



HAL
open science

Les martyrs protestants (1523-1560). Du texte hagiographique au rituel de la mort volontaire

David El Kenz

► To cite this version:

David El Kenz. Les martyrs protestants (1523-1560). Du texte hagiographique au rituel de la mort volontaire. Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique, 1997, Dominations impériales, 67, pp.77-86. halshs-00204326

HAL Id: halshs-00204326

<https://shs.hal.science/halshs-00204326v1>

Submitted on 22 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

C HANTIERS

Les martyrs protestants (1523-1560)

Du texte hagiographique au rituel de la mort volontaire*

David EL KENZ

Université de Bourgogne-Dijon

A l'occasion de la prochaine publication de sa thèse (soutenue à l'université de Paris-Nord (XIII), sous la direction de M. Robert Machembled : *Les martyrs dans le XVI^e siècle français : étude à partir des tractés, pamphlets, occasionnels et gravures*), l'auteur nous propose ici une défense et illustration d'une histoire de représentation non coupée des réalités. L'étude des martyrs protestants permet en effet de restituer « le rituel de la mort volontaire pour la foi ». Il attire ainsi notre attention sur l'enjeu d'une pratique sociale et religieuse d'écriture — la martyrologie — qui ressort à la fois de la fonction symbolique du sacrifice et de la lutte politico-religieuse de ce siècle des guerres de religion.

Le martyr est ainsi un rituel « qui vise un changement social ». Il est « le pivot de cette structure selon laquelle le pouvoir politique est subordonné à la souveraineté de Dieu » ; et, en ce sens, le lieu d'une subversion de l'ordre politique et social.

Dans la France de la Renaissance, plusieurs centaines de protestants choisirent le bûcher plutôt que la religion de leur souverain. Les archives judiciaires rapportent sans aspérité leurs mises à mort. Elles admettent un examen des rapports de forces entre le pouvoir du prince, les magistrats locaux et l'agitation sociale des réformés¹. Mais elles n'éclairent que faiblement le comportement de l'hérétique. Elles le réduisent à un criminel de lèse-Majesté divine et terrestre, au même titre que les sorcières de l'âge baroque. Cependant, au détour d'une relation d'un greffier, elles signalent le refus du condamné à collaborer avec les persécuteurs.

En contrepoint, la communauté calviniste rapporte les supplices de ses militants. Le pasteur Antoine de La Roche-Chandieu note l'attitude joyeuse et

allègre d'Anne du Bourg sur son chemin de croix, le 23 décembre 1559, sur la place de Grève. Il mentionne la protestation qu'il fit alors au peuple. « Mes amis, clama le fidèle, je ne suis point icy comme un larron, mais j'y suis pour avoir maintenu l'Évangile de nostre Seigneur Jésus-Christ. » Attaché à la potence, le conseiller au Parlement répétait en écho au Fils : « Seigneur, mon Dieu, ne m'abandonne point. »²

Toutefois, l'historien doutera de la fiabilité de la source hagiographique. Le texte est tourné vers une héroïsation du supplicié. Il s'inscrit dans une logique pamphlétaire. Au mieux, l'historien se bornera à relever les *topoi* de la martyrologie chrétienne. Au pis, il la délaissera. Il ne la jugera pas valide pour une histoire ecclésiastique *objective*. Ou bien il l'ignorera au nom de la négation méthodologique de l'*homo religiosus*.

L'histoire des représentations permet de dépasser la contradiction entre « positivisme confessionnel » et « positivisme matérialiste ». Le martyr est une croyance ! Une attitude de l'esprit qui affirme quelque chose sans pouvoir en donner de preuve. Ce sont donc les signifiés qui demeurent centraux. Mais ils induisent le référent, car ils traduisent l'attitude vis-à-vis du réel³. Ce ne sont pas les actions qui ébranlent les hommes mais ce que l'on dit à propos de ces actions⁴. Le martyr n'existe que dans la mesure où une communauté le porte. Il est une « représentation culturelle »⁵. Il est rendu visible par le texte qui circule dans l'espace social. Les récits hagiographiques sont des transcriptions de gestes et de paroles délivrés dans l'espace public. Malgré le travail du rédacteur, l'imprimé témoigne d'une réalité que l'on ne peut contenir dans la sphère singulière de l'écrivain. En outre, l'imprimé assure une circulation du martyr depuis l'auteur vers l'espace public et de l'espace social à l'espace intime du lecteur. Le 1^{er} août 1555, le futur martyr Jean Rabec est arrêté à Château-Gonthier alors qu'il lisait l'édition portable de 1554 de l'*Histoire des martyrs* à des personnes de son logis⁶.

Notre parti pris envisage ainsi les récits de vie comme des conservatoires. Ces gestes de souffrance, de défi et de violence furent irrécusables pour les contemporains. Ils traduisent une culture de la première communauté réformée. Ils retracent un théâtre du monde où le Christ triomphant concurrence le corps sacré de la Majesté royale. Nous restituerons ici notre itinéraire méthodologique depuis une approche critique de la source martyrologique jusqu'à la découverte du rituel de la mort volontaire pour la foi.

La grille hagiographique

Entre 1555 et 1580, les récits des suppliciés réformés sont rapportés dans des martyrologes. Le Genevois Jean Crespin publie la première version de son

Histoire des martyrs en 1554. Suivront une quinzaine de publications en vingt ans, prolongées par Simon Goulart, à partir de l'édition de 1582 jusqu'à celle de 1619. En 1563, Antoine de La Roche-Chandieu écrit un martyrologe de moindre ampleur, centré sur Paris. Enfin, en 1580, l'*Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France* s'inspire largement de l'ouvrage de Crespin. Les martyrs proprement dits remontent à la décennie 1550. Néanmoins, ce léger décalage entre la production éditoriale et les exécutions est mineur. Les récits sont constitués de correspondances, de confessions de foi et d'actes de procès des suppliciés. Jean Crespin rappelle qu'il n'y a rien ajouté, à l'exception de quelques dépositions orales de témoins venus à Genève. L'auteur n'hésite cependant pas à réécrire certains documents qui lui paraissent confus ; toutefois, les corrections et les plagiats n'influent pas sur le contenu mais seulement sur le style⁷. La source hagiographique témoigne donc non seulement d'un regard rétrospectif quasi immédiat sur les persécutions, mais elle rapporte des faits dont la réalité n'est que peu contestable⁸.

Cependant, le texte hagiographique recherche l'édification par la présentation d'une personnalité héroïque. Le saint imite les vertus du Christ et il invite, à son tour, à imiter ses propres vertus. L'efficacité du texte passe par cette démonstration qui vise le Salut du chrétien⁹. A cet égard, les martyrologes huguenots s'inscrivent dans l'histoire des vies de saints.

Ce genre littéraire fut le premier à bénéficier de la révolution de l'imprimerie. Entre 1476 et 1550, soixante-quinze *vitae* relatives à soixante-cinq saints ont été recensées. Ces hagiographies se présentent sous la forme de livrets gothiques en français, assez grossiers et de bon marché. Vendues par colportage, elles touchent un lectorat urbain élargi. *La Légende dorée* de Jacques de Voragine est leur matrice. Mais les *vitae* sont désormais éditées séparément. La doctrine du Salut que découvrait le lecteur du XIII^e siècle laisse place à un récit anecdotique et merveilleux¹⁰. La singularité héroïque se substitue au cycle des saints de l'année liturgique. Cette littérature dévote connaît son âge d'or jusqu'en 1530. L'attrait pour l'impression des textes paraboliques et la suspicion de l'Église à l'égard de la littérature religieuse en langue vernaculaire débouchent, à partir du milieu du siècle, sur un déclin et une provincialisation de l'impression¹¹.

Les martyrologes réformés ne sont donc pas une nouveauté éditoriale. Comme leur cousin catholique, ils ciblent le plus grand nombre. A cette fin, ils utilisent le français. Toutefois, ils ne valorisent pas outrageusement les héros de la foi puisque les vies sont relatées dans un *continuum* historique et géographique. Ils renouent ainsi avec le projet initial de la communion des saints de *La Légende dorée* ; le temps historique se substitue au calendrier liturgique et les modes

« merveilleux » de la manifestation du divin sont remplacés par les actes de Parole, portés par les condamnés.

Bien qu'elle ne soit pas véritablement innovante, la martyrologie réformée rompt avec l'hagiographie médiévale. Elle accorde une plus grande importance au contexte historique. A cette occasion, l'*Histoire ecclésiastique* s'inspire de celle d'Eusèbe de Césarée, rééditée par Robert Étienne en 1544¹². L'histoire de l'Église doit concorder avec l'histoire politique. Ce rapport entre l'une et l'autre résulte d'une « interprétation idéologique » de l'Histoire. Les *Centuries de Magdebourg* (1559) de Flavius Illyricus, dont le projet initial est exposé en 1554 dans la *Consultatio de conscribenda accurate historia ecclesiae*, constituent le modèle. La lutte entre la vérité et le mensonge est le mouvement de l'Histoire. Chaque déviation de l'Église résulte de l'Antéchrist, installé sur le trône pontifical. Mais des témoins assurent la transmission de la « vraie foi », en dépit des persécutions. L'Église protestante retrouve alors la Parole dans ce monde dévoyé par les usurpateurs démoniaques¹³. Ainsi Jean Crespin propose-t-il une périodisation qui manifeste la progression de la vérité : l'Empire romain où l'Église s'établit, le Moyen Age où l'Église est opprimée et l'époque moderne où elle se rétablit. Bien que l'histoire événementielle procède d'une téléologie chrétienne, elle reste, néanmoins, à l'origine de la démonstration. Mais l'historicisation de la martyrologie s'inscrit dans un élan identique aux réformes chrétiennes. Un livret de la *Vie de saint Élzéar de Sabran*, édité par Jean Trepperel, au début du xv^e siècle, reflète cet historicisme. Le révérend Raphaël de l'ordre de saint Dominique écrivit cette biographie au Moyen Age tardif, en puisant dans les chroniques. Les digressions historiques constituent 40 % de la narration¹⁴. Dorénavant, la contextualisation du martyr réformé est systématique, mais elle n'est pas une création *ex nihilo*.

La rupture est aussi d'ordre juridique. L'authentification des martyrs doit s'appuyer sur des actes judiciaires officiels. La condamnation officielle induit la typologie hagiographique. Dans la technique rédactionnelle, les martyrs d'avant 1560 bénéficient d'une notice particulière, précédée d'un titre qui rappelle leur nom. En revanche, les fidèles persécutés des guerres de Religion sont dans le corps du texte et portent en manchette la mention « Recits d'Histoire », « Histoire » ou « Recit ». Cependant, la recherche de la preuve est encore tributaire d'une inflexion que connaît l'Église depuis un siècle. Elle s'enracine dans le procès de canonisation tel qu'il se constitue, de manière rigide et curiale, à partir du milieu du xv^e siècle¹⁵. A la fin du xvi^e siècle, Heribert Rosweyde (1549-1629) commence l'expurgation de l'hagiographie catholique.

La procédure s'inspire enfin des martyres du premier christianisme. Les actes sont issus de l'autorité persécutrice, tels que les *Actes proconsulaires du*

*martyre de saint Cyprien*¹⁶. La conclusion, apparemment anodine, du chapitre XVI « Du gouvernement civil » de l'*Institution de la religion chrestienne* traduit cette dialectique judiciaire. Dans ce paragraphe, Calvin entend justifier la résistance passive des chrétiens face à un prince en dehors de l'Église. D'un côté, il conserve le respect dû à l'autorité politique. Mais de l'autre, si les rois viennent à commander quelque chose contre le Seigneur, « il nous doit estre de nulle estime. Et ne fault avoir en cela aucun esgard à toute la dignité de leur supériorité »¹⁷. Le martyr est le pivot de cette structure selon laquelle le pouvoir politique est subordonné à la souveraineté de Dieu. Il s'appuie sur la *lex regis* pour se manifester par la *lex divino*. Ce jeu de miroir établit la structure hagiographique réformée. Le monde réel de l'oppression est inversé par l'imaginaire religieux de la Toute-Puissance.

Les marqueurs de la martyrologie calvinienne

Les récits mettent en scène un théâtre des supplices¹⁸. Ils établissent une distance entre le héros de la foi et la Majesté. Les « marqueurs » chrétiens traduisent le défi à la souveraineté. Ils s'enracinent dans la tradition biblique, dans la *devotio moderna* du Moyen Age tardif et dans la polémique interconfessionnelle. Néanmoins, le texte contient sa propre dynamique qui l'éloigne de l'orthodoxie calvinienne. En dépit de la méfiance vis-à-vis de l'illumination et de l'écart intangible entre le pécheur et le Seigneur, il déploie une union spirituelle.

Les signes du Fils sont décrits au sein de la mise à mort. Dans un premier registre, ils font appel au *topos* de la négativité de la foule pour mettre en relief la nature paisible du supplicié. Ils opposent le caractère charnel de l'humanité au caractère spirituel du condamné. Dans un second registre, les cruautés manifestent « l'identité » entre le martyr des réformés et la passion christique. La hallebarde d'un sergent du roi qui achève Nicolas Ballon devient la lance du légionnaire Longin qui perce le flanc du Christ¹⁹. La foule qui assiste aux exécutions est toujours haineuse. Elle évoque celle des Évangiles. Elle veut tantôt lyncher le condamné, tantôt empêcher le bourreau de l'étrangler pour le forcer à le brûler vif. A cette occasion, elle libère même de véritables délinquants.

Le mariage mystique, emprunté à la *devotio moderna*, signifie l'attitude « extatique » des condamnés. En 1549, à Orléans, lorsqu'on attachait Anne Audebert, la fidèle s'exclama : « Mon Dieu la belle ceinture que mon espoux me baille ! par un Samedi je fu fiancee pour mes premieres nopces ; mais en ces secondes nopces je serai mariee ce Samedi à mon espoux Jesus Christ. »²⁰ De même, en 1557, à Paris, la demoiselle de Luns « assise devant le tombereau

monstroit une face vermeille, et d'une excellente beauté ». La veuve avait déposé son habit blanc qui sied à son état, selon la coutume de son pays. Elle reprit le chaperon de velours et « autres accoutremens de joie » pour recevoir « cest heureux triomphe, et estre jointe à son espous Jesus Christ »²¹.

Le supplice est un lieu de controverse théologique. Les martyrs n'hésitent pas à dénoncer l'idolâtrie des *papistes*. En 1541, à Bordeaux, Aymon de La Voye entonna « Leurs idoles sont or et argent, ouvrage de main d'homme » du psaume 115 alors qu'on l'acheminait devant la statue de saint André²². A Paris, en 1558, Geoffroy Guerin refusa « la croix de bois toute poudreuse » qu'on lui apportait, « disant qu'il avoit imprimée dedans son cœur »²³. Il brandit ainsi le signe spirituel de son humanité sanctifiée face au signe idolâtrique de l'Église catholique²⁴.

Une « mystique » calvinienne se dévoile. Elle se traduit par le dépassement de la douleur physique. L'impassibilité du martyr est toujours mentionnée. En 1535, à propos du martyr de Guillaume Husson, Jean Crespin affirme que la constance est la preuve que le Seigneur « au milieu des fournaises embrasees, a puissance de sauver ceux qui l'invoqueront au Nom de son Fils, seul protecteur et liberateur des siens »²⁵. L'attitude d'oraison se substitue à une expression visible de la souffrance. Nicolas le Cene et Pierre Gabart furent longuement tenus en l'air, à petit feu. Ils avaient les parties basses toutes brûlées alors que le haut du corps n'était point encore offensé. En dépit des tourments, ils gardèrent « la veuë tournée vers le ciel »²⁶. L'horreur des anecdotes vise à repérer ces signes surnaturels. L'image du Christ souffrant s'impose à travers l'exécution. Elle prolonge l'effroi du sacrifice originel. Le bûcher infamant se métamorphose en baptême. Le feu destructeur est désormais le feu salvateur, couronne glorieuse de Polycarpe. « Le feu s'arrondit en forme de voûte, comme la voile d'un vaisseau gonflé par les souffles du vent, et protégeait le corps du martyr derrière une sorte de rempart. Lui se tenait au centre, non comme une chair qui brûle, mais comme un pain dans le four, ou comme l'or et l'argent purifiés dans le creuset. »²⁷

La querelle de la possession divine

La querelle interconfessionnelle atteste d'une réalité surnaturelle. Aucun témoin ne remet en cause une présence spirituelle à travers les exploits du supplicié. Les partisans et adversaires des martyrs controversent sur la nature de la possession qui permet la performance. Les premiers soulignent l'aide du Saint-Esprit. Les seconds incriminent la présence du démon.

En 1548, à Issoire, Jean Brugère accepte volontiers son sacrifice. Le supplice était un piteux appareil. Au-dessous de la potence, un ais était cloué

entre deux poteaux, de hauteur d'homme. Le condamné devait s'y asseoir pour être attaché à une grosse chaîne. Des bottes de paille environnaient l'engin. Quand le bourreau monta le fidèle sur cette planchette de bois, il tomba lourdement. Le martyr lui bailla alors la main en s'inquiétant de son état. Une fois fixé par le milieu du corps, les mains et les jambes liées de fil d'archal, le fidèle leva les yeux au ciel. Il supplia le Père céleste de l'assister jusqu'à sa mort. Cette œuvre devait être utile pour l'Église. Puis, à la manière du Fils, Brugère pria pour ses ennemis. Enfin, il se tourna de bon gré vers le feu qui venait par derrière. L'officier enleva l'ais. Le corps pendit dans le feu mais restait impassible. Soudain, le patient baissa la tête. Les spectateurs perçurent ce comportement comme un miracle. Certains même remerciaient le Seigneur d'avoir vu « mourir un Martyr en leur temps »²⁸.

En revanche, les catholiques dénoncent « le diable au corps » des hérétiques²⁹. En 1543, ils s'étonnent de la constance de François Bribard alors que le supplicé était d'un âge mature. Ils considèrent qu'il devait être « aliéné de son sens ». Satan se sert, en effet, de la mélancolie pour tromper le sujet. Il lui imprime des pensées morbides. Il provoque un excès d'humeur noire et entraîne la folie. Il le conduit ainsi au suicide. Cette polémique recoupe le débat des démonologues sur la distinction entre possession divine et possession démoniaque.

Le traité de Jean Bodin est la référence de la Renaissance tardive. Le juriste de Laon débute sa *Démonomanie* par une définition large des rapports de l'homme avec le surnaturel. L'homme est la création la plus noble de Dieu, car il participe à la fois à la nature des êtres terrestres et à celle des êtres surnaturels³⁰. Cet être médian est libre de rester une « bête brute ». Mais il peut s'associer avec les êtres surnaturels. L'inspiré renonce alors à la partie mortelle du corps pour dialoguer exclusivement avec le divin. S'il est bon, il est possédé par les anges. S'il est mauvais, il l'est par les diables³¹.

Dans le cas du démonomane, il se voue au vice. Son âme dégénère « en nature diabolique »³². Le démoniaque devient alors « furieux » et « insensé ». Lorsque, durant deux années, Saül fut saisi par l'Esprit-Saint, il demeura vertueux, entier et sage. Mais quand il était possédé par le Malin, il était colérique et prophétisait³³. Ainsi, le docteur de la Sorbonne Delanda accuse Guillaume Husson d'être un damné, « deslors possédé du diable »³⁴. Dans un pamphlet rimé contre Antoine de La Roche-Chandieu, Ronsard caricature l'ennemi en lui délivrant les signes du huguenot possédé. « Le voici ! je le voy : écumant et bavant, / Il se roule en arrière, il se roule en avant, / Affreux, hideux, bourbeux ; une épaisse fumée / Ondoie de sa gorge en flamme allumée / Il a le diable au corps : ses yeux cavés dedans, / Sans prunelle et sans blanc, reluisent comme ardents / Qu'il par les nuits d'hiver errent dessus les ondes, / Abreuvant dans les

eaux leurs flammes vagabondes :/Il a le museau tors, et le dos hérissé./Ainsi qu'un gros mâtin des dogues pelissé. »³⁵

En revanche, si le chrétien est vertueux, son âme se purifie d'une grâce divine. S'il s'exerce « aux vertus intellectuelles », il sera non seulement protégé par « l'Ange de Dieu » mais il « sentira sa présence ». Ces élus du Seigneur profitent de la félicité la plus intense qui soit en ce monde³⁶. Lorsque le Christ-Dieu possède l'âme, les facultés de la Volonté, de l'Imagination et de la Mémoire sont pleinement mobilisées par l'Esprit. Le corps est laissé à l'abandon et peut subir des agitations non contrôlées. Toutefois, au terme du cheminement, l'âme s'unit si bien à Dieu qu'elle peut également rendre docile le corps désormais indifférent. A l'occasion du martyre, la possession se réalise au moment de l'exécution. Jusqu'au bûcher, l'Esprit-Saint était encore engagé dans le corps de la victime et, par ce dernier, rattaché au monde des choses profanes. La mort l'en dégage. Elle rend la consécration définitive et irrévocable. Cette rupture se traduit par le ravissement. Les réformés remarquent qu'on mena Bribard au supplice « comme un agneau paisible »³⁷. Aucune agitation ne perturba son martyre. De même, Guillaume Husson ne pouvait être désespéré. Le martyr avait « toujours eu les yeux dressés au ciel »³⁸.

Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace ?

Comment se manifeste la présence du divin ? Répondre à cette question est une manière de définir l'identité du martyr réformé par rapport au Christ souffrant, l'unique médiateur. L'historien doit alors reprendre les catégories intellectuelles du xvi^e siècle de la possession. Cependant, il ne doit pas s'interdire les acquis contemporains des sciences connexes sur ce rituel. Le martyr huguenot oscille entre le « sacrifice symbolique » et le « sacrifice efficace »³⁹. D'un côté, le texte décrit une cérémonie de l'alliance entre le Seigneur et le sacrificiant. De l'autre, l'immolation de la victime figure le passage réel d'un espace profane à un espace sacré.

La nature de la possession divine est variable. Dans la tradition calviniste, elle se réduit à une possession spirituelle. La présence divine se limite à une médiation de l'Esprit-Saint. Dans la mesure où le fidèle obéit à la Providence, le sacrifice reste une célébration symbolique. La mort du martyr n'est que le signe de la Passion. Dans la sémiologie réformée, le signe renvoie à l'absence du référent⁴⁰. Il n'est pas identique au sacrifice christique puisque ce dernier est absolu. Toutefois, cette définition restrictive n'est pas suffisante. Le martyr possède une valeur sacramentelle au même titre que la Cène. Il est équivalent à une *mort rituelle* par dissociation des sens et de l'âme. A l'occasion de la communion eucharistique, Calvin exhorte au rejet des choses terrestres afin

que les âmes soient disposées « à estre nourries et vivifiées » de la substance divine⁴¹. De même, dans le bûcher, le condamné se sépare de son enveloppe charnelle pour libérer l'âme, prise par le Christ. Le sacrifiant/sacriifié tire un profit réel de son martyre dans la mesure où il assure, par le sang, son passage du monde des hommes au royaume divin. Le rite parvient à effacer les péchés du chrétien. Il performe l'union avec le Fils. Le fidèle vit donc un sacrifice « efficace ».

Si l'on en croit l'*Histoire des martyrs*, la perception du martyre est « réaliste ». Le spectacle stupéfie. Lors du supplice de Jean Brugère, les officiers du Roi, l'inquisiteur Ory et le bourreau furent terrorisés. Sans repasser par leur logis, ils fuirent Isoire pour Montferrant comme s'ils étaient poursuivis⁴². L'effroi relève de la vision d'une théophanie⁴³. Le martyre réformé manifesterait-il le Fils ? Il vérifierait alors la définition de Mircea Eliade selon laquelle le sacrifice non seulement reproduit exactement le sacrifice initial révélé par un dieu *ab origine*, au commencement des temps, mais encore il a lieu en ce même moment mythique primordial. Tout sacrifice *répète* le sacrifice originel et coïncide avec lui⁴⁴. Aux yeux de Jean Crespin, cette appréhension est au mieux naïve, au pis hérétique. Le choix de mourir pour clamer la doctrine calvinienne est suffisant pour authentifier le martyre chrétien. D'ailleurs, l'hagiographe associe toujours le débat sur le miracle de la possession au « populaire ».

Néanmoins, la perception « réaliste » relève du savoir anthropologique du rituel de possession. Lors d'une crise, le possédé sort de lui-même. Il quitte la nature humaine pour atteindre un état surnaturel. Il saisit la puissance de l'Être dans ce qui est au-delà de toute limite⁴⁵. Le martyr incarne alors la parole divine. Ses performances ont pour but de déployer le livre biblique⁴⁶. Le fidèle rappelle physiquement la puissance du Messie. L'espace-temps historicisé disparaît au profit d'un temps eschatologique. Le psychodrame que joue le supplicié modifie l'Histoire. Aucune puissance terrestre ne peut désormais vaincre le héros de la foi. Ce mécanisme religieux produit cette humiliation qu'évoque Calvin lorsqu'il admet « que les Roys ne peuvent nullement souffrir d'estre abaissez »⁴⁷.

L'historiographie française limite le martyre à sa dimension identitaire. Les suppliciés illustrent l'intolérance monarchique face à une communauté qui reste légaliste. Jusqu'à la rupture de 1567, l'argumentaire de la soumission à l'autorité forgé par l'Église calviniste est retenu. Le martyre chrétien est pourtant une culture politique de la désobéissance. Depuis l'Antiquité tardive, la mort volontaire est une transgression. Elle est une violence qui va de la négation de son propre corps jusqu'à celle du corps social et de la volonté divine⁴⁸. Elle

n'est admissible que dans la perspective du sacrifice chrétien⁴⁹. A cette occasion, les premiers martyrs de l'Église refusaient un contrat social proposé par le Magistrat. Lors de l'exécution, la joute qu'ils assumaient dans l'arène s'inspirait directement du rituel romain du consensus populaire⁵⁰. En lieu et place, les athlètes de la foi témoignaient de l'Évangile malgré la persécution, ils imitaient le Christ jusqu'à la mort et ils précipitaient les bourreaux dans la malédiction divine⁵¹. Leur mort ne sanctifiait plus l'ordre impérial mais celui de leur Dieu. Cette vocation extraordinaire débouchait ainsi sur une geste de la subversion.

Le martyr calviniste affronte l'État de justice. Cependant, l'opposition ne recoupe pas l'antagonisme contemporain entre Église et État. Elle révèle la concurrence de différents acteurs qui visent tous le monopole de l'interprétation de la Parole dans le royaume terrestre⁵². En préférant la peine du bûcher plutôt que l'apostasie, le fidèle précipite la divinité à son profit. Il profère le Christ au lieu de son supplice. En 1557, Calvin attribue ce charisme aux prisonnières de Paris. Dieu, dit-il, « a promis de donner fermeté et constance à ceux qui se fient en luy. Il a espandu de son Esprit sur toute chair, et fait prophétizer fils et filles, comme il avoit prédit par son prophète Joël⁵³, qui est bien signe qu'il communique semblablement ses autres grâces nécessaires, et qu'il ne destitue ne fils ne filles, ne hommes ne femmes, des dons propres à maintenir sa gloire »⁵⁴.

Le destin sacrificiel assure aux héros de la foi une supériorité sur les bourreaux. Sacrifier a le sens précis de rendre sacré, de produire le sacré⁵⁵. La violence qui tue la victime l'anéantit mais en même temps la place au dessus de tout. Elle la rend immortelle. En 1556, le clerc Jean Rabec défia la cour de l'évêque d'Angers, habilité à prononcer la sentence de dégradation. Le prélat dit à l'inculpé de s'approcher et lui commanda de mettre les genoux à terre. Le huguenot refusa et demanda la permission de parler. On lui consentit cette faveur. « Messieurs, dit-il, vous ne pouvez ignorer comment je suis appelant à la cour du Parlement. » Le juge criminel Depincé lui fit remarquer que seul le roi décidait de la procédure pour les cas d'hérésie. Rabec le nia. Sur ce, le lieutenant Le Rat s'exclama, impatient : « Qui est-ce qui en fait doute ? » Derechef, l'évêque exigea, de nouveau, que le fidèle se mette bas. L'obstiné répéta qu'il n'en ferait rien. Le Rat tenta alors la tactique de la séduction. « Mon ami, lui adressa-t-il poliment, obéissez à ce qu'on vous commande. » Rabec lui rétorqua qu'il acceptait qu'on lui fasse outrage au nom de Dieu mais voulait qu'on respectât les règles de droit. Sur ces propos, l'évêque haussa les bras avec dédain. « Vous voyez Messieurs, dit-il résigné, qu'il ne veut faire ce qu'on lui dit ; toutefois, on lui dira aussi bien estant debout, que s'il estoit à genoux. »⁵⁶ Et Rabec vainquit ! Plus tard, lors d'un interrogatoire, il est ému par Le Rat qui mit en

doute sa loyauté monarchique. « Maître Jean, dit l'officier, n'avez-vous pas envie d'obéir au Roi et au Magistrat ? » Le Normand répondit que oui. « Or donc, rétorqua Le Rat, pourquoi résistez vous à ce qu'on vous enjoint, attendu que c'est le vouloir du roi qu'il soit ainsi fait ? »⁵⁷ Au cour de son procès civil, Rabec repoussa, de nouveau, Depincé qui justifiait l'eucharistie catholique au nom du souverain. « Le Roi n'entend rien, expliqua-t-il, sinon ce qu'on lui fait entendre ; toutesfois il en portera la peine. »⁵⁸ Le futur martyr, non content d'assumer son « hérésie », menaçait ouvertement Henri II. Il intervient ainsi dans la sphère du politique. Le martyre est donc bien un rituel puisqu'il vise un changement social⁵⁹.

À partir du printemps 1560, Catherine de Médicis et son chancelier Michel de L'Hospital rompent avec la politique de persécution. Dans une lettre adressée à son gendre Philippe II, la reine mère souligne l'inefficacité des bûchers. « Nous avons, écrit-elle, durant vingt ou trente ans, essayé le cautère pour arracher la contagion de ce mal d'entre nous, et nous avons vu par expérience que cette violence n'a servi qu'à la croître et le multiplier, d'autant que par les rigoureuses punitions qui se sont continuellement faites en ce royaume une infinité de pauvre peuple s'est confirmé en cette opinion jusqu'à avoir été dit de beaucoup de personnes de bon jugement qu'il n'y avait rien de plus pernicieux pour l'abolissement de ces nouvelles opinions que la mort publique de ceux qui les professaient, puisqu'il se voyait que par ces punitions elles étaient fortifiées. »⁶⁰

* Cette brève étude préfigure un ouvrage sur le martyre protestant. *Les Bûchers du roi (1523-1572). La culture protestante des martyrs*, Paris, Champ Vallon, septembre 1997.

1. Au début des années 1970, R.A. Mentzer Jr entreprit ce type d'enquête. *Heresy Proceedings in Languedoc 1500-1560*, thèse ronéotypée, Université du Wisconsin, 1973. William Monter a récemment étudié les persécutions à travers une histoire comparée, à l'échelle européenne. Monter, W., « Heresy executions in Reformation Europe, 1520-1565 », in Grell, O.P. et Scribner, B. (sous la dir.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 48-64.

2. La Roche-Chandieu, A. de, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris depuis l'an 1557 jusques au temps du Roi Charles neufviesme*, Lyon, 1563, pp. 424-425.

3. Koopmans, J., *Le Théâtre des exclus au Moyen Age. Hérétiques, sorcières et marginaux*, Paris, Imago, 1997, pp. 34-35.

4. Comme le rappelle Reinhart Koselleck citant Épictète. « Histoire des concepts et histoire sociale », in *Le Futur passé, contribution à une sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études, 1990, p. 99.

5. Les représentations culturelles sont des représentations mentales, croyances, intentions et préférences, communes à une population. Elles se transmettent par des représentations publiques, signaux, énoncés, textes et images. « Une représentation culturelle comprend un ensemble de versions

mentales et publiques. Chaque version mentale est le produit de l'interprétation d'une représentation publique, qui est elle-même l'expression d'une représentation mentale. » Sperber, D., *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, p. 40.

6. Crespin, J., *Histoire des Martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile, depuis le temps des apostres jusques à present (1619)*, Genève, P. Aubert, 1619, rééd. par Daniel Benoît et accompagnée de notes par Matthieu Lelièvre, Toulouse, Société des Livres religieux, 1885-1888, t. II, livre VI, p. 364.

7. *Id.*, t. I, p. XLV.

8. Gilmont, J.-F., *Jean Crespin. Un éditeur réformé du xvi^e siècle*, Paris, Droz, 1981, pp. 183-187.

9. Bollème, G., « Religion du texte et texte religieux. Une vie de saint dans la Bibliothèque bleue », in Schmitt, J.-C. (sous la dir.), *Les Saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, Beauchesne, 1983, pp. 65-75.

10. Bledniak, S., « L'hagiographie imprimée : œuvres en français, 1476-1550 », in Philippart, G. (sous la dir.), *Corpus Christianorum, Hagiographies I*, Brepols-Turnhout, 1994, p. 365.

11. *Id.*, p. 385.

12. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, traduction et présentation par Grapin, É., Paris, Auguste Picard éditeur, 1913, p. XXIV.

13. Dubois, C.-G., *La Conception de l'histoire en France au xvi^e siècle (1560-1610)*, Paris, A.G. Nizet, 1977, pp. 34-36.

14. Bledniak, S., « L'hagiographie imprimée : œuvres en français, 1476-1550 », *art. cité*, pp. 373-374.

15. Vauchez, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Palais Farnèse, École française de Rome, 1981, p. 7.

16. Testard, M., *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 64.

17. Calvin, J., *Institution de la religion chrestienne*, 1541, texte établi et présenté par Pannier, J., Paris, Société des Belles Lettres, 1936, t. IV, chap. xvi, p. 240.

18. Notre corpus est constitué de cent soixante-quatre martyres. Les hagiographes n'hésitent pas à enrôler les luthériens, évangélistes et sacramentaires dans l'armée des premiers calvinistes. Si bien que le dénommé « l'Hermitte de Livry » du martyrologe de Jean Crespin est vraisemblablement l'hérétique Jean Vallière, exécuté en 1523 sur le parvis de Notre-Dame de Paris. L'hagiographe de 1554 ignorait qu'il était condamné pour avoir dit « que Nostre Seigneur Jesus Christ avoit esté de Joseph et de Nostre Dame conceu comme nous autres humains ». Qu'importe ! En dépit de la grosse cloche de Notre-Dame de Paris qui sonnait, l'étrange ermite « persévera avec une constance invincible ». Crespin, J., *Histoire des martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile*, *op. cit.*, t. I, livre II, p. 264.

19. La Roche-Chandieu, A. de, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris depuis l'an 1557 jusques au temps du Roi Charles neufviemme*, *op. cit.*, p. 330.

20. Crespin, J., *Histoire des martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile*, *op. cit.*, t. I, livre IV, p. 541.

21. La Roche-Chandieu, A. de, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris depuis l'an 1557 jusque au temps du Roi Charles neufviemme*, *op. cit.*, p. 86.

22. Crespin, J., *Histoire des martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile*, *op. cit.*, t. I, livre III, p. 351.

23. La Roche-Chandieu, A. de, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris depuis l'an 1557 jusque au temps du Roi Charles neufviemme*, *op. cit.*, p. 202.

24. Cette capacité à introduire le désordre est reconnue par la mutilation de la langue. Après l'interpellation de la foule par Pierre Chapot en 1546, l'arrachage de la langue est imposé systématiquement à tout hérétique qui ne se dédie pas. Trente-neuf martyrs y sont soumis, soit près de 24 % du corpus. A partir de 1553, les autorités ajoutent un bâillon.
25. Crespin, J., *Histoire des martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile*, op. cit., t. I, livre III, p. 381.
26. La Roche-Chandieu, A. de, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris depuis l'an 1557 jusques au temps du Roi Charles neufvième*, op. cit., p. 105-106.
27. *Le Martyre de Polycarpe* (15, 2), in *Les Pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*, introduction et traduction de Quéré, F., Paris, Éd. du Seuil, 1980, p. 245.
28. Crespin, J., *Histoire des martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile*, op. cit., t. I, livre IV, p. 524-525.
29. *Id.*, t. I, livre III, p. 420.
30. Bodin, J., *De la Démonomanie des sorciers*, Paris, 1^{re} éd. 1580, Paris, J. Du-Puys, 1587, Paris, Gutenberg Reprints, 1979, p. 8 r^o-v^o.
31. *Id.*, p. 8 v^o-p. 9 r^o-v^o.
32. *Id.*, p. 9 v^o-p. 10 r^o.
33. *Id.*, p. 26 r^o.
34. Crespin, J., *Histoire des martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile*, op. cit., t. I, livre III, p. 420.
35. *Réponse de P. de Ronsard gentilhomme Vendômois, aux injures et calomnies de je ne sais quels prédicants et ministres de Genève, sur son Discours, sur son Discours et Continuation des Misères de ce Temps*, (avril 1563), in *Discours des misères de ce temps : à la Reine, mère du Roi, Catherine de Médicis*, éd. collective de ses œuvres, 1567, introduction, notes, notices et variantes de Higman, F., Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 139, vers 140-150.
36. Bodin, J., *De la démonomanie des sorciers*, op. cit., p. 9 v^o-p. 10 r^o.
37. Crespin, J., *Histoire des martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile*, op. cit., t. I, livre III, p. 381.
38. *Id.*, p. 420.
39. Herrenschmidt, O., « Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace », in Izard, M. et Smith, P., *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 188-189.
40. La doctrine calvinienne de la Cène suppose que le signe eucharistique renvoie à l'absence du Christ. Lestringant, F., *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie xvi^e-xvii^e siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 22-23.
41. Roussel, B., « " Faire la Cène " dans les églises réformées du royaume de France au xvi^e siècle (CA 1555-CA 1575) », in *Archives de sciences sociales des religions*, 1994, 85 (janvier-mars), p. 107.
42. Crespin, J., *Histoire des martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile*, op. cit., t. I, livre IV, p. 525.
43. D'un point de vue herméneutique, le sacré est le dévoilement d'un Autre absolument différent à partir de l'expérience subjective de la conscience. Wunenburger, J.-J., *Le Sacré*, Paris, PUF, 1981, p. 87-93.
44. Eliade, M., *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Paris, Gallimard, 1991, p. 49
45. Monfouga-Nicolas, J., *Ambivalences et culte de possession. Contribution à l'étude des Bori-haussa*, Paris, Anthropos, 1972, p. 347.

46. Shott-Bilmann, F., *Corps et Possession*, Paris, Gauthier Villars, 1977, p. 162-167.
47. Calvin, J., *Institution de la religion chrestienne*, 1541, *op. cit.*, t. IV, chap. xvi, p. 240.
48. « Nul ne doit se tuer par espoir d'une vie meilleure espérée après la mort : ceux qui sont coupables de leur mort n'ont pas accès à cette vie meilleure. » Saint Augustin, *Cité de Dieu*, chapitre 26 (I, 47). Le concile de Braga interdit l'oblation à tous les suicidés. Cité par Bayet, A., *Le Suicide et la morale*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922, p. 325 et p. 373.
49. Dans l'Occident chrétien, la mort volontaire est une protestation puisqu'elle transgresse le tabou de l'interdit religieux. Elle est donc soumise à une série d'interprétations qui lui donnent sens, tel le martyr. En revanche, dans la civilisation japonaise, la mort volontaire ou *seppuku*, du nom de l'incision de l'abdomen, est l'accomplissement éthique des guerriers, d'où est exclue toute métaphysique religieuse ou sociale. Pinguet, M., *La Mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984, p. 21-22 et p. 165-166.
50. Buc, P., « Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels », in *Annales. HSS*, 52^e année, n° 1, janvier-février, 1997, pp. 63-92.
51. Baumeister, T., *Genèse et évolution de la théologie du martyr dans l'Église ancienne*, Berne, Peter Lang, 1991, p. XIV-XIX.
52. Boltanski, L., et Thévenot, L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991, p. 107-115.
53. « Après cela, je répandrai mon Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens auront des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, en ce temps-là je répandrai mon Esprit » (Jl 3, 1-2).
54. « Aux prisonnières de Paris » (datée de septembre 1557), in Bonnet, J., *Lettres de Jean Calvin, recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux*, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie, 1854, t. II, pp. 147-148.
55. Hubert, H., et Mauss, M., « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (1899), in Mauss, M. *Œuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*, présentation par Karady, V., Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 237.
56. Crespin, J., *Histoire des martyrs persecutés et mis à mort pour la verité de l'Évangile, op. cit.*, t. II, livre VI, pp. 372-373.
57. *Id.*, p. 373.
58. *Id.*, p. 375.
59. Selon Max Gluckman, on peut parler de ritualisation lorsqu'il y a interférence entre l'espace religieux et l'espace social. « Les rites de passage », in Gluckman, M. (sous la dir.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962, pp. 23-25.
60. Lettre de Catherine de Médicis à l'évêque de Limoges, ambassadeur d'Espagne (datée du 31 janvier 1561), in *Lettres de Catherine de Médicis*, éd. par La Ferrière, H. de, Paris, Imprimerie Nationale, 1880-1905, t. I, p. 577.