

Renaissance and Reformation Renaissance et Réforme



Les communautés protestantes en France: représentations, symboles et mimesis

Lorenzo Comensoli Antonini et Paul-Alexis Mellet

Volume 46, numéro 1, hiver 2023

Numéro spécial : La représentation des communautés protestantes face aux pouvoirs politiques (xvie–xviie siècle)
Special Issue: The Representation of Protestant Communities vis-à-vis the Political Powers (16th-17th centuries)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1107780ar>

DOI : <https://doi.org/10.33137/rr.v46i1.41731>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Iter Press

ISSN

0034-429X (imprimé)

2293-7374 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Comensoli Antonini, L. & Mellet, P.-A. (2023). Les communautés protestantes en France: représentations, symboles et mimesis. *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, 46(1), 9–26. <https://doi.org/10.33137/rr.v46i1.41731>

Résumé de l'article

L'identité des communautés protestantes françaises, entre XVI^e et XVII^e siècles, se définit d'abord par une communion de foi. Ce critère, cependant, ne suffit pas : une approche anthropologique interrogeant la dimension réfléchie des communautés, c'est-à-dire les représentations qu'elles ont d'elles-mêmes, permet de retracer les liens symboliques qui produisent leur cohésion (unité du multiple). Or, pendant les guerres de Religion puis face à la « tolérance dans l'intolérance » inaugurée par l'édit de Nantes, les représentations des protestants français évoluent par rapport au pouvoir monarchique et à ses changements d'attitude à leur égard, arrivant jusqu'à la Révocation de 1685.

© Lorenzo Comensoli Antonini et Paul-Alexis Mellet, 2023



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Les communautés protestantes en France : représentations, symboles et mimésis

LORENZO COMENSOLI ANTONINI & PAUL-ALEXIS MELLET

Scuola Normale Superiore / Institut d'Histoire de la Réformation, Université de Genève

L'identité des communautés protestantes françaises, entre XVI^e et XVII^e siècles, se définit d'abord par une communion de foi. Ce critère, cependant, ne suffit pas : une approche anthropologique interrogeant la dimension réfléchie des communautés, c'est-à-dire les représentations qu'elles ont d'elles-mêmes, permet de retracer les liens symboliques qui produisent leur cohésion (unité du multiple). Or, pendant les guerres de Religion puis face à la « tolérance dans l'intolérance » inaugurée par l'édit de Nantes, les représentations des protestants français évoluent par rapport au pouvoir monarchique et à ses changements d'attitude à leur égard, arrivant jusqu'à la Révocation de 1685.

The identity of French Protestant communities during the sixteenth and seventeenth centuries may be defined above all as a communion of faith. On its own, however, this is not a sufficient criterion : an anthropological point of view interrogating the reflexive aspect of these communities, that is, the way they represented themselves, can further help us to trace the symbolic relations that allowed them to maintain their cohesion (unity in diversity). Moreover, during the Wars of Religion and later the "intolerant tolerance" inaugurated by the Edict of Nantes, representations of French Protestants evolved in response to the monarchy and changes in its attitude towards them, up until the revocation of the Edict in 1685.

Les communautés protestantes : appartenance et résistance

Qu'est-ce qu'une communauté protestante à la fin de la Renaissance ? Qu'est-ce qui *fait* unité en elle ? Quels sont les liens qui rassemblent ses membres dans cette phase de la Réforme naissante ? Cette communauté n'est-elle que la somme de ses parties ? Comment se représente-t-elle elle-même ? Et comment conçoit-elle son rôle vis-à-vis des autorités politiques ? Le sujet a souvent été abordé par l'historiographie¹. Mais en posant ces questions dès le début de ce texte, nous avons l'intention de souligner deux choses parfois minorées : 1) combien la définition de la communauté protestante en Europe durant la première modernité est complexe ; et 2) à quel point il faut réfléchir à cet objet avant d'en discuter, notamment dans ses rapports avec les pouvoirs politiques.

1. Pour les études anciennes voir Puaux, « L'évolution des théories ». Plus récemment voir Daireaux, « Réduire les huguenots ».

L'unité du multiple... La première référence à laquelle nous avons pensé, pour qualifier les communautés protestantes de la première modernité, est la première épître de saint Paul aux Corinthiens. La version de Louis Segond (1910) donne pour 1 Co 12 : 12–14 :

comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il de Christ. Nous avons tous, en effet, été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. Ainsi le corps n'est pas un seul membre, mais il est formé de plusieurs membres.

L'unité de la communauté réside ici dans un assemblage de parties différentes, ou plutôt dans une complémentarité de vocations spécifiques mais non réductibles les unes aux autres. Elle n'est donc pas synonyme de l'union du semblable ou de l'effacement de l'unique, de l'individuel ou du personnel. C'est cette dimension irréductible du tout à ses parties que nous cherchons à pointer à travers l'expression d'« unité du multiple ».

Cette définition générale tranche avec celles fournies par les sciences sociales. Dans un article consacré à la notion de « communauté » chez Max Weber, Catherine Colliot-Thélène rappelle une étape importante dans la définition du concept : la publication en 1887 du livre de Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft*. D'un côté la *Gemeinschaft* (communauté), organisation collective reposant sur un sentiment d'appartenance partagé par tous les membres ; et de l'autre la *Gesellschaft* (société), relation contractuelle entre individus et dépourvue de toute dimension affective. L'une et l'autre renvoient chez Tönnies à une philosophie de l'histoire, dans la mesure où l'histoire de la civilisation moderne est interprétée, grossièrement, comme un passage de la communauté à la société. Cette distinction a été perçue par Weber comme une réification identitaire excluant toute dynamique des communautés. Pour lui, au contraire, chaque type de communauté étudiée (domestique, ethnique, religieuse, politique, nationale, etc.), une fois mis à l'épreuve d'exemples historiques, fait ressortir son « caractère labile », au sens où chaque élément peut représenter un facteur de « communautisation » et favoriser le développement d'une « activité commune ». Mais aucun de ces facteurs ne peut être considéré

comme suffisamment important pour expliquer à lui seul l'existence d'une communauté déterminée².

Il est donc utile de croiser le critère de l'appartenance religieuse avec celui de ces fameuses « activités communes » comme élément constitutif de la communauté. De ce point de vue, la communauté d'appartenance (c'est-à-dire pour nous la communauté de foi ou de confession) peut être d'abord étudiée à partir de ses rapports avec les pouvoirs constitués. S'intéressant aux sociétés urbaines des anciens Pays-Bas (entre fin xv^e et fin xvii^e siècle), Yves Junot et Marie Kervyn ont mis en lumière l'idée selon laquelle la manière de penser les appartenances en fonction des dynamiques du territoire, de la souveraineté du prince et des intérêts propres aux acteurs locaux, se traduit par une pluralité des systèmes d'identification. Ils précisent en affirmant que le lien d'obéissance au prince

est modelé en permanence selon les circonstances locales : l'affirmation d'une fidélité au prince s'accommode au niveau municipal d'affiliations multiples et d'usages négociés des appartenances. [Et] ce processus de négociations et d'interactions permanentes entre pouvoir central et niveaux locaux conduit l'État moderne à vouloir imposer ses logiques et sa hiérarchie des appartenances, quitte à promouvoir des marqueurs identitaires spécifiques³.

La communauté est ainsi à comprendre dans une logique d'interaction, dans une position de tension permanente vis-à-vis des pouvoirs politiques avec lesquels elle négocie mais qui contribuent en retour à la façonner. En ce qui concerne les communautés protestantes de la première modernité, on pourrait considérer que l'identité politique vient en quelque sorte conforter la communauté d'appartenance, notamment quand elle est en situation de minorité ; mais qu'elle contribue aussi à la placer dans une position d'altérité, voire d'opposition⁴. Dans ce cas, la communauté d'appartenance devient alors une communauté de résistance. Les contributions qui suivent montrent comment les

2. Weber, *Les communautés* ; à ce sujet voir Colliot-Thélène, « La notion de communauté ».

3. Junot et Kervyn, « La question des appartenances », 230–31.

4. Duchesne et Scherrer, « L'identité politique ».

protestants français ont cherché, avec des résultats contrastés, à intégrer leurs communautés religieuses au sein de l'État royal.

Yves Krumenacker a souligné que le caractère minoritaire des communautés protestantes françaises s'accroît sous le régime de l'édit de Nantes, entre 1598 et 1685. Si l'on prend l'exemple de La Rochelle, toute nouvelle installation protestante est interdite par la Déclaration royale de novembre 1628, après le siège. Les abjurations sont nombreuses, notamment en vue de se marier. À partir de 1647, quand les activités portuaires diminuent, on assiste à de nouvelles expulsions. La situation s'aggrave encore après 1685, si bien que toutes les communautés protestantes urbaines de France deviennent minoritaires au XVIII^e siècle : à la veille de la Révolution, on compte par exemple 14 000 huguenots à Nîmes (sur une population urbaine totale de 49 000)⁵. Dans ces conditions, le pouvoir de négociation de la communauté de résistance (c'est-à-dire son poids politique) devient très faible...

Restent les critères géographiques de la localisation et du poids respectif des différentes communautés dans une même région, par exemple à Montpellier, Montauban, La Rochelle, Paray-le-Monial ou Nîmes⁶. Céline Borello a révélé non seulement l'existence, au XVII^e siècle, d'une « dissémination protestante sur toute la Provence », mais aussi de grandes différences dans la taille des communautés, très petites (Caseneuve ou Berre) ou à l'inverse très grandes (La Roque-d'Anthéron ou Cabrières)⁷. De la même façon, Laurence Druetz a rappelé que, dans la principauté de Liège, la disparition des communautés protestantes a commencé dès la fin du XVI^e siècle, alors qu'elles se sont maintenues dans plusieurs villes des Pays-Bas méridionaux, comme Bruxelles, Anvers, Eupen, Verviers ou Blegny⁸.

Ces communautés, quand elles ont pu se maintenir, ont parfois matérialisé leur existence à travers la construction d'un temple : c'est probablement l'« action commune » la plus éclatante du point de vue de l'historien. Le célèbre tableau du temple du Paradis à Lyon permet de souligner l'importance, dans la définition même de la communauté, de l'assemblée ecclésiale rassemblée pour le prêche. La communauté d'appartenance se fait ici communauté liturgique.

5. Krumenacker, « Les minorités protestantes ».

6. Leclerc Lafage, *Montpellier au temps des troubles* ; Conner, *Huguenot Heartland* ; Robbins, *City on the Ocean Sea* ; Lemétayer, *Les Protestants de Paray-le-Monial* ; Tulchin, *That Men Would Praise the Lord*.

7. Borello, « Les recherches ». Voir aussi Borello, *Les protestants de Provence*.

8. Druetz, « Les archives ».

Christian Grosse s'est intéressé à la manière dont la communauté genevoise « fait corps » par le biais de ses « pratiques d'assemblée » religieuses. En effet, le temple à Genève devient, après l'implantation de la Réforme, l'espace d'une communauté en représentation.

Au xvi^e siècle, on assiste à un réaménagement radical des églises construites au Moyen-Âge dont les dispositions internes sont profondément changées. On passe ainsi d'une structure spatiale qui avait pour fonction d'inscrire dans l'espace la distinction entre le sacré et le profane, entre les parties de l'édifice religieux réservées aux clercs et celles réservées aux laïcs, à une structure spatiale qui, conformément au dogme du sacerdoce universel, abolit au contraire cette distinction et met en évidence l'égalité des fidèles dans leur relation au divin⁹.

La communauté devient alors un ensemble de fidèles réunis autour d'une pratique confessionnelle bien particulière, mais entre lesquels il n'existe plus les distinctions sociales du monde profane. Une sorte de communauté d'appartenance, toujours basée sur la foi et la confession, mais dont la spatialité du temple atténue les hiérarchies...

Pour une histoire culturelle des communautés protestantes

À partir de l'après-guerre, l'historiographie a mis l'accent sur deux catégories de facteurs communautaires. On retrouve avant tout les facteurs objectifs et quantifiables, notamment l'économie, à laquelle la pensée marxiste a longtemps attribué une causalité primordiale dans les processus sociaux. L'école des *Annales* a ensuite élargi ces critères avec l'histoire des *mentalités* de Lucien Febvre et Marc Bloch¹⁰. Mais c'est surtout à la suite du *cultural turn* des années 1970 qu'on a commencé à étudier les communautés en considérant les actions et les discours organisant la vie collective. Pour ce qui est des communautés protestantes, les études se sont notamment concentrées sur la confession de foi, la discipline ecclésiastique et les rituels¹¹. Plus récemment, l'histoire culturelle

9. Grosse, « Le corps social », 166.

10. Righi, « L'héritage ».

11. Voir par exemple Grosse, *Les rituels*.

s'est focalisée sur la matérialité des objets et des espaces capables de *faire communauté* : l'architecture des lieux de culte, les livres de pitié, les œuvres d'art, mais aussi des objets d'emploi quotidien – comme la contribution de Sarah Rouvière le montre bien, en soulignant à quel point la culture matérielle « prend une importance particulière dans l'étude de groupes subalternes, c'est-à-dire des communautés ayant un désavantage face à ceux exerçant du pouvoir dans la société¹² ». Une source d'inspiration fondamentale, pour tous ces courants, est la réflexion, initiée surtout par des historiens allemands, sur le rôle historique des *symboles*. À partir d'Ernst Kantorowicz et Percy Ernst Schramm¹³, l'étude des rituels, des formules liturgiques, des cérémonies commença à être abordée *politiquement*, afin de comprendre le rôle du symbolique pour l'exercice du pouvoir et le fonctionnement de son appareil de légitimation.

Quand il s'agit des dynamiques de la vie collective, un héritage de l'anthropologie historique¹⁴ reste souvent aux marges de l'étude historiographique : le versant *réfléchi* des communautés, quand elles existent et se savent existantes, c'est-à-dire quand elles se posent comme consciemment distinctes des autres groupes, notamment dans l'adversité. Ainsi, pour comprendre ce qui constitue une communauté, il faut considérer non seulement les dimensions objectives des rapports sociaux, mais aussi les objectivations qui nous permettent de comprendre les dispositifs de création de sens – éminemment linguistiques et métaphoriques – par lesquels les acteurs historiques imaginent et façonnent la vie collective. Cela conduit à analyser comment ils conçoivent leur identité en rapport avec (ou contre) celle des « autres ». En ce qui concerne les communautés protestantes à l'époque moderne, ce qui prime est moins le rapport avec les autres communautés religieuses que le rapport avec l'État et les institutions politiques. Ainsi, les changements de représentations que les communautés huguenotes ont d'elles-mêmes, dans la brève période choisie dans la contribution de Laurent Bouchard, entre 1593 et 1598, montrent bien comment l'histoire religieuse peut coïncider avec l'histoire politique. Les huguenots passent en effet de l'idée d'une superposition entre corps politique et religieux (au moment où ils pensent qu'un roi protestant pourra unifier Église et royaume) à l'idée

12. Rouvière, *infra*, 109–10.

13. Schramm, *Herrschaftszeichen* ; Kantorowicz, *The King's Two Bodies*. Kantorowicz avait pourtant déjà théorisé la dimension politique du symbolique au cours des polémiques suscitées par son *Kaiser Friedrich der Zweite* de 1927 ; sur ce sujet voir Comensoli Antonini, « Gauchet lettore », 288–93.

14. Christin et Krumenacker, *Les protestants*.

d'une minorité distincte qui, comme durant l'assemblée de Saumur de 1595, peut même manifester « des velléités d'indépendance très forte, allant jusqu'à remettre en cause l'autorité du monarque¹⁵ ». L'identité des protestants français, en d'autres termes, se forgea largement *face* au pouvoir royal.

La contribution de Dénes Harai, centrée sur la Transylvanie, fournit en ce sens un contrepoint original par rapport au cas français, puisqu'ici l'acceptation des quatre confessions (luthérienne, calviniste, catholique et unitarienne) est une condition préalable pour le prince, qui devait promettre de les respecter lors de son avènement. En Transylvanie, le souverain a ainsi cessé d'être à la tête d'une communauté nationale religieusement déterminée – contrairement au roi français *très chrétien* – pour devenir plutôt le garant d'un système juridique intégrant les différentes communautés religieuses. Contrairement aux huguenots, donc, les unitariens – qui font l'objet de la contribution – ne furent ni continuellement obligés de revendiquer leur droit d'existence *face* à l'État national, ni poussés à affirmer leur différence religieuse afin de préserver leur identité *face* à la religion officielle de la nation.

Représentation, identité et religion

Notre idée de *représentation* – très différente du simple correspondant mental d'un objet « réel » – s'ancre ainsi dans une conception dialectique et relationnelle de la subjectivité humaine. En effet, les caractères de toute subjectivité individuelle et sociale se constituent par la relation du soi à une objectivité/altérité, laquelle, pour autant, résulte elle-même d'un processus de réflexion subjectif. Le pouvoir politique, au sein de cette dialectique, agit comme un centre unificateur qui, notamment à travers le monopole de la violence, essaye de maîtriser les mouvements centripètes, de garantir l'ordre social et de poursuivre des intérêts collectifs transcendant les intérêts particuliers. Jusque-là, c'est la classique perspective wébérienne.

Cependant, une réflexion théorique, notamment à partir de Claude Lefort et Marcel Gauchet, nous aide à comprendre combien, à côté de sa dimension coercitive, le politique est essentiellement le produit de dispositifs symboliques¹⁶. En d'autres termes, le politique coïncide avec le procès de

15. Bouchard, *infra*, 42.

16. Gauchet, *La condition politique* ; Lefort, *Essais sur le politique*.

construction symbolique de la dimension sociale et, en ce sens, n'est pas seulement le résultat des dynamiques fonctionnelles « concrètes », mais surtout le produit de la conscience de soi des acteurs sociaux qui façonnent leur vie collective. Cela implique que le caractère *réfléchi* des sociétés – ce que nous appelons *représentation* – n'est pas la manifestation d'une dimension objective qui constituerait le moteur de l'histoire (les forces productives pour Marx, les lois sociologiques de Comte, la satisfaction des besoins de Malinowski, etc.), mais le dispositif par lequel, en posant une extériorité *perçue* comme objective et ontologiquement autonome, elle donne forme à des entités collectives et au lien symbolique unifiant les individus. Une communauté existe alors surtout dans la réflexion, c'est-à-dire quand elle donne forme à une représentation par laquelle elle justifie et fonde son propre lien social. Si chez saint Paul « l'unité du multiple » est dans le Christ, c'est-à-dire dans un lien mystique dépassant la réalité matérielle et fonctionnelle des rapports intra-individuels, pour nous, elle est le produit d'un réseau de signifiants symboliques que nous appelons *représentations sociales*.

Dans les deux cas, le pouvoir politique devient le *lieu* de cette extériorité réfléchie et objectivée, en étant conçu et perçu comme une force extérieure qui gouverne la vie sociale, donnant lieu éventuellement à des persécutions ou des conflits de légitimité¹⁷. Pour autant, le pouvoir et les moyens de l'exercer (appareil de gouvernement, lois, rôles sociaux) n'est pas de nature étrangère, mais le résultat, lui aussi, d'une production symbolique élaborée au sein de cette même société. En ce sens, on comprend la fonction éminemment représentative du pouvoir politique, dont la fonction première est de donner forme à l'être social comme à un tout organique, en fondant ainsi des communautés, c'est-à-dire des groupes d'individus qui se conçoivent comme unis par des liens qui les dépassent et, souvent, les précèdent. La force d'une représentation se traduit alors par la capacité de ses acteurs à concevoir « leur ensemble collectif [comme étant] intelligible, maîtrisable, ordonnable, transformable¹⁸ ».

Cette perspective contraste avec la thèse de Ferdinand Tönnies, mentionnée plus haut, selon laquelle la structure abstraite et rationnelle des institutions politiques s'opposerait à la dimension organique et émotionnelle de la communauté. Au contraire, dans la dimension réfléchie, le rapport avec le politique

17. Monge et Muchnik, *L'Europe des diasporas*, 255–66.

18. Gauchet, *La condition politique*, 455.

participe à la structuration symbolique de la communauté, même si c'est parfois par une opposition : ce fut le cas des minorités protestantes persécutées ou marginalisées par un pouvoir dominant *non* protestant¹⁹. Toutefois, aucun groupe social ne s'établit, ne s'isole ni ne se cristallise à jamais, parce que les représentations communautaires qui définissent les frontières et les attributs de l'identité ne sont jamais séparées ni séparables du politique. Celui-ci, en effet, y compris dans les institutions et le droit, est le produit du partage de certaines représentations communautaires par la masse critique des individus habitant un même espace, à des degrés variables selon les cas²⁰. L'enjeu constitutif de la dimension sociale est toujours soit l'effort pour faire coïncider réalité sociale et représentation, soit (parfois) la dynamique spéculaire pour adapter la représentation à la réalité. Cependant, communauté et société ne sont jamais des *choses* et ne peuvent donc dénoter deux objets collectifs séparés que par un regard externe. Du point de vue des acteurs, au contraire, c'est-à-dire au sein de leurs propres représentations collectives, société et communauté sont deux éléments inextricables et assez difficiles à délimiter, même si parfois elles peuvent être perçues comme étant en conflit.

L'institution politique se présente toujours, pour reprendre les termes de Cornelius Castoriadis, comme « un réseau symbolique, socialement sanctionné, où se combinent en proportions et en relations variables une composante fonctionnelle et une composante imaginaire²¹ ». À l'inverse de Benedict Anderson qui traite de la communauté exclusivement comme nation (une forme politique récente)²², nous nous proposons de mettre en valeur le rôle de la *religion* dans la construction des représentations politiques. En ce sens, Marcel Gauchet apporte des catégories hélas rarement utilisées par l'historiographie. Si pour Hegel la religion était la plus importante objectivation d'une civilisation, pour Gauchet, jusqu'aux sociétés démocratiques d'aujourd'hui, qui seraient *sorties* de la religion, elle a été à la base des représentations politiques de toute société humaine²³. Au cours de l'histoire, la religion aurait exercé une sorte d'hégémonie sur les représentations politiques à travers la logique de la *dépossession*, c'est-à-dire le schéma symbolique qui fait dépendre les normes

19. Voir par exemple Labrousse, « La doctrine politique » ; Malettke, « Huguenotten ».

20. Sur le rapport à la terre d'origine, voir Monge et Muchnik, *L'Europe des diasporas*, 60–75.

21. Castoriadis, *L'institution imaginaire*, 197.

22. Anderson, *Imagined Communities*.

23. Voir notamment l'ouvrage classique : Gauchet, *Le désenchantement*.

sociales d'un au-delà sacré. Le schéma religieux fait ainsi en sorte que les communautés « primitives » ne perçoivent pas leur forme d'organisation socio-politique comme quelque chose d'institué de manière autonome, mais comme l'incarnation d'un ordre voulu par les divinités que les hommes reçoivent et doivent préserver, sans possibilité de transgression ou de réforme.

Pour l'étude des sociétés d'Ancien Régime, la distinction entre politique et religion est donc toujours rétrospective, parce que pour les acteurs historiques la représentation de la communauté était indissociable de la référence religieuse. De plus, la communauté coïncidait avec la communauté religieuse – l'église comme *ekklesia* –, et lorsque cette coïncidence n'était pas parfaite, comme en présence des minorités juives ou musulmanes, la cohabitation, si elle était admise, devait néanmoins être normée religieusement et ne pouvait pas être résolue sur un plan purement séculier. Tout change en Europe avec la Réforme. En ce sens, l'intérêt porté aux communautés protestantes de la première modernité voudrait aider à comprendre une étape fondamentale de ce que Gauchet définit comme « sortie de la religion » de la civilisation chrétienne, dont une cause fondamentale fut la rupture de l'unité de la représentation politico-religieuse. Après la Réforme, la correspondance entre communauté politique et communauté religieuse sera toujours troublée, et jamais plus elle ne pourra être spontanée. Cette approche oblige à reconsidérer la conception de l'histoire religieuse, au-delà même des questions de fidélité ou de conversion²⁴.

La lecture de l'ensemble des contributions confirme en ce sens l'importance de la rupture de 1593 : après la conversion d'Henri IV, le protestantisme français serait en effet marqué par une *désillusion représentative*. Avant cette date, les huguenots croyaient encore de pouvoir arriver, par le *medium* d'un roi protestant, à unifier communauté religieuse et communauté politique dans un seul corps, au sein duquel les pouvoirs séculiers avaient eux aussi des tâches religieuses. Cité par Laurent Bouchard, en 1585, un des chefs du parti huguenot considère que le but du successeur calviniste à la Couronne, Henri de Navarre, devait être celui de « réunir l'Église²⁵ ». Andrea Frisch, en revanche, nous montre comment les écrits de l'après-guerre d'un autre protagoniste du protestantisme français, Agrippa d'Aubigné, certifient que cette « conjonction entre le pouvoir politique et la confession religieuse [était] devenue définitivement exclue²⁶ ».

24. Mellet, « *Post tenebras lux* » ; Souriac, « Fidélité et conversion ».

25. Duplessis-Mornay, *Lettres écrites au Roy*, 4.

26. Frisch, *infra*, 189.

Par ailleurs, dans les sociétés anciennes, les représentations politiques étaient indissociablement religieuses *et* politiques ; on pourrait même dire religieuses *puisque* politiques. C'était le cas, aussi, lorsqu'on revendiquait l'autonomie des institutions séculières vis-à-vis des autorités ecclésiastiques, du moment que la référence à un au-delà transcendant était toujours le point commun, malgré les différentes dimensions de l'imaginaire des individus. Vie et mort, passé et présent, ontologie et éthique, vertu et péché, nature et contre nature : sans la référence à Dieu, aucune de ces polarités n'est intelligible. En ce sens, l'histoire religieuse, avant le XIX^e siècle, doit être comprise comme l'étude des représentations qui structuraient le politique par le renvoi à la transcendance et à une source normative de sens perçue comme hétéronome. En réponse à la fracture religieuse du monde chrétien, la première modernité voit aussi les premières tentatives d'échapper à cette fondation religieuse de la communauté politique. Lorenzo Paoli nous montre ainsi que, si François Hotman utilise l'histoire de la France pour rechercher une fondation communautaire au-delà des confessions et même du Christianisme, c'est bien toujours une transcendance hétéronome – c'est-à-dire la continuité mythique et sentimentale entre les Gaulois, les Francs et les Français de son temps – qui lui permet de penser l'unité de la communauté nationale au-delà des appartenances religieuses, par l'intermédiaire d'une autre source normative.

Étymologie et mimésis

Pour tenter de comprendre le terme de « représentation » politique, il est nécessaire de s'arrêter sur le mot latin²⁷. Le sens le plus fidèle à l'étymologie latine est composé du préfixe réitératif *re* et du verbe *praesentare*, qui signifie porter devant les yeux, manifester, rendre présent, mais aussi porter à la lumière ou faire voir. *Repraesentare* signifie ainsi montrer de nouveau quelque chose qui est ou était absent, ce qui revient à recréer une présence qui, en soi, ne peut pas, temporairement ou à jamais, être garantie si elle est seule. Quand la représentation est mimétique, la ressemblance entre représentant et représenté est manifeste et immédiate : elle s'impose d'elle-même spontanément. De plus, en manifestant la présence du représenté, elle exprime en même temps son absence, au sens où la représentation se distingue du représenté. Et cela

27. Voir Skinner, *From Humanism*, 12–44.

vaut tant dans le cas des représentations concrètes – un portrait n'est pas la personne peinte – que dans le cas d'une *mimesis* spirituelle : un bon juge représente la justice, mais n'épuise pas en soi l'idée de justice ; tout comme un roi peut représenter la majesté du Christ, mais sans s'y substituer. La représentation mimétique implique donc toujours un excédent ou, mieux, elle est la manifestation même d'un excédent inépuisable.

C'est ici que le lien entre théologie et représentation politique apparaît plus clairement. En effet, les dispositifs représentatifs politiques, au moins jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, impliquent toujours un certain degré de *mimesis* par leur référence à un lieu symbolique transcendant, donc religieux. Ce genre de dispositif symbolique pouvait engager un rapport individuel – par exemple le saint comme exemple de la charité divine, le prophète comme porte-parole de Dieu ou le roi comme incarnant la majesté de Dieu. Mais ce rapport pouvait aussi être collectif, notamment à propos des représentations ecclésiologiques : l'Église manifeste une transcendance – un excédant hors de ce monde et non appréhensible avec les sens – qui, pour autant, ne s'épuise jamais dans l'institution ecclésiale. Afin d'étudier les représentations des communautés, il faut donc tenir compte du fait que c'est seulement par le lien avec un transcendant inépuisable et jamais connaissable – c'est-à-dire une référence religieuse – qu'une communauté réfléchissait sur elle-même, s'organisait, se reformait et concevait son rapport avec les autorités politiques. Pour Andrea Frisch, le surplus de sens théologique est à l'œuvre aussi dans les représentations politiques élaborées par l'historiographie. Dans son *Histoire universelle*, Agrippa d'Aubigné aurait renoncé à tout mimétisme pathétique envers ses coreligionnaires, en acceptant de devenir *astorge*, voir inhumain, afin de « défendre les intérêts politiques de la communauté protestante [...] ». Il s'agirait ainsi d'un geste de sacrifice au politique qui ne peut se comprendre que du point de vue théologique²⁸ ».

Dans le même temps, dans les communautés religieuses, on peut observer plusieurs dispositifs de représentation *anti-mimétique* sous la forme des délégations : désignation de représentants ou de députés, élection de délégués, envoi d'émissaires. Il s'agit alors de s'interroger sur les spécificités représentationnelles des communautés protestantes. Avant tout, il faut s'attacher au refus de la médiation institutionnelle qui découle du sacerdoce universel. Le protestantisme révolutionne l'idée d'Église, qui n'est plus l'institution chargée

28. Frisch, *infra*, 185–86.

de l'administration du salut qui a prévalu au moins à partir de l'ère constantinienne. Comment les différentes communautés protestantes articulent-elles leur représentation sans la médiation d'une institution sotériologique ? Quel est le rôle de l'Église en tant que communauté de croyants, voire d'élus, dans l'économie du salut ? Mais surtout, quel est le rapport entre une Église ainsi conçue et l'ensemble de la société et des institutions politiques ? Quels sont les moyens qui permettent aux protestants d'identifier des délégués « de la vraie Église » ou des exemples à suivre, tout en renonçant à avoir un clergé institutionnel et une sainteté codifiée juridiquement ? La contribution d'Adrien Aracil offre une réponse, partielle mais puissante, à ces questions, en soulignant comment les protestants d'après 1598, par un dispositif représentatif de délégation comme la désignation des députés aux Assemblées générales, arrivent à *faire communauté*, en réintroduisant un dispositif mimétique basé sur la capacité des délégués de se purifier des passions individuelles pour faire primer, en le rendant manifeste, l'unité juridique et politique – mais fondée sur un lien spirituel – du corps collectif.

Un trait constitutif du système chrétien des représentations politiques est la tension et l'ambiguïté entre les deux ordres de réalité : le monde d'ici et l'au-delà. D'une part, le dogme de l'incarnation implique une réévaluation décisive de la dimension mondaine : le Christ a bien racheté la chair des hommes, pas seulement leur âme. *Hic et nunc*, le chrétien est appelé à suivre son modèle et à renoncer au péché. De plus, les vrais croyants habitent bien ce monde, travaillent et agissent dans la société des autres hommes ; ils n'ont pas besoin d'atteindre une union mystique pour vivre en communauté avec Dieu²⁹. En revanche, après l'incarnation et jusqu'aux derniers temps, le monde et le divin ne pourront plus se rejoindre : les hommes continuent à être marqués par le péché originel et ils ne pourront jamais bâtir ici-bas la Jérusalem céleste. En politique, cela signifie qu'un prince chrétien « ne pourra plus prétendre occuper en vérité le lieu-charnière où se conjoignent en un corps nature et surnature³⁰ ». Sur la longue durée, l'essence politique du christianisme est que la médiation entre la cité de Dieu et celle des hommes n'est plus directe, c'est-à-dire que ce n'est pas l'État qui est appelé à construire la *civitas Dei*.

29. Laplanche, « Ordre des décrets ».

30. Gauchet, *Le désenchantement*, 195.

Cependant, bien qu'en sachant que cette coïncidence entre la cité de Dieu et celle des hommes sera impossible, chaque chrétien – et donc aussi chaque gouvernant chrétien – est censé tenter de reformer sa conduite morale et les lois de sa cité à la lumière de la loi pérenne de la cité céleste. Les chrétiens ont ainsi toujours dû juger – et donc critiquer – les normes et les mœurs de leur société en fonction de la représentation qu'ils se faisaient de la justice divine. En d'autres termes – et c'est précisément ce que Hobbes avait détecté comme étant le danger politique propre de tout christianisme³¹ –, la logique de la représentation chrétienne ouvre constitutivement sur la possibilité d'une contestation religieuse du pouvoir politique. La contribution de Julien Léonard démontre comment, contrairement à l'interprétation historiographique dominante, « la distinction entre l'obéissance que l'on doit au roi et celle, supérieure, que l'on doit à Dieu³² » a continué à animer les synodes huguenots tout au long de la période (avant 1685), au cours de laquelle le pouvoir monarchique intensifiait son contrôle sur les réformés. Entre la totale soumission affichée et une insoumission toujours à l'œuvre, les représentants huguenots seraient ainsi restés fidèles au principe énoncé en 1571 par l'article 40 du synode national de La Rochelle : « Nous tenons donc qu'il faut obéir leurs lois et statuts, payer tributs, impôts et autres devoirs, et porter le joug de sujétion d'une bonne et franche volonté, encore qu'ils fussent infidèles, moyennant que l'empire souverain de Dieu demeure en son entier (Mt : 17, 24 ; At : 4, 17–19)³³ ».

À cet égard, la spécificité protestante – l'effet notamment du sacerdoce universel – est le refus non seulement de la médiation directe de l'État, mais aussi de celle, indirecte, d'une quelconque institution sotériologique³⁴. En d'autres termes, ce que le protestantisme refuse est la représentation mimétique comme dispositif de légitimation politique. Le prince et le magistrat sont « sacrés » puisque Dieu commande aux chrétiens de respecter l'autorité civile (Rom 13,1), mais ils ne sont pas censés incarner dans leur gouvernement les principes évangéliques. De plus, l'Église n'est plus conçue comme institution

31. Même les Église réformées n'auraient pas réussi à se débarrasser de « that subtle liquor wherewith they were first seasoned against the civil authority », héritage de la tradition romaine ; Hobbes, *Leviathan*, ch. 30 (« cette subtile liqueur, opposée à l'autorité civile, avec laquelle elles furent d'abord assaisonnées », ma traduction).

32. Léonard, *infra*, 99.

33. *Confession de foi*, 127.

34. Sur le concept de médiation, voir les deux chapitres finaux de Manent, *Les métamorphoses*.

autorisée à constituer l'intermédiaire entre les deux ordres de réalité. La négation de toute médiation mimétique entre ciel et terre devient ainsi le point commun – et peut-être la cause – de l'augmentation numérique des communautés protestantes. En effet, l'absence d'une hiérarchie médiatrice fait que chaque individu et chaque communauté est appelé à cultiver sa propre foi et son rapport avec Dieu ; et cela ouvre de façon inédite sur la possibilité de contester les mœurs et le pouvoir politique au nom de sa propre interprétation de la Parole de Dieu. Face au risque de privatisation du culte et de la perte d'une identité commune, la contribution de Sarah Rouvière interroge, par le biais de l'histoire matérielle, les caractéristiques réputées essentielles par les Églises du Refuge afin de se représenter comme appartenant à une même communauté.

L'histoire religieuse du protestantisme doit donc s'intéresser aux moyens dont disposent les différentes communautés protestantes pour articuler leur représentation et celle du pouvoir politique. C'est à une telle réflexion que les contributions qui suivent tentent d'apporter des éléments de réponse.

Travaux cités

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, New York : Verso, 1983.
- Borello, Céline. *Les protestants de Provence au XVII^e siècle*. Paris : Honoré Champion, 2004.
- Borello, Céline. « Les recherches sur les protestants dans le sud-est de la France moderne : résultats et perspectives ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 150 (2004) : 85–100.
- Bost, Hubert. « Théories et pratiques politiques des protestants français de la Réforme à la Révolution ». *Anglophonia / Caliban* 17, n° 1 (2005) : 13–24. <https://doi.org/10.3406/calib.2005.1529>.
- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1975.
- Christin, Olivier, et Yves Krumenacker, dir. *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2017. <https://doi.org/10.4000/books.pur.157472>.
- Colliot-Thélène, Catherine. « La notion de "communauté" chez Max Weber : enjeux contemporains ». *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 56 (2019) : 35–56. <https://doi.org/10.4000/cpuc.425>.

- Comensoli Antonini, Lorenzo. « Gauchet lettore di Kantorowicz. Apporti alla teoria del disincanto ». *Filosofia politica* 27, n° 2 (2013) : 271–294. <https://doi.org/10.1416/73589>.
- Confession de foi faite d'un commun accord par les Français qui désirent vivre selon la pureté de l'Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ*. Dans *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, édité par Olivier Fatio, 115–127. Genève : Labor et Fides, 1986. <http://www.museedudesert.com/article30.html>.
- Conner, Philip. *Huguenot Heartland. Montauban and Southern French Calvinism During the Wars of Religion*. Aldershot : Ashgate, 2002.
- Daireaux, Luc. « Réduire les huguenots ». *Protestants et pouvoirs en Normandie au XVII^e siècle*. Paris : Honoré Champion, 2010.
- Druez, Laurence. « Les archives des communautés et des œuvres protestantes : la mémoire d'une minorité en Belgique, entre apologétique et histoire ». Dans *Actes du IX^e Congrès de l'Association des Cercles francophones d'Histoire et d'Archéologie de Belgique et du LVII^e Congrès de la Fédération des Cercles d'Archéologie et d'Histoire de Belgique*, t. 2, vol. II, 211–221. Liège : s.n., 2017.
- Duchesne, Sophie, et Vanessa Scherrer. « L'identité politique comme force de conflictualisation et de hiérarchisation des appartenances sociales : justification théorique d'une définition empirique ». Dans *Identité(s)*, 325–336. Poitiers : Presses universitaires de Rennes, 2003.
- Duplessis-Mornay, Scipion. *Lettres écrites au Roy... sur la pacification des presens troubles de la France, en l'an 1585*. s.l. : s.n., 1586.
- Gauchet, Marcel. *La condition politique*. Paris : Gallimard, 2005.
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985.
- Grosse, Christian. « Le corps social en représentation : égalité, luttes de présence et politisation de l'espace liturgique dans les temples de Genève (xvi^e–xviii^e siècle) ». Dans *La religion vécue. Les laïcs dans l'Europe moderne*, dirigé par Laurence Croq et David Garrioch, 165–182. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2013. <https://books.openedition.org/pur/135591>.
- Grosse, Christian. *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (xvi^e–xvii^e siècles)*. Genève : Droz, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, 1651. <https://www.gutenberg.org/ebooks/3207>.

- Junot, Yves, et Marie Kervyn. « La question des appartenances au long de la frontière sud des anciens Pays-Bas (fin xv^e–fin xvii^e siècle) : les enjeux des identifications ». *Revue du Nord* 30 (2014) : 229–248.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton : Princeton University Press, 1957.
- Krumenacker, Yves. « Les minorités protestantes dans les grandes villes françaises de l'époque moderne ». *Analele Universității București*, 2008 : 101–114.
- Labrousse, Élisabeth. « La doctrine politique des huguenots, 1630–1685 ». *Études théologiques et religieuses* 47, n° 4 (1972) : 421–429.
- Laplanche, François. « Ordre des décrets divins, hiérarchie des droits humains ». *Revue de Synthèse* 126, n° 1 (2005) : 51–65. <https://doi.org/10.1007/BF02970435>.
- Leclerc Lafage, Valérie. *Montpellier au temps des troubles de religion. Pratiques testamentaires et confessionnalisation (1554–1622)*. Paris : Honoré Champion, 2010.
- Lefort, Claude. *Essais sur le politique : xix^e–xx^e siècles*. Paris : Seuil, 1986.
- Lemétayer, Germaine. *Les protestants de Paray-le-Monial. De la cohabitation à la diaspora (1598–1750)*. Paris : Honoré Champion, 2016.
- Malettke, Klaus. « Hugonotten und monarchischer Absolutismus in Frankreich ». *Francia* 15 (1987) : 299–319.
- Manent, Pierre. *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*. Paris : Flammarion, 2010.
- Mellet, Paul-Alexis. « *Post tenebras lux* : le temps et le corps dans la conversion aux xvi^e et xvii^e siècles ». Dans *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, dirigé par Maria-Cristina Pitassi et Daniela Solfaroli-Camilloci, 21–40. Florence : Leo Olschki, 2010.
- Monge, Mathilde et Natalia Muchnik. *L'Europe des diasporas, xvi^e–xviii^e siècle*. Paris : Presses universitaires de France, 2019.
- Puaux, Frank. « L'évolution des théories politiques du Protestantisme français pendant le règne de Louis XIV ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 62, n° 5 (1913) : 386–413 ; 62, n° 6 (1913) : 481–496.
- Righi, Nicolas. « L'héritage du fondateur ? L'histoire des mentalités dans l'École des Annales ». *Le Philosophoire* 19, n° 1 (2003) : 155–174. <https://doi.org/10.3917/phoir.019.0155>.

- Robbins, Kevin C. *City on the Ocean Sea: La Rochelle, 1530–1650. Urban Society, Religion, and Politics on the French Atlantic Frontier*. Leyde, Boston : Brill, 1997.
- Schramm, Percy Ernst. *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*. 3 vol. Stuttgart : Hiersemann, 1954–1978.
- Skinner, Quentin. *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge : Cambridge University Press, 2018. <https://doi.org/10.1017/9781316415559>.
- Souriac, Pierre-Jean. « Fidélité et conversion chez les chefs de guerre protestants au début du xvii^e siècle ». Dans *Les Convertis : parcours religieux, parcours politiques*, dirigé par Philippe Martin et Éric Suire, 23–37. Paris : Classiques Garnier, 2016.
- Tulchin, Allan A. *That Men Would Praise the Lord. The Triumph of Protestantism in Nîmes, 1530–1570*. New York : Oxford University Press, 2010.
- Weber, Max. *Les communautés*. Traduit par Catherine Colliot-Thélène et Élisabeth Kauffmann. Paris : La Découverte, 2019.