du bénéfice du Christ : ce salut n'était pas réservé aux seuls prédestinés, mais accessible à tous les hommes. Il sortait ainsi des horizons de la Réforme ; mais aussi de ceux du catholicisme, car il laissait supposer une régénération intérieure en dehors des rites et des sacrements, qui de ce fait devenaient inessentiels. La force de l'esprit justifiait également l'acceptation de pratiques et de doctrines erronées (comme les doctrines catholiques), selon l'attitude nicodémique. Il combina ces positions avec celles des anabaptistes. Un opuscule de dénonciation de Pier Paolo Vergerio, ancien évêque de Capodistria passé à la Réforme, fit arrêter Siculo à Ferrare en 1550. Au cours de son procès, « l'archi-hérétique » nia l'existence du purgatoire

et de la damnation éternelle, il refusa la doctrine de la trinité et soutint que l'âme n'était pas infusée par Dieu, mais qu'elle se transmettait par la semence de l'homme. Il se refusa à abjurer et affronta la mort par strangulation le 23 mai 1551. La synthèse de sa pensée fut confiée à un dernier livre, connu comme le *Libro grande*, qu'on n'a jamais retrouvé, mais souvent mentionné dans les pièces du procès. Le livre était également connu à l'étranger (fort probablement de Benito Arias Montano, l'humaniste espagnol qui édita la Bible polyglotte d'Anvers). Les interrogatoires de l'Inquisition firent coïncider l'existence et la diffusion de ce livre, dans lequel auraient émergé des traits plus subversifs de son enseignement (le sommeil des âmes, l'anabaptisme, l'antitrinitarisme), avec l'existence d'une secte hérétique, enracinée parmi les moines du Mont Cassin, qui s'y référait explicitement et attendait la résurrection de son prophète. Les enquêtes de l'Inquisition menèrent entre 1567 et 1670 à la déposition du président de la congrégation, don Andrea Pampuro da Asola, et à la condamnation de bon nombre de moines à la peine capitale.

LE NICODÉMISME

Le terme nicodémisme désigne la participation aux rites ecclésiastiques sans adhésion intérieure, suivant l'exemple de Nicodème, le pharisien qui vint trouver Jésus la nuit (*Jean*, 3, 1-21). La simulation religieuse fut très répandue au XVI^e siècle, aussi bien dans le milieu protestant que, et surtout, dans le milieu catholique. En Italie, le problème se posait de façon plus sensible, vu la présence de Rome, la dissimulation y devint «une attitude de la vie morale» et, plus généralement, un habitus intellectuel propre aux Italiens. Cette attitude modela pensées et comportements culturels, politiques et sociaux au cours d'une longue Contreréforme (Rotondò, Albano Biondi). Le nicodémisme fut une réponse «de survie» à la crise qui s'était abattue sur la société européenne et, ensuite, à la cristallisation des divisions confessionnelles. Il réussit à sauvegarder le respect des principes religieux et de la liberté intérieure en échange de la participation formelle à la vie de l'Eglise. C'est pourquoi le débat sur cette question fut intense et multiplia les nuances. Les

arguments adoptés pour justifier le phénomène furent variés : la distinction entre chrétiens « fermes » ou « faibles » dans la foi, le respect de ces derniers, la sélection des rites indifférents et essentiels, la réduction des vérités de la foi etc. Toutefois, les plus solides motivations furent fournies par les représentants du spiritualisme : la dévaluation des formes du culte et des sacrements en vertu de la régénération intérieure rendait en effet également plausible la pratique des rites qui n'avaient pas de signification pour le vrai chrétien. Dans ses développements extrêmes, cette thèse mena à une multiplication des adiaphora et à la relativisation des institutions positives, qui finit par remettre en question la nécessité historique de leur rôle, ainsi que l'essence de la religion.

Calvin saisit immédiatement la menace que représentait le nicodémisme pour les églises, il fut le premier à affronter le thème dans sa complexité et usa du terme « nicodémistes » dans plusieurs écrits polémiques (le plus célèbre étant *l'Excuse de Jean Calvin à messieurs les Nicodémistes*, en 1544), où il exprima une ferme condamnation de cette pratique, exhortant plutôt le fidèle à des choix en cohérence avec la foi religieuse, comme la fuite ou le martyr. Cependant, l'attitude nicodémique s'était déjà propagée en Europe. Elle s'enracinait fermement dans le monde des *conversos* espagnols, habitués à une longue pratique de simulation religieuse (Marcel Bataillon), que les *alumbrados* transmirent aux Italiens par l'entremise de Valdés, marquant la mentalité et les comportements religieux d'une grande partie des habitants de la péninsule. Dans les pays transalpins, le nicodémisme fut théorisé dans les *Pandectarum Veteris et Novi Testamenti* (les *Douze livres des traités de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 1527) de Otto Brunfels.

En tant que prédicateur dans le village de Neuenberg am Rhein dans les environs de la Forêt Noire, l'ex moine Brunfels (1488-1534) exprima son accord sur les requêtes des paysans révoltés, tout en les exhortant à supporter patiemment la tyrannie des seigneurs. Il découvrit les positions des spiritualistes radicaux et des anabaptistes de Strasbourg, où il s'était établi, et, dans un climat marqué par la défaite des paysans, composa les *Pandette*. La théorie de la simulation religieuse formulée dans ce texte, où ne figure nulle part le terme « nicodémisme », naquit en effet en réponse à l'échec de la tentative de rénovation radicale de la

société, et à la nécessité de cultiver, en vue des « jours meilleurs », les aspirations révolutionnaires (Carlo Ginzburg). Brunfels fonda la théorisation du nicodémisme sur une conception spiritualiste de l'Eglise: poussant à l'extrême les principes de la *Liberté du chrétien*, il décrit une communauté spirituelle, composée d'un nombre réduit d'élus illuminés, fidèles à très peu de principes religieux. Cette communauté restait cachée au sein des différentes églises institutionnelles et connue seulement de Dieu, car lui seul pouvait lire dans les cœurs. Il était donc licite, dans des situations historiques dominées par « incrédules et obstinés », de dissimuler et de feindre, surtout par respect pour les « infirmes », à savoir les plus faibles, qu'il ne fallait pas scandaliser. Cette doctrine était confirmée par l'indication de quelques extraits de la Bible, parmi lesquels un passage relatif à Naaman dans le livre IV des Rois et deux des Lettres de Saint Paul (*I Cor.*, 9, 19; *Gal.*, 2, 11-13). L'indifférence totale de Brunfels pour les cérémonies et les dogmes fondamentaux du christianisme annulait toute distinction confessionnelle, elle fonda également une perspective irénique et tolérante.

Les *Pandette* circulèrent beaucoup et eurent droit à plusieurs réimpressions. De célèbres spiritualistes comme Franck et Niclaes en tirèrent des thèmes qui alimentèrent leurs réflexions et leurs pratiques. Elles inspirèrent aussi le célèbre humaniste Jacques Lefèvre d'Étaples (dédicataire de la première édition de Brunfels), ainsi que les théologiens Wolfgang Capiton et Johan Brentius. En Italie, les théories de Brunfels rencontrèrent les positions valdésiennes. L'exilé sicilien Camillo Renato devait avoir connu les idées contenues dans ces traités, car il avait eu des rapports avec Capiton à Strasbourg entre 1534 et 1537, et c'est probablement Renato qui les introduisit dès son retour en Italie. Toute son activité de propagande religieuse à Bologne, à Modène et, par la suite, dans les Grisons porta la marque de l'extrême flexibilité du comportement et de la dissimulation de ses conceptions. Sans doute la théorie de la simulation était-elle également parvenue, à travers Renato, au jeune Sozzini; en mai 1549, ce dernier répondait aux positions drastiques de Calvin en lui soumettant des questions typiquement nicodémiques: était-il licite d'épouser une catholique? un père intérieurement converti à la Réforme peut-il laisser baptiser ses enfants dans l'Eglise catholique?

L'an 1549 marqua un tournant dans le débat sur le nicodémisme, débat dont Calvin fut une fois encore le protagoniste. C'est alors qu'éclata «l'affaire Spiera», qui eut une grande résonance dans toute l'Europe. Francesco Spiera, avocat de Citadella, mourut en 1548. Son agonie fut tourmentée du désespoir d'avoir abjuré sa foi calviniste, Spiera était persuadé que son comportement le prédestinait à la mort éternelle. Cette tragédie suscita un grand intérêt, surtout chez les réformés italiens ; elle attira une forte participation car elle avait d'importantes implications sur le plan doctrinal, dans la question du salut et de la prédestination, ainsi que sur le plan des comportements religieux. L'affaire mena à la conscience généralisée d'une coupure dans la théorie du mouvement réformateur italien, une prise de position claire s'imposait avec urgence. Tandis que les nouvelles se succédaient dans le pays, des intellectuels et des ecclésiastiques accouraient au chevet du moribond, leurs témoignages furent recueillis dans *Francisci Spierae Civitatulani horrendus casus, qui ob negatam in iudicio cognitam Evangelii veritatem, in miseram incidit desperationem* (1549) de Vergerio, qui fut expatrié en terre réformée précisément à cause de cette affaire. Avec la collaboration de Curione et de Sozzini, Vergerio publia l'année suivante *La historia di M Francesco Spiera*, anthologie d'écrits de divers réformateurs, où l'appel à la confiance dans la volonté universelle salvatrice de Dieu et à la compréhension pour le drame des « faibles » dans la foi prévalait sur la condamnation, malgré le sévère jugement de Calvin sur Spiera et sur les Italiens, coupables à ses yeux, car opportunistes et captieux. En outre, Curione déplaça la réflexion sur un plan plus élevé : l'Antéchrist ne s'identifiait plus seulement avec l'Eglise catholique, c'était le « poison » inhérent à tous les comportements de coercition.

Calvin était déjà intervenu dans cette controverse, avec l'œuvre intitulée *De vitandis superstitionis* (*La Nécessité d'éviter les superstitions*, 1549), qui comprenait ses textes contre le nicodémisme ainsi que les positions de Butzer, Melanchthon, Vermigli. Dans ses écrits, le réformateur examina de façon détaillée le phénomène de la simulation, les passages de la Bible et les arguments invoqués en sa faveur ; il l'assimila au crime d'idolâtrie, bien intentionné à clôturer la partie *illico*. Mais les jugements de Butzer et de Melanchthon se frayaient un passage dans le front

anti-nicodémite des réformateurs magistériels, introduisant une série de distinctions sur les fidèles et sur les rites, ainsi qu'une légitimation partielle de l'interprétation catholique de l'Écriture. Le front des anti-nicodémistes fut encore affaibli par l'attaque infligée par Siculo dans son *Epistola*, accusant Spiera (et à travers lui la doctrine de Calvin) de deux erreurs fondamentales. La première consistait dans le fait d'avoir lié les mains de Dieu en fonction d'un choix opéré à l'aube des temps (la destination de chacun au salut ou à la damnation). En réalité, ce choix imposait une limite à l'infinie liberté de Dieu et suscitait à la fois l'orgueil de ceux qui se réputaient élus et le désespoir de ceux qui se savaient perdus. L'autre erreur résidait dans la conviction que « tous ceux qui consentaient par les faits ou par leur personne à des cultes non vrais nient le Christ ». Siculo restituait ainsi une valeur à l'attitude nicodémite, admettant implicitement que dogmes et rites catholiques étaient sans influence voire erronés. L'accusation contre Spiera se transformait en une invitation adressée à un grand nombre de fidèles : ils devaient cultiver la vérité dans le fond de leur conscience, selon l'enseignement de Valdés, et rester en Italie dans l'attente d'événements définitifs. Toutefois, des œuvres nées dans le milieu ecclésiastique réformé se révélèrent néfastes pour la bataille contre le nicodémisme. Il en fut ainsi, en partie, de *l'Esortazione al martirio* de Giulio da Milano (1549), dans laquelle, malgré le titre, était admis que ceux qui n'avaient pas de responsabilités pastorales pouvaient s'enfuir. Il en fut certainement ainsi du *Temporiseur* (1550) de Wolfgang Musculus, qui, malgré les intentions des éditeurs du recueil (comprenant le *Proscærus* du réformateur et les jugements de Melanchthon, Pierre Martyr Vermigli, Bullinger, Bibliander, Pelikan, Bucer, Curione, Borrhaus, Ochino, Laski etc.), devint une subtile apologie de la simulation. L'œuvre fut abondamment traduite et circula dans toute l'Europe, car désormais le problème que représentait le nicodémisme était européen : de l'Empire soumis à l'Intérim, à l'Angleterre de Marie Tudor, en passant par les pays catholiques, où l'état de l'Inquisition se resserrait toujours plus. L'espace d'une cohérence religieuse se réduisait progressivement, posant de graves problèmes de conscience et de choix existentiels. Mais il ouvrait aussi de nouvelles perspectives de réflexion religieuse.

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A



CHAPITRE IV

UNIVERSALISME ET TOLÉRANCE

LA CONTROVERSE SUR LA TOLÉRANCE : LE CAS SERVET

Trois villes prirent une valeur emblématique à l'époque de la Réforme : Wittenberg, ville de Luther et des 95 thèses, la bauge du « sanglier entré dans la vigne du Seigneur » ; Genève, ville de Calvin et des prédestinés, la nouvelle Sion, l'espoir de ceux qui d'Italie regardaient au-delà des Alpes à la recherche d'une rénovation manquée ; enfin, Bâle, qu'aimait Erasme, ville libre, symbole de finesse, d'esprit critique et de tolérance. A Bâle prospéraient trafics et activités culturelles. Ses célèbres imprimeries s'alignaient de part et d'autre de la *Freie Strasse*, à proximité du marché ; vu ses dimensions, celle de Jean Oporin s'élevait dans la zone semi-périphérique de Pétersbourg. Son université, la plus ancienne de Suisse, avait été fondée en 1460, elle devait sa renommée à sa tradition humaniste, aux personnalités qui la fréquentaient, ainsi qu'à la présence d'illustres habitants, comme le juriste Boniface Amerbach, son fils Basile, le médecin Jean Bauhin, le naturaliste Théodor Zwinger. Tous ces motifs concouraient à faire de la ville une des destinations préférées des exilés *religionis causa*.

L'humaniste et théologien Sébastien Castellion (1515-1563) s'y installa avec sa famille en 1543, à la suite de sa décision de quitter Genève, quand ses relations avec Calvin s'envenimèrent. Il avait étudié les langues classiques et l'hébreu à Lyon, s'ouvrant aux principes érasmiens du dialogue et de la tolérance. Après la lecture de l'*Institutio Christianae religionis (Institution de la religion chrétienne)*, il avait rejoint Calvin à Strasbourg, et l'avait suivi à Genève, logeant chez ce dernier, lequel l'estimait tellement qu'il



lui obtint un poste de recteur au Collège de Rive. Il avait probablement fait la connaissance d'Ochino en 1542, celui-ci venait de fuir d'Italie et l'affinité de leurs idées lia les deux hommes d'un rapport de profonde estime. Son indépendance de pensée avait cependant fini par l'opposer à Calvin, qui en vint à lui nier sa charge de pasteur, l'amenant à quitter la ville. A Bâle, Castellion vécut quelques années dans l'indigence, exerçant les métiers les plus humbles : il cultiva la terre, transporta de l'eau pour les jardiniers, fut même obligé, pour réchauffer sa maison, de harponner des troncs entraînés par le courant du Rhin. Après avoir trouvé un emploi de correcteur d'épreuves dans l'imprimerie d'Oporin, il obtint enfin en 1552 la chaire de grec à l'université. Entre-temps, sa renommée s'était rapidement accrue grâce aux quatorze éditions des *Dialogi sacri* (*Dialogues sacrés*), aux *Sacrarum literarum Carmina et Precationes* (*Odes sur les Psaumes*), aux trois éditions des *Sibyllina oracula* (*Oracles sibyllins*, version métrique en latin de textes prophétiques en langue grecque, considérés apocryphes) et surtout grâce à la traduction de la Bible en latin (1551) et en français (1555). Précédée d'une dédicace au roi Edouard VI d'Angleterre, la version latine manifestait les influences d'Erasmus et de Valla : le premier lui suggérait par exemple de rendre le mot *logos* par *sermo* au lieu du terme *verbum* (choix qui avait suscité des polémiques parce qu'il paraissait remettre en question le dogme trinitaire) ; le second le poussait à dépouiller le latin des sédimentations médiévales même dans les passages les plus délicats (par exemple, le baptême y est indiqué par le mot *lustratio*, à savoir purification, terme étranger au rite sacramentaire, mais considéré plus exact sur le plan philologique). Par contre, dans la version française, Castellion choisit une langue colorée, s'adressant à un public populaire, privilégiant dans ce cas la valeur humaniste de l'éducation. Dans les deux éditions, il exposa en outre ses positions favorables à la tolérance religieuse.

A Bâle, il fut entouré d'un groupe d'exilés, illuminés et cultivés, désireux de discuter librement de questions théologiques, dans un climat qui unissait le spiritualisme au rationalisme philologique humaniste. Leur point de rencontre fut au début la maison du chef anabaptiste David Joris, qui avait emprunté l'identité du marchand Jan de Bruges. Parmi les assidus figurait aussi l'exilé piémontais Celio Secondo Curione (1503-1569), contraint

de fuir en 1542 la ville de Lucques, où il exerçait la fonction de percepteur de la famille Arnolfini. Un sort similaire échet à bon nombre de ses compagnons de l'époque, ouverts aux idées de la Réforme et membres de ce qu'on appelait l'*ecclesia lucensis*: Celso Martinengo, Pierre Martyr Vermigli, Girolamo Zanchi, Emanuele Tremellio. Curione arriva en Suisse en passant par la Valteline, où il rencontra Renato, puis il poursuivit vers Lausanne; il y séjourna près de quatre ans, terminant le *Pasquin en extase*, œuvre de violente polémique anticléricale. Enfin, il arriva à Bâle en 1546, avec sa nombreuse famille, et commença à enseigner la rhétorique à l'université, obtenant un remarquable succès grâce à son activité didactique et aux publications des classiques. Sa renommée d'érudit humaniste s'affirma rapidement dans toute la Suisse: il fut estimé de Bullinger, chef de l'Eglise de Zurich, tolérant et disposé à dialoguer avec les dissidents; il se lia d'amitié avec Castellion et Borrhaus, et avec l'imprimeur lucquois Perna, qui devint l'artisan de ses importantes initiatives éditoriales; il rencontra la faveur de Boniface Amerbach, ami puis héritier d'Erasme, ainsi qu'administrateur éclairé de la *Erasmusstiftung*, qui plus d'une fois lui apporta, ainsi qu'à ses enfants, un soutien économique.

L'activité de ce groupe contribua à faire vivre dans la culture de la ville les exigences qui avaient alimenté les premières attentes réformatrices. L'optimisme humaniste ranimait la confiance dans les possibilités qu'avait l'homme de participer à l'œuvre du salut, d'où l'importance attribuée à l'éducation et à l'idée d'une extension de l'efficacité du bénéfice du Christ; cet optimisme s'unissait à l'exaltation de la vie intérieure au détriment des rites et des formes du culte, y compris la pratique des sacrements. Le rationalisme philologique, qui s'inspirait des leçons de Valla et d'Érasme, se fondait sur la conviction de la priorité du texte sacré et sur la nécessité d'une libre interprétation de la part du Chrétien. Cette dernière impliquait aussi qu'on redécouvrit la valeur de la prophétie, entendue comme inspiration individuelle indépendante de l'autorité hiérarchique, sur le modèle de l'Eglise des origines; elle préfigurait en outre une communauté chrétienne plus ouverte, attentive à la croissance des consciences, et non au prestige institutionnel. Curione reprit ces principes dans l'*Araneus seu de providentia Dei* (*Araneus, ou la providence de Dieu*),

publié en 1544, réélaborant un de ses écrits précédents suivant les influences de Joris, de Castellion et de Borrhaus, influences particulièrement évidentes dans l'idée de la trinité comme forme à travers laquelle le Dieu invisible se manifeste dans le monde, mais aussi dans la conviction, de source spiritualiste, que la grâce touche tous les hommes, indépendamment du credo de chacun.

Autour du groupe de Bâle, ou «*Basler Kreis*», s'élargissait un réseau de relations intégrant d'autres personnages, proches par leurs idées ou par leur choix de vie, destinés eux aussi à converger dans leurs parcours vers la ville Rhénane. Parmi eux, Ochino, qui, après s'être détaché de Calvin, avait fait deux séjours brefs mais intenses à Bâle, en 1545-47 et en 1555; Martin Borrhaus, académicien hétérodoxe faisant autorité; l'illustre juriste Matthieu Gribaldi, vieux compagnon d'études de Curione et ami d'Amerbach, qui lui aussi était en conflit avec Calvin sur le principe de la prédestination et soupçonné d'antitrinitarisme; enfin, Lelio Sozzini, d'illustre famille siennoise, un des pères de l'unitarisme, qui apporta au groupe de Bâle la contribution de son rationalisme philologique et une attitude critique fondée sur l'exercice systématique du doute.

Au-delà de l'hétérogénéité des expériences des participants, le groupe de Bâle représenta dans cette contingence historique déterminée un véritable front d'opinion, qui s'inspirait des principes érasmiens – l'aversion pour les subtilités théologiques veinées de scepticisme, le latitudinarisme, la centralité du problème religieux – et récupérait certaines exigences des premiers réformateurs (le principe de la *sola fides* et *sola Scriptura*, la doctrine sacramentaire de Zwingli). La ligne qu'il défendit n'était pas le simple résultat d'une somme de positions individuelles, elle incarnait des aspirations historiques concrètes, qui avaient été en partie trahies au moment où se fixèrent les logiques confessionnelles. La contribution spécifique des exilés italiens consistait en une formation culturelle marquée par le rationalisme humaniste, l'idéalisme néoplatonicien, la simplicité anabaptiste ou le spiritualisme valdésien, qui, s'ils offraient des combinaisons variées, tendaient tous à l'anti-dogmatisme et à une vision élargie de l'Église chrétienne. Ce qui les rendait réfractaires à l'opération de consolidation de l'autorité ecclésiastique réalisée à Genève par Calvin. L'affrontement était inévitable. L'affaire Francesco

Spiera en fournit une première occasion ; mais le passage décisif s'accomplit en 1553 : le cas de Servet donna au conflit un caractère dramatique, dont les conséquences s'avéraient irréversibles.

L'antitrinitaire espagnol Michel Servet avait déjà subi les attaques communes des calvinistes et des luthériens en 1531 avec son premier livre intitulé *De Trinitatis erroribus* (*Sur les Erreurs de la Trinité*), et l'année suivante avec les *Dialogorum de Trinitate* (*Dialogues de la Trinité*), au point qu'il se trouva contraint de prendre un faux nom et de se mettre à l'abri d'abord à Paris et ensuite à Vienne. Mais ce fut la *Christianismi restitutio* (*Restauration du christianisme*) en 1553 qui déclencha la réaction violente de Calvin : ce dernier décida de le démasquer et alla jusqu'à collaborer avec l'Inquisition pour son arrestation. Servet fut reconnu pendant qu'il tentait de fuir en passant par Genève et de suite arrêté. Au cours de son procès, Calvin intervint personnellement, avec obstination, pour obtenir une condamnation exemplaire. Servet fut condamné au bûcher et brûlé avec ses livres à Genève le 27 octobre 1553. Les chefs d'accusation furent son anabaptisme et sa critique opiniâtre au dogme trinitaire, considérée comme une menace au progrès de la Réforme et comme un premier pas vers l'anarchie des opinions. Malgré l'accord qu'avaient exprimé les principaux représentants des Eglises de la Réforme, l'événement suscita une forte impression, surtout parmi les exilés, qui sentaient leur autonomie menacée. Renato composa et envoya à Calvin *In Johannem Calvinum de injusto Michelis Serveti Incendio* (*L'injuste bûcher de Servet*), Gribaldi fut probablement l'auteur de *Alfonsi Lyncurii Tarraconensis apologia pro Michaele Serveto* (*Apologie de Michel Servet composée par Alfonso Lyncurio Tarraconense*), dans laquelle il défendait, sous un pseudonyme, la doctrine antitrinitaire. Vergerio, qui pourtant avait trouvé une situation à Tübingen dans l'Eglise luthérienne, finit par affirmer : « La tragédie de Servet m'a terrorisé ». En janvier 1554, Calvin publia la *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate* (*Défense de la vraie doctrine sur la Trinité*), dans laquelle il soutenait la nécessité de punir les hérétiques même par la mort, en les assimilant aux blasphémateurs et aux faux prophètes auxquels le Deutéronome promettait la mort (13,6 et sqq.).

Cette intervention finit par augmenter l'indignation parmi tous ceux qui étaient plus sensibles au problème de la tolérance

et de la liberté religieuse. Le groupe de Bâle saisit l'occasion pour élever la voix, et le fit à travers un texte anonyme paru sous de fausses indications typographiques, intitulé *De haereticis an sint persequendi* (*De la persécution des hérétiques*), édité par Oporin à Bâle au printemps de l'année 1554. Ce texte ne discutait pas les idées de Servet, ni celles de Calvin, sur la trinité, il présentait un recueil d'extraits en faveur de la liberté de conscience, qui en firent la première théorisation moderne de la tolérance religieuse. L'artisan de l'œuvre et l'auteur de quatre des textes les plus importants fut Sébastien Castellion, sous des pseudonymes divers: Martinus Bellius, Basilius Montfort, George Kleinberg (mais peut-être ce dernier couvrait-il Joris). Avaient collaboré à la réalisation du volume Curione et Borrhaus. Une longue prémisses de Castellion, signée Bellius et adressée au duc Christophe de Wurtemberg, précédait des pages de Luther, de Johan Brentius et des interventions plus brèves sur le problème de la coercition religieuse; ces dernières provenaient d'auteurs disparates comme les Pères de l'Église (Lactance, Chrysostome, Saint Jérôme, Saint Augustin), ou de contemporains comme Erasme, Franck, Calvin, Curione et Castellion. Le recueil se clôturait sur un écrit plus long de Castellion (signé Montfort): la tolérance s'y trouvait lucidement légitimée sur la base d'une conception éthique et évangélique du christianisme, réfutant les arguments les plus communs en faveur de la persécution des hérétiques, et opérant une transformation de la notion même d'hérésie. Si Calvin concevait la divinité en termes de puissance et de gloire, séparant totalement la raison divine de l'intellect humain, Castellion réévaluait au contraire le rôle de la raison en tant que lumière intérieure qui brillait dans chaque individu et se manifestait dans la liberté de jugement et de langage de chacun. Si le Christ était le *sermo*, la parole, cela signifiait qu'à travers elle un contact pouvait s'établir entre l'homme et Dieu et que, dans la dimension de l'histoire, la vérité se construisait précisément par la confrontation des opinions. Tel était le fondement de l'inviolabilité de la conscience et de la tolérance. Plutôt que sur des arguments juridiques, Castellion en justifiait la nécessité sur le plan théologique, en tant que garantie de la libre circulation du *sermo* divin parmi les hommes, sans interdictions imposées par l'autorité. Il rappelait, enfin, que la seule disposition laissée par le Christ à ses disciples

était l'amour envers son prochain, insistant ainsi sur la nature éthique du parcours de salut auquel l'homme était appelé à collaborer de sa libre volonté. Sur ce principe s'appuyait son antidogmatisme substantiel. Il établit une liste des connaissances indifférentes au salut (les *adiaphora*), comprenant entre autres la trinité, la prédestination, le libre arbitre, la condition des âmes après la mort, et réitéra son insistance sur le fait que la route qui menait vers le ciel passait par l'imitation du Christ. D'autre part, pour Castellion, la construction historique des dogmes, des rites et de la Bible même – et donc leur valeur relative – rendait impossible de prendre l'observance pour critère du jugement de la foi des chrétiens, et surtout comme justification de leur condamnation. Cette optique révolutionnait également la conception de l'hérésie : l'hérétique n'était pas un homme en désaccord avec la doctrine officielle, mais celui qui persistait dans son action et devenait dangereux pour l'unité de la communauté religieuse, souveraine pour le Savoyard comme pour son maître Erasme. Castellion réduisait ainsi la « vérité » à ne représenter qu'une catégorie morale et s'opposait aux ecclésiastiques qui en imposaient un concept apodictique par le recours à la force : leurs comportements étaient contraires à l'enseignement du Christ et à la réalisation de la nouvelle Eglise universelle et spirituelle de Dieu, fondée sur l'Évangile. La référence exclusive de Castellion à la loi évangélique privait la persécution religieuse de fondement biblique ; elle niait l'identification calvinienne entre hérétiques et faux prophètes, et renforçait l'instrument de la persuasion des dissidents. L'usage de la violence dans le domaine religieux était, en conclusion, interdit aux ecclésiastiques – s'ils ne voulaient pas se trouver assimilés à « l'Antéchrist » – mais aussi au pouvoir civil, dont ce n'était pas le ressort.

L'initiative eut un grand retentissement : le livre devint rapidement un des points de référence de la pensée européenne sur la tolérance et Castellion le paladin de la liberté religieuse. Calvin se douta de l'identité de son auteur et de la ville où il avait été imprimé, mais c'est Théodore de Bèze qui prit la parole en publiant immédiatement son *De haereticis a civili magistratis puniendis* (*Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques*), dans lequel il mettait en garde contre le droit à la liberté de pensée soutenu par ceux qu'il appelait les « nouveaux

académiciens», les accusant en quelque sorte de professer des opinions sceptiques. Loin d'être effrayé, Castellion composa à Bâle deux œuvres en réponse à ses adversaires : il adressa à Bèze *De haereticis a civili magistratu non puniendi* (*Les Hérétiques ne doivent pas être punis*) et à Calvin *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse* (*Contre le libelle de Calvin dans lequel on cherche à démontrer que les hérétiques doivent être punis pas la force*), où il soutient qu'une opinion doit être combattue par une autre opinion, et non par l'usage de la force, parce que « tuer un homme n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme ». Dans les deux cas, les autorités bâloises ne concédèrent pas le droit d'imprimer, sans doute craignait-on une rupture définitive avec Genève. La controverse entre Castellion et les réformateurs genevois avait en effet été aggravée par le débat sur le problème de la prédestination divine, qui allait se prolonger, à grand renfort d'écrits polémiques, jusqu'à sa mort. L'humaniste savoyard s'opposa fermement à cette doctrine au nom de la liberté de l'arbitre humain et d'une conception positive de Dieu et de son immense bonté envers toutes ses créatures, mais il fut empêché d'exposer publiquement ses positions par le *vêto de la censure*, qu'appuyait en l'occurrence Borrhaus. La situation se détériora en 1559, avec la découverte spectaculaire de la véritable identité de Jan de Bruges (*alias* David Joris), dont le cadavre fut déterré puis brûlé sur le bûcher. Tous ceux qui avaient fréquenté sa maison furent interpellés lors d'un procès, parmi eux, Castellion et Curione. Castellion subit une dernière attaque après la traduction des *Dialogi XXX* (*Trente Dialogues*) de Ochino en 1563. Toutefois, la mort ne lui laissa pas le temps de l'affronter : il disparut, laissant derrière lui l'estime pour son activité d'humaniste et des soupçons quant à ses convictions religieuses. Durant les dernières années, il s'était consacré à deux œuvres importantes, toutes deux restées manuscrites : le *Conseil à la France désolée*, où il soutenait que l'intolérance est la cause de l'instabilité politique et associait la solidité de l'Etat à une vision irénique, critiquant les catholiques et les protestants pour leur incapacité à dépasser les divisions religieuses et à construire l'unité évangélique ; *De arte dubitandi confidendi, ignorandi et sciendi* (*L'Art de douter et de croire, d'ignorer et de connaître*), considéré comme son testament spirituel, dans lequel il défendait

le droit au doute et à la liberté de conscience sur les principes de la foi.

L'AMPLITUDE INFINIE DU RÈGNE DE DIEU

Le dogme de la prédestination constitua un des bastions de la pensée théologique de la Réforme. Si ses origines remontaient à Saint Augustin, il reprit le devant de la scène dans la réflexion de bon nombre de réformateurs, parmi lesquels Luther, Butzer, et surtout Zwingli et Calvin. Après l'élaboration d'ensemble qu'opéra Zwingli, Calvin arriva à une formulation définitive du dogme de la double prédestination (au salut et à la damnation) dans l'édition de 1559 de *l'Institutio Christiane religionis*, le considérant, au même titre que la providence, comme un aspect de l'éternel projet divin. La doctrine zwinglienne influença également des représentants de la Réforme radicale, qui en firent le présupposé de l'élimination des médiations ecclésiastiques et des frontières confessionnelles. En Italie, elle s'associa souvent à l'idée de l'immense bonté de Dieu pour promouvoir l'universalité de la destination de l'humanité au salut. Les adeptes de la prédestination se heurtèrent toutefois à de fiers opposants en la personne de ceux qui, à l'intérieur ou en marge des Eglises constituées, défendaient les principes de l'universalisme et de la liberté de l'arbitre humain, souvent sur les traces d'Erasme.

Theodor Bibliander (1504-1564), célèbre théologien, linguiste et exégète biblique, fut un des paladins les plus acharnés de l'opposition à la prédestination dans l'Eglise de Zurich, où il fut le successeur de Zwingli dans l'enseignement de l'Écriture Sacrée au *Grossmünster*. Dans tous ses écrits (dont beaucoup sont restés inédits), Bibliander soutint l'universalité de la grâce, en vertu du principe érasmien de l'infinie miséricorde de Dieu. Il défendit la dignité de la raison humaine, car étant d'origine divine, elle était aussi le siège des lois de nature qui orientaient vers le bien. Bibliander radicalisa toutefois l'irénisme d'Erasme, associant le rêve d'une unité religieuse, qui embrasserait aussi l'Islam, à l'étude des racines linguistiques communes, selon le projet révolutionnaire formulé dans son *De ratione communi omnium linguarum*

et literarum commentarius (*Commentaire sur la raison commune des langues et des littératures*, 1548). Son attention pour le monde islamique se concrétisa en 1543, dans une publication extraordinaire, la première impression en latin du Coran, accompagnée de toute la littérature islamique connue à l'époque. Cette édition révélait la démarche d'enquête des cultures « autres » d'un précurseur du comparatisme. Simultanément, d'autres œuvres élargissaient son projet universaliste, qui s'ouvrait à la perspective eschatologique d'une prochaine « monarchie chrétienne » étendue à tous les peuples de la terre. Malgré son importance, Bibliander dut démissionner, contraint par le calviniste Pierre Martyr Vermigli, et sa pensée fut progressivement marginalisée.

La chance ne sourit pas non plus aux idées de Guillaume Postel (1510-1581), célèbre pour son prophétisme et pour sa doctrine (il fut orientaliste, bibliste, mathématicien, nommé lecteur royal au Collège de France). Dans son œuvre majeure, *De orbis terrarum concordia* (*L'Harmonie du monde*, 1543), il proposa un audacieux projet de réforme religieuse et de concorde universelle entre christianisme, hébraïsme et islam, sur base de l'origine universelle des langues (de l'hébreu) et d'une ancienne unité du savoir et de la religion, au-delà de leurs différentes manifestations historiques. Pour faire progresser la connaissance de l'Islam, qu'il admirait en tant que religion crypto-chrétienne, Postel inséra dans l'œuvre une vaste sélection de passages du Coran, traduits directement de l'arabe, après avoir publié la première grammaire arabe. Son intérêt pour la tradition kabbalistique l'amena à traduire en latin le livre du *Zohar* (1547). Mystique et inspiré, persuadé d'être un nouveau prophète, Postel usa de son radicalisme spirituel pour remettre en question les sacrements et certaines vérités fondamentales, comme la divinité du Christ et l'immortalité de l'âme. En 1555, l'Inquisition lui intenta un procès où il ne fut pas accusé d'hérésie mais de folie ; il fut d'abord incarcéré, puis, après une série de pérégrinations, enfermé dans un couvent de Paris, jusqu'à la fin de ses jours. L'incompatibilité de son prophétisme, considéré comme le délire d'un fou, avec toutes les Eglises institutionnelles ne l'empêcha pas d'exercer une remarquable influence sur la tradition de l'irénisme à la Renaissance.

Les années de la tragédie de Servet furent également celles de l'exacerbation du débat autour du dogme de la prédestination.

En 1551, Calvin avait fait face aux attaques de Jérôme Bolsec. Son expulsion de Genève avait eu des répercussions dans toute la Suisse: à Berne, le doyen Johann Haller exprima publiquement ses perplexités, tandis que dans le Vaud, le pasteur André Zébédée engageait une véritable bataille contre Calvin, «l'hérétique de Genève». Ce dernier publia en 1552 *De aeterna Dei praedestinatione* (*l'Éternelle prédestination de Dieu*), contre les accusations de Siculo et d'Albert Pigghe, restreignant encore les possibilités de discuter. L'affaire Servet les élimina tout à fait, plaçant au centre de l'affrontement avec Genève le problème de l'étendue du royaume de Dieu, qui, dans la culture de l'époque, coïncidait avec le problème des limites de la société civile. Ce problème fut l'un de ceux dont les implications prirent le plus d'importance parmi les thèmes affrontés au cours des discussions théologiques du XVI^e siècle. Le modèle genevois était conforme à la rigide doctrine de la double prédestination, d'une Eglise circonscrite, réservée à un petit nombre d'élus, et d'une grande masse vouée de toute éternité à la damnation. Il fut perçu comme incompatible avec le principe évangélique de l'infinie miséricorde de Dieu et se heurta aux attentes iréniques qui avaient accompagné les espoirs de rénovation dans les premières décennies du siècle. Dans cette conjoncture, le débat historique sur la liberté religieuse finit lui aussi par se trouver mélangé à la bataille anti-prédestinationniste, dont il devint un corollaire.

Celio Secondo Curione fit imprimer à ce propos un texte fondamental, intitulé *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo* (*Deux dialogues sur l'amplitude du saint royaume de Dieu*), intervenant directement dans la polémique qu'avait suscitée le bûcher de Servet. L'œuvre fut publiée en 1554 de manière semi-clandestine à Poschiavo dans les Grisons après que, malgré les tentatives de Borrhaus, l'opposition des censeurs en ait interdit la sortie à Bâle. En réalité, l'idée originaire remontait probablement aux années qui précédèrent l'exil de Curione, une version de l'œuvre étant déjà prête dans la première moitié des années quarante, alors qu'il se trouvait depuis peu à Lausanne. Il la réélabora à la suite de ses expériences en terre réformée (on peut y trouver en particulier l'influence de la pensée de Borrhaus), et en proposa une nouvelle impression sous un titre qui rappelait le *De immensa Dei misericordia* (*Traité de l'immense miséricorde de Dieu*) d'Erasmus.

Ce traité avait circulé en Italie dans la vulgarisation de Masilio Andreasi, avant d'être traduit en latin et édité à Bâle en 1550 selon la volonté de Curione. Mais si Erasme soutenait qu'il était suffisant de s'abandonner à la confiance dans la bienveillance de Dieu, Curione multipliait les arguments pour démontrer que les sauvés étaient bien plus nombreux que les damnés, s'opposant à la doctrine de Calvin, sans jamais le nommer. Cette intervention marquait sa rupture avec l'Église de Genève, dont il avait jusqu'alors partagé les enseignements, au point d'exprimer des jugements favorables sur le dogme de la prédestination dans son œuvre *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate* (*En faveur de la vraie et antique autorité de l'Église du Christ*) en 1546.

Le traité se présentait sous la forme d'un dialogue entre le jeune Curione et son maître, Agostino Mainardi, qui l'avait orienté vers les idées de la Réforme. Dès la préface, dédiée au roi de Pologne Sigismond Auguste, Curione niait la légitimité de la coercition en matière religieuse : la peur ne pouvait pas guider les hommes vers la foi, seul l'amour le pouvait. En outre, la liberté était essentielle pour que puisse se manifester la vérité. La parole de Dieu exigeait, en effet, le dialogue et l'interprétation, et son sens s'éclairait dans l'histoire grâce à l'incessante intervention de l'esprit. C'est pourquoi la prophétie était un caractère intrinsèque de la communauté chrétienne, dès ses origines, et nécessitait la liberté d'expression. Sur la base de ces prémisses, le dialogue entre Mainardi et Curione affrontait le problème du nombre des élus, dans l'intention, non déclarée, de nier le principe de la masse des perdus. Suivant la méthode d'exégèse d'Erasme, Curione soutenait que les images de l'Écriture de la « porte étroite » et de la « porte fermée » n'exprimaient pas l'idée d'un petit nombre d'élus, mais avaient une valeur historique, se référant à l'aveuglement du peuple hébreu ; de même, « la voie large » qui menait au péché représentait la nature humaine corrompue qui ne pouvait sans le Christ monter au ciel. Par contre, bien des raisons démontraient l'évidence de l'interminable amplitude du Royaume de Dieu : elle correspondait à l'infinie puissance du créateur ; le nombre de ses sujets était le signe de la grandeur du roi ; le salut des créatures était un motif de joie pour le père et le limiter signifiait conditionner son bonheur ; Satan ne pouvait dominer un royaume plus étendu que celui de Dieu. C'est

pourquoi, même les peuples récemment découverts ou les gens qui avaient vécu avant l'avènement du Christ étaient destinés au salut, s'ils observaient la loi de la nature, vénéraient un seul Dieu et respectaient leur prochain. L'auteur s'écartait autant de l'origénisme, qui attribuait la rédemption de l'humanité à ses capacités naturelles, que de la perspective catholique, dans laquelle la pratique des sacrements était essentielle. Retournant la doctrine de Calvin, Curione associait latitudinarisme et prédestination, attribuant à cette dernière le sens d'une universelle destination au salut. A la différence d'Erasme, donc, il soutenait que l'infinie bienveillance divine se manifestait par un acte volontaire de Dieu auquel l'homme ne pouvait collaborer. La prédestination était le reflet de l'amour infini de Dieu et l'instrument de la libération de tous les hommes. Le livre eut une première diffusion en Pologne, avant la Suisse et l'Allemagne, il rencontra partout de fortes résistances, parce qu'il semblait accentuer l'importance de la loi de la nature au détriment de la médiation du Christ. Environ un an et demi après sa sortie, Curione fut dénoncé par Vergerio et traduit en justice par les autorités de Bâle, qui à la fin durent l'absoudre.

En Italie, les idées sur l'infinie miséricorde du Père et sur l'amplitude du royaume de Dieu avaient déjà fait l'objet d'un très large consensus dans la première moitié du siècle, tant dans les couches populaires que dans la réflexion des théologiens les plus sensibles au changement. Le *De immensa Dei misericordia* (*Traité sur l'immense miséricorde de Dieu*) d'Erasme avait été publié dans trois traductions différentes (Brescia, 1542; Venise, 1551; Florence, 1554). Ce qu'on appelait la « théologie du ciel ouvert » (Silvana Seidel Menchi), à savoir l'idée que le salut de l'individu consisterait simplement dans la certitude intérieure du salut, était le fruit d'une interprétation extrêmement large, et originale, du principe luthérien de la justification par la seule foi, où convergeaient différents parcours d'idées : celles qui provenaient directement de la Réforme italienne et celles qui avaient passé les Alpes. Le *Bénéfice du Christ*, qui eut une grande diffusion dans la Péninsule, offrit une synthèse du latitudinarisme. La pensée de Siculo en fit autant, et il en exposa une conception très vaste dans ses *Epistola*, écrit où il était intervenu sur le cas de Spiera. Il y interprétait l'affaire comme un exemple emblématique des

conséquences tragiques auxquelles pouvait mener le dogme de la prédestination; il y exaltait également la conception érasmiennne de la bienveillance divine ainsi que la notion pélagienne de la capacité naturelle de l'homme à choisir entre le bien et le mal; il opposait ainsi au dogme l'idée que tous ceux qui avaient foi dans le Nouveau Testament étaient élus au salut. La force de ses argumentations fut telle que Calvin, bien qu'il considérât Siculo comme «homme inculte, plus digne de mépris que d'une réponse», fut contraint de répliquer par le *De aeterna Dei predestinatione* (traité de *L'Eternelle prédestination de Dieu*). En réalité, Siculo se faisait l'écho d'un grand nombre de voix qui avaient commencé à s'élever vers la moitié du siècle contre la prédestination. L'intervention de Calvin marquait seulement la première étape d'un parcours qui allait se conclure avec son successeur Théodore de Bèze à la fin du XVI^e siècle: dans l'imaginaire d'un grand nombre de fidèles, le dogme allait passer de l'emblème d'une libération intérieure à une sentence de condamnation.

En Espagne, la pensée d'Erasmus s'était enracinée en profondeur, ce qui se refléta surtout parmi les intellectuels humanistes, les *alumbrados*, ainsi que dans les diverses formes du spiritualisme des juifs convertis. L'érasmeisme fut appuyé par l'empereur Charles Quint, dépassant ainsi les premiers soupçons d'hétérodoxie qui avaient déjà émergé de la conférence de Valladolid en 1527. Toutefois, surtout après la mort d'Erasmus, on commença à combattre une partie de ses idées. En 1557, la fuite d'une douzaine de moines du couvent hiéronymien de San Isidoro del Campo à Séville eut un grand retentissement. Ces derniers avaient souscrit à des positions évangéliques en lisant Erasme, Luther, Melancthon, Bullinger; menacés par l'Inquisition, ils décidèrent de passer à la Réforme. Parmi eux se trouvaient Cassiodore de Reina, Cipriano de Valera et Antonio del Corro. Ce dernier (1527-1591) se dirigea d'abord vers Lausanne, où il connut Calvin et fut estimé de lui, puis il gagna Bordeaux, Toulouse, Montargis, Anvers et enfin Londres en 1567, où il essaya de reconstruire l'Église dispersée des réfugiés espagnols. Mais son attitude antidogmatique lui attira de nombreuses accusations et finit par entraver sa carrière universitaire. A son arrivée, Edmund Grindal, alors évêque de Londres et surintendant des Églises des réfugiés, manifesta une certaine perplexité

quant à son admission dans l'Église franciscaine des exilés. Del Corro se montrait indifférent envers les subtilités théologiques, il semblait proche des positions antitrinitaires et soutenait une idée extrêmement latitudinaire du salut, auquel étaient destinés selon lui tous les hommes, au-delà des frontières confessionnelles. Il avait l'habitude de synthétiser ce principe comme suit : « Si tu es juif, comporte-toi bien, si tu es turc comporte-toi bien, si tu es chrétien, comporte-toi bien, et tu seras sauvé. » En juillet 1569, la publication du *Tableau de l'œuvre de Dieu* déclencha une querelle avec l'Église française qui se prolongea plus de dix ans. L'œuvre se divisait en vingt articles (quatorze consacrés à des passages de l'Ancien Testament, six au Nouveau Testament), que ses adversaires jugèrent débordants d'idées hétérodoxes. En particulier, il fut accusé de nier la prédestination, de cultiver des idées erronées sur la justification, d'embrasser des positions pélagiennes. Del Corro soutenait que le péché originel n'avait pas provoqué de dommage substantiel à la nature de l'homme : la vraie faute consistait à se méfier de l'infinie miséricorde de Dieu ; Satan avait inculqué cette défiance à Adam, lequel l'avait transmise à ses descendants. Mais les hommes pouvaient encore obtenir le salut éternel, à condition de vaincre cette réticence et d'obéir à la volonté de Dieu. C'est par cette voie qu'avant l'incarnation, les Juifs avaient gagné les béatitudes. Du quatrième article au huitième, l'auteur affrontait le problème de la nature de Dieu, soulignant son unicité et suggérant des positions antitrinitaires. Ces propositions furent confirmées dans un texte composé peu après (probablement en 1570) resté manuscrit, intitulé *Monas theologica* (*Monade théologique*), qui le fit accuser de partager les erreurs de Servet, de Franck et de Joris. Del Corro eut droit à l'appui de personnages influents, dont le comte de Leicester, Robert Dudley, et il se servit de cette protection pour essayer d'obtenir un enseignement à l'université d'Oxford. Mais les accusations de l'Église française l'atteignirent là aussi. En 1575, le lecteur de grec John Reynolds souleva de dures objections à l'éventualité de lui conférer un poste, invoquant les doctrines pélagiennes qu'il professait. D'ailleurs, les mêmes motifs avaient éloigné l'exilé italien Francesco Pucci, qui était considéré comme un élève de Corro. En 1576, les ministres des Églises des réfugiés firent circuler dans les milieux académiques une liste de

cent trente-huit thèses hérétiques; ils les avaient extrapolées de ses écrits et associées à autant d'antithèses dans lesquelles était exposée la vraie doctrine. Del Corro eut beau tenter d'alléger l'image du réformateur radical, cherchant des formulations plus conciliantes, l'acharnement des pressions exercées par l'Église des réfugiés obtint l'effet de lui fermer toute possibilité de carrière. Il réussit à survivre, avec sa famille, grâce aux faveurs de ses protecteurs et à quelques prébendes ecclésiastiques, avant de s'éteindre à Londres.

Antonio del Corro n'avait pas été le premier à soutenir des doctrines universalistes en Angleterre en cette fin de siècle. Si Francesco Pucci avait été le protagoniste du débat sur la prédestination dans la seconde moitié du XVI^e siècle, un autre exilé italien avait parcouru un chemin similaire, et s'était heurté à l'intransigeance des Églises des réfugiés. Il s'agit de Iacopo Aconcio, (v. 1492-v. 1567), né à Ossana dans le Val di Sole, d'une famille de juristes et arrivé à Londres en 1559. La première date attestée de sa biographie incertaine fut celle de son admission au collège des notaires à Trente en 1548. L'année suivante, il déménagea à Vienne, à la cour de l'archiduc Maximilien, où il composa ses premiers écrits de caractère religieux, le *Dialogo nel quale si scuoprono le astutie che usano lutherani per ingannar i semplici et tirargli dalla parte loro* (Dialogue dans lequel on découvre les astuces qu'utilisent les luthériens pour tromper les simples) et *Somma brevissima della dottrina christiana* (Brève somme de la doctrine chrétienne). Ces écrits font émerger des positions évangéliques et valdésiennes en termes anticatholiques. Poussé probablement par sa déception pour la tournure qu'avait prise le concile de Trente ainsi que par sa méfiance envers toute structure ecclésiastique, Aconcio y soutenait la nécessité d'un concile qui partirait du bas, de la liberté de discussion de petits groupes de fidèles, dans une perspective nicodémique. En outre, il défendait la plus large tolérance religieuse, se fondant sur le principe qu'il n'existait aucune vérité incontestable qui pût justifier la persécution. Rentré en Italie, il suivit le cardinal Madruzzo à Milan, d'où il décida à l'improviste, en 1557, de prendre la voie de l'exil. Avec son ami Francesco Betti, de noble famille romaine, il atteignit Bâle, nouant des rapports avec Perna et avec Curione. Ce dernier leur prépara une lettre de présentation pour Bullinger à Zurich, où Aconcio se

trouvait avant la fin de l'année. Il logea chez Ochino et connut probablement Sozzini, les théologiens Pierre Martyr Vermigli, Rudolph Gwalter, Josias Simler et Johannes Wolf, avec lequel il se lia d'une longue amitié. Après avoir publié chez Perna la plus intéressante de ses œuvres philosophiques, intitulée *De methodo* (*De la méthode*, 1558) – dans laquelle il tente de définir un procédé rationnel correct applicable à tous les domaines de la connaissance – Aconcio se rendit à Londres, où il obtint de travailler au service de la couronne en tant qu'ingénieur des assainissements et fortifications. C'est à cette époque que commencèrent ses vicissitudes avec l'Eglise des réfugiés. Soupçonné par l'Eglise hollandaise et l'Eglise française, l'italienne n'étant pas encore constituée, Aconcio adhéra au groupe espagnol qui se réunissait autour de la figure charismatique de Cassiodore de Reina, lequel tenait au courant son ami Corro, qui très probablement connaissait les idées de son compatriote. Entretemps, Aconcio s'attira la colère de l'Eglise hollandaise pour avoir appuyé la requête d'admission qu'avait avancée un groupe de réfugiés anabaptistes. Dans une lettre à l'évêque Grindal, il soutenait son indifférence envers tous les dogmes, y compris les plus vénérés, comme la trinité et l'incarnation, dans la mesure où aucun n'était attesté dans les Ecritures et parce que la vérité ne pouvait se trouver renfermée dans des formulations: elle résidait dans la disposition intérieure au bien et dans l'imitation du Christ.

Entre 1563 et 1564, Aconcio fit un voyage sur le continent, au cours duquel il confia à Perna le manuscrit de sa dernière œuvre. Celle-ci sortit en 1565 sous le titre *Stratagemata Sathanae* (*Les Ruses de Satan*) et eut une large diffusion, y compris dans ses traductions en latin et en français. A partir de 1610, l'œuvre eut une fortune particulière auprès des arminiens en Hollande et les éditions se multiplièrent en plusieurs langues (Bâle, Amsterdam, Nimègue, Oxford, etc.). Elle devint un manifeste de l'anti-dogmatisme et de la tolérance fondée sur une extrême simplification de la doctrine. En huit chapitres, Aconcio expliquait au lecteur les stratagèmes ourdis par Satan pour ruiner le christianisme, ruses dont il identifiait l'origine dans la conviction que les vérités de l'Evangile puissent se traduire en formulations dogmatiques. Ce principe erroné donnait à chaque Eglise la certitude de posséder la vérité et de devoir la défendre en attaquant ses adversaires. L'intolérance

et les disputes théologiques qui en découlaient étaient des dons de Satan. S'il n'en tirait pas nécessairement d'issues radicales sur le plan théologique (par exemple, il ne niait pas la divinité du Christ), Aconcio soutenait une attitude d'indifférence envers toute formulation: quiconque cultivait des idées différentes sur la nature du Christ, mais suivait l'évangile, était donc considéré chrétien. Les *Stratagemata Sathanae* réunissaient des principes exprimés par Castellion, Briandata, Ochino, en leur conférant une résonance européenne. On y trouvait aussi une invitation à ne pas s'inquiéter des pratiques extérieures, attitude qui provenait de la tradition valdésienne et spiritualiste: à la fin du siècle, cet héritage rentrait désormais dans les positions de l'extrême radicalisme que combattaient toutes les Eglises.

LE DÉBAT EUROPÉEN SUR LA PRÉDESTINATION DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XVI^e SIÈCLE

Le rêve érasmien et humaniste d'une concorde universelle avait animé les espoirs des érudits et des religieux au début du XVI^e siècle; en cette seconde moitié du siècle, il apparaissait désormais lointain. La controverse sur la prédestination avait mené en 1559 à la formulation calvinienne du dogme, elle se ralluma violemment avec le successeur de Calvin, Théodore de Bèze. En 1586, lors du Colloque de Montbéliard, ce dernier représente Dieu comme un grand architecte qui, par un décret immuable, voulut de toute éternité manifester sa miséricorde dans les élus et dans les damnés sa justice. Cette doctrine, dite du supralapsarianisme plaçait le décret de condamnation avant la création et donc avant le péché d'Adam. Elle suscita des polémiques en Hollande (avec Jacobus Arminius), dans de nombreuses villes suisses (surtout à Berne, à Lausanne et dans les centres du Vaud) et dans quelques parties de l'Allemagne (comme le Württemberg et puis la Saxe).

La Saxe fut le théâtre de la véhémence prédication de Samuel Huber (1547-1624), pasteur bernois converti au luthéranisme après avoir combattu la diffusion du dogme de la prédestination dans sa ville natale. Afin d'endiguer toute forme de crypto-calvinisme, il publia à Tübingen en 1590, sous la tutelle de Jakob Andreae, une œuvre emblématiquement intitulée *Theses Christum*

Iesum esse mortuum pro peccatis totius generis humani (Thèse que Jésus Christ est mort pour les péchés de tous les hommes), dans laquelle il affirmait l'universelle efficacité du bénéfice de Jésus-Christ envers tous les hommes, sans exclusion. L'autorité de Andreae et la bataille contre l'Eglise genevoise fit passer au second plan un certain mécontentement qu'avait suscité parmi les théologiens luthériens l'ampleur de la proposition. Mais ce ressentiment explosa à la fin de 1593, avec l'arrivée de Hubert à l'Université de Wittenberg. Le débat qu'il engagea avec Aegidius Hunnius, lui valut la suspension de son poste. Malgré cela, Hubert poursuivit, alternant succès et défaites, sa lutte contre le prédestinationisme dans d'autres centres de l'Allemagne (Francfort, Berlin, Erfurt, Göttingen, Brême). La mort le saisit à Osterwieck, en pleine activité.

C'est dans ce contexte que s'activa l'exilé florentin Francesco Pucci (1543-1597). Son œuvre la plus connue fut publiée en 1592 à Gouda dans les Pays-Bas, elle s'intitulait *De Christi servatoris efficacitate* (*L'Efficacité du Christ sauveur*). Elle proposait au problème du salut la solution la plus latitudinaire jamais apparue dans les disputes théologiques du XVI^e siècle. L'auteur soutenait en cent vingt thèses que le bénéfice du Christ était efficace pour tous les hommes, sans exclusion, même en dehors des Eglises visibles. Pucci avait décidé, en 1570, d'abandonner les pratiques de ses affaires en cours à Lyon, et de se consacrer à l'étude des Ecritures Saintes à Paris. Mais l'horreur suscitée en lui par les massacres auxquels il assista la nuit de la Saint Barthélémy (24 août 1572) le convainquit de l'urgence de trouver une solution aux conflits religieux qui lacéraient l'Europe. Il procéda alors à une œuvre radicale de simplification doctrinale, décidant que serait suspect chaque article de foi qui ne l'aurait pas « convaincu dans l'intégrité de sa conscience avec des mots clairs et des raisons divines tout à fait sûres », afin de discerner ceux qui étaient nécessaires au salut, selon la distinction érasmiennne entre *adiaphora* et *fundamentalia fidei*. Il n'en sauva qu'un seul, qui fût capable de mettre d'accord les hommes de tous les pays du monde : la confiance générale dans l'existence d'un seul Dieu infiniment miséricordieux, qui se révèle à ses créatures à travers la lumière de la raison naturelle, le *logos* ou le Christ, efficace pour le salut dès avant l'incarnation. Ce fondement accueilli, les disputes cesseraient, car elles naissaient

plutôt du désaccord sur des questions particulières. Se sentant investi de la tâche de répandre cette vérité très simple, Pucci traversa l'Europe à la recherche d'interlocuteurs disposés à l'écouter.

Sa première tentative se réalisa à Bâle en 1578. Après être entré en contact avec le groupe de Perna et avoir discuté avec Fausto Sozzini sur le problème de la nature immortelle d'Adam, il fit imprimer une *Thesis omnibus veritatis studiosis* (*Thèse des amants de la vérité*), dans laquelle il affirmait que tous les hommes naissent innocents et destinés au salut, à moins que, arrivés à l'âge de raison et corrompus par la malice du monde, ils ne détournent les yeux de la lumière de Dieu. Même les indigènes des terres découvertes depuis peu en Amérique ou en Asie, ou les Anciens qui vécurent avant la naissance de Christ, pouvaient donc conquérir le ciel en suivant la religion naturelle. Une telle proposition dévaluait le rôle des Eglises visibles, elle parut inacceptable même dans une ville aussi tolérante que Bâle. Pucci fut sommé de consigner tous les exemplaires de son écrit, en vue de leur destruction, et il fut invité à quitter la ville.

Alors qu'il se trouvait à Londres en 1579, il chercha à répandre en France et parmi les communautés anabaptistes du Nord de l'Italie un petit livre imprimé intitulé *Informatione della religione christiana* (*Information de la religion chrétienne*), où il appelait tous les vrais chrétiens, contraints à se cacher comme des étrangers dans leur terre, à se rassembler : il s'agissait d'organiser secrètement un concile pour commencer la rénovation de l'Eglise universelle dans l'attente de l'imminent retour du Christ. Déçu de la rigidité des Eglises de la Réforme et inquiet de la signification que Calvin puis Théodore de Bèze avaient attribuée au dogme de la prédestination, Pucci se dirigea d'abord en Pologne, en 1583, où il continua le débat avec Fausto Sozzini, puis à Prague, en 1687, où il prononça un acte d'abjuration pour rentrer, du moins formellement, dans l'Eglise romaine. En 1589, il composa l'œuvre intitulée *De predestinatione* (*La Prédestination*), dans laquelle il attaquait la doctrine de Saint Augustin, de Calvin et de Théodore de Bèze, exactement opposée à la religion naturelle. Pour la combattre, il retourna en Allemagne, en France puis en Hollande, où il publia le *De Christi servatoris efficacitate* (*L'Efficacité du Christ sauveur*), qu'il dédia au pontife Clément VIII.

La lutte contre la prédestination que menait Huber en Suisse et en Allemagne lui laissa l'impression que désormais les protestants aussi s'approchaient de la vérité. Confiant dans l'œuvre de Clément VIII, et dans son ouverture au dialogue, il poussa enfin vers Rome, pour lui consigner le livre en main propre. Mais il fut arrêté à Salzbourg et incarcéré à Rome au Saint Office où, en 1594, il subit un procès en tant qu'hérétique relaps. Condamné à mort, il fut décapité le 5 juillet 1597 à Tor di Nona, et son corps fut brûlé sur le bûcher de Campo dei Fiori. Le *De Christi servatoris efficacitate* eut malgré tout une grande diffusion et son message rejoignit dans le monde luthérien les thèmes des disputes entre Huber et le théologien Aegidius Hunnius à Wittenberg. Ce dernier créa en 1595 le terme « puccanisme », servant à indiquer la théorie du salut de l'humanité entière en vertu de la raison naturelle. Dans le courant du XVII^e siècle, le mot fut associé aux concepts de naturalisme et d'indifférentisme religieux et on le trouve, entre autres, dans le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle (1697). Au début du XVII^e siècle, le théologien Johann Schmid de l'université de Leipzig l'utilisait encore pour combattre la pensée de ceux qui, de tous temps, avaient considéré que le salut était possible en dehors de la révélation.

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A

CHAPITRE V

LA TRINITÉ

Le dogme trinitaire, à savoir la doctrine de la coexistence en Dieu de trois personnes distinctes mais consubstantielles, ne fut pas remis en question par la Réforme magistérielle: ni Luther, ni Zwingli, ni Calvin n'introduisirent de modifications significatives sur ce point. La négation de la Trinité s'associa ainsi à des courants de pensée plus radicaux. Dans la seconde moitié du siècle, elle servit de présupposé théologique à la troisième option protestante en alternative au catholicisme et se développa en formes organisées surtout en Pologne, en Moravie et en Transylvanie. Elle prit le nom d'unitarisme, se référant à la foi en l'unicité de Dieu, ou celui de socinianisme, de son fondateur Fausto Sozzini, ou Socin.

Le débat sur la nature divine avait été particulièrement animé au cours des premiers siècles du christianisme. Pour un aménagement, il avait fallu attendre les conciles œcuméniques de Nicée en 325 et de Constantinople en 381. Le dogme trinitaire avait été défini en opposition à deux doctrines: celle d'Arius (subordinationniste), qui considérait le Fils comme la première créature du Père, distincte et inférieure; celle de Paul de Samosate (modaliste), pour qui le Fils et l'Esprit Saint étaient de simples attributs du Père, exempts d'hypostase. Ayant survécu dans la pensée médiévale, les positions antitrinitaires évoluèrent encore au cours de la Réforme: en effet, l'application de la philologie humaniste aux textes bibliques mettait en doute le fondement scripturaire du dogme (comme le montrait le choix d'Erasmus, qui rendait le terme *logos* de l'évangile de Saint Jean par *sermo* au lieu de *verbum*); en outre, l'exigence généralisée de rénover le christianisme engageait à retrouver la pureté des origines sous les

sédimentations de la réflexion philosophique au fil des siècles. Cette optique fit percevoir le dogme trinitaire comme l'un des plus artificieux et étrangers à la lecture de l'Évangile. L'exaltation de l'humanité du Christ qui en découla fournit en outre des arguments contre le caractère sacré de l'autorité du pontife et des hiérarchies ecclésiastiques. Elle accrédita une pratique religieuse fondée sur l'imitation du Christ et sur la régénération intérieure, plutôt que sur les rites et les sacrements : attitude répandue parmi les spiritualistes et les anabaptistes, et qu'on retrouve, en Italie, dans le valdésianisme.

La reprise de l'antitrinitarisme du XVI^e siècle fut principalement liée à l'activité de Michel Servet. Avec les polémiques qui avaient suivi sa tragique exécution à Genève, la renommée de l'Espagnol prit de telles proportions qu'elle engendra la conviction d'une parfaite continuité entre son enseignement et celui de l'exilé siennois Fausto Socin, qui à la fin du siècle fut reconnu comme guide de l'Église des frères polonais (*Ecclesia Fratrum Poloniorum*). Idée que partageaient aussi bien ses détracteurs, comme Théodore de Bèze, que ses partisans, comme Giorgio Biandrata. En réalité, Fausto Sozzini démentit toute dépendance à la pensée de Servet : « Je nie que Servet ait été notre ancêtre ; nous n'avons pas repris chez lui notre opinion sur Dieu et sur le Christ ; voire, c'est précisément sur ce sujet que nous nous trouvons en grand désaccord, surtout quant à la signification du mot *verbum* ou *sermo* utilisée par Saint Jean au début de son évangile » *Responsum ad libellum Jacobi Wuieki* (*Réponse à Jakob Wujek*, 1592). Il reconnaissait par contre que sa réflexion théologique s'enracinait dans les écrits de son oncle Lelio, en particulier dans la *Brevis explicatio in primum Johannis caput* (*Brève explication du premier chapitre de Jean*), sans doute composée vers 1561, qui posait en termes absolument neufs le problème de la nature et du rôle du Christ. Dès 1558, le théologien zurichois Josias Simler perçut l'idée d'une fracture à l'intérieur du mouvement, au sein duquel il distinguait les trithéistes, liés à la pensée de Valentino Gentile, et, à travers lui, à celle de Servet, des nouveaux modalistes, dont faisait partie l'auteur (pour lui encore anonyme) de la *Brevis explicatio*. Plus tard, cette opinion rencontra l'assentiment d'un célèbre critique du Nouveau testament : en effet, selon Richard Simon, l'interprétation socinienne de l'Évangile de Saint

Jean était différente de celle de Servet et tout à fait inconnue dans l'Antiquité (Rotondò). Ces positions bien structurées s'appuyaient sur l'opposition au dogme trinitaire qu'exprimait le mouvement anabaptiste en Italie, influencé, en particulier grâce à l'activité de Busale, par le radicalisme valdésien. Le mélange de spiritualisme et de rationalisme évangélique des communautés vénitiennes avait commencé à pousser vers le radicalisme bon nombre de personnages de la diaspora hérétique italienne, qui tendirent par la suite à des positions antitrinitaires (Gentile, Alciat, Gribaldi, Camillo Renato, Ochino, Lelio Socin, Biandrata); c'est précisément de Vénétie que provenait l'un des premiers exilés à introduire l'antitrinitarisme dans les pays de l'Europe orientale, Francesco Stancarò, incarcéré à Venise en 1542 pour ses idées hétérodoxes. A ce stade de leur évolution, ces idées filtrèrent en Pologne, grâce au flux migratoire des penseurs non conformistes, des marchands et des artisans, ainsi qu'à la circulation de livres manuscrits et imprimés. Elles atteignirent Fausto Socin quand il arriva à Cracovie. L'œuvre de théologien et de controversiste de ce dernier finit par l'emporter sur l'hétérogénéité des positions sur le terrain. Au seuil du nouveau siècle, le mouvement antitrinitaire réussit à se présenter sous une physionomie relativement homogène, composée de rationalisme philologique, d'une simplification dogmatique et de la priorité accordée au moment éthique sur le symbolisme du rite et sur la spéculation théologique.

SERVET ET LES TRITHÉISTES

Michel Servet (1511-1553) fut un homme brillant et extrêmement versatile. La variété de ses intérêts (droit, mathématiques, géographie, médecine) témoigne du fait qu'au XVI^e siècle le langage théologique représentait souvent le terrain de rencontre des domaines les plus disparates du débat culturel. Après des études de droit à Toulouse, il se mit à la suite de Juan de Quintana, enseignant personnel de l'empereur Charles Quint, et eut ainsi l'occasion de participer à la conférence de Valladolid en 1527, où fut remis en question, entre autres, le passage sur la Trinité de la traduction érasmiennne du Nouveau Testament. Puis on le trouve en Italie et en Allemagne, où il prit part à la Diète d'Augsbourg

en 1530 et fit la connaissance de Melanchthon. Alors, sa vocation prit le dessus : il abandonna Quintana et s'en fut à Bâle, hébergé par Johannes Ecolampadio, disciple d'Erasme et réformateur de la ville. Ses idées sur le dogme trinitaire créèrent cependant de profonds désaccords, au point qu'ayant été mis au courant, Erasme préféra éviter de le rencontrer. Servet se rendit donc à Strasbourg et y composa le *De Trinitatis erroribus* (*Les Erreurs sur la Trinité*, 1531), qu'il publia par la suite à Haguenau. Il affirmait dans ce texte que la Trinité était une construction philosophique et n'était attestée nulle part dans les Écritures : c'est pourquoi le concept de l'unité de trois personnes en une seule substance ne provenait pas de la parole de Dieu, mais de la pensée aristotélicienne et platonicienne. Le Christ pouvait être considéré comme Dieu seulement dans la mesure où le Père lui avait communiqué sa nature. C'était donc « un homme plein de divinité », mais engendré dans le temps, et non consubstantiel. L'éternité du Verbe ne pouvait se concevoir que comme éternité du projet divin, qui, se réalisant dans l'histoire, se transformait en une substance réelle. De façon analogue, Servet affirmait que l'Esprit Saint n'était autre que l'inspiration divine qui œuvrait dans les hommes, mais qu'il n'existait pas en dehors des hommes. De sorte que la Trinité appartenait plutôt aux formes temporelles du dessein de Dieu le Père et seul Dieu : sa fonction s'abolirait lors du Jugement Dernier. De semblables idées allaient de pair avec une vision de la divinité comme puissance infinie qui émanait son énergie dans le monde : la Trinité, l'univers, l'humanité, l'histoire étaient engendrés dans le cours du processus continu de son articulation. Ainsi, l'esprit qui devenait parole était-il lui aussi le fruit de cette énergie, dans un cadre où se retrouvait d'une part des échos joachimistes, de l'autre l'idée érasmienne du *logos* comme voix ou prédication.

Les réactions au *De Trinitatis erroribus* furent très dures. Le livre fut condamné, entre autres, par Luther, Melanchthon, Ecolampadio, Bucer et Calvin. Servet fut contraint de se rendre à Paris sous un faux nom (Michel de Villeneuve). Il s'y consacra aux études de médecine avec André Vésale, avant de partir pour Lyon, où il fréquenta l'humaniste Symphorien Champier, lequel l'introduisit probablement à la connaissance du néoplatonisme et de la tradition hermétique. C'est précisément la combinaison

de ses compétences scientifiques avec la recherche de l'harmonie universelle et du *spiritus mundi* qui le menèrent à une découverte d'une importance absolue, à savoir la circulation pulmonaire du sang. Ses intérêts culturels variés se révélèrent ainsi tout à fait interdépendants. En 1540, il exerçait à Vienne la charge de médecin personnel de l'archevêque, et travaillait à une œuvre résumant sa recherche en lui donnant un sens: la *Christianismi restitutio* (*La Restauration du christianisme*). Le texte circula sous forme manuscrite dès 1546, et fut imprimé en 1553. Servet y présentait de nouveau sa vision du monde, qui débouchait sur la pensée antitrinitaire et sur un projet grandiose de réforme générale de la société chrétienne. Il y brassait un grand nombre d'idées anabaptistes tant sur le plan religieux (comme le refus du pédo-baptême) que dans le domaine socio-économique. Le parcours prit fin avec la condamnation de Servet pour anabaptisme et antitrinitarisme sur la base du code justinien et par son exécution sur le bûcher le 27 octobre 1553.

La condamnation de Servet marqua un tournant dans l'histoire du radicalisme du XVI^e siècle, et dans le débat sur la Trinité. Calvin mena une dure bataille contre la diffusion d'idées antitrinitaires à Genève, ses soupçons visèrent en particulier la communauté des exilés italiens. Ces derniers se distinguaient par leur perspicacité critique, leur opposition au dogme, leur tendance à la liberté dans la recherche, en vertu de leur formation axée sur le rationalisme philologique ou sur le spiritualisme valdésien, qu'influençaient leurs contacts avec les communautés anabaptistes. On peut citer le cas emblématique de Matteo Gribaldi Mofa, auquel Calvin refusa de serrer la main s'il ne renonçait pas d'abord à ses idées religieuses. En effet, Gribaldi (v. 1500-1564) avait probablement évolué vers des positions antitrinitaires dès les années de son enseignement à Padoue, où il avait connu les œuvres de Camillo Renato. Ami de Socin et peut-être en contact avec les groupes anabaptistes qui se réunissaient entre Padoue et Vicence, après avoir été témoin de l'affaire Spiera, il résolut de se transférer à Genève, où il manifesta plus ouvertement sa pensée, espérant une plus grande liberté. Mais son désaccord avec Calvin marqua le début de ses vicissitudes. Eloigné de l'université de Padoue puis de celle de Tübingen, où il avait été appelé sous le conseil d'Amerbach et de Vergerio (qui par la suite se fit son accusateur),

Gribaldi se réfugia dans son château de Farges, dans le territoire de Berne. Les dénonciations de Calvin, la découverte d'écrits compromettants dans son studio à Tübingen, mais aussi la propagande ouverte de ses convictions lui valurent l'accusation de trithéisme, à savoir de considérer que le Fils et l'Esprit saint étaient deux personnes distinctes et inférieures au Père, seul vrai Dieu. C'est ainsi qu'il fut arrêté et emprisonné à Berne. Contraint de signer une confession de foi et expulsé du territoire, il évita le pire grâce à la médiation du secrétaire de la seigneurie, Nikolaus Zurkinden, et put par la suite retourner à Farges. Il enseigna à Grenoble et mourut de la peste à Farges, entouré de soupçons.

En 1558, Calvin imposa aux Italiens résidant à Genève une confession de foi qui comprendrait l'explicite acceptation du dogme trinitaire. Les réactions les plus vigoureuses partirent de Giorgio Biandrata, d'Alciat et de Valentino Gentile, tous trois en faveur des positions trithéistes. Ils étaient arrivés à Genève depuis peu : Biandrata et Gentile depuis 1557, Alciat était devenu citoyen genevois en 1555. Giorgio Biandrata (1515-1588) avait exercé sa profession de médecin en Pologne pour la reine Bona Sforza au début des années quarante. Rentré à Pavie, il adhéra probablement à la Réforme et décida de fuir en Suisse en 1553, avec Alciat et Renato. A Genève, il fut accueilli dans la communauté italienne et entra en contact avec le pasteur Maximilien Martinengo. Mais son attitude investigatrice, visant à insinuer le doute chez ses interlocuteurs en procédant par des questions de plus en plus profondes, souleva les soupçons de Martinengo, d'abord, puis ceux de Calvin. En réalité, Biandrata contestait la pleine divinité du Christ, il soutenait la supériorité du Père, laissant entendre que la Trinité était une spéculation philosophique absolument non nécessaire au salut. A la suite d'avertissements répétés de ne pas répandre ces idées, Biandrata et Alciat, ainsi que l'exilé Silvestro Tegli, quittèrent Genève : les deux premiers se dirigèrent vers la Pologne, Tegli s'établit à Bâle.

Le cas du Calabrais de Cosence Valentino Gentile (v. 1520-1566) fut différent. Humaniste et pédagogue à Naples depuis la fin des années trente, il entra probablement en contact avec Juan Valdés, avant de pérégriner en Italie et enfin de fuir en Suisse à cause de ses idées religieuses. Il arriva à Genève et se rapprocha des positions de Gribaldi et de Biandrata. En juin 1558, il fut accusé, avec

son ami Nicola Gallo, de soutenir ouvertement que seul le Père est le vrai Dieu, non engendré, et que, s'ils en partagent l'essence, le Fils et l'Esprit saint procèdent de lui. Il affirmait en outre que les termes « hypostase », « personne », « essence » étaient le fruit de subtils débats philosophiques et n'apparaissaient pas dans l'Écriture. S'ensuivit un procès, durant lequel Calvin lui-même mena l'interrogatoire. Gallo finit par se plier. Mais, convaincu d'être inspiré de Dieu, Gentile décida de lui tenir tête. Il utilisa l'argument de la *quaternitas*, qu'avait déjà utilisé Gribaldi pour exalter les paradoxes de la conception trinitaire: usant d'un raisonnement d'immédiate évidence numérique, il soulignait, en effet, qu'il fallait ajouter aux trois personnes (le Père, le Fils et le Saint esprit) l'unité de la substance divine qui comprend tout, ce qui menait dès lors à une quaternité. Cette évidence ne suffit pas à éviter sa condamnation à mort, qui fut ensuite révoquée. Épuisé par son emprisonnement, Gentile finit par accepter de se soumettre, de s'humilier publiquement dans les rues de la ville et de mettre le feu à ses écrits. Il alla ensuite trouver refuge chez Matthieu Gribaldi à Farges, où il recommença à répandre ses idées. En 1561, Calvin imprima une réfutation de la pensée de Gentile, intitulée *Impietas Valentini Gentilis detecta et palam traducta* (*L'Impiété de Valentino Gentile publiquement démasquée*). Désormais, toutes les voies lui étaient fermées, Gentile accepta l'invitation de Biandrata et le rejoignit en 1562 à Pinczów en Pologne, en compagnie d'Alciat. De retour en Suisse après la mort de Calvin, il fut incarcéré à Berne et condamné à la peine capitale, exécutée par décapitation.

LES ORIGINES DU SOCINIANISME DANS L'EUROPE ORIENTALE

Calvin introduisit dans l'édition de 1559 de son *Institutio Christianae religionis* de consistants ajouts sur le problème de la Trinité, dans le but d'éliminer toute possibilité d'équivoque théologique; il usa de termes forts contre ceux qui contestaient le dogme, les considérant tous, indistinctement, comme des héritiers de Servet, lequel avait été inspiré par Satan. Ces attaques ne réussirent qu'à libérer Genève du groupe des antitrinitaires

italiens. Ceux-ci commencèrent par se diriger vers d'autres villes de Suisse, puis trouvèrent un terrain favorable en Pologne, en Moravie et en Transylvanie. La noblesse du lieu, relativement autonome et culturellement favorable à la pensée de l'humanisme italien, offrait des opportunités d'accueil et de liberté aux exilés. Ces raisons, ainsi que l'échec de l'enracinement de l'Eglise calviniste et le retard de la réaction catholique, permirent à l'Eglise unitarienne de s'organiser et de se munir de structures institutionnelles. Elle s'ajouta ainsi au luthéranisme et au calvinisme, offrant l'issue la plus radicale aux exigences de rénovation qui avaient alimenté la Réforme. Sur la tombe de Fausto Sozzini à Lusławice, ses disciples posèrent cet écrit en latin : « que s'écroule la superbe Babylone : Luther en détruisit les toits, Calvin les murs, Sozzini les fondations ».

L'Eglise réformée polonaise avait été fondée autour des années cinquante par Jan Łaski (1499-1560), ancien évêque catholique converti aux idées zwingliennes, qui avait un passé de prêcheur en Allemagne et en Angleterre. Dès sa fondation, l'Eglise comprenait déjà deux groupes : une *ecclesia maior* d'inspiration calviniste et une *ecclesia minor* antitrinitaire, qui se scindèrent en 1565. La Pologne nourrissait des idées antitrinitaires au moins depuis la fin des années trente. Elles avaient trouvé plus ample diffusion après la moitié du siècle grâce à la prédication de Francesco Stancarò (1501-1574) et surtout à celle de Piotr Goniądz (Gonesius, v. 1530-1570), qui avait étudié avec Gribaldi à Padoue, puis de Grzegorz Paweł (1525-1591), lequel allait devenir le plus proche collaborateur de Giorgio Biandrata. A Cracovie, les antitrinitaires jouissaient de la même liberté que les catholiques. C'est pourquoi ils avaient pu construire une structure institutionnelle avec un collègue, un synode annuel, une imprimerie. L'antitrinitarisme finit par catalyser bon nombre des exigences qui avaient caractérisé la Réforme radicale en Europe occidentale, et en particulier l'anabaptisme. Ainsi, le débat théologique sur la nature et la prééminence du Christ s'associa-t-il à la question de la négation du baptême aux *infans* et au refus de la hiérarchie. Dans d'autres cas, il se lia à des attentes millénaristes ou à des formes de spiritualisme évoquant l'idée d'une Eglise séparée du monde, étrangère aux lois et à la magistrature de l'Etat, absolument pacifique et refusant les armes. Une telle complexité mena à

la formation de courants discordants, jusqu'en 1579, avec l'arrivée de Fausto Sozzini, dont l'intense activité de réflexion théologique et de controverse allait conférer une unité à l'*ecclesia minor*, depuis lors appelée, précisément, socinienne.

Le premier véritable chef du mouvement fut Giorgio Biandrata, que sa polémique avec Calvin avait contraint à quitter Genève. Il arriva à Cracovie en 1558, où il rencontra Lelio Sozzini, ainsi que Goniądz et Pawel, et fonda à Pinczów une communauté antitrinitaire italienne, à laquelle se joignirent, entre autres, Alciat, lui aussi enfui de Suisse, et le riche homme d'affaires turinois Prospero Provana, un des Italiens de Cracovie les plus influents à l'époque. Biandrata s'inséra dans le contexte déjà enraciné de l'antitrinitarisme polonais, ses capacités dialectiques et de médiation lui permirent de concilier les polémiques suscitées par Stancaró dans les synodes de Pinczów de 1558 et de Włodzisław l'année suivante. Il se lia particulièrement avec Pawel, qui le remplaça en 1563, quand Biandrata accepta l'invitation du roi Jean II de Hongrie et se rendit en Transylvanie, à Gyula-Frehérvár (Alba Iulia). Pawel et Biandrata se trouvaient d'accord sur les présupposés théologiques de l'antitrinitarisme, comme le refus de la préexistence du Christ et l'affirmation de sa nature entièrement humaine. Mais Pawel s'opposait au baptême des enfants et soutenait que le christianisme devait rester étranger au pouvoir civil : le chrétien devait refuser les charges publiques et le recours au juge et, surtout, il ne devait en aucun cas prendre les armes. Pacifisme, égalitarisme et renoncement à la propriété privée devaient distinguer la vraie Eglise, ainsi que son profond spiritualisme, son prophétisme et ses perspectives millénaristes.

Ces éléments caractérisèrent l'expérience de la communauté antitrinitaire qui prit naissance en 1569 à Raków, dans les environs de Cracovie, dont Pawel fut le principal artisan. Les pasteurs allaient jusqu'à s'abstenir de prêcher parce que, selon leur perspective prophétique et libertaire, l'esprit de Dieu éclairait spontanément les simples et les incultes. La fondation de cette « nouvelle Jérusalem » marqua le succès momentané de la composante anabaptiste qui, en conflit avec les positions de Biandrata, proposait aux vrais croyants de se séparer de l'Eglise. Cette expérience cependant échoua, ses fortes attentes eurent tôt fait de susciter critiques et défections (Goniądz abandonna Raków en 1570,

Farnowski en 1573). Elles subirent des attaques décisives, dont la plus importante provint de l'exilé grec Jacques Paléologue (v.1520-1585), alors président du collège de Koloswár (Cluj) en Transylvanie, l'autre important centre antitrinitaire, fondé sur des principes différents de ceux de Raków.

De père grec et de mère italienne, Paléologue s'était distingué dès les années 1553-54 dans le couvent de Galata près de Constantinople: ses théories universalistes (il étendait le salut aux Juifs et aux Musulmans) lui avaient valu d'être soupçonné par l'Inquisition et incarcéré à Rome en 1559. En 1572, alors qu'il se trouvait à Cracovie, il composa un livre intitulé *De discrimine Veteris et Novi Testamenti (La Différence entre Ancien et Nouveau Testament)*, où il soutenait la concordance entre la loi de Moïse et celle des Evangiles, dévaluant le caractère novateur de la parole du Christ et l'importance accordée au *Sermon sur la montagne*. Au même moment, il engageait une polémique contre Pawel sur le problème du rapport avec l'autorité civile, opposant à l'utopisme de ce dernier la nécessité de défendre l'Etat s'il le fallait avec les armes. Pawel l'accusa d'avoir introduit un faux Christ, qui se contredisait, agneau avant sa mort, lion et prince vengeur après sa mort, à l'instar des trinitaires qui reniaient le *Christus pauper* (Christ pauvre) au profit d'un Christ triomphant. Paléologue unissait le rationalisme humaniste à la logique exégétique qu'il avait apprise dans les couvents dominicains, et imputait au dogme trinitaire la responsabilité d'entraver l'unité des grandes religions monothéistes. Il niait la centralité du rôle du Christ qu'accentuaient les anabaptistes, le considérant comme un homme qu'avait envoyé Dieu pour renouveler l'ancienne alliance, et non pour la remplacer par une autre, différente. Sur ce présumé se fondait son refus de l'opportunité de l'adorer, comme on adore le Père. Ce principe eut de nombreux échos, surtout en Transylvanie, où parmi les antitrinitaires se développa le mouvement dit des «Non-Adorants», dont le représentant le plus célèbre fut Ferenc Dávid (v. 1510-1579).

Invité par le roi Jean II de Hongrie, Biandrata participa au synode de Nagy Enyed au début de l'année 1564. Il y connut Dávid, alors surintendant de l'Eglise calviniste, mais déjà tendant à l'antitrinitarisme, que Stancaró avait répandu en Transylvanie entre 1554 et 1559. Entre eux naquit un rapport de collaboration

très étroit, favorisé par la complémentarité de leurs caractères : diplomatique et prudent celui de Biandrata, Dávid étant vigoureux et audacieux. Cette union mena à la première affirmation spectaculaire de la doctrine antitrinitaire au cours du synode de Torda en 1556, qui se conclut sur le triomphe de Dávid et de ses partisans. L'année suivante, Biandrata composa un des textes fondateurs du mouvement, publié à Alba Iulia en 1568 et intitulé *De vera et falsa unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione (Sur la connaissance fausse et vraie du seul Dieu Père, Fils et Saint Esprit)*. Son importance est principalement liée à deux particularités. Avant tout, l'œuvre reconstituait l'histoire de l'antitrinitarisme en l'affectant d'un sens positif : en défendant la dignité et soutenant qu'il s'agissait en réalité du noyau originare du vrai christianisme, rescapé de la contamination de la philosophie grecque, laquelle avait engendré le dogme trinitaire. Le principe des deux natures dans le Christ était donc étranger aux Écritures et avait causé la séparation des Juifs et des Musulmans. L'Antéchrist s'était servi d'abord de l'Eglise de Rome, puis des théologiens de la Sorbonne pour semer le désarroi parmi les fidèles et effacer la vraie religion. L'Eglise antitrinitaire était donc la seule légitime, et Biandrata revendiquait une tradition distincte de l'Eglise catholique et de celles qui étaient nées avec la Réforme, énumérant ses inspireurs, tels Joachim de Flor, Abélard, Erasme, Servet, Ochino, Busale, Lelio Sozzini, Gentile, jusqu'à Pawel. En second lieu, le chapitre onze publiait pour la première fois, anonyme, un des textes de base de cette tradition, à savoir la *Brevis explicatio in primum Johannis caput (Brève explication du premier chapitre de Saint Jean)* de Lelio Sozzini : cette seconde particularité conférait à l'œuvre une grande importance dans l'histoire de l'unitarisme.

L'*Antithesis pseudochristi cum vero illo ex Maria nato (Antithèse du faux Christ contre le vrai né de Marie)* de Biandrata remonte à la même année. L'auteur y développait l'aspect social de sa pensée antitrinitaire, sur la base de thèmes qu'on trouve déjà chez Castellion et chez Lelio Sozzini. Le verbe éternel de la Trinité était considéré comme le Christ des puissants, car il permettait de soutirer dîmes et tributs ; mais l'autre était le *Christus pauper*, le libérateur des déshérités et des plus faibles, partageant leur misère, leur humilité, leurs persécutions. Cette interprétation permettait de récupérer la centralité du Christ, contre la réduction

opérée par les « non adorants ». La difficulté de trouver un point d'accord autour de ce problème devint un des motifs du désaccord qui se créa à l'intérieur de la communauté antitrinitaire de Pologne, de Moravie et de Transylvanie, révélant à quel point l'humanité du Christ était étroitement liée au rapport entre chrétien et société civile. Après que la Diète de Torda en 1568 eût sanctionné l'égalité des confessions religieuses, Dávid se rapprocha toujours plus des positions de Paléologue et de son disciple Johann Sommer, et finit par les dépasser. Il fut amené à tirer du présumé de l'humanité du Christ des conséquences extrêmes, niant son rôle de guide comme l'opportunité de l'adorer, et mettant en doute l'autorité de l'Évangile. Biandrata s'inquiétait d'une telle radicalité propice aux occasions de scandale (les disciples de Pawel les taxant de « judéïsants »), le rapport entre les deux hommes se détériora rapidement en un affrontement, qui se résolut par l'élimination des deux opposants. S'efforçant de plier Dávid vers des positions plus conciliantes, Biandrata invita en Transylvanie Fausto Sozzini, lequel cependant ne réussit pas à le faire reculer. Alors Biandrata passa à des accusations directes et finit par obtenir l'arrestation de son ancien collaborateur ; en 1579, Dávid fut condamné et incarcéré à vie dans la forteresse de Déva, et y mourut. Désormais isolé et soupçonné de collaborer avec les Jésuites, Biandrata expira neuf ans plus tard.

En Pologne entretemps se créaient à l'intérieur de l'*ecclesia minor* des divisions entre des groupes rassemblés autour de quelques personnages charismatiques qui, malgré le climat de tolérance réciproque, cherchaient des espaces d'autonomie en s'éloignant de Cracovie et de Pawel. Parmi eux, avant tout Stanislaw Farnowski (?-1615). Ce dernier soutenait, avec Gonesius, la préexistence du Christ à la création du monde, contre la doctrine de sa pleine humanité. En relation avec un tel présumé théologique, ses disciples furent appelés dithéistes (parce qu'ils soutenaient l'existence d'une double divinité) ou aussi, du nom de leur maître, farnoviens. En dérivait la nécessité d'adorer le Christ ainsi que la conviction anabaptiste qu'il n'était pas opportun de baptiser les enfants. Ils se séparèrent de l'*ecclesia minor* en 1568. En 1573, Farnowski quitta la communauté antitrinitaire de Raków. Ayant retrouvé depuis lors une nouvelle vigueur,

les farnoviens s'établirent à Sandecz, à la frontière hongroise, et restèrent actifs jusqu'à la mort de leur maître.

La seconde option au groupe de Pawel fut représentée par Marcin Czechowich (v. 1532-1513), une des figures les plus populaires de l'*ecclesia minor*, en dépit du choix d'utiliser surtout le polonais dans ses œuvres imprimées qui finit par limiter sa fortune posthume. Sa pensée était centrée sur la crainte d'une dépréciation du rôle du Christ. Initialement proche du dithéisme de Farnowski, il s'en éloigna en 1570, avec Jan Niemojewski (1531-1618), refusant l'idée de la préexistence du Christ mais non celle de son adoration, en vertu de la naissance sans péché. Czechowich radicalisa des thèmes de nature anabaptiste et des aspects de la doctrine sociale ; il repoussa avec décision le baptême des enfants et cultiva le principe de la renaissance intérieure du chrétien, qui devait se montrer capable d'abandonner le monde et de mortifier ses ambitions pour suivre intégralement l'exemple du Christ. Les conséquences de ce choix s'avéraient décisives aussi sur le versant des rapports avec l'Etat. Il prêchait un pacifisme absolu, l'interdiction d'obtenir réparation par le recours à un magistrat, la nécessité d'accepter le mal, le renoncement aux charges publiques et à la propriété privée. Ces principes, ainsi que la condamnation du non adorantisme, furent formulés dans ses *Dialogues chrétiens*, publiés en polonais à Raków en 1575. Son nom est ensuite lié à la traduction en polonais du Nouveau Testament, sorti à Raków en 1577, qui constitue l'une des pierres angulaires de l'unitarisme en Pologne. Fidèle à ses principes, Czechowic mourut dans la pauvreté.

L'autre importante édition du Nouveau Testament en polonais fut l'œuvre de Szymon Budny (1533-1593), humaniste et philologue d'origine biélorusse. Sorti de l'université de Cracovie, Budny exerça la fonction de pasteur calviniste à Kleck, dans sa terre natale. Son passage à l'antitrinitarisme fut marqué par la publication d'une œuvre en polonais, intitulée *Sur la justification des péchés devant Dieu*, et puis en 1574, par la traduction du Nouveau Testament (qui faisait suite à celle de la Bible, sortie deux ans auparavant), dans laquelle était évitée toute référence à la Trinité. Budny devint le guide reconnu du troisième courant qui se distingua de l'enseignement de Pawel. Sa position était très proche de celle de Paléologue, différant donc absolument

de celle de Czechowic. Lui aussi contestait la légitimité d'adorer le Christ, mais cette position ne coïncidait pas avec le refus de son rôle de guide. Au contraire, le chrétien devait l'imiter, tout en restant conscient de ses propres limites. Il ne devait pas l'invoquer comme le père, mais s'adresser à lui en tant que médiateur entre Dieu et l'humanité. En outre, comme Paléologue, il justifiait l'acceptation du magistrat et de la loi, ainsi que le fait de posséder des biens et l'exercice de charges publiques. Contrairement aux non adorants de Transylvanie, Budny ne remit pas en question l'importance et l'autorité des Écritures, comme le montre son activité d'éditeur de textes sacrés, mais il partagea le principe de la correspondance entre l'Ancien Testament et la loi de la nature. C'est pourquoi il estimait que les positions en contraste avec la raison étaient fallacieuses, au point qu'il les élimina. Il rassembla beaucoup de disciples dans les territoires de Lituanie, où il œuvra sous la protection du propriétaire terrien Jan Kiszka, jusqu'à sa mort.

FAUSTO SOZZINI ET LE SOCINIANISME EUROPÉEN

L'unitarisme polonais est communément connu sous l'appellation de socinianisme, à la suite du rôle fondamental de l'exilé siennois Fausto Sozzini entre 1579 et 1604. Ce dernier reprit et développa l'enseignement de son oncle Lelio, appliquant lui aussi aux questions théologiques la méthode critique et philologique de Valla (Cantimori). Si chez Lelio Sozzini prévalut l'attitude de doute systématique face aux dogmes et aux vérités communément admises, Fausto unit la rigueur philologique à une remarquable capacité de médiation, à des dons dialectiques, à la volonté de fournir des réponses à des questions qui présupposaient une communauté de fidèles. Il réussit à atteindre un point d'équilibre entre les différents courants de l'antitrinitarisme polonais, et devint le guide reconnu de l'*ecclesia minor*.

Lelio Sozzini (1525-1562) provenait d'une illustre famille siennoise de jurisconsultes. Son grand-père, Mariano, et son père, qui portait le même nom, furent tous deux de célèbres professeurs de droit. Déjà tout jeune, Lelio manifestait de l'intérêt pour le débat théologique : alors qu'il était encore étudiant à Padoue,

sans doute aussi à la suite de sa rencontre avec un collègue de son père, Matteo Gribaldi, il abandonna les études de droit, probablement pour se rapprocher des communautés anabaptistes qui se réunissaient entre Padoue et Vicence. En réalité, quatre au moins de ses frères (Cornelio, Dario, Celso et Camillo) professaient des idées hétérodoxes ; ils furent tous frappés par l'Inquisition, ce qui confirme une attitude de toute la famille. Il est probable que sa conversion à l'anabaptisme permit à Lelio de faire la connaissance d'Alciat, de Biandrata, d'Ochino, de Negri, de Curione et de Busale. En 1547, il décida de quitter l'Italie pour approfondir ses recherches sur les fondements des religions dans différentes villes d'Europe, tout en restant particulièrement lié à Bâle, où il fréquentait Castellione et le groupe de Perna, mais surtout à Zurich, qui resta au centre de ses déplacements. Là, il résida chez le célèbre hébraïsant Conrad Pellikan, fréquenta le groupe des Italiens, dont Ochino, et noua un profond rapport d'estime avec le chef de l'Eglise zurichoise, Heinrich Bullinger. Il poussa jusqu'à la Pologne deux fois : en 1551, il se rendit à Breslavia et à Cracovie, où il rencontra l'humaniste et médecin impérial Crato von Crafftheim et Francesco Lismanini ; puis en 1558, il fit la connaissance de Gonesius et de Pawel ainsi que des antitrinitaires italiens réunis autour de Biandrata à Pinczów. A Zurich, entre-temps, ses idées avaient commencé à éveiller quelque soupçon, malgré l'attitude conciliante de Bullinger, lequel en 1555, à la suite des dénonciations de Grataroli, Martinengo, Vergerio et Giulio della Rovere, fut contraint de lui faire souscrire une confession de foi. Après un dernier voyage en Italie en 1559 pour tenter de faire libérer ses biens bloqués par l'Inquisition, il s'établit définitivement à Zurich, logeant cette fois chez un tisserand de la soie. Il y poursuivit sa réflexion religieuse avec plus de réserve, se concentrant sur le problème de la Trinité. A sa mort, il laissa des écrits très fragmentaires.

Ceux qui le connurent, en gardèrent l'impression d'un jeune homme plein de charme et de distinction, doté d'une extraordinaire finesse d'esprit. Ce don lui permit de dialoguer avec les principaux théologiens protestants, parmi lesquels Melanchthon à Wittenberg et Calvin à Genève. Il avait l'habitude de leur soumettre sous forme de questions d'insidieuses interrogations théologiques, suivant une méthode progressive visant à affirmer

des idées plutôt qu'à obtenir des éclaircissements, procédure typique du nicodémisme italien et de l'enseignement de Juan Valdés. Calvin s'en rendit compte et, après avoir répondu par écrit à quelques-uns de ses doutes, comme la légitimité de la dissimulation, la résurrection de la chair, la valeur du baptême et des sacrements, prit progressivement ses distances. Lelio l'ayant invité plus d'une fois à la modération durant son affrontement avec Bolsec sur la prédestination, Calvin l'avertit ouvertement sur les risques de son esprit critique: «Si tu ne retiens pas cette anxiété vaine d'enquêter, il est à craindre que tu te procures de graves problèmes».

Peu d'écrits restent de Lelio. Outre la brève *Confessio fidei* (*Confession de foi*), composée à la requête de Bullinger, dans laquelle il revendiquait la légitimité de soumettre les choses divines à l'examen sincère du sens critique, il composa un petit traité *De resurrectione corporum* (*Sur la résurrection*). Sans doute écrit en 1549, ce texte remettait en question la résurrection des corps, contraire à l'Écriture comme à la raison. En 1555, la *De sacramentis dissertatio* (*Discussion des sacrements*) exposait à une critique serrée le *Consensus Tigurinus* entre Calvin et Bullinger, Lelio y défendait l'idée zwinglienne et spiritualiste de la valeur commémorative et formelle des sacrements. Son œuvre la plus importante pour l'histoire de l'antitrinitarisme reste la *Brevis explicatio in primum Ioannis caput*. Elle se trouve publiée anonyme dans le livre de Biandrata *De vera et falsa unius Dei Patris, Flii et Spiritus Sancti cognitione* de 1568, mais sa diffusion clandestine avait déjà permis au calviniste Petrus Mélius de l'attribuer à Lelio durant la dispute d'Alba Iulia. Le plus ancien témoignage de la circulation du texte se trouve dans les *Dialogi triginta* d'Ochino (*Trente Dialogues*, 1563), l'auteur en soulignait l'absolue nouveauté, tout en le superposant à l'*Explicatio* de Fausto (qui était donc déjà connue), considérant les deux textes comme deux variantes de la même œuvre. La *Brevis explicatio* était une paraphrase des versets 1-4, 10,14 du premier chapitre de l'Évangile de Saint Jean, qui constituaient (avec ceux de *I Jean*, 5, 7-8, le dit *Comma Johanneum*), le passage biblique le plus important sur lequel se fondait le dogme de la Trinité. Lelio, auquel le mouvement anabaptiste avait légué l'idée de l'humanité de Christ, fournit une interprétation nouvelle, étrangère à la conception émanatiste de Servet et

niant le principe de la préexistence du Christ. La méthode qu'il avait adoptée pour démontrer l'inadmissibilité du dogme de la Trinité était nouvelle. En effet, il utilisa des instruments philologiques, reconstruisant le sens original des mots clés au moyen de correspondances textuelles, et laissant entendre que ce sens s'était trouvé malmené par des interprétations postérieures. Avant tout, Lelio attribuait à l'expression «*in principium*» le sens concret de la prédication de l'Évangile, et non le sens métaphysique de l'éternité, justifiant ce choix par sa conformité avec d'autres passages de la Bible. Par conséquent, le terme *verbum* ou *sermo*, comme le suggérait déjà Erasme, n'indiquait pas la deuxième personne de la Trinité, le *logos* éternel, consubstantiel au Père, mais simplement la prédication. Une fois qu'on avait résolu ces deux problèmes, le reste allait de soi. Jean voulait simplement dire que le *verbum* ou *sermo* était concrètement l'homme né de Marie, «pauvre, mortel, méprisé», choisi par Dieu comme exemple visible à suivre. De même, le mot *mundus* était privé de toute résonance métaphysique ou cosmologique. Il indiquait l'humanité, comme d'autres fois chez Jean, et non les sphères célestes. Que «le monde fut fait par lui» voulait dire que Christ créa une réalité nouvelle pour les hommes en évangélisant les pauvres, guérissant les infirmes et leur ouvrant la voie vers Dieu.

Fausto Sozzini (1539-1604) reçut la nouvelle de la mort de son oncle alors qu'il se trouvait à Lyon, chez l'exilé Antonio Mario Besozzi. Fausto (un des enfants du frère de Lelio, Alessandro Sozzini) n'avait pas encore vingt-trois ans. Il faisait partie de l'Académie siennoise des *Intronati*, c'était un jeune homme cultivé, passionné d'études littéraires; lui aussi s'intéressait aux problèmes religieux, et était probablement suspecté par l'Inquisition ainsi que d'autres membres de sa famille. Il accourut immédiatement à Zurich pour récupérer les papiers de son oncle: un petit nombre d'écrits achevés (surtout le *De sacramentis dissertatio* et la *Brevis explicatio*, quantité de notes, sur lesquels il commença à construire sa propre pensée théologique. Il passa une période entre 1562 et 1563 à Zurich et à Bâle, où il entretint des rapports avec Ochino et Curione. C'est à ce moment que remonte l'élaboration de sa première œuvre, *Explicatio primae partis primi capituli evangelistae Johannis* (*Explication de la première partie du premier chapitre de l'évangéliste Jean*), qui reprenait et

développait les principes fondamentaux exprimés dans le commentaire analogue de Lelio, qu'il défendait contre les accusations d'hérésie, les examinant non seulement en s'aidant des Écritures mais aussi de la raison, unissant à l'affirmation de l'humanité du Christ le sens spirituel de son message « qui donne aux croyants la vie éternelle ». L'*Explicatio* de Fausto était une œuvre complexe et articulée. Il est probable qu'elle naquit d'une exigence d'insérer les idées de son oncle dans une tradition, pour les rendre constructives, s'adressant à une communauté disposée à les accepter et à les mettre en pratique (Valerio Marchetti). Le texte eut une circulation clandestine et anonyme, qui se superposa la plupart du temps à celle de l'œuvre de Lelio. Il parut en impression, toujours anonyme, en Pologne en 1568 et, la même année, fut traduit en polonais.

A la fin de l'année 1563, Fausto décida de regagner sa patrie, où il vécut presque onze ans entre Rome et Florence, occupant le poste de secrétaire de Séraphin Olivier-Razali et puis d'Isabelle de Médicis, continuant probablement à cultiver de façon nicodémite sa pensée religieuse. En 1574, il prit la décision de quitter définitivement l'Italie pour se rendre à Bâle. Il fut entouré d'un groupe de personnes qui avaient recueilli l'héritage de Castellion et gravitaient autour de l'imprimerie de Perna. Des débats avec le pasteur Jacques Covet naquit le texte fondamental de sa pensée religieuse, *De Jesu Christo servatore (Jésus Christ le sauveur)*, qui révolutionnait aussi bien la conception catholique que la luthérienne et la calviniste du bénéfice de la mort du Christ. Partant du principe que le Christ est entièrement homme, qu'il n'est pas le verbe incarné mais le fils de Marie, Fausto niait au sacrifice de la croix toute valeur mystique. Il ne s'agissait pas de l'acte qui rachetait les péchés des hommes, car il aurait fallu présupposer un Dieu sanguinaire, exigeant la mort de son fils pour calmer sa colère. L'importance du Christ ne résidait pas dans sa mort, mais dans sa résurrection. Il était l'homme que Dieu avait choisi, et divinisé, pour montrer aux hommes la voie vers l'éternité. L'œuvre ne fut publiée qu'en 1583, en partie et sans le consentement de l'auteur, puis dans sa forme définitive à Cracovie en 1594. Tandis qu'il se consacrait à sa composition, Fausto soutint avec Pucci la dispute sur l'état du premier homme avant la chute, dont il fit un compte-rendu dans le texte intitulé *De statu primi hominis ante*

lapsum disputatio (*Sur la condition du premier homme devant le péché*), publié à Raków en 1610: il y niait la nature immortelle d'Adam et, par conséquent, la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu qui fût efficace, même en dehors de la révélation. Le péché originel était seulement le premier péché de l'histoire, il n'avait pas d'implications métaphysiques et ne modifiait en rien la nature de l'homme. Le baptême donc devenait essentiel au salut.

Au début de l'année 1578, Sozzini partit pour Kolozsvár, en Transylvanie, répondant à l'invitation de Biandrata. Ayant échoué dans sa démarche auprès de Dávid, il se rendit à Cracovie, tant pour la présence d'une importante communauté d'exilés italiens que pour le soutien qu'avait rencontré son attitude critique envers les non adorants transylvains, auxquels il avait essayé de s'opposer. Ce fut le début de sa longue lutte pour le commandement de l'Eglise unitarienne polonaise, qui dura quinze ans et qu'il remporta. Sozzini réussit à plier son rationalisme aux exigences pratiques d'une confrontation avec des théologiens des différents groupes, se montrant capable de médiation et de modération. Il rencontra les principaux représentants de l'Eglise de Cracovie, Szymon Ronemberg et Jerzy Schomann, mais refusa de se faire baptiser de nouveau, au prix de ne pas être fondamentalement accueilli dans l'*ecclesia minor*. Ce refus soulignait sa distance par rapport aux principes spécifiques de l'anabaptiste et le mit en conflit avec l'Eglise de Lublin, dont les chefs étaient Czechowic et Niemojewski. Pour eux, en effet, le baptême par immersion n'était pas seulement l'acte officiel de l'entrée dans la communauté des fidèles, c'était aussi le signe de la vie nouvelle, chrétienne, qui se séparait du monde en se préparant au renoncement et à l'acceptation de la souffrance. En même temps, il entra dans une polémique avec les positions de Paléologue et de Budny sur le rapport du chrétien avec l'Etat, appuyant modérément le pacifisme et la méfiance envers le pouvoir civil, répandus parmi les Polonais. Il discuta avec Andrea Dudith à Wrocław, lequel, en accord avec Paléologue, contestait l'autorité des Ecritures: Fausto composa autour de 1580 un texte intitulé *De Sacrae Scripturae autoritate* (*Sur l'autorité des Ecritures Saintes*). Il y usait d'arguments philologiques pour défendre l'authenticité du texte sacré et niait la possibilité d'une religion naturelle: la foi implique un choix éthique, que seule pouvait

garantir une révélation en dehors de la loi de la nature. Au cours de son séjour chez son protecteur, le noble Krysztof Morsztyn, dans le village de Pawlikowice, il concentra ses énergies contre le non adorantisme, et finit par obtenir que soit reconnue sa position dans sa dispute avec Erasmus Johannis, qui aboutit au texte *De unigeniti filii Dei existentia* (*Sur l'existence du Fils unique de Dieu*); il obtint également gain de cause dans la polémique qu'il avait engagée avec l'ancien jésuite Christian Francken – lequel se déplaça par la suite vers un scepticisme radical –, et écrivit *De honore Christi* (*Sur l'honneur dû au Christ*; ces deux derniers textes datent de 1584). Il engagea également une bataille analogue contre la préexistence du Christ, que soutenaient les dithéistes disciples de Farnowski. En 1588, il remporta une victoire décisive dans le synode de Brest, en se réconciliant avec le groupe de Budny et en dépassant l'éventualité d'une scission. Autour de lui se forma un noyau de jeunes théologiens, qui recueillirent son héritage après sa mort, parmi lesquels Valentin Schmaltz, Piotr Stoiński, Johann Völkel, Andrzej et Kristof Lubieniecki. Leur appui permit à Sozzini de conquérir le succès définitif au synode de Lublin en 1593, où fut approuvée sa position concernant la rédemption et la Cène. Ainsi se créèrent les conditions propices à la publication, l'année suivante, du *De Jesu Christo servatore* (*Jésus Christ le sauveur*). Son dessein se compléta en 1598, à la mort de Niemojewski, avec sa nomination dans l'Église de Lublin, qui représentait le noyau le plus résistant de la tendance anabaptiste, de Schmaltz et de Krzysztof Lubieniecki à la place de Czechowic. Fausto fut reconnu comme le chef de l'*ecclesia minor*.

Avec le long règne de Sigismond III Vasa (1587-1632), on assista en Pologne à la lente restauration du pouvoir de l'Église catholique, surtout grâce à l'activité des jésuites, dont la présence augmenta à partir des années trente. L'*ecclesia minor*, qui avait encore joui de trente ans de liberté religieuse, fut, elle aussi, inexorablement investie. En 1598, un soulèvement des étudiants catholiques à Cracovie provoqua la dévastation de la maison Sozzini, avec tous ses livres, et lui-même fut traîné sur la rive de la Vistule pour y être noyé. Il se retira alors dans le village de Lusławice, en pleine campagne, où il put continuer son activité. Il mourut là, laissant inachevée sa *Brevissima institutio religionis Christianae* (*Très brève institution de la religion chrétienne*), un catéchisme

antitrinitaire, connu par la suite comme *Catechesis Racoviensis* (*Cathéchisme de Raków*), terminé après sa mort par ses disciples Schmaltz, Stoiński et Morskorzowski, et publié en polonais en 1605. Suivirent en 1608 l'édition en allemand, en 1609 celle en latin et en 1652 la version anglaise de John Biddle. Mais désormais la reconquête de la Pologne était devenue pressante : 1638 fut l'année de la fermeture du séminaire unitarien de Raków ; 1658, sous le règne de Jean II Casimir Vasa, celle de l'approbation d'un décret d'expulsion pour tous les sociniens. Ils furent contraints d'abandonner le pays ou d'y pratiquer le nicodémisme. Certains se dirigèrent vers la Transylvanie, d'autres vers l'Allemagne, en un véritable exode, emportant livres et expériences d'une tradition qu'ils ne voulaient pas laisser mourir. Beaucoup trouvèrent refuge en Hollande et furent accueillis dans l'Eglise arminienne. Là, ils réussirent à se réorganiser et à publier entre 1665 et 1668 la monumentale *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, réunissant les écrits de leurs principaux théologiens : Fausto Sozzini, Johann Crell, Jonasz Schlichting, Johann Ludwig Wolzogen. De Hollande, le socinianisme pénétra en Angleterre et aux Etats-Unis, devenant, au cours du XVII^e siècle un des principaux axes de la pensée critique en Europe. Il apporta une contribution fondamentale au débat sur des arguments cruciaux, comme le rationalisme et la tolérance. L'affirmation de Fausto, selon laquelle les Ecritures peuvent contenir des vérités qui sont au-dessus de la raison mais non contre elle, fut une des pierres angulaires du parcours intellectuel qui mena à la formation de l'idée moderne de raison en Europe au seuil de l'âge des Lumières. Elle influença des auteurs comme John Locke et Isaac Newton, tous deux très proches du socinianisme. Sa contribution au débat sur la tolérance fut également décisive, au point que les termes « socinianisme » et « tolérance » finirent par coïncider dans le langage de leurs détracteurs. Des œuvres comme la *Dissertatio de pace et concordia Ecclesiae* (*Discours sur la paix et la concorde de l'Eglise*) de Samuel Przytkowski, publié à Amsterdam en 1628, et la *Vindiciae pro religionis libertate* (*Revendication de la liberté religieuse*) de Crell, sortie posthume en 1637, affrontent le problème sur le plan politique. Dans ce sens, elles annoncent la *Lettre sur la tolérance* de Locke.

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A

QUELQUES CONCLUSIONS

Le décret d'expulsion des Sociniens, rendu en Pologne par Jean II Casimir Vasa en 1658, fut l'un des actes d'intolérance les plus graves des deux premiers siècles de la Réforme. Il clôturait une époque, décidant l'échec historique des attentes de bon nombre de réformateurs radicaux. Sébastien Castellion avait défendu des principes diamétralement opposés, en particulier dans ses derniers textes, restés manuscrits, qui furent considérés comme un véritable testament spirituel. Le *Conseil à la France Désolée* (1562) exprimait la conviction que seule la coexistence de credos différents, selon le principe de la tolérance, aurait pu garantir l'utilité et la vie pacifique de l'état. En revanche, son *De arte dubitandi* soutenait que le doute avait une raison d'exister parmi les croyants et qu'aucune autorité ne pouvait le dissiper, ni n'avait le droit d'imposer sa propre doctrine par la force. Contrairement à la tradition, qui y voyait la voie menant à l'hérésie, ces propos conféraient à la recherche individuelle de la vérité de nouvelles raisons d'être, dans l'attente de la révélation finale. Si ces propositions semblaient encore praticables à Castellion, la brutalité de l'histoire les relèguerait un siècle plus tard dans la catégorie de la pure utopie. Tandis que la Pologne devenait un des bastions de la reconquête catholique, s'accomplissait la tragédie de l'exode des Sociniens vers l'Allemagne, vers les Pays-Bas et par la suite, vers les terres du Nouveau Monde. Mais un événement d'une telle complexité ne peut se réduire à une seule signification. En réalité, il préfigurait des dynamiques dont le sens allait se décanter avec le temps. La fuite de tous ces gens bien décidés à ne pas renoncer à leurs convictions, abandonnant s'il le fallait leur logis, emportant des objets, des livres, des idées et des espoirs défiant l'avenir incertain, se transforma en une extraordinaire occasion de diffusion souterraine mais ramifiée de la pensée socinienne. Loin de s'éteindre, la tradition socinienne s'en trouva délocalisée. Les

livres et les idées pénétrèrent à fond dans le débat théologique et philosophique du XVII^e siècle, apportant des contributions décisives au développement de la pensée européenne avant et pendant le siècle des Lumières. En réalité, le sort du socinianisme ne représente que le cas le plus éclatant d'une issue partagée par bon nombre de groupes et d'individus de la Réforme Radicale. Il n'était plus question de rêver d'un concile universel qui aurait ramené l'Église à la pureté des origines, ni d'un renouvellement moral et civil de la chrétienté; en revanche, la survivance de leurs attentes, qui furent en grande partie déçues, emprunta le canal de la transmission des idées. Ces dernières restèrent en vie en dehors des institutions et continuèrent de circuler. Leur force d'attraction influença la réflexion de théologiens et d'intellectuels, et leur fournirent également des objectifs polémiques. Richard Popkin affirme, par exemple, que le rationalisme socinien fut la véritable bête noire de Pierre Bayle durant toute la période de son activité. Ces faits sont symptomatiques, ils donnent à penser que les propositions des réformateurs radicaux avaient touché des questions profondes de la conscience européenne, qu'elles allaient au-delà de l'horizon théologique et n'avaient pas du tout été résolues avec la constitution de nouvelles Églises visibles.

Le débat sur le baptême (cf. chapitre II) avait traduit en termes théologiques la nécessité de repenser le concept de société civile, mettant en doute l'idée qu'elle coïncidât avec l'extension des Églises visibles. Le baptême des enfants en tant que rite d'entrée resta en vigueur dans toutes les Églises nées de la Réforme magistérielle. Être dans ou hors de l'Église équivalait à être dans ou hors de la société civile. La férocité avec laquelle fut combattue l'alternative anabaptiste du baptême des adultes démontrait à quel point le problème était délicat, dépassant le plan spécifique de la doctrine. Cette différence de conception du baptême représentait en effet le point de départ entre deux idées: d'une part, celle de l'Église institutionnelle, dont l'ambition était de s'étendre et de s'enraciner territorialement, dialoguant avec le pouvoir civil voire l'inspirant; d'autre part, celle d'une Église séparée des saints, qui avaient surtout pour but de défendre l'intégrité des principes dans l'attente de la venue du Royaume des Cieux. D'où la difficulté de penser le rapport entre le chrétien et le pouvoir du magistrat, ou encore, plus délicat, celui du chrétien

avec les devoirs du citoyen aux armes, qui fut abondamment discuté par les antitrinitaires en Pologne et en Transylvanie (cf. chapitre V). Mais la ruche de la Réforme radicale distilla également d'autres positions théologiques. Ces dernières augmentèrent encore la nécessité de repenser le concept de société civile et ouvrirent la voie à l'affirmation de valeurs fondamentales pour le monde moderne. Dans le cadre du spiritualisme (cf. chapitre III), l'appartenance à l'Église commença à se dissocier des pratiques du culte et de l'exercice des sacrements, pour se fonder plutôt sur l'illumination intérieure ou sur la lumière de la religion naturelle. De cette façon s'élargissaient démesurément les frontières du Royaume de Dieu sur terre, allant jusqu'à comprendre potentiellement l'humanité entière, même en dehors de la révélation (cf. chapitre IV). Dieu accueillait dans son immensité tous les hommes en tant que tels : indépendamment de leur façon de l'adorer, tous étaient destinés au salut. L'universalisme fut l'une des issues les plus révolutionnaires du radicalisme religieux du XVI^e siècle. Il réitérait en termes théologiques l'expression d'une exigence, dont les réponses définitives seraient formulées dans la réflexion que mènerait le siècle suivant sur le rapport entre nature et civilisation. En particulier, dans la conception d'une humanité rendue fraternelle à la lumière de la raison. Il est évident qu'une telle ouverture dans la vision de la cohésion civile fournissait les présupposés nécessaires à la solution du problème de la tolérance, dans un contexte marqué par les guerres de religion et par de violents affrontements de civilisation. On fixe d'habitude la naissance de la pensée philosophique et politique sur ce thème en 1689, date de la publication du texte de Locke intitulé *Letters concerning toleration* (*Lettre sur la tolérance*). Cependant, il ne fait aucun doute que ses origines remontent aux débats théologiques du XVI^e siècle et que la quasi-totale absence d'usage du terme à l'époque n'ait pas empêché la présence du concept. Dans son *De amplitudine beati regni Dei* (*Dialogi sive libri duo*, Deux dialogues sur l'amplitude du saint royaume de Dieu), publié à Bâle en 1554, immédiatement après le bûcher de Servet, Celio Secondo Curione n'utilise qu'une seule fois le mot 'tolérance' et dans le sens commun de « supporter avec patience ». Il manifeste néanmoins une volonté évidente d'opposer à l'intransigeance de Calvin une notion élargie du Royaume de Dieu, accueillant aussi bien ceux

qui ont vécu avant le Christ que les sauvages ignorant la révélation. Après lui, viendra le Florentin Pucci. Ce dernier va promouvoir à la fin du siècle la forme la plus radicale de l'universalisme, attribuant pleine efficacité aux religions naturelles. Sa proposition donna lieu à une nouvelle catégorie de pensée, le puccianisme, qui fut utilisée dans le courant du XVII^e siècle dans le cadre de la polémique contre le spinozisme, à savoir l'identification entre Dieu et Nature, au point que Pierre Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique* (1697) l'associait aux concepts de naturalisme et d'indifférenciation religieuse. La critique de la Trinité, quant à elle, déchaîna, surtout dans la seconde moitié du XVI^e siècle, des débats furibonds; en revanche, elle paraît de nos jours une des questions les plus éloignées du contexte de la vie civile. Pourtant, elle exprimait à travers le langage théologique l'exigence moderne de sauvegarder l'autonomie de la raison individuelle et de combattre la superstition et l'ignorance (cf. chapitre 5). L'attaque du dogme trinitaire fut une particularité du radicalisme religieux, dans la mesure où aucune Eglise née de la Réforme magistérielle ne la remit jamais en question. Le refus de la Trinité dérivait avant tout de la recherche d'un christianisme raisonnable (comme le définirait plus tard Locke dans son célèbre *Reasonableness of Christianity*) en fonction de la confiance pleine dans l'intelligence, que la vérité divine, selon Fausto Sozzini, certainement dépasse, mais ne peut outrager: tout ce qui contredit la raison, donc, ne doit pas être cru. Et la présence simultanée de trois personnes dans le Dieu unique était pour lui un paradoxe évident. En outre, le dogme trinitaire représentait, pour la tradition anabaptiste, l'emblème de l'autorité tyrannique de la fausse Eglise de l'Antéchrist, qui fondait sa puissance sur la crédulité et sur l'ignorance des fidèles. L'antitrinitarisme devenait en revanche l'emblème de l'Eglise des vrais croyants, simple et pauvre, mais surtout respectueuse de la dignité naturelle de chacun de ses membres.

La Réforme radicale vit se croiser des parcours d'hommes mus par de grands enthousiasmes et de fervents espoirs de rénovation, disposés pour cela à mettre en jeu jusqu'à leur existence. Mais la fortune ne sourit que très rarement à leurs efforts, et, quand cela eut lieu, partiellement. Et ces vies, dépensées dans la certitude de défendre la vérité, n'occasionnèrent guère la reconnaissance des

générations qui suivirent, ne consolidèrent guère d'institutions, ne donnèrent pratiquement pas lieu à des systèmes de pensée. Leurs expériences se soldèrent en général par un échec, faisant d'eux des marginaux dans l'histoire religieuse, politique, civile de l'Europe moderne, des « chrétiens sans Eglise », comme les définit le célèbre historien polonais Leszek Kolakowski.

Le fait qu'aujourd'hui nous leur accordions notre attention ne peut s'expliquer seulement par une œuvre obstinée de conservation de la mémoire menée par les communautés qui s'inspirèrent des principes anabaptistes ou sociniens et survécurent aux persécutions, en petits noyaux épars sur le Vieux Continent, et surtout dans le Nouveau Monde, où ils constituent de nos jours encore des groupes d'une certaine force, reconnus dans la société. L'intérêt pour la Réforme radicale n'est pas seulement un intérêt érudit ou relié à des choix de confessions minoritaires. Aujourd'hui, nous nous tournons vers ces hommes parce que nous sentons qu'une partie de leurs valeurs sont aussi les nôtres et que les batailles menées au nom de principes théologiques en sous-tendent d'autres pour la défense de principes culturels et civils qui nous appartiennent : la tolérance, le rationalisme, le respect de l'athéisme, la dignité de l'homme en dehors de tout credo religieux. Nous les étudions parce qu'ont existé Spinoza, Locke, Voltaire et Beccaria, les Lumières et la Révolution française, et parce que Sébastien Castellion répondit à Calvin lorsque ce dernier justifiait son action dans la condamnation de Servet, « tuer un homme n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme » : nous sentons que ces mots font partie du patrimoine commun de la civilisation à laquelle nous appartenons.

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A

CHRONOLOGIE

- 1415 Hus est exécuté au Concile de Constance
- 1492 Christophe Colomb découvre l'Amérique
- 1516 Première édition du *Nouveau Testament* d'Erasmus
- 1517 Publication des 95 thèses de Luther à Wittenberg
- 1519 Charles Quint est élu Empereur du Saint empire romain
- 1520 Bulle papale d'excommunication des thèses luthériennes
Publication de *La Liberté du chrétien, A la noblesse chrétienne de la nation allemande, Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise*, de Luther
- 1521 Première contestation du baptême aux enfants à Wittenberg
- 1524-26 Guerre des paysans
- 1524 Hubmaier publie *Contre les hérétiques et ceux qui les brûlent*
Müntzer imprime *Le Sermon aux princes*
- 1525 Naissance de l'anabaptisme suisse à Zürich
- 1527 Sac de Rome
Publication des *Articles* anabaptistes de Schleithem
Publication de *l'Elenchus contre les erreurs des anabaptistes*
Première exécution des anabaptistes en Suisse
- 1529 A la Diète de Spire, les princes allemands prennent le nom de protestants
La Diète sanctionne la peine de mort pour les anabaptistes de l'Empire
Valdés publie le *Dialogue de la doctrine chrétienne* et se réfugie en Italie
Paix de Barcelone et de Cambrai entre l'Empire, la France et la papauté
- 1530 Charles Quint est couronné empereur à Bologne
Présentation de la *Confession d'Augsbourg* dans la Diète d'Augsbourg. Formation de la ligue de Smalkalde



140

LA RÉFORME RADICALE EN EUROPE AU XVI^e SIÈCLE

- 1531 Servet publie *Des erreurs du dogme trinitaire*
 Franck fait imprimer la *Chronica, Zeitbuch und Geschichtbibel*
- 1532 Servet publie les *Dialogues sur la Trinité en deux livres*
- 1534 Henry VIII Tudor émane l'Acte de suprématie et institue l'Eglise anglicane
- 1534-35 Fondation du «Royaume millénial» anabaptiste de Münster
- 1536 Première édition de *l'Institution de la religion chrétienne* de Calvin
- 1540 Simons publie *Le Fondement de la doctrine chrétienne* et réorganise le mouvement anabaptiste
 Nicolaes fonde la Famille de l'amour
- 1541 Colloque de Ratisbonne
- 1542 Institution de l'Inquisition romaine
 Impression du *Bénéfice du Chirst* de Benedetto da Mantova et de Flaminio
 Fuite en Suisse d'Ochino et de Vermigli
- 1545 Ouverture du Concile de Trente
- 1547 Victoire de Charles Quint sur la Ligue de Smalkalde
- 1548 Proclamation de *l'Intérim* d'Augsbourg
- 1548 L'affaire Spiera éclate. Calvin condamne le nicodémisme
- 1550 Synode anabaptiste à Venise
- 1551 Délation de Manelfi. Exécution de Siculo à Ferrare
- 1553 Servet publie *La Restauration du christianisme*
 Exécution de Servet à Genève
- 1554 Calvin justifie le bûcher de Servet dans la *Déclaration pour maintenir la foi de la Trinité des Personnes en un seul Dieu, contre les erreurs de Michel Servet...*
 Publication du *Traité des hérétiques: à savoir si on doit les persécuter...* de Castellion et des *Deux dialogues sur l'amplitude du Saint Royaume de Dieu* (je traduis) de Curione
- 1555 Paix d'Augsbourg
- 1556 Abdication de Charles Quint. Philippe II devient roi d'Espagne, Ferdinand I^{er} empereur
- 1558 Elizabeth I Tudor monte sur le trône d'Angleterre
- 1559 Paix de Cateau-Cambrésis entre la France et l'Espagne



- Paul IV promulgue le premier index romain des livres interdits
- Procès posthume de Joris à Bâle
- 1560 Bullinger publie *L'Origine de l'anabaptisme*
- 1561 Date présumée de la composition de la *Brève explication du premier chapitre de Jean* de Lelio Sozzini
- Edit de tolérance de Saint-Germain
- 1562 Début des guerres de religion en France
- 1563 Conclusion du Concile de Trente
- Castellion rédige *L'Art de douter*
- Ochino est expulsé de Zurich et émigre en Pologne
- Fausto Sozzini écrit *L'Explication de la première partie du premier chapitre de l'évangéliste Jean*
- 1564 Calvin meurt
- 1565 Publication des *Stratagèmes de Satan* d'Aconcio
- 1566 Début de la révolte des Pays-Bas contre la domination espagnole
- Exécution de Gentile à Berne
- Approbation des positions de Dávid au synode de Torda
- 1568 Publication de *De la fausse et de la vraie connaissance de l'unité de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit* de Biandrata
- 1571 Victoire de la Sainte Ligue catholique sur l'Empire ottoman à Lépante
- Institution de la congrégation de l'Index des livres interdits
- 1572 Massacre des Huguenots dans la nuit de la Saint Barthélémy à Paris
- 1573 Henri III de Valois élu roi de Pologne puis roi de France
- 1586 Dispute entre Bèze et Andreae sur la prédestination au colloque de Montbéliard
- 1588 Victoire des Anglais contre *l'Invincible Armada*
- 1592 Publication de *l'Efficacité du Christ sauveur* de Pucci
- 1593 Unification de l'Eglise antitrinitaire polonaise sous l'égide de Fausto Sozzini au cours du synode de Lublin
- 1593-94 Fin des guerres de religion en France: conversion et couronnement d'Henri IV de Bourbon
- 1597 Exécution de Pucci à Rome
- 1598 Promulgation de l'Edit de Nantes
- 1600 Bûcher de Giordano Bruno à Rome

- 1604 Mort de Fausto Sozzini à Luwisłace
1605 Publication du *Cathéchisme de Raków* en polonais
1606 Interdit du pape Paul V contre Venise

BIBLIOGRAPHIE

Nous avons choisi d'aborder d'abord les ouvrages à caractère général. La bibliographie suivra ensuite la division du livre en chapitres, citant pour chacun les travaux concernant les mouvements et les personnages traités.

Œuvres générales

- D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento* (1939), reprise dans Id., *Eretici italiani e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino, 1992.
- G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Sixteenth Century Journal Publisher, Kirksville (Missouri), 1992 (3^e éd. augmentée, 1^{ère} 1962).
- *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle, 16th Century Anabaptism and Radical Reformation. Täufertum und Radikale Reformation im 16. Jahrhundert, Actes du colloque international d'histoire anabaptiste au XVI^e siècle tenu à l'occasion de la XI^e Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg, Juillet 1984*, publié par J.-G. Rott et S.L. Verheus, Baden-Baden & Bouxwiller, 1987 (Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia, III).
- *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, hrsg. von H.-J. Goeters, J.M. Stayer, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.

Recueils de profils :

- *Radikale Reformatoren : 21 Biographische Skizzen von Thomas Muntzer bis Paracelsus*, hrsg. von H.-J. Goertz, Beck, München, 1983 (trad. angl. Herald Press, Kitchener (Ont.)-Scottsdale (Pa.), 1982).
- *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di M. Biagioli, M. Duni, L. Felici, Claudiana, Torino, 2011.
- *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, publié par A. Séguenny et al., V. Koerner, Baden-Baden, 1980-.

Sur le concept de *restauratio* :

- G. Dipple, *“Just as in the Time of Apostles” : Uses of History in the Radical Reformation*, Pandora Press, Kitchner (Ont.), 2005.

Instruments de recherche :

- *Mennonitisches Lexikon*, hrsg. von C. Hege, C. Neff, Frankfurt & Weierhof, Hege, Karlsruhe, Schneider, 1913-1967, 4 vol.

- *The Mennonite Encyclopedia*, ed. by H. S. J. Bender. C. H. Smith, Mennonite Brethren Publishing House, Hillsboro (Kan.), 1955-59, 4 vol. (lien : <http://www.gameo.org>).
- *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, University Press, Oxford 1996, 4 vol.
- *Reformation and early modern Europe: A Guide to Research*, ed. by D.M. Whitford, Truman State University Press, Kirksville (Mo.), 2008 (en particulier, le chapitre IV, par R.E. McLaughlin); lien <http://cat.xula.edu/tpr/links/radical>.

*

Introduction

Sur le problème du classement des différentes composantes de la Réforme après Williams :

- A. Rotondò, *I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento* (1966), repris dans Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze, 2008, 2 vol., I, p. 1-43.
- J. D. Roth, *Recent currents in the historiography of the Radical Reformation*, «Church History», 71/3, 2002, p. 523-535.

Chapitre premier. Les origines

Analyse des différentes racines de la Réforme :

- S.E. Ozment, *The Age of Reform (1250-1550): an intellectual and religious History of late medieval and Reformation Europe*, Yale University Press, New Haven & London, 1980.
- A.E. Mc Grath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Blackwell, Malden (Ma.), 2004.

Hérésies du Moyen-Age :

- H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1961.
- G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989.
- J. Kolpacoff Deane, *A History of medieval Heresy and Inquisition*, Rowman & Littlefield, Lanham (Md.) 2011.

Prophétisme :

- G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Bari, 1982.
- G. Zari, *Le «sante vive». Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990.

- D. Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, Yale University Press, New Haven, 2011.

Erasme, œuvres d'ensemble :

- R.H. Bainton, *Erasmus della cristianità*, Sansoni, Firenze 1970, intr. a cura di A. Rotondò (ed. angl. New York, 1969).
- C. Augustijn, *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera* (1986), Morcelliana, Brescia, 1989.

Erasme, son rôle dans la Réforme radicale :

- C. Gilly, *Erasmus, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Las lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, Tomàs Martínez Romero ed., Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2005, p. 225-276.
- P.G. Bietenholz, *Encounters with a radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of radical Thought in early modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 2009.

Mouvement *alumbrado*, Valdés et le valdésianisme en Italie :

- J.C. Nieto, *Juan de Valdés and the Origins of the spanish and italians Reformation*, Droz, Genève, 1970.
- M. Firpo, *Tra alumbrados e spirituali: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Olschki, Firenze, 1990.
- *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, edizione critica a cura di M. Firpo, D. Marcatto, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-1995, 6 vol. (nuova ed. critica, Libreria editrice Vaticana, 2011-2015, 3 vol.).
- M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a S. Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino, 1997.
- *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, a cura di Id., D. Marcatto, Archivio Segreto Vaticano, 1998, 3 vol.
- M. Firpo, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1998.
- S. Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze, 2004.

Pour un panorama d'ensemble sur la Réforme protestante, nous nous bornons à signaler :

- R. H. Bainton, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino, 2000 (1^{ère} ed. angl. Boston 1952).
- B.M.G. Reardon, *Il pensiero religioso della Riforma*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

- J.D. Tracy, *Europe's Reformations, 1450-1650: Doctrine, Politics, and Community*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham [etc.], 2006.

Protagonistes du mouvement humaniste (en relation avec la Réforme) :

- S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Istituto di studi sul Rinascimento, Firenze, 1972.
- *Lorenzo Valla: la riforma della lingua e della logica, Atti del Convegno del Comitato nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla, Prato, 4-7 giugno 2008*, a cura di M. Regoliosi, Polistampa, Firenze, 2010, 2 vol.
- G.C. Garfagnini, *Giovanni Pico della Mirandola*, Olschki, Firenze, 1997.
- S. Gentile, S. Toussaint, *Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2006.

Chapitre II. Le baptême

La publication des sources est importante :

- *Quellen zur Geschichte der Täufer*, C. Bertelsmann, Güterloh, 1930-2011, 27 vol.
- *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Theologischer Verlag, Zürich, 1952-74, 4 vol.
- *Documenta anabaptistica Neederlandica*, Brill, Leiden, 1975-1981, 3 vol.
- W. Klaasen, *Anabaptism in outline: Selected primary Sources*, Herald Press, Scottdale (Pa.)-Waterloo (Ont.), 1981.
- *Spiritual and anabaptist Writers. Documents illustrative of the Radical Reformation*, ed. by G.H. Williams, A.M. Mergal, Westminster J. Knox Press, Philadelphia, 2006 (1^{ère} ed. 1957).

Pour la traduction en anglais de la documentation :

- <http://www.goshen.edu/mqr/enganbib.html>.

Œuvres de synthèse sur le mouvement anabaptiste :

- W. R. Estep, *The anabaptist Story: An introduction to sixteenth-century Anabaptism*, Eerdmans Pub, Grand Rapids (Mich.), 1996 (3^e ed.).
- U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, Claudiana, Torino, 1992, 2 vol.
- *A companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, ed. by J.D. Roth, J. Stayer, Brill, Leiden-Boston, 2007.

Certains aspects particuliers du mouvement :

- J.M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Coronado Press, Lawrence (Kan.), 1979.
- B.S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in early modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.)-London, 1999.
- F.H. Littell, *The anabaptist View of the Church: A Study in the Origins of sectarian Protestantism*, Baptist Standard Bearer, Paris (Ark.), 2001.

- G. List, *Chiliasmatische Utopie und radikale Reformation: die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert*, Fink, München, 1973.
- [Plus général] *Millenarism and Messianism in early modern european Culture*, ed. by M.D. Goldish, R.H. Popkin, K.A. Kottmann, J.E. Force, J.C. Laursen, Kluwer, Dordrecht, 2001-2013, 4 vol.

«Prophètes de Zwickau» :

- P. Wappler, *Thomas Müntzer in Zwickau und die "Zwickauer Propheten"*, Zückler, Zwickau, 1908 (ed. Gütersloh, G. Mohn, 1966) [important, surtout pour sa documentation].
- S. Hoyer, *Die Zwickauer Storchianer. Vorläufer der Täufer?*, in *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle*, cit., p. 65-83. [place dans l'anabaptisme]

Müntzer, dans la vaste bibliographie, voir :

- T. La Rocca, *"Es ist Zeit". Apocalisse e storia. Studio su Thomas Müntzer (1490-1525)*, Cappelli, Bologna, 1988.
- H.-J. Goertz, *Thomas Müntzer: Mystiker-Apokalyptiker-Revolutionär*, Beck, München, 1989 (tr. angl. Edinburgh, 1993).
- *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, a cura di P. Blickle, T. La Rocca et al., Claudiana, Torino, 1990.
- F. Engels, *La Guerre des paysans en Allemagne (1850)*, Paris, Editions sociales, 1974.
- P. Blickle, *Die Revolution von 1525*, Munich, 1^e édition, 1975, 3^e édition 1993.
- J.M. Stayer, *German peasants' War and anabaptist Community of Goods*, McGill-Queens University Press, Montreal, 1994.

Anabaptistes révolutionnaires et Münster, voir :

- K. Deppermann, *Melchior Hoffmann: soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979 (trad. angl. Edinburgh, T. and T. Clark, 1987).
- W.J. Bekker, J.M. Stayer, M.D. Driedger, *Bernhard Rothmann and the Reformation in Münster 1530-1535*, Pandora Press, Kitchner (Ont.), 2009.
- S. Haude, *In the Shadow of "savage wolves": Anabaptist Münster and the german Reformation during the 1530s*, Humanities Press, Boston, 2000.

Cercle de Grebel :

- H.S. Bender, *Conrad Grebel, c. 1498-1526: The Founder of the Swiss Brethren sometimes called Anabaptists*, Herald Press, Scottsdale (Pa.), 1950.
- J.H. Yoder, *Anabaptism and Reformation in Switzerland: An historical and theological Analysis of the Dialogues between Anabaptists and Reformers*, Pandora Press, Kitchner (Ont.), 2004.

Figures de l'anabaptisme pacifique :

- *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, ed. by H.W. Pipkin, J.H. Yoder, Herald Press, Scottdale (Pa.), 1989.
- C. Bauman, *The spiritual Legacy of Hans Denck*, Brill, Leiden, 1991.
- G. Seebass, *Müntzer Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloher Verlaghaus, Göttingen, 2002.
- *Johannes Campanus, Cristian Enfelder, Justus Velsius, Catherine Zell-Schütz*, in *Bibliotheca dissidentium, op. cit.*, I, 1980.
- A. Chudaska, *Peter Riedemann: konfessionsbildendes Taufertum im 16. Jahrhundert*, Gütersloher Verlag, Gütersloh, 2003.
- G.K. Waite, *David Joris and dutch Anabaptism, 1524-1543*, W. Laurier University Press, Waterloo (Ont.), 1990.
- S. Voolstra, *Menno Simons: His Image and Message*, Bethel College, North Newton (Ks.), 1997.
- C.A. Snyder, *Dirk Philips: Friend and Colleague of Menno Simons, 1504-1568*, Pandora Press-Scottdale (Pa.), Herald Press, Kitchener (Ont.), 1998.

Femmes anabaptistes :

- *Profiles of anabaptist Women. Sixteenth-Century reforming Pioneers*, ed. by C.A. Snyder, L.A.H. Hecht, W. Laurier University Press, Waterloo (Ont.), 1996.

Anabaptisme en Angleterre :

- I.B. Horst, *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation*, G. de Graaf, Nieuwkoop, 1972.

Anabaptisme italien, voir en particulier les recherches fondamentales d'Aldo Stella :

- Aldo Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto: ricerche storiche*, Liviana, Padova, 1967.
- Id., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Liviana, Padova, 1969.
- Id., *Dall'anabattismo veneto al "Sozialevangelismus" dei fratelli hutteriti e all'illuminismo religioso sociniano*, Herder, Roma, 1996.
- L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

Procès Manelfi, source fondamentale sur l'ampleur du mouvement :

- C. Ginzburg, *I costituiti di don Pietro Manelfi*, Sansoni, Firenze, 1970.

Lien entre anabaptisme et tolérance :

- H.S. Bender, *The Anabaptists and religious Liberty in the 16th century*, "Mennonite Quarterly Review", 29, 1955, p. 83-100.

- J.M. Kittelson, *Wolfgang Capito: From Humanist to Reformer*, Brill, Leiden, 1995.
- J.D. Derksen, *From Radicals to Survivors: Strasbourg's religious Non-conformists over two Generations, 1525-1570*, Hes & de Graaf, 't Goy-Houten, 2002.
- G. Voogt, *Constraint on Trial: Dirck Volckertsz Coornhert and religious Freedom*, Truman State University Press, Kirksville, 2000.

Chapitre III. L'esprit et la Lettre

Spiritualisme, analyses :

- S.E. Ozment, *Mysticism and dissent : Religious Ideology and Social Protest in the sixteenth century*, Yale University Press, New Haven, 1972.
- R.M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th & 17th Centuries*, Kessinger, Kila (Mont.), 1995.
- A. Séguenny, *Les Spirituels. Philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle*, V. Koerner, Baden-Baden, 2000.

Personnages (vue d'ensemble et individus) :

- A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Gallimard, Paris, 1971.

Borrhaus :

- L. Felici, *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Olschki, Firenze, 1995.

Famille de l'amour :

- A. Hamilton, *The Family of Love*, J. Clarke, Cambridge 1981.
- Id., *The Family of Love*, in *Bibliotheca dissidentium, op. cit.*, XXII, 2003.
- C.W. Marsch, *The Family of Love in English Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Franck :

- P. Hayden-Roy, *The inner Word and the outer World: A biography of Sebastian Franck*, Lang, New York, 1993.
- J.-C. Colbus, *La «Chronique» de Sébastien Franck (1499-1542) : vision de l'histoire et image de l'homme*, P. Lang, Berne, 2005.

Karlstadt :

- C.A. Pater, *Karlstadt as the Father of the baptist Movements. The Emergence of Lay Protestantism*, University Press, Toronto, 1984.
- A.N. Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*, Oxford Scholarship Online, 2011.

Paracelse et Weigel :

- C. Gilly, *Theophrastica Sancta : der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen*, Steiner, Stuttgart, 1994.
- M.L. Bianchi, *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna. Paracelsus, Weigel, Böhme, Olschki*, Firenze, 2011.
- A. Weeks, *Valentin Weigel (1533-1588): German religious Dissenter, speculative Theorist, and Advocate of Tolerance*, State University of New York Press, Albany, 2000.

Schwenckfeld :

- R.E. McLaughlin, *Caspar Schwenckfeld, Reluctant radical: His life to 1540*, Yale University Press, New Haven, 1986.
- *Schwenckfeld and early Schwenckfeldianism. Papers presented at the Colloquium on Schwenckfeld and the Schwenckfeldians, Pennsburg, Pa., September 17-22 1984*, ed. by P.C. Erb, Schwenckfelder Library, Pennsburg, 1986.

Velsius :

- Ph. Denis, *Justus Velsius*, in *Bibliotheca dissidentium, op. cit.*, I, 1980, p. 49-95.

Réforme en Italie :

Après les études pionnières de D. Cantimori, reprises dans Id., *Eretici italiani e altri scritti, op. cit.*, les recherches sur la Réforme en Italie se sont multipliées. Instrument bibliographique essentiel :

- *The italian Reformation of the sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture. A Bibliography of the secondary Literature (ca. 1750-1996)*, compiled by J. Tedeschi in association with J. M. Lattis, Historical Introduction by M. Firpo, Modena, Panini, 2000.

Réforme en Italie, travaux d'ensemble :

- M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari, 2006 (2^e ed.).
- Id., *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Morcelliana, Brescia, 2005 (nuova ed. ampliata).
- Id., *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli 15-18*, Carocci, Roma, 2008 (nuova ed. ampliata).
- L. Felici, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Claudiana, Torino, 2010.

Réforme en Italie, Erasme :

- S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia (1520-1580)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987.

Réforme en Italie, Flaminio et en particulier le *Beneficio di Cristo*:

- Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, a cura de S. Caponetto, Sansoni, Firenze-Chicago, 1972.
- T. Bozza, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. Il beneficio di Cristo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1976.
- A. Pastore, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Franco Angeli, Milano, 1981.

Réforme en Italie, Ochino :

- R.H. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Sansoni, Firenze, 1940.
- M. Firpo, « *Boni Chistiani merito vocantur haeretici* ». *Bernardino Ochino e la tolleranza*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati e L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001, 3 vol., I, p. 161-244.

Réforme en Italie, Renato :

- C. Renato, *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondò, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago, 1968.
- *Camillo Renato*, a cura di S. Calvani, in *Bibliotheca Dissidentium*, cit., IV, 1984.

Réforme en Italie, Siculo et sa secte, contributions fondamentales d'Adriano Prosperi, reprises dans :

- *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000.

Nicodémisme :

- C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino, 1970.
- A. Rotondò, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemistica*, in Id., *Studi di storia ereticale*, op. cit., I, p. 201-247.
- A. Biondi, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, I, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago, 1974, p. 7-68.

Spiera (*Horrendus casus*) :

- D. Walker, « *Pier Paolo Vergerio (1498-1565) e il caso Spiera (1548)* », *Studi di teologia*, X, 1998, p. 7-56 (con appendice di testi).
- A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, op. cit.

Chapitre IV. Universalisme et tolérance

Tolérance au XVI^e siècle :

- R.H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino, 1963.
- J. Lecler, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia, 1967, 2 vol.
- *Beyond the persecuting society: Religious toleration before the Enlightenment*, ed. by J.C. Laursen, C.J. Nederman, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (Pa.), 1996.
- *Tolerance and intolerance in the European reformation*, ed. by O.P. Grell, R.W. Scribner, Cambridge University Press, New York, 1996.
- *Difference and dissent: Theories of toleration in medieval and early modern Europe*, ed. by J.C. Laursen, C.J. Nederman, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1997.
- A. Rotondò, *Tolleranza*, dans *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone, D. Roche, Laterza, Bari, 1997, p. 62-78.
- M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna dalla Riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino, 1978.
- *La formazione storica della alterità*, *op. cit.* (vaste reconstruction des aspects historiques et historiographiques du problème).

Bâle au XVI^e siècle :

- A. Berchtold, *Bâle et l'Europe*, Payot, Lausanne, 1990, 2 vol. (avec une très riche bibliographie).
- L. Felici, *Erasmusstiftung. La fondazione erasmiana nella storia sociale e culturale europea (1538-1600)*, Centro Stampa 2P, Firenze, 2000.

Bâle, membres du cercle de, voir (suivant l'ordre alphabétique des noms des personnages) :

- F. Buisson, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre. Etudes sur les origines du protestantisme libéral français*, Hachette, Paris, 1892, 2 vol. (reproduction anastatique, Genève, Droz, 2010).
- H.R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997 (trad. angl. Aldershot, Ashgate, 2002).
- S. Castellion, *La persecuzione degli eretici*, cura e traduzione di S. Visentin, La Rosa, Torino, 1997.
- M. D'Arienzo, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Giappichelli, Torino, 2008.
- S. Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Mimesis, Milano, 2009.
- M. Kutter, *Celio Secondo Curione: Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Helbing und Lichtenhahn, Basel und Stuttgart, 1955.

- L. D’Ascia, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Pendragon, Padova, 2003.
- L. Felici, «Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il “De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo” », in *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2012.
- L. Biasiori, *L’eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell’Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma, 2015.
- R.H. Bainton, *Davis Joris, op. cit.*
- P. Burckhardt, *David Joris und seine Gemeinde in Basel, “Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde”*, 48, 1949, p. 5-106.

Bibliander :

- E. Egli, *Analecta Reformatoria*, II, Zürcher und Furrer, Zürich, 1901, p. 1-144 [seule monographie qui lui soit consacrée].
- *Theodor Bibliander (1505-1564). Ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit*, hrsg. von C. Christ-von Wedel, Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich, 2005.
- L. Felici, *Ai confini della Respublica Christiana. La visione irenica di Theodor Bibliander*, in *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, Olschki, Firenze, 2011, 2 vol., II, p. 899-921.

Postel :

- W.J. Bouwsma, *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1957.
- F. Secret, *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Archè, Milano, 1987.
- Y. Petry, *Gender, Kabbalah and the Reformation. The mystical theology of Guillaume Postel (1510-1581)*, Brill, Leiden-Boston, 2004.

Aconcio :

- C.D. O’Malley, *Jacopo Aconcio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1955.
- G.A. Kinder, *Alumbrados of the Kingdom of Toledo: Jacobus Acontius*, in *Bibliotheca Dissidentium*, cit., XVI, 1994.
- *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l’idea di tolleranza*, a cura di P. Giacomoni e L. Dappiano, Editrice Università degli studi di Trento, Trento, 2005.
- D. Pirillo, *Filosofia ed eresia nell’Inghilterra del tardo Cinquecento. Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2010.

Antonio Del Corro :

- C.M. Dent, *Protestant Reformers in Elizabethan Oxford*, University Press, Oxford, 1983.

- Eloy *Pruystinck*, *Sebastian Franck*, *Antonio del Corro*, in *Bibliotheca Dissidentium*, cit., VII, 1986.
- A. Del Corro, *Carta a los Pastores Luteranos de Amberes*, *Carta a Felipe II*, *Carta a Casiodoro de Reina*, *Exposición de la Obra de Dios*, para E. Monjo Bellido, Editorial MAD, Sevilla, 2009.

Débat sur la prédestination à la fin du XVI^e siècle :

- G. Adam, *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber un Aegidius Hunnius*, Neukirchener Verlag, 1970.
- J. Raitt, *The Colloquy of Montbéliard. Religion and Politics in the sixteenth Century*, University Press, Oxford, 1993.

Pucci :

- A. Rotondò, *Studi di storia ereticale*, op. cit. ; L. Firpo, *Scritti sulla Riforma*, in Italia, Prismi, Napoli, 1996 [ouvrages fondamentaux].
- E. Barnavi, M. Eliav-Feldon, *Le Périple de Francesco Pucci. Utopie, hérésie et vérité religieuse dans la Renaissance tardive*, Hachette, Paris, 1988.
- P. Carta, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento. Nuovi documenti sul processo e la condanna di Francesco Pucci (1592-1597)*, Cedam, Padova, 1999.
- M. Biagioni, « Incontri italo-svizzeri nell'Europa del tardo Cinquecento. Francesco Pucci e Samuel Huber », *Rivista storica italiana*, CXI, 1999, p. 363-422.
- G. Caravale, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- M. Biagioni, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana*, Claudiana, Torino, 2011.

Pucci, parmi les dernières éditions de textes, voir :

- F. Pucci, *De praedestinatione*, Introduction, testo, note e nota critica a cura di Mario Biagioni, Olschki, Firenze, 2000.
- F. Sozzini, F. Pucci, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, a cura di M. Biagioni, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2010.

Chapitre V. La Trinité

Antitrinitarisme et Servet :

- C. Manzoni, *Umanesimo ed eresia : Michele Serveto*, Guida, Napoli, 1974.
- F. Martinez Lainez, *Miguel Servet : historia de un fugitivo*, Madrid 2003.

Calvin et les antitrinitaires :

- A. Rotondò, *Calvino e gli antitrinitari italiani* (1968), in Id., *Studi di storia ereticale*, op. cit., p. 297-321.

Personnages :

- A. Rotondò, *Verso la crisi dell'antitrinitarismo italiano. Giorgio Biandrata e Johann Sommer* (1969), in Id., *Studi di storia ereticale*, cit., I, p. 349-401.
- D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Le Lettere, Firenze, 1999.
- L. Addante, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Edizioni della Scuola normale, Pisa, 2014.

Sozzini :

Lelio. La bibliographie est assez abondante, voir :

- *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, ed. by J. A. Tedeschi, Le Monnier, Firenze, 1965.
- Lelio Sozzini, *Opere*, edizione critica a cura di A. Rotondò, Olschki, Firenze, 1986.

Fausto. Il existe deux biographies :

- G. Pioli, *Fausto Socino. Vita, opere, fortuna. Contributo alla storia del liberalismo religioso moderno*, Guanda, Modena, 1952.
- L. Chmaj, *Faust Socyn (1539-1604)*, Warszawa, 1963 (en polonais).

Parmi les nombreuses études approfondissant certains aspects de sa pensée et de sa vie :

- L. Szczucki, «La prima edizione dell'*Explicatio* di Fausto Sozzini», *Rinascimento*, XVIII, 1967, p. 319-327.
- V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi, op. cit.*
- Id., *I simulacri delle parole e il lavoro dell'eresia. Ricerca sulle origini del socinanesimo*, Cisec, Bologna, 1999.
- *Faustus Socinus and his Heritage*, ed. by L. Szczucki, Kraków, Polish Academy of Arts and Sciences, 2005.
- *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a cura di M. Priarolo ed E. Scribano, Siena, 2005.

Voir les éditions accompagnées d'études critiques :

- Fausto Sozzini, *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601*, ed. by L. Szczucki, J. Tazbir, Warszawa, 1966.
- Id., *Rime*, a cura di E. Scribano, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004.
- Fausto Sozzini, Francesco Pucci, *De statu primi hominis ante lapsum, op. cit.*
- Fausti Socini Senensis *Opera Omnia*, introduzione e sommari di E. Scribano, Siena, Giaccheri, 2004 (rist. anast.).

Antitrinitarisme dans les pays de l'Europe Orientale :

- D. Caccamo, *Eretici italiani*, *op. cit.*
- E.M. Wilbur, *A History of Unitarianism : Socinianism and its Antecedents*, Cambridge (Mass.), 1945.
- M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Iacopo Paleologo*, La Nuova Italia, Firenze, 1977.
- *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries*, ed. by L. Szczucki, Publish Academy of Sciences, Warszaw-Łodz, 1983.
- M. Balázs, *Early Transilvanian Antitrinitarism (1566-1571). From Servet to Paleologus*, V. Koerner, Baden-Baden, 1996.

Contribution du socinianisme au débat sur la tolérance :

- F. Pintacuda De Michelis, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.
- *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in seventeenth-century Europe*, ed. by M. Mulsow, J. Rohls, Brill, Leiden, 2005.

Czechowic :

- L. Szczucki, *The Beginnings of Antitrinitarian Anabaptism in Lithuania and Poland in the light of So-Far unknown Source*, in *Anabaptistes et dissidents au XVI siècle, op. cit.*, p. 343-360.

Dávid :

- A. Pirnát, *Il martire e l'uomo politico (Ferenc Dávid e Biandrata)*, in *Antitrinitarianism in the second half of 16th Century*, by A. Pirnát, R. Dan, Brill, Budapest-Leiden, 1982.
- M. Balázs, *Ferenc Dávid*, in *Bibliotheca Dissidentium, op. cit.*, XXVI, 2008.

Paleologo :

- L. Szczucki, «Le dottrine ereticali di Giacomo da Chio Paleologo», *Rinascimento*, 11, 1971, p. 27-75.
- M. Balázs, *Early Transilvanian Antitrinitarianism, op. cit.*

Pawel et Budny :

- Peter Brock, "Gregorius Paulus against the Sword : A polish anabaptist on Nonresistance", *Mennonite Quarterly Review*, 65, 1991, p. 427-436.
- S. Kot, "Szymon Budny, der grösste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert", *Wiener Archiv für Geschichte des Slaventums und Osteuropas*, V, 1956, p. 63-118.

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A

INDEX

PDF adressé à Mario Biagioni, Lucia Felici et Liliane M. Izzi pour un usage strictement personnel. © Librairie Droz S.A

TABLE DES MATIÈRES

Lucia Felici est l'auteure des chapitres I, II, III.1 ; Mario Biagioni est l'auteur des chapitres III.2, III.3, IV et V.

Introduction.....	000
Chapitre premier. Les origines	000
L'héritage médiéval.....	000
Erasme de Rotterdam	000
Des <i>Alumbrados</i> à Valdés.....	000
Luther et la fin de l'unité du monde chrétien	000
De Zwingli à Calvin.....	000
Chapitre II. Le baptême	000
Aux origines de l'anabaptisme	000
La diffusion de l'anabaptisme dans l'Europe centrale et orientale.....	000
Avant et après Münster.....	000
Anabaptisme et antitrinitarisme en Italie.....	000
Anabaptisme et tolérance.....	000
Chapitre III. L'esprit et la lettre	000
Le spiritualisme en Europe.....	000
Le spiritualisme en Italie.....	000
Le nicodémisme	000
Chapitre IV. Universalisme et tolérance	000
La controverse sur la tolérance: le cas Servet	000
L'amplitude infinie du règne de Dieu.....	000
Le débat européen sur la prédestination dans la seconde moitié du XVI ^e siècle	000
Chapitre V. La Trinité	000

Servet et les trithéistes.....	000
Les origines du socinianisme dans l'Europe orientale..	000
Fausto Sozzini et le socinianisme européen.....	000
Quelques conclusions.....	000
Chronologie.....	000
Bibliographie.....	000
Index des noms et des lieux.....	000