

INTRODUCTION

Réunir les spécialistes de la Réforme française et ceux de la Réforme italienne était un véritable pari, tant ces deux historiographies avaient peu l'habitude de dialoguer. Venue de Philip Benedict, qui avait déjà expérimenté les richesses, mais aussi les difficultés d'une telle formule entre France et Pays-Bas¹, l'idée de cette rencontre a suscité l'adhésion enthousiaste de ses deux comparses, italienne et français. De prestigieux historiens de plusieurs nationalités et de divers horizons historiographiques ont accepté d'apporter leur contribution à cette réunion qui, par une confrontation des résultats et des débats propres à chaque historiographie, souhaitait faire naître de nouvelles interrogations et progresser les recherches sur les deux pays. Malgré les craintes légitimes d'assister à une simple juxtaposition de cas, sans comparaison ou confrontation possibles faute de méthodes, de concepts ou de sujets de recherche communs, le dialogue a bien eu lieu et les communications écrites ici, publiées, en sont l'image fidèle, jusque parfois dans un style oral conservé à dessein. Au-delà des difficultés de compréhension, qui ne sont pas uniquement linguistiques, la comparaison a apporté de nombreux enseignements.

Un premier écueil tenait à l'inadéquation des réalités nationales actuelles avec celles du XVI^e siècle. On pouvait même légitimement craindre l'anachronisme en parlant de «différences nationales» pour une époque où le concept de nation n'a pas le même sens qu'aujourd'hui. Il ne s'agit pas seulement de l'évidente différence politique entre un royaume de France unitaire et une Italie morcelée, qui a été rappelée avec force tout au long du colloque, mais plus largement encore d'une hésitation sur la cohérence des espaces envisagés. Si le problème est fréquemment soulevé pour l'Italie, il existe aussi pour la France, dont la réalité politique ne recoupe pas la géographie linguistique ou plus largement culturelle. Les espaces périphériques

¹ P. Benedict *et alii* (dir.), *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585*, Amsterdam, 1999. Cet ouvrage est issu des travaux d'un colloque tenu à Amsterdam en 1997.

ont ainsi un statut ambigu, de la Lorraine au Béarn en passant par la Savoie et le Piémont, lieux de contact franco-italiens particulièrement intéressants pour notre propos. Ces nécessaires précautions méthodologiques n'invalident pas la démarche comparative qui a été la nôtre. Bien au contraire, la confrontation nous oblige à réfléchir sur l'influence et la validité d'un cadre national, dans lequel nos pratiques historiographiques, nos institutions de recherche, nos programmes d'enseignement se situent presque inconsciemment. Mais en tentant de sortir la recherche de ce cadre national parfois trop étroit, il ne s'agit pas non plus de tomber dans les naïvetés d'une «histoire européenne» : sous prétexte de rompre avec les errements nationalistes d'antan, elle risque d'en renouveler les anachronismes en récusant la réalité des différences nationales. Phénomène européen, la Réforme s'est cependant déclinée sur des modes propres dans chacune des aires politiques et culturelles qui composent l'Europe au XVI^e siècle.

L'approche comparée du colloque s'est toujours faite en conservant à l'esprit les limites de cette démarche, comme en témoignent les pertinentes réflexions méthodologiques qui ouvrent de nombreuses communications. Tous les problèmes historiographiques ne peuvent apparaître, ni les questions se résoudre, par une simple mise en perspective croisée. La comparaison ne s'est pas toujours révélée possible ou pertinente, mais cette impossibilité même n'était pas sans contenir elle aussi des enseignements pour les deux historiographies. La présente introduction n'a pas la prétention de les recenser ou de détailler les richesses contenues dans les différentes contributions, pas plus qu'elle ne dresse un état général de l'historiographie, que l'on trouvera présenté dans la communication d'Euan Cameron et discuté dans de nombreuses contributions². Elle doit d'abord faciliter la lecture de ces actes, notamment en expliquant la structure qui a été proposée aux participants. De manière très générale ensuite, nous présenterons quelques observations partielles sur ce que nous avons pu apprendre, sur ce qui reste à faire, sur ce qui semble impossible à faire. Cette rencontre nous a éclairés sur nos différentes manières de faire l'histoire de ce phénomène transnational complexe, mais aussi plus largement d'en apprécier la portée sur le long terme.

Pour que la comparaison ait un sens, il fallait demander aux spécialistes des deux pays de parler sur des sujets communs. Nous avons donc constitué huit sessions thématiques, où des spécialistes

² Pour éviter d'inutiles répétitions, nous nous contenterons donc du minimum de références bibliographiques dans cette introduction.

de la Réforme en France et en Italie intervenaient, chacun pour traiter le thème proposé dans son champ de recherche, et où un rapporteur faisait la synthèse des contributions et introduisait le débat. Certains rapporteurs ont préféré ne pas mettre par écrit leur intervention qui avait un caractère avant tout oral et spontané³.

Tous les participants aux sessions avaient reçu un court schéma préparatoire, composé essentiellement des principales questions qui nous semblaient se poser sur leur sujet et certains y font référence dans leur article. Ils restaient toutefois entièrement libres d'en tenir compte ou pas. De même, nous n'avons pas voulu proposer une définition précise de ce que nous entendions par « Réforme », ou d'autres mots tout aussi essentiels pour la compréhension des bouleversements religieux du XVI^e siècle, comme « évangéliques » ou « évangélisme », « nicodémistes », « hérétiques », etc. Il fallait en effet laisser chacun utiliser ces termes dans le sens qui lui paraissait le plus pertinent et éventuellement s'en expliquer dans sa communication.

Enfin, à côté de ces sessions comparatives qui devaient faire le bilan de la recherche sur chaque pays et en déduire les similitudes, les différences, éventuellement les nouvelles interrogations, des communications de recherche étaient prévues sur les contacts entre les milieux réformés des deux pays. En effet, l'intense circulation politique, économique, culturelle entre le royaume de France et la péninsule italienne ne pouvait manquer d'avoir ses aspects religieux. Le séjour du jeune Calvin à Ferrare, dans une Italie où la répression de la dissidence religieuse est encore bien moins organisée et rigoureuse qu'en France, est emblématique de la précocité de ces contacts que, dans une vision large de la dissidence religieuse qui ne tient pas seulement compte de la crise ouverte par Luther, il faut même faire remonter aux premières années du XVI^e siècle. Ce champ de recherche reste encore très largement à défricher, tâche à laquelle les historiens de l'Italie s'attachent avec plus d'ardeur que leurs homologues français : sur les six communications consacrées aux « contacts », cinq proviennent de chercheurs travaillant sur la péninsule. De nombreuses pesanteurs historiographiques expliquent sans aucun doute la lenteur avec laquelle avancent les recherches en ce domaine. Ce colloque espère en avoir levé au moins quelques-unes, notamment en dressant un bilan, certes incomplet, mais tout de même substantiel, de la recherche dans chacun des deux pays.

Ce bilan était nécessaire tout d'abord pour en finir avec une incompréhension, parfois même une ignorance réciproque qui n'était

³ Il s'agit de Gabriel Audisio, pour la session consacrée aux réseaux et à leur organisation, et d'Anne Jacobson Schutte pour « Une Église? Deux Églises? Plusieurs? Aucune? ». Nous les remercions à nouveau très vivement pour leur active participation à la rencontre.

pas aussi évidente au début du XX^e siècle. Des historiens français s'intéressaient directement à la Réforme en Italie, comme Emmanuel Rodocanachi, ou pouvaient, en étudiant la France, avoir le réflexe de comparer la situation religieuse du royaume avec celle de la péninsule, comme dans le cas d'Imbart de La Tour. En Italie, il n'est pas sans signification de voir que l'ouvrage de référence sur Renée de France, par Bartolommeo Fontana, remonte à la fin du XIX^e siècle.

L'éloignement, sinon la rupture remonte sans doute à Lucien Febvre et à Delio Cantimori, qui, alors qu'ils avaient les mêmes objets d'études, ces esprits originaux et inclassables du temps des Réformes, donnent l'impression de ne s'être jamais vraiment compris⁴. Le fossé s'est élargi dans les générations suivantes : les Français n'ont bien souvent retenu, un peu superficiellement, de l'œuvre de l'historien italien et de toute l'historiographie si imposante qui la suivit, que la relative marginalité de ces « hérétiques » de la péninsule dans l'Europe de la construction confessionnelle. Si les historiens de la Réforme italienne étaient bien plus familiers des développements historiographiques d'Outre-Alpes, ils n'en ont pas pour autant repris à leur compte les méthodes ou les interrogations. Il faut dire aussi que l'historiographie française n'a pas pris le cours que Febvre lui-même avait pu indiquer, celui d'une interrogation sur les doctrines et les spiritualités. Le choix du quantitatif et du sériel, et plus tard celui des « mentalités », n'était pas compatible avec des réflexions qui mobilisaient une extrême finesse d'analyse théologique et qui, pour bien des historiens français quelle qu'ait été leur appartenance ou non-appartenance religieuse, relevaient de la simple argutie. Cette incompatibilité intellectuelle explique que, malgré des exceptions, l'histoire des idées religieuses au sein de la Réforme française a longtemps été faite dans une perspective strictement calvinienne, ce qui a pu accentuer sa connotation confessionnelle. Le renouvellement historiographique est plutôt venu des études portant sur la période postérieure, celle des guerres de Religion, dans un contexte où la comparaison avec l'Italie n'a plus guère de sens.

Dans un cas comme dans l'autre, s'agissant de la Réforme, la grande source d'inspiration, de comparaison ou de confrontation restait le monde germanique et helvétique, et par voie de conséquence, l'historiographie allemande et suisse. On remarquera dans de nombreuses communications la prégnance toujours forte de ce modèle. Or, sans nier la polarisation créée dans l'Europe entière par

⁴ Voir à ce sujet les remarques d'Adriano Prosperi dans son introduction à D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Turin, 1992, p. XLIV sq.

les évolutions religieuses dans l'aire germanophone, sans nier non plus les apports capitaux des recherches sur la Réforme allemande et suisse, une étude strictement franco-italienne permet d'apercevoir d'autres modes de circulation des idées, d'autres façons de vivre la rupture avec l'ancienne Église et permet surtout de lutter contre une tentation familière : transformer la comparaison en évaluation, qui opposerait un modèle de réussite, les Réformes germaniques, à des échecs partiels ou complets, en France et en Italie. On pourrait être tenté, et pas seulement par goût du paradoxe, d'affirmer au contraire que l'exception, c'est bien la Réforme germanique et helvétique, qui réussit à s'imposer rapidement sur le plan politique, grâce au contexte particulier de l'Empire et de la Suisse. Partout ailleurs en Europe, les partisans du pur Évangile doivent longtemps composer avec une réalité politique et sociale qui leur est défavorable et même hostile. Et ils doivent élaborer des stratégies variées, qui vont de la rupture radicale de l'exil ou du martyre à la conquête des esprits et des cœurs par une lente imprégnation sans conflit ni scandale.

Cette situation est celle de la plupart des pays européens et justifie le souci de les comparer sans passer par le modèle germanique. Dans le cas de l'Italie et de la France, les deux pays ont en commun d'avoir connu une période exceptionnellement longue de contestation religieuse qui ne s'organise pas en une structure ecclésiastique précise. Multiforme, confrontée à l'hostilité presque constante des autorités, cette contestation aboutit en France à la croissance subite, dans la seconde moitié des années 1550, d'une Église organisée sur le modèle genevois quand en Italie les diverses formes de dissidence succombent à la répression inquisitoriale. Les scissions chronologiques propres à chaque pays peuvent être différentes, avec par exemple une précocité de la répression en France qui ne l'a pas rendue pour autant plus efficace. Mais l'historiographie y est confrontée au même problème d'interprétation de mouvements que l'on ne peut réduire au simple refus de choisir, ou, comme nos sympathies contemporaines nous y poussent, identifier au «vrai» christianisme, avant tout spirituel, allergique aux constructions dogmatiques contraignantes, respectueux de la conscience de chacun, qui aurait tenté de survivre aux fanatismes confessionnels.

Certes, devant ces individus et ces courants si complexes, aucun historien ne peut se libérer d'une forme de «pré-compréhension»⁵, qui met en jeu ses propres identités nationale, idéologique, confes-

⁵ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, I, *Hermeneutik*, 1, Tübingen, 1990, p. 270-290.

sionnelle (ou a-, voire anti-confessionnelle, positions qui peuvent être tout aussi entières) et les débats actuels auxquels il peut prendre part. Ce fait explique certainement les divergences d'interprétation marquées qui peuvent exister sur la Réforme dans les deux pays. Il n'en invalide pas pour autant le contenu, quand il ne procède pas d'une démarche anachronique – la réduction, consciente ou non, du passé aux termes du présent – mais bien d'une confrontation entre nos préoccupations contemporaines et les traces qui nous restent de celles du XVI^e siècle, confrontation où les remises en cause sont toujours possibles et l'aveu d'incompréhension n'est pas aveu d'échec.

Pour cette raison, l'analyse de la culture religieuse du premier XVI^e siècle et des courants «évangéliques» – pour reprendre un terme très contesté, non sans raison, mais jamais véritablement remplacé – qui la caractérisent fait l'objet de profonds clivages à l'intérieur de chacune des historiographies et le colloque en a bien rendu compte. Très schématiquement, l'interprétation désormais ancienne d'aspirations à la réforme remontant au Grand Schisme et à la crise conciliaire, qui auraient été la matrice commune de la Réforme protestante comme de la Réforme catholique, interprétation illustrée principalement par l'œuvre de Hubert Jedin, reste une position historiographique très représentée, surtout dans les études portant sur la France. S'y oppose avec énergie une vision qui caractérise les mouvements de réforme comme avant tout de dissidence religieuse, exigeant une rupture ferme, voire radicale, avec un passé récent et un présent marqués par la corruption des mœurs et de la foi. On ne saurait, dans le cadre de cette vision, situer ces mouvements dans une sorte de généalogie idéale de réformistes catholiques, qui de Gerson au concile de Trente entend rénover l'ancienne structure ecclésiastique sans rompre avec le système théologique qui la soutient. Cette logique de rupture peut être interprétée de deux façons assez différentes. Elle peut n'apparaître qu'en lien, d'une manière ou d'une autre, avec la Réforme allemande ou helvétique. L'adhésion au message luthérien, zwinglien ou calvinien, l'espérance de voir se réaliser en France ou en Italie les mêmes réformes radicales du culte, de la structure ecclésiastique, du contenu même de la foi sont les véritables indicateurs d'une rupture avec l'Église établie et il convient de leur réserver le terme de «Réforme», pour lequel ni le français, ni l'italien n'ont les alternatives qui existent en allemand et en anglais. D'autres historiens intègrent des courants dont l'opposition nette à cette Église établie semble moins évidente, tout comme leur adhésion aux nouvelles orthodoxies qui se construisent dans les pays passés officiellement à la Réforme. Ils peuvent même leur accorder un poids majeur par rapport aux influences extérieures, tout en reconnaissant que ces courants n'ont pas réussi à s'imposer et peuvent même, par leurs choix religieux, avoir contribué à l'échec

global de la Réforme dans leur pays. On aura reconnu le groupe réuni autour de Juan de Valdés en Italie et, de façon peut-être moins nette, les fabristes des années 1520 et 1530 en France.

Ces positions difficilement conciliables entre elles s'appuient souvent sur les mêmes faits et les mêmes sources. Des textes spirituels particulièrement subtils, que l'historiographie italienne sait comme nulle autre décrypter, peuvent à la fois avoir un sens sinon orthodoxe, du moins conciliable avec les positions classiques de l'Église romaine, et véhiculer en même temps quelques thèmes, voire un système théologique complet, en contradiction avec ces mêmes orientations. Les expériences pastorales, et en France avant tout le cas de Briçonnet à Meaux, exemplaire dès l'époque, sont elles aussi sujettes à des divergences d'interprétation : réformisme gersorien revivifié par l'humanisme biblique, expérience radicalement nouvelle d'une pastorale de l'Écriture seule, subversion volontaire de la piété traditionnelle ? À Meaux, il s'est bien agi de faire accéder le plus grand nombre de fidèles directement à l'Écriture. Même si nous connaissons mal toutes les expériences pastorales des évêques proches, d'une manière ou d'une autre, de la Réforme, il semble bien qu'aucune n'ait été aussi loin : le soupçon de favoriser l'hérésie, qui avait déjà mis fin à l'expérience fabriste dans le diocèse de Briçonnet, les contraint très vite à une grande prudence, en France comme en Italie. La pastorale de Vittore Soranzo à Bergame est bien inspirée par des idées réformées, mais les possibilités de les traduire en des initiatives concrètes sont bien réduites. Il serait certainement utile d'enquêter de façon systématique sur les évêques suspects et leurs pratiques pastorales, en France comme en Italie, pour vérifier si partout la marge de manœuvre a été aussi étroite, si les idéaux étaient les mêmes de part et d'autre des Alpes, de quelle manière enfin ils ont pu évoluer avec le temps et s'adapter à un contexte politique et religieux qui leur était globalement de moins en moins favorable.

La répression de la dissidence religieuse dans les deux pays ne s'est en effet pas limitée aux manifestations évidentes d'hétérodoxie et aux ruptures claires, revendiquées comme telles avec l'Église romaine. Les organismes, anciens ou nouveaux, chargés de cette répression ont tout de suite étendu largement leur champ d'action. La crise religieuse leur fournit une occasion inespérée d'affirmer un pouvoir contesté et d'atteindre leurs adversaires, quand bien même l'hérésie de ces derniers serait controversée. Dans les années 1520, la faculté de théologie de Paris peut ainsi retrouver une partie de son pouvoir face à une monarchie qui avait imposé par la force le concordat de Bologne à l'Église de France et qui avait favorisé ses détracteurs. Au sein de la curie romaine, l'acharnement de Gian Pietro Carafa et de ses alliés intransigeants à dénoncer toute influence

hérétique y compris au sommet de la hiérarchie ecclésiastique relève certes d'une paranoïa sensible même aux contemporains, mais aussi d'une stratégie de conquête du pouvoir et d'élimination des groupes rivaux, qui se révèle très efficace dans sa brutalité.

Toutes les politiques de répression ne se font pas sur ce modèle. Beaucoup se contentent d'exiger une adhésion extérieure à la religion établie et ne sanctionnent que les actes positifs d'hérésie publique et manifeste. Cette ligne traditionnelle du *Compelle intrare* augustinien finit par devenir celle des juges français, malgré une législation royale toujours plus répressive en théorie. Mais il ne manque pas de tenants dans le royaume d'une autre politique, qui doit démasquer les hérétiques cachés, les contraindre à se manifester pour mieux les punir. On pourrait inverser la formule en *Compelle exire* : en France, les partisans d'une telle police des consciences ne trouvent pas dans les structures judiciaires laïques l'instrument adapté à leur dessein et ils ont sans doute plutôt contribué à la radicalisation de la dissidence qu'à sa disparition; en Italie, la congrégation du Saint-Office créée en 1542 à Rome sait beaucoup mieux rénover la vieille procédure inquisitoriale pour traquer non seulement l'hérésie manifeste, mais aussi le simple soupçon, et ainsi se livrer à de véritables épurations dans l'appareil ecclésiastique, sans d'ailleurs devoir verser souvent le sang. Cette différence majeure entre les deux pays explique aussi celle de la documentation issue de la répression et par conséquent l'image de la dissidence religieuse qu'elle nous procure. L'admirable effort de publication des grands procès pour hérésie des années 1550 et 1560, initié et poursuivi infatigablement depuis plus de vingt ans par Massimo Firpo et ses collaborateurs, a permis à toute la communauté scientifique de se faire une idée plus précise de ce projet inquisitorial et de ses victimes désignées, les *spirituali*. L'ouverture aux historiens des archives du Saint-Office à Rome en 1998 a considérablement stimulé des recherches déjà très approfondies. Mais l'historiographie de la dissidence italienne ne risque-t-elle pas d'être victime de ses sources mêmes? L'hégémonie manifeste que les sources inquisitoriales exercent sur le plan euristique dans la recherche italienne actuelle la rend herméneutiquement dépendante de la documentation produite par les institutions de la répression. Ainsi l'attention qu'elle porte aux évolutions spirituelles des individus ou aux réseaux informels qui peuvent se créer entre les dissidents s'appuie sur les sources laissées par des inquisiteurs qui avaient les mêmes préoccupations. Si elles donnent aux travaux sur la Réforme en Italie une intelligence sans égale des parcours religieux, elles risquent aussi de lui imposer une « théorie du complot », qui fait de l'hérésie dissimulée un phénomène massif dans la société italienne du Cinquecento. Telle était certainement la conviction des inquisiteurs, mais il faut peut-être en

vérifier la réalité à partir d'autres témoignages que tous ceux qu'ils ont avant tout rassemblés dans ce sens.

L'historiographie de la Réforme française connaît d'autres conditionnements liés à ses sources. La réécriture genevoise a été à plusieurs reprises soulignée dans ce colloque pour mettre en garde contre une interprétation exclusivement calviniste des manifestations de dissidence dans la première moitié du XVI^e siècle : l'évangélisme fabriste et l'influence luthérienne auraient avant tout préparé l'émergence d'églises réformées sous la magistère de Genève. Les autres expériences religieuses, le refus de la direction calvinienne, la volonté de transformer de l'intérieur l'ancienne Église sont dans ce schéma des accidents qui, au pire, retardent ou compliquent l'organisation d'une structure ecclésiastique solide dans le royaume. Le contre-exemple italien, où toutes ces tentatives ont été des échecs, peut valider cette vue genevoise et il ne s'agit pas, sous prétexte de donner la parole aux « vaincus de l'histoire », qui sont souvent les héros des historiens, d'occulter l'extraordinaire effort d'organisation mené par Calvin et l'indéniable résultat : une Église réformée capable de défier le pouvoir royal, d'espérer convertir l'ensemble du royaume et, à défaut, de s'installer dans la durée et d'obtenir sa reconnaissance légale. Mais le processus qui conduit à ce succès est apparu, grâce à la comparaison avec la situation italienne, comme beaucoup plus complexe que la vision traditionnelle ne veut bien le laisser croire. L'attention portée à d'autres réseaux, comme ceux de Marguerite de Navarre, qui pour être en relation avec Genève ne lui sont pas subordonnés, permet de comprendre cette forme d'imprégnation évangélique qui touche le royaume dès les années 1520 et qui a été un terreau particulièrement favorable à de nouvelles expériences religieuses, avant que la direction calvinienne ne s'impose progressivement.

En France comme en Italie, les multiples témoignages d'expériences de rupture, d'opposition à l'ancienne Église conduisent l'historien qui les observe à aller toujours plus loin dans l'investigation individuelle, la description de cas particuliers, l'affirmation de singularités. L'attention renouvelée pour l'approche biographique, qui se manifeste aussi dans ce volume, est un des effets de cette tendance. Dans le cadre comparatif cependant, il aurait été intéressant de pouvoir peser la somme de ces expériences, de mesurer l'impact réel de la Réforme dans les deux pays, tant les évaluations peuvent diverger sur ce sujet, notamment en Italie. Il ne s'agit pas uniquement des lacunes ou des pertes documentaires, qui, dans le cas des victimes de la répression, nous empêchent de parvenir à des chiffres précis. Les phénomènes de dissimulation religieuse viennent de toute façon brouiller les tentatives de mesure et l'interprétation si délicate des contestations qui ne se réclament pas explicitement de

la Réforme achève de rendre la tâche impossible. Dans quelques rares cas, comme la production de livres en français ou en italien dans les églises du refuge, on peut avoir quelques données précises qui montrent que, grâce à Genève, la production en français dépasse très largement celle en italien⁶. Mais, malgré les précieux répertoires d'Anne Jacobson Schutte et de Francis Higman, et en attendant les résultats de l'enquête menée par l'université de Saint Andrews sur le livre en français au XVI^e siècle, il est impossible de faire la même évaluation pour les ouvrages imprimés en France et en Italie. Certes, là encore, la comparaison se ferait en faveur de la production française si l'on prenait seulement les écrits des grands réformateurs européens et d'abord de Calvin. Mais de nombreux textes inclassables, des écrits de Savonarole aux ouvrages d'inspiration valdésienne, peuvent se prêter à une lecture double, orthodoxe ou dissidente. Et que veut dire une évaluation qui ne prendrait pas en compte la circulation massive des textes latins, échappant aux barrières linguistiques? Ne doit-on pas enfin relativiser la part générale de l'imprimé dans la diffusion des idées réformées, dont le succès vient justement de la capacité à utiliser de multiples médias, qui pour beaucoup n'ont pas laissé de traces évidentes pour l'historien? Les contributions qui traitent ce sujet pour la France comme pour l'Italie insistent toutes sur ce point : la copie manuscrite, qui dans la péninsule au moins a été un moyen de diffusion très important, la prédication, la discussion, le chant, le théâtre, la lecture collective et commentée de l'Écriture ont été des expériences essentielles pour transmettre les idées nouvelles. Le langage des images est un moyen de communication qui attire de plus en plus l'attention des historiens, ce qui explique la présence de deux communications qui lui sont entièrement consacrées et qui ouvrent un champ d'investigation très large pour comprendre les contacts et les transferts religieux entre les deux pays.

Autre moyen d'évaluer l'impact de la Réforme, le nombre d'exilés *religionis causa* permet de repérer dans les deux pays des évolutions divergentes. La précocité de l'exil pour la Réforme française est liée à celle de la répression. Cette précocité a sans doute joué pour lier plus étroitement le destin de la dissidence religieuse française aux églises du refuge. Ce lien n'est pas exempt de tensions et de conflits, mais il semble nettement plus solide que celui qui pouvait unir les protestants italiens en exil et ceux qui étaient restés dans la péninsule. Les contacts existent bien, même s'ils n'ont pas fait l'objet d'investigations systématiques. Dans la province frontière d'Aquilée,

⁶ Voir dans ce volume le tableau comparatif proposé par Philip Benedict.

la publication des archives du tribunal inquisitorial local pour les années 1557-1559 permet de voir divers modes par lesquels le milieu dissident italien reste en rapport avec la Réforme européenne⁷. Pier Paolo Vergerio, alors présent de l'autre côté de la frontière, peut ainsi faire venir en terrain sûr les membres de sa famille, dans une sorte de pique-nique évangélique où il distribue des textes réformés et ridiculise les rites romains. Un missionnaire anabaptiste venu de Moravie est fait prisonnier avec sur lui une liste de contacts à prendre dans les différentes villes italiennes. On trouvera dans les communications ici rassemblées d'autres multiples témoignages que la Réforme italienne n'est pas plus isolée ou coupée de l'Europe protestante que la Réforme française. Mais les contacts ne débouchent pas sur un projet ecclésiastique précis ou sur une harmonisation doctrinale. L'incompréhension qui marque souvent les relations entre Genève et les dissidents français devient dans le cas italien radicale et le refuge semble assez rapidement ne plus pouvoir proposer aux dissidents de la péninsule que l'exil ou le martyr.

Nous touchons ici à la grande question qui a animé tous les débats de notre rencontre sur le destin divergent de la Réforme dans les deux pays. Cette divergence n'était pas une évidence quand on examine les similitudes : même présence dans la hiérarchie ecclésiastique d'une aspiration réformatrice qui peut se traduire par des expériences pastorales; même développement dans différentes couches de la société et particulièrement chez les professions intellectuelles (clercs, juristes, maîtres d'école, métiers du livre, etc.) de pratiques hétérodoxes comme la lecture en commun de l'Écriture et de textes réformés; même apparition plus ou moins anarchique de « proto-églises » qui échappent largement à toute uniformisation dogmatique ou liturgique; même confrontation enfin entre ceux qui espèrent transformer de l'intérieur la vieille structure ecclésiastique, sans scandaliser les faibles, et ceux qui rejettent tout compromis. Plusieurs éléments peuvent expliquer pourquoi l'évolution de la dissidence religieuse a été aussi différente dans les deux pays malgré tous ces traits communs. La répression tout d'abord a été bien plus efficace en Italie. Plus tardive, elle a pu maintenir une pression constante sur les milieux dissidents jusqu'à leur éradication, quand la lourde machine judiciaire royale a montré ses limites en France. Autre aspect qui a été fortement souligné pendant la rencontre, l'attitude des élites n'a pas été la même dans les deux pays. Certes, les idées nouvelles ont pu y rencontrer la même sympathie, dans la

⁷ A. Del Col (dir.), *L'inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia, 1557-1559*, Trieste, 1998; R. Pierce, *Pier Paolo Vergerio the propagandist*, Rome, 2003.

grande noblesse terrienne – les historiens français ont pu ainsi découvrir un « protestantisme féodal » dans le royaume de Naples – comme dans les patriciats urbains. Mais cette sympathie n'a pas débouché sur un véritable soutien, massif et organisé en Italie, alors que la croissance des églises réformées en France s'appuie sur l'adhésion d'une partie importante de la noblesse et des élites urbaines, au point de pouvoir former un véritable groupe de pression politique et social. Les intérêts qui lient les élites italiennes à l'Église romaine sont bien sûr un élément d'explication, mais qui ne doit pas être majoré. En France, de la grande noblesse aux petits notables, les bénéfices ecclésiastiques forment eux aussi une part importante des patrimoines, à laquelle peu renoncent de gaité de cœur. Le cardinal Odet de Châtillon cherche à conserver jusqu'au bout ses revenus et ses dignités dans l'Église romaine. Mais il était envisageable en France de rompre avec la papauté sans pour autant bouleverser l'entier édifice ecclésiastique. Dans le cadre italien, une telle rupture aurait aussi eu des conséquences politiques incalculables, étant donnée la puissance temporelle de l'État pontifical et les appuis qu'il pouvait attendre des grands États de l'Europe catholique. Malgré leurs relations souvent orageuses avec Rome, les recours étrangers, comme l'empereur ou le roi de France, n'ont jamais été des appuis crédibles pour d'éventuels partisans italiens d'une réforme profonde de l'Église.

La prudence des élites italiennes s'appuie donc sur une analyse assez lucide des possibilités politiques et sociales très réduites ouvertes à la Réforme dans la péninsule. Faut-il aussi mettre en cause l'empreinte valdésienne et son choix d'une imprégnation évangélique, sans rupture brutale ni scandale, de l'Église telle qu'elle existe? Le débat semble encore très largement ouvert entre les historiens pour qui cette voie italienne vers la Réforme avait ses chances, ceux qui pensent qu'elle a au contraire empêché le développement de communautés structurées capables de résister à la répression et enfin ceux pour qui les *spirituali* n'ont jamais véritablement été porteurs d'un projet alternatif. Après tant de recherches sur les courants valdésiens dans les dernières décennies, il faut bien constater que le travail est loin d'être achevé. Il en est de même pour les cercles évangéliques français, qui semblent disparaître de la scène historique dès le début des années 1530, l'affaire des placards entraînant une clarification définitive entre les tenants de l'orthodoxie romaine et les réformés. Or, comme de nombreux éléments l'indiquent, les partisans d'une réforme profonde de l'Église sur la base d'un idéal évangélique qui ne se réduit pas à sa version luthérienne ou calvinienne continuent de peser d'un grand poids dans l'Église gallicane comme dans l'État royal. Catherine de Médicis, avec sa belle-sœur Marguerite de Valois, semble avoir été un élément important du chaînon man-

quant entre les évangéliques liés à Marguerite de Navarre et les groupes qui émergent autour de Michel de L'Hospital dans la crise du début des années 1560 avec un programme politique cohérent en matière religieuse.

De façon assez précoce, et de plus en plus massivement dans les années 1550, la Réforme française se montre capable de manifestations publiques et spectaculaires de rupture avec les anciens rites, dont l'effet d'entraînement est aussi considérable que le scandale qu'elles provoquent. Cette violence symbolique contraste évidemment avec la théorisation de la dissimulation religieuse et le refus conscient du scandale qui auraient dominé la dissidence religieuse en Italie même. Mais cette violence n'est possible que grâce à une complicité agissante ou au moins une forme de tolérance de la part d'une partie des élites du royaume à partir des années 1550. Et quand la répression se fait, sa mise en scène maladroite du martyr joue un rôle essentiel dans la diffusion de la Réforme. Il faut ici noter le contraste avec l'Italie où les exécutions d'hérétiques n'ont pas toujours ce caractère public qui en fait une formidable tribune pour les idées nouvelles. Il y a plus généralement une opposition nette entre un espace public que la Réforme française a su investir et que la dissidence religieuse italienne a volontairement ou non en grande partie déserté, peut-être parce qu'il est fondamentalement plus celui des saints de la ville et de la religion civique, que celui d'un corps politique laïc suivant notre conception contemporaine. Ce phénomène est sans doute à rattacher à une différence plus globale entre les deux sociétés, où la culture de la dissimulation, mais aussi celle du consensus public ne revêtent pas les mêmes formes. Doit-on aussi penser qu'en Italie, la création d'un espace religieux privé, où la conscience individuelle peut s'exprimer sans contrainte⁸, était plus facile qu'en France et que cette espace de liberté privée rendait moins nécessaire la manifestation publique de l'adhésion au seul Évangile? Nous ne pouvons guère dépasser le stade des hypothèses sur le sujet. Mais il serait sans doute intéressant d'intégrer la réflexion sur la dissidence religieuse à une vision plus globale de la contestation et de la gestion de l'espace public dans les sociétés françaises et italiennes du premier XVI^e siècle. Il est bien connu que les Français opposaient volontiers le caractère simple de leur monarchie, où le roi était accessible comme n'importe quelle personne privée, à la complexité italienne synonyme de duplicité courtisane. Quel poids a eu cette vision de l'autorité quand les partisans du pur

⁸ Vision que discute J. Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, New York, 2003.

Évangile se sont retrouvés dans une situation d'opposition aux choix religieux de la monarchie? Dans les États italiens, et tout particulièrement dans les républiques, la dissidence religieuse ne semble pas avoir de façon massive théorisé, et encore moins mis en pratique, l'idée d'un droit de résistance à la contrainte religieuse. Il faudrait l'établir par des enquêtes plus précises, mais le sujet permettrait de mieux comprendre les cultures politiques des milieux dissidents italiens ou, au moins, les choix qu'ils ont pu faire entre espace public et privé, en déplaçant la problématique exclusivement religieuse du nicodémisme.

Comme cela a déjà été largement vu plus haut, notre rencontre a engrangé les nombreux résultats de la recherche dans nos deux pays, mais elle a aussi tracé de nombreuses pistes pour de nouvelles investigations par la simple découverte de discussions historiographiques propres à la France ou à l'Italie et par la confrontation de deux destins singuliers. Dans le cas français, la mise en contexte politique et social s'est débarrassée des enjeux idéologiques anciens et a ajouté une dimension anthropologique nouvelle à l'étude des phénomènes religieux du XVI^e siècle. La recherche sur la dissidence religieuse italienne a produit les études les plus poussées sur le choix religieux individuel et ses multiples motivations. Elle nourrit aussi une discussion de fond sur la Réforme qui dépasse le cadre italien pour intéresser l'ensemble du christianisme au XVI^e siècle.

Un des résultats de notre rencontre semble en effet d'avoir établi, contre bien des certitudes, à quel point l'historiographie actuelle a besoin de réfléchir à la notion même de Réforme. Après les multiples révisions des cinquante dernières années, elle n'a plus le contenu évident d'antan. Il semble d'ailleurs impossible de parvenir à une définition commune qui rencontre l'assentiment de l'ensemble de la communauté historique, tant le phénomène reste encore un objet historique investi de significations qui le dépassent.

L'extraordinaire passion avec laquelle les chercheurs italiens étudient cette Réforme manquée – les publications sur la dissidence religieuse ou sur sa répression dominant de loin l'ensemble de la production historiographique sur le Cinquecento religieux – est un témoin évident du caractère encore très douloureux dans la mémoire italienne de cet épisode qui a pu représenter, suivant les points de vue, un rendez-vous manqué avec la modernité, l'émergence d'une forme d'unité dans la péninsule autour du catholicisme romain dans sa version la plus rigoureusement orthodoxe, une voie spécifique vers une autre modernité. Des débats très actuels sur l'Italie et son identité contemporaine sont en cause et l'historien ne peut éviter une forme d'engagement dont les enjeux dépassent la seule érudition ou la discussion académique. Du côté français, cet enjeu contemporain de l'analyse de la Réforme semble moins clair depuis

la dissolution des historiographies confessionnelles et la révision de la vulgate républicaine. Mais l'analyse de la violence religieuse comme des moyens de pacification, l'intérêt pour les figures de «l'entre-deux» prouvent que là aussi l'histoire de la Réforme peut être un miroir assez fidèle des préoccupations actuelles. Notre dialogue a aussi permis de mieux saisir cet enjeu contemporain de nos recherches, parfois plus difficile à identifier sans un regard croisé. Essayer de comprendre et de retracer les rêves, les espoirs, les échecs de ceux qui voulaient retrouver le pur Évangile ne peut se faire que dans une histoire vivante, capable de mettre en jeu aussi les identités de ceux qui la font.

Au cours de la véritable aventure qu'a représentée l'organisation de cette rencontre, nous n'avons pas pu rassembler autant de richesses sans contracter beaucoup de dettes. Le comité scientifique du colloque, composé de Denis Crouzet, Andrea Del Col, Adriano Prosperi, Bernard Roussel et Marc Venard nous a apporté un précieux soutien tout au long de la préparation de la rencontre. De généreuses subventions, en ces temps si difficiles pour la recherche historique, nous ont été accordées par le CNRS, la Florence Gould Foundation, l'Università degli studi di Pisa, l'Université de Paris IV Sorbonne. L'Accademia Nazionale dei Lincei et l'American Academy in Rome ont accueilli nos travaux dans leurs sièges prestigieux. L'École française de Rome a soutenu ce projet dès ses débuts, a assuré toute l'organisation de la rencontre et publie maintenant les actes dans ses collections. Françoise de Noirfontaine a relu l'ensemble des contributions avec un soin vigilant dont nous lui sommes infiniment reconnaissants. Si les historiens de la Réforme en France et en Italie ont pu avoir des échanges aussi intenses pendant ces trois jours, si le fruit de leurs travaux peut être ainsi proposé au public savant, c'est bien grâce à toutes ces personnes et ces institutions, à qui nous exprimons notre profonde gratitude.

Philip BENEDICT
Silvana SEIDEL MENCHI
Alain TALLON