Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

119 | 2012

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2010-2011)

Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne

Jean-Robert Armogathe

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1086>

DOI : 10.4000/asr.1086

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Robert Armogathe, « Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 10 octobre 2012, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1086> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1086>

Tous droits réservés

Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne

Réformes protestantes, réformes catholiques : l'émergence de nouveaux paradigmes (II)

(conférences données en 2009-2010)

1. Reprenant le titre de nos conférences de l'année 1996-1997, nous avons voulu réfléchir sur les composantes principales du concept de *réforme* (ou, plus exactement, de *réformation*) au XVI^e siècle. Le mot abonde dans la littérature religieuse, surtout canonique et spirituelle, du XV^e siècle (voir par exemple la collection réunie à des fins polémiques en deux volumes par Ed. Brown, *Fasciculus rerum expectandarum et fugiendarum* ..., 1690). Pour le juriste Job Vener (1370-1447), « pro reformatione sacri imperii est in multis par ratio cum reformatione papatus » : on attend une réforme de l'Empire autant qu'une réforme de l'Église, les deux étant présentes dans la *Reformatio Sigismundi* (un texte écrit vers 1439 et imprimé en 1476), et dans une prophétie de la *Prognosticatio* de Joh. Lichtenberger :

Es wird eine neue Reformation / ein new gesetz / ein neues reich / vnd ein neuer wandel geschehen / beide vnter den geistlichen vnd vnter dem gemeinen volckes.

Il va se produire une nouvelle réformation / une nouvelle loi / un nouvel empire / et un nouveau mode de vie / à la fois parmi le clergé et parmi les gens du commun.

Si l'ampleur historique du débat réformateur dans l'Empire est aujourd'hui contestée et réévaluée à la baisse (Peter Moraw et Dietmar Willoweit, entre autres, dans leurs contributions à la *Deutsche Verwaltungsgeschichte*), le transfert de terminologie entre discours politique et discours ecclésiastique semble bien établi (Philippe Contamine, Jacques Verger).

2. Nous avons présenté et discuté à ce propos le livre de Will-Erich Peuckert, *Die grosse Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther*, 1948 (rééd. 1966) : son apport documentaire est considérable, même s'il convient de réévaluer le livre V ; en effet, la connaissance que Luther a pu avoir de la *Reformatio Sigismundi* est sujette à caution (selon Heinrich Boehmer, *Der junge Luther*, 1923, p. 308, mais voir l'éd. Beer, 1933, p. 75*) ; sa préface à la réédition de la traduction allemande de Lichtenberger par Stefan Rodt (Wittenberg, 1527) démontre son agacement devant les prophéties (mais Melanchthon, Cardan et Gauriscus étaient convaincus que Luther devait être né en 1484, année de la conjonction de Jupiter avec Saturne dans le signe du Scorpion). Le chroniqueur Daniel Specklin, dans ses *Collectanaea*, note que les trois innovations annoncées par Lichtenberger pour l'année 1517 se sont produites dans l'ordre de la religion avec le Dr Luther, dans celui de la médecine avec Théophraste et dans les beaux-arts avec Albrecht Dürer (éd. Reuss, 1890, p. 487). Nous avons aussi emprunté à W.-E. Peuckert l'importance du

poète couronné (*poeta laureatus*) Conrad Celtis (1459-1508) qui insiste, dans son grand poème sur la *conversio siderum* (vv. 273 : *Uicino iam sole nouo, qui sydere leto / Proximior nostris infundit lumina terris*) et où l'Allemagne est appelée à faire revivre au monde un nouvel âge d'or, tandis qu'une *translatio imperii* et une *translatio studiorum* se sont conjointement produites de Rome à Byzance et de Byzance à l'Allemagne. En 1486, le terme de *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation* apparaît dans un document officiel, mais quelques décennies auparavant l'usage de la formule « hailig reich und teutsch nacion » indiquait déjà l'originalité de la *nation allemande*, « die löblichen Teutschen ».

3. Ces considérations nous ont permis de tracer l'indispensable arrière-plan des réformes religieuses du xvi^e siècle. Le mot *reformatio* recouvre une double réalité : il s'oppose à la *deformatio*, mais à ce titre il désigne aussi à la fois le *renouveau* et la *restitution* (ou *restauration*). C'est le pluralisme de sens que lui trouvait déjà Augustin, *Enarr. in Ps.103*, sermo 1, n. 4 :

[...] vis ei placere ? Non potes quamdiu deformis es. Quid facies ut pulchra sis ? Prius tibi displiceat deformitas tua, et tunc ab illo ipso cui vis placere pulchra, mereberis pulchritudinem. Ipse enim reformator tuus qui fuit formator tuus.

Une vague de primitivisme parcourt tout le christianisme : modèle idéal de l'Église des *Actes des apôtres*, image mythique des fondateurs des Ordres religieux, importance de la *prisca theologia* et des *opinionones antiquiores* (la nouveauté du projet ignatien soulève des oppositions).

4. Un double itinéraire de réforme a ensuite été présenté : celui de Martin Luther et celui de Gasparo Contarini. Nous avons présenté l'état de la *quaestio uexata* : la date et surtout, pour notre propos, la nature de la « percée réformatrice » de Martin Luther. Nous avons rappelé les différentes options, qui ont évolué au cours du xx^e siècle en donnant une durée plus grande à la période catholique (parfois appelée « préréformatrice »), tandis que les premiers historiens modernes de la Réforme voulaient présenter un Luther très vite luthérien. La rupture semble bien s'être produite très tard, à la fois par la volonté de Luther et de son entourage de ne pas rompre avec Rome et en raison des tendances réformatrices de l'Église romaine. Le point de départ d'une nouvelle approche est en 1958 le livre d'Ernst Bizer, *Fides ex auditu* (3^e éd., 1966). Ernst Bizer fixe le moment réformateur vers 1518, ce qui est discutable, mais il a le très grand mérite de poser la question du contenu théologique de la Réforme, *das Reformatorische*. Quel est le contenu de la Réforme luthérienne ? On peut le ramener à trois points :

– *L'humanisme antiscolastique* : dès ses notes sur le Lombard, Luther relève le conflit entre philosophie et théologie (WA 9, 29, 1sv). Dès les *Dictata super Ps* : la philosophie cherche la quiddité, la foi cherche le salut (sur le Ps 103 (104), WA IV 188, 10), ou bien elle n'a pas besoin de se vêtir des dépouilles des Égyptiens, elle est comme la femme forte, en qui le mari met toute sa confiance (in Ps 68 (69), WA III 420, 11 ss). Nous avons repris ici la thèse de Leif Grane (*Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie 1515-1518, Acta Theologica Danica XII*, 1975 ; *Martinus noster. Luther in the German Reform movement 1518-1521, Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte*

Mainz, *Abt. Religionsgeschichte*, 155, 1994) : il s'agit bien d'une nouvelle manière d'écrire et de faire la théologie (« *Modus loquendi Apostoli et modis metaphysicus seu moralis sunt contrarii* », WA LVI 334, 14).

– *La réforme de l'Église* : de nombreuses études (le plus souvent d'historiens catholiques) ont souligné l'attachement de Luther à l'Église catholique. Mais il eut la conviction d'être appelé (*vocari*), comme enlevé (*rapi*, tel Élie) : « *quia auctoritate Apostolica officio fungor, meum est dicere quaecumque videro non recte fieri, etiam in sublimioribus* » (WA LVI 480 5-7). À la même date, en mai 1518, il écrit dans les *Resolutiones* : « *Ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis Pontificis nec multorum Cardinalium officium, sicut probavi utrumque novissimum concilium, sed totius orbis, immo solius dei* » (*conclusio* LXXXIX, WA I 627 27-30).

– *L'augustinisme et la justice divine* : nous avons longuement repris et étudié l'enquête d'Adolf Hamel (*Der junge Luther und Augustin*, 1934-1935, réimpr. en 1 vol., 1980), mais en posant la question de Bernhard Lohse (*Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther : Neuere Untersuchungen*, 1988) : quel Augustin Luther a-t-il lu ? Autrement dit, il s'agit moins de rapprocher Luther d'Augustin que de comparer Augustin et l'Augustin de Luther.

Les textes nous permettent une reconstitution qui ne doit rien à la psychologie : mais la psychologie nous donne confirmation de ce que les textes nous apprennent. Le moine Luther a eu une intuition, provenant de son expérience personnelle, mais suggérée par sa lecture directe et (surtout) indirecte d'Augustin. Il a ensuite trouvé confirmation de son intuition dont il a pu faire la théorie.

5. Nous retrouvons une attitude assez semblable en apparence chez Gasparo Contarini (1483-1542), dont nous avons présenté, après Hubert Jedin, la correspondance avec son ami Giustiniani (*Archivio italiano per la Storia della pietà*, II, Rome, 1959, p. 53-117), et principalement la lettre du 24 avril 1511 rapportant son expérience du Vendredi saint (« *io di gran timor e assai tristizia converso in alegreza* »). Ses longues études à Padoue, où enseignait Pomponazzi (mais où, avec une rare indépendance d'esprit, il se rallia à Alexandre d'Aphrodise), font de Contarini un adversaire décidé de la scolastique : ses traités doctrinaux en portent témoignage. Par les amitiés qu'il lia (avec Reginald Pole et Alvise Priuli, avec le poète et futur coauteur du *Del beneficio di Cristo*, Marc'Antonio Flaminio, avec l'évêque réformateur du diocèse de Vérone, G. M. Giberti), par ses rapports aussi avec les milieux du Divin amour et avec Giuseppe Carafa, et ses contacts répétés avec les Bénédictins (S. Giorgio Maggiore), Contarini appartient au noyau réformateur (le *Consilium de emendanda ecclesia* présenté à Paul III en 1537 est loin de refléter l'étendue de son souci de réformation). Enfin, bien des enseignements de Contarini montrent à la fois son attachement à l'Écriture et une approche très augustinienne de la liberté et de la grâce (sa lettre écrite de Valladolid à Giustiniani, 7 février 1523 : « *son venuto in questa firma conclusione, la quale, benchè prima io l'havesse lecta et l'havesse saputo dire, niente di meno ora per la experientia io la penetro benissimo con lo intellecto mio, cioè che niuno per le opere sue se puol iustificare over purgare lo animo da li affecti, ma bisogna rincorrere a la divina*

gratia la quale se ha per la fede in Iesu Christo, come dice Sancto Paulo, et // con lui dire *Beatus, cui non imputavit Dominus peccatum, sine operibus* [Rm 4, 8 et 4, 6] », in Jedin, p. 67) .

6. Les différences personnelles sont certes importantes : (a) Pour Luther, je suis lié au Christ par la foi, *sola fide*, tandis que pour Contarini, je suis lié par la foi, l'espérance et un début d'amour (« *solum fatigar se dovremo in unirse con questo nostro capo con fede, con speranza et con quel pocho de amor che potemo* ») : c'est quand je deviens membre du corps du Christ que je reçois la grâce capitale. (b) Le théologien Luther développe son expérience à partir de l'Écriture et va proposer une solution théologique originale, tandis que le laïc, bien instruit, mais sans prétention théologique, part de son problème de vocation et va retourner dans le monde.

Néanmoins les qualités réformatrices de Contarini vont se révéler publiquement dans son intervention à Ratisbonne, pour l'*Interim* de 1542. Nous avons étudié le projet d'article 5 (sur la justification) rédigé par Bucer, et le petit traité *De justificatione* de Contarini dans la rédaction originale de 1541 et dans celle de 1578 qui fut corrigée par l'Inquisition vénitienne (Friedrich Hünermann, éd., dans le *Corpus catholicorum* 7, 1923). Nous avons consacré une séance à la discussion de la double justice, (a) *inhérente* ou bien (b) *imputée*, et présenté les résistances à cet élégant compromis mis au point par Pighius et l'École de Cologne, mais repoussé par Luther comme par Rome.

Rappelant les instructions d'Adrien VI au nonce Chieregatti, légat à Nuremberg, nous avons montré comment Luther, qui les avaient utilisées avec modération dans *Vermahnung an die Geistlichen* (1530, WA 30, 2, p. 354), les tourna définitivement en ridicule dans *Vorrede, Nachwort und Marginalglossen zu Legatio Adriani* (1538, WA 50, p. 355-363).

7. Nous avons prolongé notre étude avec Jean Calvin. Les milieux religieux réformistes furent déterminants pour Calvin. Les protecteurs de Noyon étaient les Hangest : Jean de Hangest, évêque de Noyon en 1525, qui fut accusé de luthéranisme, et son frère Claude, réformateur obstiné de son abbaye de Saint-Éloi (à qui Calvin dédicacera en 1532 son premier ouvrage sur le *De Clementia* de Sénèque). Nous avons surtout discuté la thèse avancée par Karl Reuter (*Das Grundverständnis der Theologie Calvins*, 1963 ; *Vom Scholaren bis zum jungen Reformator. Studien zur Werdegang Johannes Calvins*, 1981) : quelle fut l'influence réelle de John Major et de la *via moderna* sur la pensée de Calvin ? Reprenant avec des nuances les critiques d'Alexandre Ganoczy (*Le jeune Calvin ...*, 1966) et d'Alister McGrath (*A Life of John Calvin*, 1993), nous avons surtout insisté sur la variation considérable introduite par Jean Calvin dans les rééditions de l'*Institution* en matière de références scolastiques (Gratien et Pierre Lombard : voir L. Smits, *Saint Augustin dans l'œuvre de Calvin*, 1956). On peut conclure la discussion en affirmant que (a) l'influence directe de Major ne peut pas être établie, (b) la *via moderna* ou la *via augustiniana moderna* (Grégoire de Rimini) étaient très répandues à la Faculté des arts quand Calvin étudia et (c) les fondements terministes et la structure dialectique de sa pensée sont fermement reconnus (à propos du volontarisme divin, nous avons consacré une séance à exposer l'enseignement de Calvin, en réponse

à une question de Laelius Socin en 1555, sur le mérite du Christ, qui n'est pas l'offrande de sa vie, mais l'acceptation que le Père en fait, un enseignement repris littéralement après 1559 dans l'*Institution chrétienne* II, xvii).

8. Les Réformes se sont-elles développées à partir de paradigmes communs ? Notre conférence nous a conduit à souligner les divergences, voire les oppositions, entre catholiques romains et réformateurs protestants, mais aussi entre défenseurs catholiques de la tradition et le parti réformateur, et entre les réformateurs protestants eux-mêmes : les lignes de front parcourent de sinueux méandres, dont les conférences de réunion donnent des exemples visibles. Dogmes et tempéraments, mais aussi circonstances : la Réforme luthérienne s'établit dans un milieu universitaire, avec l'Empire en toile de fond, la Réforme suisse touche des villes libres, tandis que Genève sert à Calvin de tête de pont vers le royaume de France et ses groupes évangéliques. Ces différences vont déterminer les réponses apportées aux questions posées. Mais il est à remarquer que le véritable enjeu, et la plus durable conséquence des Réformes consista peut-être moins dans les réponses que dans les questions qui furent posées : elles portaient sur la grâce et la liberté, sur l'Église et sur le pouvoir, sur l'Écriture et le magistère, sur l'anthropologie comme sur la politique. Les racines de ces questions plongent jusqu'au début du Moyen Âge, peut-être lorsque Justinien fit rassembler et christianisa la jurisprudence romaine. Le seizième siècle les vit éclore et les siècles suivants en récoltèrent les fruits.

Le prophétisme chrétien : xvi^e-xviii^e siècles

(conférences données en 2010-2011)

Ces cours ont été publiés dans le volume (dirigé par André Vauchez), *Prophètes et prophétisme*, Seuil, Paris 2012, p. 127-202.

Le Grand schisme d'Occident, l'épidémie de peste noire, la chute de Constantinople : en quelques générations, la conscience occidentale a connu une série de traumatismes collectifs. Les deux manifestations les plus spectaculaires ont été les *Révélation*s de Brigitte de Suède (1302-1373) et la *Pronostication* de Johannes Lichtenberger (1426-1503), qui ont servi de matrices à d'innombrables écrits divinatoires. La « grande conjonction » de Saturne et Jupiter qui se produisit en 1484 fut interprétée comme un signe de changement : la prédiction laissa une trace dans les dernières années du siècle.

1. Le temps des inquiétudes

Nous avons d'abord présenté la doctrine thomiste classique sur le don de prophétie, qui appartient aux grâces données gratuitement (*gratis datae*, *Somme théologique* II-IIae q. 171 à 174). C'est en 1484, l'année même de la « grande conjonction », que Girolamo Savonarola (1452-1498) connut la « révélation » de sa mission prophétique, qu'il va commencer d'exercer l'année suivante. La prédication de Savonarole est liée à la situation politique et au destin d'une ville : Florence doit souffrir, comme toute l'Italie, mais, après avoir expié ses péchés, la ville deviendra la nouvelle Jérusalem qui conduira les nations vers la justice. Les sermons sur Aggée (1494-1495) constituent le tournant de la prédication de Savonarole, ce qui est signifié

par le changement de lieu : on passe du couvent Saint-Marc, un lieu privé, à la Cathédrale, qui est le lieu public par excellence. Il est parfois difficile de démêler dans ses écrits et sermons ce qui appartient à la tradition prophétique biblique (par exemple, les textes habituels du temps de l'Avent) d'un engagement personnel ; le dominicain ferrarais se trouve en effet à la croisée de deux lignes d'interprétation : d'une part, la lecture historique des textes prophétiques et d'autre part l'annonce eschatologique d'un jugement imminent.

L'excommunication prononcée par Alexandre VI (13 mai 1497) et les premiers revers le confortent dans l'authenticité de sa mission : il rédige et publie alors un *Dialogus de veritate prophetica* comme justification doctrinale de son engagement, un dialogue scolastique dont les interlocuteurs sont les sept dons du Saint-Esprit, qui appuie l'aventure personnelle de Savonarole sur les catégories thomistes de la prophétie : le charisme de prophétie permet au prophète de voir ce qui échappe à la connaissance naturelle (dans le cœur des hommes) et les futurs contingents, selon la révélation dont Dieu le gratifie. Il acquiert aussi la certitude de sa mission, une certitude qui n'est pas affaiblie par l'éventuel obscurcissement de la lumière divine.

Les premiers mois de 1498 voient les nouveaux maîtres de Florence prendre leurs distances envers le frère, qui cesse de prêcher dans la Cathédrale pour regagner le couvent Saint-Marc avant de devoir arrêter, le 18 mars. Le 23 mai, la potence et le bûcher mirent un terme à l'existence matérielle de frère Jérôme. Mais la confiance dans ses prophéties survécut aux efforts pour empêcher son culte. Ses sermons et ses œuvres spirituelles, imprimés en langue vulgaire (110 éditions entre 1492 et 1499), l'action de ses disciples et partisans (dont la dispersion a accru la diffusion de la doctrine), le mécontentement populaire conjoint à la division des notables ont permis de maintenir un mouvement diffus.

2. *Le temps des réformes protestantes*

Au début du xvi^e siècle, le prophétisme se développe selon deux courants distincts : une actualisation du prophétisme biblique, d'une part, dans un prophétisme monitoire (ou imprécatoire) et l'historicisation des lectures de l'Apocalypse (le prophétisme futuriste), d'autre part. La *Reformatio Segismundi*, texte anonyme diffusé par l'imprimerie à la fin du xv^e siècle, rassemble les deux courants : la revanche des pauvres, l'hégémonie allemande, le millenium terrestre. Le *Livre* (anonyme) *des cent chapitres* (manuscrit, vers 1510) exalte « le peuple des seigneurs » et appelle avec violence à la lutte contre les Juifs, les riches et le clergé, exaltant un empereur messianique, siégeant à Mayence et fondant pour toujours le cinquième Empire en ayant réduit à l'esclavage tous les autres peuples. Ces idées nourriront plusieurs mouvements en Allemagne au cours du siècle. Nous avons repris à cette occasion plusieurs documents utilisés dans notre livre sur *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*.

Le prophétisme de type apocalyptique reste le lot des marginaux, anabaptistes, *dissenters* de toute sorte. Car un grand changement s'opère dans la stratégie des Réformes protestantes, lié à leur extension et à leur établissement structuré :

– tout d'abord, l'âge des Réformes protestantes se caractérise par un tournant notable envers la figure de l'Antéchrist : tandis que l'identification de la Papauté

à l'Antéchrist était précédemment davantage le fait de minorités persécutées par l'Église romaine (Wycliffe, les Hussites), les Réformes protestantes opèrent un double transfert : d'une part, cette identification n'appartient plus seulement au registre polémique, mais devient une affirmation doctrinale, d'autre part, elle ne s'applique pas à un pape particulier, mais à la papauté en général, prise comme institution.

– le changement important par rapport aux attaques précédentes est qu'il ne s'agit plus d'attaquer les mœurs de la Curie ou la vie dissolue du pontife de Rome. L'identification de la papauté avec l'Antéchrist n'est pas seulement chez Luther un argument de circonstance, et on aurait tort de n'y voir qu'une appellation polémique. La papauté-antéchrist appartient à sa vision de l'histoire, divisée en trois temps entre le temps de l'Église, le temps de l'Antéchrist et le règne eschatologique du Christ.

Le dernier quart du *xvi*^e siècle fut agité de très nombreuses conjectures sur une prochaine fin du monde, allant dans le sens des vagues d'inquiétude qui agitent les fins de siècle. Les pronosticiens avaient d'ailleurs observé dans le tournant du siècle un *Jahrcirckel* remarquable. Le changement de calendrier imposé par Rome au monde catholique en 1582 (passage du *calendrier julien* au *calendrier grégorien*) est perçu par les protestants comme une tentative de l'Antéchrist : il se serait agi de retarder le retour du Sauveur.

3. Les interprétations catholiques de l'Apocalypse

a. Les différentes interprétations de l'Apocalypse peuvent être rangées en trois groupes principaux, les deux premiers étant plus particulièrement retenus par les catholiques, le troisième étant pratiqué par les protestants :

– une lecture *eschatologique*, parfois dite *futuriste*, qui considère que l'Apocalypse traite des derniers temps du monde, donc du futur.

– une lecture *prétériste*, autrement dite : *historique*, où il s'agit d'événements du passé. L'Apocalypse serait le récit de la lutte de l'Église contre les juifs et les païens et de son triomphe historique sous Constantin. On se doute que cette interprétation historique comporte de nombreuses variantes.

– enfin, une lecture de type *prophétique*, qui combine un peu les deux précédents points de vue, où l'Apocalypse récapitule toute l'histoire de l'Église, des origines jusqu'à la fin : elle comprend donc des passages renvoyant au passé et d'autres qui restent des prophéties à accomplir. Cette lecture s'appuie habituellement sur la théorie des divers *âges de l'Église* (souvent les sept âges, correspondant aux sept cavaliers).

b. Le Père António Vieira

C'est dans le contexte de la spiritualité jésuite ibérique qu'il convient de situer le P. António Vieira (1608-1697). Un obscur cordonnier portugais, Gonçalo Anes Bandarra (1500-vers 1550) se vit attribuer une série de strophes poétiques, des *trovas*, publiées à plusieurs reprises au *xvii*^e siècle malgré une condamnation du Saint-Office (qui n'intervint qu'en 1661). Ce mélange de nationalisme et de tension eschatologique survint dans un moment dramatique de l'histoire du Portugal : le roi D. João III ayant perdu ses neuf fils, le seul espoir de conserver un monarque portugais était la naissance d'un petit-fils. Celui-ci, Sébastien, surnommé *o Desejado* (le *Désiré*) naquit quinze jours après la mort de son père, emporté par le

diabète le 2 janvier 1554. Mais à 24 ans, le jeune prince périt en Afrique dans la « bataille des Trois rois », le 4 août 1578 : deux ans plus tard, le Portugal perdait son indépendance au profit de la Castille dans la réunion des couronnes (1580-1640). Devant ce qui fut senti comme une perte de l'identité nationale, devant le retour aussi, après de longues années, de captifs tombés aux mains des Maures, un espoir fou s'installa, la légende d'un prince qui se serait caché (au Brésil) pour revenir chasser les Espagnols et redonner au Portugal toute sa gloire passée. De faux Sébastiens se manifestèrent, et le sébastianisme se construisit à partir d'une lecture prophétique des *Trovas* de Bandarra (surtout dans les écrits, publiés à Paris en 1602 et 1603, de don João de Castro).

Les strophes du cordonnier de Trancoso séduisirent l'extraordinaire père jésuite portugais António Vieira (1608-1697), qui prétendit y lire l'histoire et le destin du Portugal. Patriote convaincu, Vieira voit le Portugal appelé à devenir le cinquième empire, *o Quinto imperio*, qui après les Assyriens, les Perses, les Macédoniens et les Romains, doit dominer le monde. Revenant du Brésil au Portugal en avril 1641, dans la joie de l'indépendance retrouvée (la « restauration nationale »), Vieira identifie dans don João IV le monarque annoncé. Il s'attache à montrer que le sébastianisme, en entretenant l'idée d'un retour du prince perdu, avait servi de diversion et permis au jeune prince João de grandir sans être inquiété par la couronne espagnole, « dissimulé à l'évidence et découvert à tous les yeux ! ».

Les nombreux sermons et les lettres du P. Vieira fourmillent d'allusions prophétiques, mais deux traités lui ont permis d'exposer ses idées, son *Histoire du futur* (*História do futuro*, probablement commencée vers 1649 et dont des fragments posthumes ont paru en 1718) et sa *Clef des prophètes* (*Clavis prophetarum*).

4. Le temps des guerres (Grande-Bretagne et Europe centrale)

a. La Grande-Bretagne

La Guerre de Trente ans et la guerre civile anglaise furent propices au surgissement de comportements radicaux, dominés par la culture biblique. L'accession de Frédéric, en 1619, à la couronne de Bohême, est accueillie comme la ruine du catholicisme en Allemagne et peut-être même le triomphe sur la Bête romaine. C'est alors que Gustave-Adolphe ou Olivier Cromwell apparaissent comme des hommes providentiels, signe des derniers combats engagés par le déchaînement des Réformes. La conversion des Juifs semble proche : exclus d'Angleterre en 1290, les Juifs furent réadmis par Cromwell en 1656 ; il convient de distinguer ici la tradition catholique (qui attend l'Antéchrist et qui affirme qu'il est juif) de la tradition protestante (l'Antéchrist est déjà en place, puisque c'est le pape, et la conversion des juifs est le préalable à la fin de son règne et au retour du Seigneur, et les mille ans du règne des saints doivent suivre bientôt). La légende de Merlin réapparaît dans la littérature politique antiroyaliste, avec la Vie de Merlin de Thomas Heywood et les anthologies prophétiques de William Lilly (1644 : *La prophétie du Roi blanc*).

La lecture apocalyptique de l'histoire, qui avait consolidé l'unité des sujets autour d'Élisabeth, tournait dans la guerre civile en un chaos d'interprétations opposées. On peut relever deux caractéristiques de l'ambiance prophétique britannique : en premier lieu, le souci de retrouver dans les événements contemporains les scènes

décrites dans les Écritures. En second lieu, la conviction d'une permanence, dans le passé catholique, d'une Église invisible, souvent persécutée, souvent clandestine, mais toujours vivante, dans une continuité de la rébellion contre la corruption et de l'annonce du Jour à venir.

La seconde Guerre de Hollande et l'approche de l'an 1666 entraînent un sursaut patriotique et religieux : il faut relever qu'en cette année, la date de la Pâque juive tombait un dimanche et aurait dû coïncider avec la fête chrétienne de Pâques dans le calendrier grégorien (c'est-à-dire essentiellement dans les pays catholiques). Mais Rome imposa un décalage d'une semaine pour éviter cette coïncidence.

b. L'Europe centrale

La grande tourmente que la Guerre de Trente ans entraîna dans tout le centre de l'Europe fut propice aux prophéties : Jan Amos Comenius, philosophe, linguiste, théoricien de l'éducation, assura une grande diffusion à toute une série de discours dans son ouvrage *Lux in tenebris*, devenu *Lux e tenebris*.

Comenius distingue entre les trois témoins qu'il publie : Kotter, un artisan illettré, Catherine Poniatowska, une jeune fille, sachant lire et écrire et instruite du catéchisme, mais sans grandes connaissances théologiques, Drabicius enfin, un pasteur connaissant bien la Parole de Dieu, mais ignorant le latin et les autres sciences. Les révélations de Kotter datent de 1616 à 1624, celles de Christine se sont produites entre 1627 et 1629, tandis que celles de Drabicius commencent en 1638.

Les lettres que Hartlib reçoit nous révèlent l'état d'esprit qui régnait alors en Angleterre et la diffusion de ce recueil prophétique : « Les desseins de Dieu pour l'avenir se dévoilent dans les révélations de Drabicius », écrit un homme d'église anglican, William Beale, « et il n'est pas possible que ce soient là des rêves ordinaires. » Les jansénistes français s'intéressent également à la *Lux in tenebris* et en achètent de nombreux exemplaires.

5. Le temps des résistances

La résistance idéologique trouve dans le prophétisme un moyen d'expression assuré et radical. Elle est mise en œuvre à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle sur deux théâtres d'opérations, également marqués par une répression autoritaire et une vive résistance populaire : la Révocation de l'Édit de Nantes d'une part – et la Guerre civile des Camisards qui s'ensuivit – et d'autre part la nouvelle condamnation du jansénisme par la Constitution romaine *Unigenitus* – et le mouvement de résistance des « appelants ».

a. Les prophètes camisards cévenols

Des poches rurales de résistance aux mesures répressives contre les huguenots se constituèrent en Vivarais et en Cévennes : le protestantisme français contenait en effet en lui tous les éléments qui vont être réunis et s'exprimer dans les manifestations prophétiques. Dès février 1688, dans les environs de Crest, aux portes du Vercors, une bergère de seize ou dix-sept ans, Isabeau Vincent, se mit à prononcer des versets bibliques et des exhortations.

Du Dauphiné au Vivarais et aux Cévennes, l'enseignement des prophètes va se radicaliser – sa diffusion géographique correspond à la dégradation de la situation

des protestants français, qui s'estiment oubliés par la paix de Ryswick. Privés de leurs pasteurs (les derniers prédicants quittent la France en 1699), les huguenots cévenols tentent de maintenir le culte commun dans des « assemblées » : les combes, ravins et grottes des Cévennes fournissent de nombreux endroits d'accès difficile et de défense aisée pour ces réunions clandestines, qui sont souvent l'occasion de phénomènes paranormaux.

Les premiers mois de 1701 virent un réveil religieux (comme les persécutions ont l'habitude de susciter) ; c'est au début de l'automne 1701 qu'apparaissent les premiers « inspirés ». L'esprit de prophétie, nous dit Abraham Mazel, tomba sur lui le 9 octobre 1701, lors d'une assemblée nocturne, proche de Toyras (entre Anduze et Saint-Jean du Gard). C'est à Toyras encore, dans la nuit du 21 octobre 1702, qu'une grande clarté se produisit pour guider les insurgés.

Les premiers témoins catholiques, puis les mémorialistes et historiens, aussi bien catholiques que protestants, insistèrent sur les manifestations paranormales de ces prophéties, utilisées dans des assemblées pour émouvoir et entraîner les spectateurs : ils y voient une manipulation de filles hystériques, de jeunes garçons abusés ou mystificateurs. Le *Théâtre sacré des Cévennes* de Maximilien Misson contient beaucoup d'exemples de faits miraculeux et extraordinaires, qui ne parvinrent pas pour autant à convaincre les pasteurs réformés de Londres.

D'annonces ratées de miracles en conduite scandaleuse, les dérives vers le groupe sectaire s'accrochèrent au cours de l'année 1708 : Élie Marion et Jeanne Raoux, « surnommée Déborah », décidèrent de répartir les fidèles en douze tribus, de leur imposer le port d'un ruban vert sur le chapeau, de nommer des « apôtres » pour administrer le pain et le vin. Les *French prophets* partirent mener des missions sur le Continent : à Rotterdam, d'abord, chez les Jurieu, puis à travers l'Allemagne, dans les communautés huguenotes, en Poméranie, vers la Suède luthérienne, en Moravie, à Belgrade et à Constantinople. Le périple (dix mille kilomètres !) s'acheva en Italie, avec la mort de Marion à Livourne et un bref passage à Rome (1714).

Ces quelques années de renouveau prophétique ne furent pas favorablement accueillies, ni par les pasteurs du Refuge anglais (mais aussi suisse, allemand, hollandais), ni par les restaurateurs du protestantisme méridional. Le principal d'entre eux, Antoine Court, écrivait en 1721 : « pour l'honneur de la religion, je souhaiterais que [le prophétisme] fût enseveli dans un éternel silence ».

b. Appelants et convulsionnaires

Avec l'appel contre la constitution *Unigenitus* (1713), le mouvement issu de Port-Royal connaît un nouveau départ, que ne ralentissent pas les persécutions royales. Il se dote d'une ecclésiologie (où le peuple fidèle est appelé tout entier à « témoigner de la vérité ») et d'une lecture appropriée des Écritures, le « figurisme ».

On ne peut plus vraiment soutenir qu'il y a une rupture entre le jansénisme « théologique » du dix-septième siècle et le jansénisme « politique » et, surtout, son expression populaire au dix-huitième siècle. La scène et son arrière-plan changent, mais les principes restent les mêmes.

Le mouvement de piété populaire qui se manifeste à la mort du diacre Pâris n'est pas d'abord différent de celui qui a entouré d'autres saints personnages : des

guérisons miraculeuses, puis des convulsions, et enfin les « secours », étranges scènes de mutilation et de crucifiement, dans une progression qui semble marquer des étapes dans la répression du mouvement et la résistance de ses membres.

Chez les théologiens jansénistes, la division est nette : Jacques-Vincent Bidal d'Asfeld, Gabriel-Nicolas Nivelles et Nicolas Petitpied condamnent fermement les convulsions. À l'inverse, Laurent-François Boursier et l'abbé d'Étemare, ainsi que les rédacteurs des *Nouvelles ecclésiastiques*, sont plutôt sur une position « mélangiste ».

Dans les décennies 1770-1780, les discours inspirés prédisent « le bouleversement », « le renversement du royaume » : les impies vont prendre les armes contre le Souverain, les parlementaires sont attaqués avec violence, les constitutionnaires sont des Antéchrists, et les appelants eux-mêmes, qui se sont dissociés de tant de violence, deviennent la Bête à dix cornes de l'*Apocalypse*.

Conclusion

Le discours prophétique est souvent apparu comme un discours des derniers temps, qui renvoyait à la fin de temps la réalisation du royaume. Dans des périodes de crise sociale, politique, religieuse, économique, le report à des temps lointains d'une sortie de crise certaine (et heureuse) constitue une compensation collective. Ce prophétisme futuriste a souvent été la seule expression de ce modèle de discours ; néanmoins, il a pour caractéristique l'adaptation aux conditions matérielles, politiques, sociales, une sorte d'opportunisme du discours et de l'explication des événements qui a pu en faire – chez Savonarole à Florence, chez Jean de Leyde à Münster – un programme concret de gouvernement. C'est ce qui s'est passé pendant la Révolution française, à la fois pour les partisans du changement et pour leurs adversaires, chacun des deux partis ayant ses prophètes.