



HAL
open science

Des communautés mouvantes. Les “ sociétés des Frères chrétiens ” en Rhénanie du Nord (Juliers, Berg, ville de Cologne, v. 1530-1694)

Mathilde Monge

► To cite this version:

Mathilde Monge. Des communautés mouvantes. Les “ sociétés des Frères chrétiens ” en Rhénanie du Nord (Juliers, Berg, ville de Cologne, v. 1530-1694). Histoire. Université Paris 1 Panthéon Sorbonne; Georg-August Universität Göttingen, 2011. Français. NNT: . tel-01882360

HAL Id: tel-01882360

<https://shs.hal.science/tel-01882360>

Submitted on 26 Sep 2018

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.

UNIVERSITE DE PARIS I PANTHEON-SORBONNE
PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT DER GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT GÖTTINGEN

Année 2011

Thèse / Inauguraldissertation

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS 1

*zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der Philosophischen
Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen*

présentée par / *vorgelegt von*

Mathilde MONGE
née le 4/12/1979 à Metz (France)

Soutenue publiquement le 5 novembre 2011 à Paris

**Des communautés mouvantes.
Les « sociétés des Frères chrétiens » en Rhénanie du Nord
(Juliers, Berg, ville de Cologne, v. 1530-1694)**

Directeurs de thèse :

M. le Professeur Wolfgang KAISER (Université de Paris 1)
Prof. Dr. Thomas KAUFMANN (Université de Göttingen)

Jury

M. le Professeur Wolfgang KAISER (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne) (1. Gutachter)
Prof. Dr. Thomas KAUFMANN (Université de Göttingen) (2. Gutachter)
M. le Recteur Gerald CHAIX (Académie de Nantes/Université François Rabelais, Tours)
Prof. Dr. Francisca LOETZ (Université de Zürich)
M. le Professeur Philippe MARTIN (Université Lyon 2)

Remerciements

Je tiens à remercier Wolfgang Kaiser et Thomas Kaufmann, infiniment patients durant ces années de thèse, et qui m'ont considérablement aidé à lui donner forme, ainsi que ceux qui m'ont mis le pied à l'étrier et accompagnés depuis ma première rencontre avec les « anabaptistes », Nicole Lemaitre, Bernard Roussel et Gérard Chaix, qui m'a suggéré un terrain de recherche, la Ruhr. J'exprime ma profonde gratitude à Françoise Pirot, qui m'a accueillie sans réserve dans son centre de ressources informatiques et géomatiques. Pour leur aide, leurs suggestions et leur soutien, je voudrais remercier les collègues et les amis, parmi lesquels Thierry Amalou, Claude Baecher, Neal Blough, Isabelle Brian-Le Gall, David Do Paço, Christophe Duhamelle, Manfred Groten, Peter Kriedte, Jean-Marie Le Gall, Nicolas Lyon-Caen, Andreas Nijenhuis, Päivi Räisänen-Schröder, Martin Rothkegel, Gerd Schwerhoff, Anne-Valérie Solignat, Stefan Schröder, Joe Springer, Laurent Tatarenko, Tobias Wulf, Ellen Yutzy-Glebe. La Mission Historique Française en Allemagne (aujourd'hui Institut historique français de Francfort) l'Institut für Europäische Geschichte Mainz, le DAAD et le CIERA m'ont permis de financer mes recherches.

Enfin, ce travail n'aurait pas été mené à son terme sans le soutien et le travail de relecture bénédictin de François Lemaitre et de mes parents.

Table des matières

<i>Table des matières</i>	3
<i>Table des figures</i>	9
<i>Abbreviations</i>	11
<i>Introduction</i>	13
A. Des groupes de marginaux ?	14
1. Outsiders.....	14
2. « Anabaptistes » et anabaptisme	16
3. Méthode : réseaux, liens, espace.....	20
B. Le terrain d'études	22
1. Le Juliers-Berg et Cologne.....	23
2. Religion, confession et piété dans le Juliers-Berg et à Cologne	25
3. Les « anabaptistes » du Juliers-Berg et de Cologne	27
C. Méthode	30
1. Sources	30
2. Traiter la documentation	33
<i>Première partie</i>	39
<i>Chapitre 1 : « Inventer l'anabaptisme »</i>	41
I. Les « hérétiques de notre temps »	41
A. Anabaptiser, catabaptiser : naissance de l'anabaptisme dans les cantons helvétiques 41	
1. L'hérésie identifiée	42
2. La doctrine et le groupe.....	44
B. La fortune de l'anabaptisme	45
1. « Il y a aujourd'hui en Allemagne plus de dix-huit mille anabaptistes »	46
2. La menace des Schwärmer	49
3. Le flux et le reflux des publications (1525-1700).....	51
II. De l'hérésie aux individus : l'histoire des anabaptistes	53
A. La « succession des anabaptistes »	54
1. L'hérésiarque.....	54
2. La prolifération de l'hérésie et sa division	56
3. Doctrines hérétiques	58
B. La montée de la tolérance ?	61
1. Le fruit de l'hérésie luthérienne	62
2. Mennonites et houthériens, des loups déguisés en agneaux	63
3. Vers un autre rapport à l'hérésie ?	64
<i>Chapitre 2 : Les opinions particulières de la Société des frères chrétiens</i>	69
I. Comment croire les interrogatoires ?	71
A. Une inquisition	71
1. La juridiction.....	72
2. Les inquisiteurs	74
B. Poser des questions	77
1. L'administration de la preuve	77
2. Des inquisiteurs de bonne volonté ?	78

C. Construire un questionnaire, avant et pendant l'interrogatoire	80
1. Ramener les brebis égarées	81
2. Rechercher l'hérésie	84
3. Inquisiteurs et anabaptistes : un « dialogue » ?.....	88
II. Le monde des Frères	92
A. La voie du salut	93
1. La parole de Dieu	93
2. Christ seul.....	94
B. L'Église « sans tache ni ride »	96
1. L'Église est formée par les fidèles.....	96
2. La présence du divin	98
3. L'Église est visible	99
C. « La Chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu » (I Cor 15 : 50) 100	
1. Le Verbe s'est fait chair (Jn, 1).....	100
2. Je crois la Résurrection de la Chair	102
Chapitre 3 : Le papier marbré des opinions religieuses	105
I. Les pratiques des Frères en perspective	106
A. Les sacrements toujours contestés	106
1. Ne pas baptiser les enfants	107
2. La Cène.....	109
3. L'Église : anticléricalisme et retrait du monde ?	112
B. La dévotion sur les chemins de traverse	114
1. Lire la Bible.....	114
2. La Bible en sociabilité : le conventicule	118
II. Des Frères autonomes parmi les mennonites	121
A. La christologie du Peuple Christ	121
1. La doctrine de la Chair Céleste	121
2. Le signe d'une obéissance ?	124
3. Mattheis Servaes	125
B. Orthodoxie et autonomie	127
1. Les douze articles de la foi chrétienne	128
2. La Résurrection	130
3. Les chapelles autonomes	132
Deuxième partie	135
Chapitre 4 : L'Assemblée	137
I. Se réunir, pour quoi faire ?	138
A. Des « cérémonies »	138
1. La rupture du pain : consolider la communauté (Gemeinschaft).....	139
2. Entrer dans le Corps du Christ : le baptême.....	141
3. Vivre en Chrétien.....	143
B. Assemblée et communauté	145
1. Réunions publiques et cercle restreint.....	145
2. Sociabilité féminine et masculine	147
3. Qui vient aux « conventicules » ?.....	149
4. Nous et les autres : dimensions de la Gemeinde.....	151
II. L'Église universelle	154
A. Prologue : peut-on dénoncer ses Frères ?	154
1. « Que votre parole soit « oui, oui » ou « non, non »	155

2.	Compromis, accomodements et tactiques discursives.....	156
3.	La formulation des questions	159
B.	Des groupes régionaux ?.....	161
1.	En 1534 : Cologne, Aix-la-Chapelle, Gladbach	161
2.	La grande assemblée du vignoble Saint Séverin, un rassemblement de hasard ?	164
III.	Une « communauté supraterritoriale » ?.....	166
A.	Communauté et réseau d'information.....	167
1.	Des circuits d'information et déplacements	167
2.	Un fonctionnement en réseau ?.....	168
B.	Les Frères de Cologne : proposition de géographie.....	171
1.	Un « espace relationnel » de Cologne	172
2.	Des groupes attestés.....	173
3.	Des Frères Suisses aux Mennonites ? L'orientation néerlandaise de l'anabaptisme colonais. 179	
	Chapitre 5 : Les « lieux » de l'anabaptisme.....	183
I.	Espaces frontières.....	184
A.	User des frontières	184
1.	La frontière sous l'Ancien Régime.....	184
2.	Les conditions dans le Juliers-Berg	185
3.	Les « ruses » de l'espace : la diachronie des politiques de persécution	191
B.	Cologne et ses « satellites ».....	192
1.	Cologne, Mülheim, Deutz, et Rodenkirchen.....	192
2.	Les dissidents dans les flux de circulation	194
3.	Des communautés « soeurs » ?	197
II.	Les « anabaptistes » dans la communauté	199
A.	Dissidence des villes, dissidence des champs.....	199
1.	Les « anabaptistes » dans la paroisse rurale au XVII ^e siècle	199
2.	Les Frères dans la ville	202
B.	Une géographie des limites et des marges ?	205
1.	Habiter	205
2.	Se rassembler en toute discrétion : dissimulation et protection dans le tissu urbain.....	209
C.	L'espace « anabaptiste » intra-urbain : famille, métier et milieu	213
1.	La « mémoire des lieux »	213
2.	Des maisons de famille.....	216
3.	Quartier, rue et métier.....	219
	Chapitre 6 : Le corps et l'âme.....	223
I.	Les « anabaptistes » en milieu nobiliaire.....	224
A.	Les protecteurs	224
1.	Les différents moyens d'aider les « anabaptistes »	224
2.	Des nobles « anabaptistes » : une anomalie sociale ?.....	229
B.	Les réseaux parallèles	233
1.	Les Stummel de Neuenhof	234
2.	La veuve Maria et ses enfants	235
II.	Le prédicant	238
A.	Le berger.....	238
1.	Des « spécialistes ».....	239
2.	Les prédicants de Rhénanie du nord.....	242
B.	L'autorité religieuse	246

1. Comment devient-on prédicant ?	246
2. « Anabaptistes » et curés	250
C. Electron libre, lien, vedette. Le prédicant dans les groupes dissidents	254
1. Aller au prédicant.....	255
2. Les prédicants vont aux chrétiens.....	256
Chapitre 7 : Communier et communiquer	261
I. Lire, raconter, transmettre.....	261
A. Le rôle de l'imprimé	261
1. Thomas von Imbroich († 1558), martyr partagé.....	261
2. Comment lisait-on les livres « anabaptistes » ?	264
B. Les réseaux clandestins.....	269
1. Des imprimeurs et des libraires.....	269
2. Un réseau.....	272
II. Laissez-nous chanter joyeusement.....	277
A. Le chant « anabaptiste »	278
1. « Une nouvelle belle chanson spirituelle » : le patrimoine commun des cantiques	278
2. Un beau livre de chansons pour les chrétiens	281
3. Les recueils « anabaptistes »	284
B. Le cantique, véhicule d'idées et facteur d'uniformisation.....	286
1. La catéchèse	286
2. Des modèles de comportement	288
3. La constitution d'une mémoire régionale.....	290
Troisième partie	293
Chapitre 8 : La persécution.....	295
I. La persécution	299
A. Les vagues de persécution.....	299
1. Qu'est-ce qu'une vague de persécution ?	299
2. Chronologies croisées.....	303
3. Comme nous avons appris qu'il y avait beaucoup d'anabaptistes dans nos territoires	305
B. Quelques facteurs explicatifs	306
1. Une histoire bourguignonne ?	306
2. Réformer l'Église.....	308
C. D'autres facteurs	311
1. La guerre ?.....	311
2. La supériorité territoriale.....	313
II. La loi de l'Empereur.....	317
A. Les Habsbourg, « fabricants » de l'anabaptisme ?	317
1. Les factions dangereuses	318
2. De la loi d'Empire aux mandats locaux	321
3. L'arbitrage de l'Empereur	324
B. Le développement d'une politique propre aux États territoriaux	327
1. Tenir l'Empereur à l'écart : les répercussions l'expérience de la rébellion de Münster	327
2. Une régulation spécifique : le Kirchenregiment dans le Juliers-Berg	330
C. Distanciation progressive du droit d'Empire	332
1. L'expulsion : une sanction interdite, mais pratiquée	332
2. La saisie de biens	335
Chapitre 9 : La dénonciation	339

<i>I. Des institutions particulières</i>	340
A. Dénoncer son voisin	341
1. L'enquête du commissaire Pippers	341
2. Les curés, intermédiaires du pouvoir	343
B. Les visites du territoire	346
1. « Ils n'ont pas d'anabaptiste » : les visites pastorales	346
2. Arpenter les campagnes et les rues	348
C. Les scènes ordinaires de la délation	352
1. Le tribunal des moeurs : le Send	353
2. Les audiences des amendes : la « police sur place »	355
<i>II. L'anabaptiste dans les relations entre gouvernants et gouvernés</i>	358
A. L'intégration des stéréotypes	358
1. Faut-il vraiment savoir reconnaître un anabaptiste ?	358
2. La calomnie	362
B. Du bon usage de la dénonciation	365
1. La concurrence économique, un facteur dans la dénonciation ?	365
2. Un conflit conjugal	368
3. Judas	370
C. Anabaptisme et stratégie de défense	372
1. La piété de Chrisant von Cronenbergh	372
2. « Il se reconnaît de la Religion anabaptiste »	375
<i>Chapitre 10 : Des différences de vues</i>	379
<i>I. Consensus et découverte</i>	380
A. La « faillite » de l'autorité ?	380
1. Des « forces de police » limitées	381
2. La connivence coupable des officiers	383
3. La dissidence des messieurs du Conseil ?	387
B. Solidarités ordinaires et perturbation du consensus social	389
1. Les désillusions de Diederich Gramineus (préservation de la paix sociale)	389
2. L'inertie, l'indifférence et les solidarités locales	392
3. Le moment crucial de l'enterrement	395
<i>II. La défense des Chrétiens</i>	397
A. De pieux concitoyens	397
1. « Ils partagent le fardeau de la communauté »	397
2. Nous ne sommes pas des « anabaptistes »	400
B. Re-catholicisation contre intérêt économique : Gladbach après la guerre de Trente ans 404	
1. La dispute du curé et du bailli	404
2. Johann Brück, partisan de la « tolérance » ?	406
<i>Chapitre 11 : Survivance et dissolution</i>	411
<i>I. Arrachés à leur Patrie</i>	412
A. Le départ	412
1. L'exil, plutôt que la conversion	412
2. Partir, mais comment ?	417
B. La diaspora	419
1. Les chemins de l'exil	420
2. Par delà les fleuves et les montagnes	423
<i>II. D'un groupe à l'autre</i>	424

A. Rituels de passage.....	425
1. La réconciliation : une cérémonie « balisée »	425
2. Les Églises réformées	428
3. Le passage tacite	429
B. Simulation, conversion	431
1. Le soupçon	431
2. Mariages mixtes et religion domestique.....	434
3. Le sens de la « conversion »	437
III. Mes enfants feront ce qu'ils voudront	439
A. Une famille en transition	439
1. Les enfants de Arndt von den Creutz, batelier et anabaptiste	439
2. Arndt von den Creutz, un broker ?	442
B. L'Église sans murs ?	444
1. « il ne veut pas les forcer au baptême »	444
2. Un pied dedans, un pied dehors ?	446
Conclusion	451
1. La radicalité ordinaire.....	451
2. Le secret partagé	453
3. Dimensions de la communauté	455
Sources et bibliographie.....	459
I. Sources	459
A. Sources manuscrites.....	459
1. Historisches Archiv der Stadt Köln	459
2. Hauptstaatsarchiv Düsseldorf	460
3. Personenstandsarchiv Brühl	460
4. Archiv des Erzbistums Kölns.....	460
B. Sources imprimées.....	461
C. Sources éditées	463
II. Bibliographie.....	467
A. Instruments de travail	467
1. Dictionnaires, encyclopédies, atlas	467
2. Inventaires d'archives.....	468
3. Bibliographies et répertoires	468
4. Bibles	469
B. Littérature secondaire	469
Annexes.....	487

Table des figures

Figure 1 : domicile des participants à la réunion du vignoble Saint Séverin (1565).....	150
Figure 2 : Un groupe "anabaptiste" en 1534.....	163
Figure 3 : L' « histoire » racontée par les prisonniers de Saint Séverin. La participation à des réunions de Frères.....	164
Tableau 1 : Localités du Juliers où des « anabaptistes » ont été identifiés lors des visites pastorales.....	174
Figure 4 : La répartition administrative des « anabaptistes » en 1639.....	174
Figure 5 : L'espace "anabaptiste" régional de Cologne 1545-1575	177
Tableau 2 : Localités et territoires en lien avec Cologne	179
Figure 7 : L'évolution de l'espace « anabaptiste » supra-régional de Cologne (1545-1618).....	180
Figure 1 : Les déplacements des groupes "anabaptistes" à Gladbach en 1654.....	190
Figure 2 : Cologne et ses "satellites".....	193
Figure 3 : L'habitat des mennonites dans la paroisse de Gladbach (1654).....	200
Figure 4 : Les rues suspectes à Cologne (1534-1618)	203
Figure 5 : Richesse, pauvreté et déviance dans la paroisse Saint Columba	207
Figure 6 : Les abords de la rue Saint Séverin à Cologne (plan de Arnold Mercator).....	210
Figure 7 : Assemblées et voisinage dans la ville : la "mémoire des lieux"	215
Tableau 1 : Les nobles "anabaptistes"	230
Tableau 1 : Les concordances et le discours d'un prisonnier (1565)	269
Tableau 2 : Les martyrs rhénans dans un livre de chants.....	291
Tableau 3 : Les martyrs rhénans dans un livre de chants (2).....	291
Tableau 1 : Les exécutions pour anabaptisme connues.....	302
Figure 1 : L'activité de Düsseldorf à propos des "anabaptistes" (1530-1700).....	304
Figure 2 : L'activité de Cologne à propos des "anabaptistes" (1530-1620)	304
Figure 3 : Le nombre d'anabaptistes exécutés dans l'Empire d'après Clasen (1525-1618)....	307
Tableau 2 : Moyenne annuelle des protestants exécutés en Europe (W. Monter).....	308
Tableau 1 : Les an der Heiden à Gladbach.....	416
Tableau 2 : Les conversions dans la communauté mennonite de Gladbach	416
Tableau 3 : Les mennonites de Gladbach à Nimègue.....	421

Abréviations

VD16 : Verzeichnis der Deutsche Drücke der Sechzehnten Jahrhunderts

QGT + mention de volume : collection Quellen zur Geschichte der Täufer (voir les différents volumes dans « sources éditées »)

WA Luther Sämtliche Werke

Grimm : dictionnaire des Frères Grimm

HAStK : Historisches Archiv der Stadt Köln

HStAD : Hauptstaatsarchiv Düsseldorf

Normes adoptées pour la traduction des noms propres et de certains noms

communs :

Pour les noms de localité comme d'individus nous adoptons la graphie actuelle (Köln et non pas Coeln), sauf si cela induit un changement phonétique important (Daverkaussen (XVI^e siècle) pour Dabringshausen (XX^e), Gladbach (XVI^e) pour Mönchengladbach (XX^e), Monschau au lieu de Montjoie), auquel cas nous précisons le nom actuel entre parenthèses. Pour les localités très connues ou celles qui donnent leur nom à un territoire, nous adoptons la graphie française (Bruxelles, Aix-la-Chapelle, Cologne, Juliers, Clèves).

Les noms de rue restent en allemand (*-strasse / straÙe* signifie « rue », - *gasse*, « ruelle », *Platz*, « place », -*markt*, « marché »). Nous faisons précéder le nom du terme « rue » lorsque le nom ne comprend pas de spécification : « dans la Herzogstrasse », mais « dans la rue auf dem Berlich ».

Pour les noms propres d'individus nous gardons en général l'allemand « von Untel », et non pas « de Untel », y compris pour les noms qui ont un équivalent français : « Licencié von Tongeren » au lieu de « Licencié de Tongres », Herman von Daverkaussen et non pas Herman de Daverkaussen. En effet, si le *von* (de) indique souvent une provenance, dans certains cas il s'est mué en patronyme. Il en va de même pour les métiers : nous ne traduisons que lorsque nous sommes certaine qu'il s'agit du métier effectivement pratiqué, et que la traduction est utile à la compréhension.

Pour les noms d'individus très connus et de personnalités internationales (Charles Quint) nous adoptons la forme française. Pour les princes territoriaux et les autorités qui ne sont pas des personnalités incontournables de l'histoire européenne du point de vue français, nous gardons la forme allemande pour éviter les confusions (Wilhelm V et pas Guillaume V).

Pour les diminutifs, très courants à l'époque, nous adoptons la forme usité dans la source en harmonisant l'orthographe (nous gardons Mergh, alors que c'est en général un diminutif de Maria, Theis pour Mattheis, Thönis pour Antonius, Jan pour Johann, etc). Il n'y avait pas d'usage préférentiel d'une forme ou de l'autre du prénom en fonction du type de document.

Les noms de saints sont transposés en français.

Les noms de fonctions et de districts administratifs restent en général en allemand, lorsque nous n'avons pas trouvé d'équivalent français exact ou que celui-ci pourrait induire le lecteur en erreur. Quand les termes sont traduits, le terme original en allemand est donné entre parenthèses pour éviter les confusion : par exemple « bailli » peut correspondre à *Schultheiß* et à *Vogt*.

Introduction

L'image immédiate que les historiens français ont des « anabaptistes » oscille, en fonction de leur domaine académique de spécialisation, entre l'utopie catastrophique du « royaume anabaptiste » de Münster (1534-1534), théocratie dominée par un « roi » polygame, et le bon anabaptiste industriel, commerçant avisé mais naïf de Voltaire ou paysan « paisible », figure folklorique de la campagne alsacienne depuis l'avant-dernier siècle. Une histoire « des vaincus », s'opposant à l'histoire confessionnelle des Églises constituées dans l'alliance avec les autorités politiques, a fait des modèles de ceux qui se baptisent à l'âge adulte. Thomas Müntzer († 1525), alors considéré comme un « anabaptiste », était le héros opposé à Luther dans le duel idéologique entre la RDA et la RFA. Les héros de la guerre des Paysans, mais aussi de Münster, étaient vus comme une « aile gauche » de la Réforme, précurseurs de la révolution bourgeoise. Des membres d'Églises baptistes pacifistes ont concurrencé ces héros par d'autres figures originelles, celle des « anabaptistes » suisses, recherchant un modèle de société dans une démarche d'histoire identitaire.

Depuis, ces modèles ont été largement battus en brèche, considérant que les mouvements « anabaptistes » sont pluriels, et qu'ils l'étaient dès le départ. Claus Deppermann, Werner O. Packull, James Stayer ou Hans-Jürgen Goertz ont souligné l'extrême hétérogénéité des positions religieuses, et surtout l'ancrage des mouvements dans les grands bouleversements sociaux du tournant des XV^e et XVII^e siècles dans le sud de l'Allemagne.

Cependant, à quelques exceptions près l'histoire des « anabaptistes » est faite comme celle d'une minorité constituée et identifiée, et ce dès le XVI^e siècle, alors que ce type d'appréhension devrait peut-être être limitée à des périodes bien plus tardives. Le fait de se faire baptiser à l'âge adulte est une tendance très minoritaire, mais puissante, des nombreux mouvements évangéliques qui fleurissent au XVI^e siècle, parce qu'elle s'ancre dans une interprétation littérale de la Bible. C'est un des aspects de la volonté de renouveau de la vie spirituelle et d'inscription de l'engagement chrétien dans la vie « de tous les jours » que l'on retrouve chez de nombreux individus à l'époque moderne. Cette volonté de renouveau reparait en fait assez régulièrement, sous diverses formes, durant tout le bas Moyen Âge et toute l'époque moderne. Une particularité des mouvements « anabaptistes » est qu'ils ont

donné naissance, au cours d'une évolution longue de plusieurs siècles, à ce qu'on appelle des « Églises de professants » : ils font donc partie de ces dissidents qui sont devenus visibles parce qu'ils ont eu une postérité, et que l'on appréhende comme une minorité constituée, c'est-à-dire comme des groupes définis, dès leurs débuts, dans une démarche un peu téléologique.

Ce faisant, on considère comme des « congrégations » des groupes d'individus qui avaient peut-être une vision totalement différente de leur vie spirituelle, et qui ne se considéraient pas comme « en rupture » avec la société environnante. James Stayer l'a bien montré pour les « anabaptistes » de Zurich, qui étaient jusqu'ici considérés comme le modèle de l'Église séparatiste et pacifiste. Nous sommes là dans les Cantons helvétiques, entre 1525 et 1527. Vingt ans plus tard, en Rhénanie du Nord, alors que la catastrophe de Münster est passée et a laissé sa marque sur la manière dont on se représente les « anabaptistes » dans la chrétienté occidentale, on trouve des chrétiens prônant le baptême des adultes et réclamant une rénovation de l'Église de l'intérieur.

Historiser des parcours individuels et collectifs de ceux qui ont été appelés « anabaptistes » permet renverser le regard. L'anabaptisme est une « étiquette », et comme telle elle est éphémère et son application est conditionnée à un contexte précis et à un moment de la vie. Les groupes « anabaptistes » sont le résultat d'une constitution progressive, empirique, qui ne visait en réalité pas nécessairement à un détachement « radical » de la société environnante (qu'ils n'ont jamais atteint). La pluralité des positions n'est pas vécue comme le signe d'un échec, celui de la constitution d'un socle doctrinal, mais comme l'expression de la liberté d'interprétation de chacun.

Bien plus, ce déplacement d'un seuil, celui de la constitution d'Églises de professants, réintègre des « minorités » que l'histoire a marginalisée dans la foule des chrétiens ordinaires. Marqués par la « macule » de l'anabaptisme, ce sont en réalité des membres d'une société dont les parcours quotidiens hors des cadres établis dessinent une autre manière de fabriquer du social.

A. Des groupes de marginaux ?

1. Outsiders

Comment devient-on un *outsider* à l'époque moderne, se demandait Bob Scribner¹. Les pistes qu'il suggère sont multiples, et la question mérite d'être à nouveau posée. Elle est

¹ Scribner, « Aussenseiter ».

en rapport avec les fondements des sociétés d'Ancien Régime, qui sont des sociétés de corps. Chacun se pense intégré un à un ou plusieurs groupes, qui font pleinement partie de leur identité et conditionnent en partie leurs actions. On naît membre d'une paroisse, sujet d'un prince, mais surtout attaché à un État, on entre dans un métier dont les règles dirigent la majorité des actions. Les stratégies d'ascensions sociales sont poursuivies sur des générations, souvent d'ailleurs elles ne sont pas nécessairement comprises comme des stratégies mais comme des modèles d'action conforme aux attentes de la société, dont l'intérêt est de préserver le capital acquis et de le transmettre. Dans cette perspective, les ascensions économiques fulgurantes étaient en général mal perçues, le vagabondage et la mendicité suscitaient de plus en plus le soupçon. Être marginalisé apparaît comme un sort terrible, voire à peine pensable.

Mais peut-on parler d'un *outsider* tout seul ? Depuis longtemps, les recherches sur les « exclus » ont souligné l'existence de règles de vie communautaires, ou de « corps » parallèles ; d'où le fameux mythe de la cour des Miracles et des associations de miséreux. D'où l'impossibilité, aussi, pour les autorités temporelles garantes de l'ordre social et divin de penser des *outsiders* sans imaginer des organisations clandestines, comme les *Mordbrenner*, assassins incendiaires largement fantasmés. Comme Howard Becker, à propos des musiciens de jazz, expliquait que les « marginaux » s'excluaient eux-mêmes – les musiciens considérant comme des « caves » incultes le public qui les faisait vivre, ce dernier, à son tour rangeant les musiciens dans une catégorie de « marginaux » peu fréquentables. Beaucoup de marginaux sont eux-mêmes intégrés à une communauté, un groupe².

La marginalité est donc relative – même s'il faut se garder de tomber dans le relativisme absolu. Elle l'est d'autant plus qu'« être un *outsider* n'est pas un phénomène à sens unique. Il surgit d'un réseau complexe de classifications qui sont dépendantes de la situation³ », écrit Bob Scribner. La marque, la macule, pouvait provenir du « haut » comme du « bas ». Non seulement l'*outsider* est souvent intégré dans une micro-société propre, mais il fait lui-même partie de groupes, de corps dont il n'est pas exclu ou dont il ne s'exclut pas. Dès le XVI^e siècle, les « anabaptistes » n'ont souvent au quotidien rien de bien remarquable. En effet la différenciation n'existe d'abord que sur le « plan religieux », et c'est cette différenciation qui, en théorie, entraîne la mise à l'écart dans des domaines dits sociaux ou

² Bilan historiographique sur le phénomène des « groupes marginaux » dans Holenstein/Ullmann, « Landgemeinde und Minderheiten », p. 11-26. Voir aussi Becker, *Outsiders*.

³ Scribner, « Aussenseiter », p. 43-45. Nous gardons le terme d'*outsider* qui implique une situation d'être hors d'un groupe, à côté.

politiques, que nous considérons comme distincts du religieux, mais qui souvent à l'époque moderne ne l'étaient pas.

Penser la « marginalité » peut donc difficilement s'affranchir de la question de l'intégration, plus précisément, à l'époque moderne, celle du groupe, du « nous » et des « autres », et de ses processus. Il faut distinguer ici entre plusieurs manières de penser la création du social. Le premier niveau est celui de l'interaction, le face à face entre deux personnes. Le deuxième, dans la catégorisation de Georg Simmel, est la « sociation » (*Vergesellschaftung*). Elle implique au moins trois personnes, qui peuvent être en relation indirecte (A connaît B, B connaît C). Pour nous c'est un des plus intéressants, puisqu'à partir de là on peut exclure l'un et former une *Gesellschaft*, une « sodalité » dans le sens moderne du terme. On peut donc exclure, on peut aussi former des sous-groupes qui partagent un secret inconnu du troisième, une « société secrète ». Au milieu du XVI^e siècle, les autorités parlent des groupes qu'ils qualifient aussi d'« anabaptistes » comme *gemeine Gesellschaft*, « sodalité des gens du commun ».

Max Weber écrivait que « la religion c'est une manière de faire société ». Cette qualification est d'autant plus importante pour l'époque moderne : l'Église catholique était l'institution qui encadrait au plus près les individus, et chacun se pensait en relation avec ou plusieurs corps sacrés. Même après la scission de la chrétienté occidentale en plusieurs groupes « confessionnels », la « Religion » garde son rôle : elle « relie » les individus, et dans le Saint Empire, à l'époque moderne, le mot de « Religion » est un dénominateur commun utilisé pour qualifier l'appartenance confessionnelle, ecclésiale, des individus. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, les acteurs contemporains parlent même de « Religion anabaptiste » à Cologne, dans le Saint Empire Romain Germanique.

2. « Anabaptistes » et anabaptisme

Ceux que l'on appelait les « anabaptistes » étaient considérés comme les *outsiders* par excellence : ils sont les premiers visés dans les ordonnances de police. Ces documents d'un genre nouveau avaient pour but d'instaurer la « police » (*Policey*) sur les territoires d'Empire. Les « Anabaptistes » accompagnaient les « sacramentaires », les « blasphémateurs », mais aussi les tziganes, les soldats errants sans capitaine. Certains ont été les porteurs de ce que la sociologie appelle un mouvement social, une action collective « intentionnelle », avec le but d'agir, pour faire advenir la fin des temps – plus vite tout le monde serait baptisé, plus vite le règne du Christ adviendrait. La plupart d'entre eux cependant étaient plutôt discrets, et progressivement des groupes, puis des « Églises », se sont constituées. Beaucoup, malgré la

volonté de faire partie d'une église de professants, affirment leur appartenance à d'autres types de corps – d'une autre façon, ils s'intègrent dans la société.

L'anabaptisme n'existe pas et n'a jamais existé en tant que groupe d'individus qui se désignaient de la sorte, raison pour laquelle les historiens d'hier et d'aujourd'hui ont bien du mal à définir, au sens propre, cette dissidence religieuse. Le terme d'anabaptiste lui-même est inapproprié. Le mot fait référence à la pratique d'un rituel religieux particulier, le baptême à l'âge adulte, lui-même fondé sur le principe que l'on ne doit baptiser que des croyants. Or définir cette dissidence par la seule pratique du baptême à l'âge adulte en fausse la vision. Ils restent pourtant prisonniers de l'héritage linguistique forgé par quatre siècles de controverse et de polémique catholique et protestante. Nous sommes condamnés à parler des « anabaptistes »⁴.

Enfin, les historiens ont aussi été prisonniers de la division « académique » de la recherche sur ce phénomène, qui se reflète surtout dans les publications à leur sujet et principalement dans la collection d'éditions de sources d'archives, les *Quellen zur Geschichte der Täufer* (QGT - Sources pour l'Histoire des Baptistes/anabaptistes), sous-section de la collection des *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* : Ellen Yutzy Glebe a récemment montré à quel point cette séparation a pu être dommageable à la recherche⁵. La recontextualisation qu'elle fait aboutit à remettre en cause le caractère « essentialiste » du terme « anabaptiste », au-delà même de l'insistance sur son caractère pluriel : elle met au jour le cas d'un ministre que les autorités de Hesse qualifient d'« anabaptiste dans son coeur ». C'est bien le découpage de son interrogatoire dans deux volumes différents, dans les QGT sur la Hesse et dans le volume d'édition consacré à la Réforme en général, qui induit le chercheur en erreur, séparant les porteurs d'idées dites « anabaptistes » du contexte dans lequel ils s'expriment. En effet, dans la Hesse de Philippe le Sage, nombreux étaient ceux qui avaient des opinions ou des idées qui étaient associées aux « anabaptistes » mais qui ne réclamaient pas pour autant de sortir de l'Église universelle pour faire partie d'une communauté de saints.

⁴ Nous n'aborderons pas, dans le cadre de cette introduction, l'immense champ de l'historiographie « anabaptiste » et des conditions de sa naissance, en particulier la place de l'histoire « confessionnelle » à but identitaire (en général écrite par des mennonites ou des baptistes) qui ont toujours une certaine importance aujourd'hui. Pour un bilan sociologique, nous renvoyons à Séguy, « Vision anabaptiste », et d'une manière générale à son travail de sociologue sur les *Assemblées anabaptistes-mennonites*. Pour un bilan français des tendances récentes (entre 2000 et 2005), Monge, « Écrire une histoire de l'anabaptisme », première partie. Voir, en général, Goertz, « Radikalität », et *Religiöse Bewegungen*, et *Anabaptists* (traduction augmentée de *Die Täufer*), ainsi que Snyder, *Anabaptist History*. Le dernier ouvrage collectif en date est Schubert/Schlachta/Driedger, *Grenzen des Täuferiums*. Les principales revues spécialisées sont la *Mennonite Quarterly Review* (Etats-Unis/Canada), les *Mennonitische Geschichtsblätter* (Allemagne), les *Doopsgezinde Bijdragen* (Pays-Bas) et récemment *Mennonitica Helvetica* (Suisse). Nous reviendrons sur les débats en cours dans le détail de l'exposé.

⁵ Yutzy Glebe, « Problematic Case », p. 71.

La question se complexifie lorsque l'on prend en compte la diversité de ceux que le chercheur qualifie d'« orthodoxes ». Les paysans saxons étudiés par Susan Karant-Nunn, par exemple, tout en s'identifiant au luthéranisme, n'adhèrent pas au même luthéranisme que celui du pasteur, qui leur est imposé par les autorités urbaines⁶. Dans cet « âge de la confessionnalisation », non seulement le processus d'uniformisation est encore en cours, mais encore ce dernier n'a jamais aplani toutes les différenciations sociales et culturelles. Les variables sociologiques sont donc multiples.

Paradoxalement le travail de Ellen Yutzy Glebe, comme celui de Päivi Räisänen, contribue à faire resurgir le terme autrefois jeté aux oubliettes d'« anabaptisme » - et dont nous avons dit qu'il n'existait pas⁷. Hans Jürgen Goertz, s'appuyant sur la mise en valeur de l'infinie diversité doctrinale de ceux qui sont qualifiés d'anabaptistes, contestait la légitimité de ce terme générique et inventé à l'époque contemporaine⁸. Il n'y a pas d'anabaptisme, mais *des* anabaptistes, intégrés dans *des* « mouvements » religieux (H.J. Goertz), conçus, par cet historien spécialiste des mouvements de contestation sociale, comme des élans collectifs composés d'entités, des individus, porteurs d'une même intention – ici la rénovation de l'Église⁹. On peut peut-être cependant concevoir l'anabaptisme autrement, comme des idées et des pratiques circulant dans les sociétés d'Ancien Régime. Souvent présentes de façon diffuses, elles sont parfois, dans un lieu et un temps spécifiques, identifiées par des tiers ou par le porteur comme « anabaptiste », et leur porteur se voit à son tour étiqueté comme tel¹⁰.

Les « anabaptistes » sont un objet d'études privilégié pour l'étude des *outsiders* : bien caractérisés par les autorités, qui tentent de faire d'une réalité mouvante et parfois floue un phénomène tangible, donc éliminable, on se rend compte aujourd'hui de l'infinie complexité des phénomènes en cours. En effet les formes de socialisation religieuse des « anabaptistes » obéissent en théorie au modèle webero-troeltschien de la secte : des assemblées de professants, restreintes, formées sur la base du volontariat et constituant des communautés de saints. Sauf qu'il y a des « anabaptistes » qui ne s'intègrent pas dans ce modèle. Certains ne cherchent pas forcément à « faire groupe », et d'ailleurs le sens même de groupe, pour eux, est sujet à débat. Il faut en effet différencier deux « niveaux » de groupement. D'abord, l'assemblée, ou réunion, dans laquelle on communique, on lit, on parle, on chante. Ensuite, la

⁶ Karant-Nunn, « Popular Culture ».

⁷ Yutzy Glebe, « Problematic Case », et Räisänen, *Ketzer im Dorf*.

⁸ Goertz, *Die Täufer*, et *The Anabaptists*, se référant à Stayer / Packull / Deppermann, « Monogenesis », p. 83-121.

⁹ Cette définition est empruntée à celle du mouvement social par Erik Neveu.

¹⁰ Sur le processus de cristallisation, voir Räisänen, *Ketzer im Dorf* : elle l'appelle « le processus de devenir anabaptiste » (*der Prozess des Täufer-Werdens*).

« société », par exemple la « Sodalité des gens du commun » mentionnée plus haut, un groupement qui s'étend au-delà de la réunion, groupement qu'on serait tenté de comprendre comme une secte avec les « lunettes » webero-troeltschienne que l'on porte souvent quand on s'intéresse aux mouvements protestants. Mais en réalité de tels « mouvements » ne connaissent souvent aucune forme d'institutionnalisation. Le curé de Hesse étudié par Helen Yutzy Glebe n'avait aucune intention de sortir de l'Église, il voulait rénover l'assemblée locale de ses paroissiens de l'intérieur, quitte à constituer des « sous-groupes » de fidèles dont ils s'occuperait plus que des autres. En outre, les positions religieuses au sein de ce mouvement peuvent être très diverses.

En effet, cette diversité, ce caractère « mouvant » et donc cette « ouverture » potentielle n'est pas qu'une question de chronologie. Il ne s'agit pas que d'un moment, aux débuts des mouvements « anabaptistes », comme dans le cas du groupe de Zurichois qui se rebaptisèrent mutuellement le 25 janvier 1525 dans le village de Zollikon. Alors, ils n'avaient pas l'intention de créer une Église propre, intention qui n'est manifeste qu'à partir de 1527¹¹. Ce n'est pas qu'un moment, car on trouve ces idées au moins jusqu'en 1550, et la volonté de former un groupe restreint et soudé – une *Gemeinde* – n'est pas toujours évidente. Thomas von Imbroich, « martyrisé » dans la ville de Cologne en 1557, avait un ami qui « croyait tout » (comprendre qu'il croyait la même chose que lui) mais qui avait quand même fait baptiser son enfant. Les dissidents « anabaptistes » d'Augsbourg continuent à porter les armes, alors que c'est en contradiction totale avec les acceptions de beaucoup de leurs coreligionnaires (notamment les Suisses) qui considèrent qu'on ne peut être chrétien et participer à la violence publique. Ce n'est pas que les « anabaptistes » d'Augsbourg se situent dans les quelques mouvances pour lesquelles le Prince peut être chrétien (comme pour Balthasar Hubmaier) : ils se sont posés la question, mais n'ont jamais franchi le pas, ne voulant pas s'exclure eux-mêmes de la communauté des bourgeois d'Augsbourg¹².

Bien plus, les « anabaptistes », haïs, exclus, étaient en fait souvent bien intégrés et protégés, vivant dans le secret vis-à-vis des administrations, voire protégées par elles. C'est en contradiction évidemment avec la législation, en particulier les lois d'Empire qui, à partir de 1529, définit que toute personne rebaptisée ou refusant de croire à la validité du baptême des enfants doit être condamnée à mort. À Schleithem dans le canton de Schaffhausen au

¹¹ Ce que James Stayer signalait déjà (Stayer, « Anfänge », p. 20) : « Die Tendenz, das Täuferum des 16. Jahrhunderts als « origin of sectarian Protestantism » anzusehen, ist, wenn auch nicht falsch, so doch geeignet, eine zeitweilig sehr dynamisch und fließende Bewegung in die statische Definition der « Sekte » als « Idealtypus » zu zwingen, wie sie Max Weber entwickelt und Ernst Troeltsch erweitert hat. »

¹² Zelinsky Hanson, *Religious Identity*, p. 83 et suivantes.

XVII^e siècle, les autorités locales, le clergé y compris, protégeaient si bien les « anabaptistes » que les autorités du canton mirent vingt ans avant de pouvoir arrêter trois d'entre eux¹³. C'est aussi en contradiction avec le modèle de vie à l'écart du monde qui a été construit par certains dirigeants et fondateurs d'Églises, celui d'une communauté de saints à l'écart du monde : les imprécations de Thieleman Jans van Braght auteur et compilateur d'un martyrologe les plus connus du XVII^e siècle, le *Miroir des Martyrs*, contre l'amollissement des chrétiens dans une société « tolérante », le rappellent.

Les « anabaptistes » présentent un cas presque parfait d'opposition entre un modèle simple qui leur est imposé et une réalité complexe, et en même temps ils incitent à comprendre autrement la suggestion de Bob Scribner. Le terme de « devenir » implique un état : à la fin du processus, on est ou on n'est pas « anabaptiste »¹⁴. Cependant la dialectique entre intégration et exclusion, tolérance et intolérance (nous discuterons ces termes au court de notre travail), n'a en fait pas de fin, et probablement pas de début : c'est une tension inhérente au choix ou aux opinions de certains individus qui se résout parfois, mais pas toujours, et la plupart du temps de façon diverse. Astrid von Schlachta, dans son livre sur les « anabaptistes » dans la communication politique, ne tire aucune conclusion : il n'y a pas de modèle définitif ni d'évolution claire et linéaire dans la tension entre « le danger ou la bénédiction » que représente ces dissidents.

Nous considérons donc l'anabaptisme comme un concept *relationnel* que nous étudierons comme tel, sous divers aspects.

3. Méthode : réseaux, liens, espace

La sociologie des mouvements sociaux est une des branches les plus actives de cette discipline, et en particulier une de celles qui a bénéficié de la méthode de l'analyse de réseau¹⁵. Cependant, portée aux nues dans la discipline historique il y a quelques années, à tel point que les historiens « voyaient du réseau » partout, la méthode est tombée en désuétude en quelques années, sous l'influence, en particulier, du livre de Luc Boltanski, mais aussi des tautologies auxquelles les analyses structurales ou formelles amenaient parfois¹⁶. On a risqué de « jeter le bébé avec l'eau du bain », car le terme de réseau est polysémique par l'usage qui en est fait. Comme quand on parle d'identité (autre terme à la mode, qui n'est pas sans rapport

¹³ Hofer, « Schleithem », p. 123-144.

¹⁴ C'est comme cela que Päivi Räisänen étudie les « anabaptistes » du Wurtemberg, car ce qui l'intéresse est le processus par lequel les autorités étiquettent les « anabaptistes ». Bien que considérant cette approche comme légitime et novatrice, nous nous intéresserons aussi à la construction interne des groupes « anabaptistes ».

¹⁵ Lemercier, « Analyse de réseau et histoire », p. 104 et suivantes.

¹⁶ On redécouvrait ainsi grâce à l'analyse de réseaux que celui dont on savait qu'il occupait une position dominante occupait aussi une position telle « dans le réseau ».

avec notre propos), chacun comprend souvent quelque chose de différent dans ce terme. Pour beaucoup, fonctionner « en réseau » c'est s'affranchir des structures surimposées (comme la bureaucratie aujourd'hui, les corps à l'époque moderne) et construire son propre « réseau social », afin de l'utiliser comme une ressource.

Diamétralement opposée, il y a le réseau des sociologues techniciens, un ensemble connu de lien ou d'absence de liens entre un nombre fini d'individus statistiques, que l'on soumet à l'analyse de réseau, *network analysis*, et qui peut être représenté suivant des règles strictes. Dans une définition comme dans l'autre, potentiellement « il y a du réseau » partout, car toutes les relations sociales peuvent être comprises sous forme de réseau, comme la relation interpersonnelle (selon G. Simmel) est la cellule élémentaire de la société. Et de fait, on parle de réseau pour pratiquement tous les types de groupement qui ont une importance à l'époque moderne : réseau épistolaire, réseau de clientèle, etc¹⁷. Ainsi l'utilité de cette méthode a été largement remise en cause : qui cherche « un réseau » dans ses sources pourra aisément en trouver un, car il risque de confondre la manière dont les individus perçoivent leurs relations et celle dont lui-même, historien, reconstruit ces relations dans un processus analytique pour mettre au jour des procédés existants mais non explicites dans les sources.

Cependant, de nombreuses études ont montré l'importance de s'intéresser au « lien » entre les individus pour repenser des catégories réifiées : c'est la démarche de Simona Cerutti avec l'étude des corporations italiennes. Dans des études ponctuelles (toujours sur l'Italie), on a aussi pu expliquer la manière dont les Médicis exerçaient leur pouvoir¹⁸. Car c'est souvent l'intérêt de ces méthodes : l'analyse de réseau permet rarement d'apprendre qui commande, mais parfois, souvent, de savoir pourquoi et comment le chef commande – et de résoudre l'énigme de la longévité du pouvoir des Médicis à Florence. C'est la raison pour laquelle l'utilisation des modèles de la *network analysis* – et non forcément son utilisation formalisée, qui n'est pas toujours possible – conserve son intérêt, en particulier dans l'étude des mouvements sociaux et des organisations¹⁹. La méthode de départ a donc été de s'intéresser aux liens qui unissaient les individus.

¹⁷ Lemercier, « Analyse de réseau et histoire », p. 89.

¹⁸ Padgett/Ansell, « Robust Action ».

¹⁹ Par exemple dernièrement Guzzi-Heeb/Payot, « Conflits politiques ». L'article utilise la méthode de reconstitution des réseaux sociaux (sans toutefois se livrer à une analyse formalisée) pour montrer que la « politique populaire », l'action politique des catégories paysannes, réputée difficile à saisir, s'organise en réalité selon des factions politiques stables, et non pas par des « regroupements quasi naturels », par village ou par profession. L'analyse de réseau, ou la reconstitution des réseaux, a déjà été utilisée, dans une certaine mesure, dans le domaine de l'étude des dissidents religieux en Allemagne, en particulier par Caroline Gritschke (*Via Media*, en particulier p. 149-235).

Le deuxième axe de notre méthode est l'attention à l'espace – qui se manifestera concrètement par la localisation systématique et l'analyse spatiale, même modeste, des phénomènes ainsi localisés. En effet, replacer les objets d'étude dans la société, cela signifie également les positionner géographiquement afin de pouvoir détecter les proximités invisibles ou tues. Connaître les limites de juridiction dont peut dépendre un individu ou un groupe – et elles sont infinies – est indispensable pour comprendre les ressorts de l'action²⁰. Tous les territoires, et en particulier les territoires urbains, sont symboliquement appropriés et définis, ils sont, au sens propre, sacrés. C'est ainsi qu'il faut comprendre la sanction de l'exclusion du territoire urbain si souvent pratiquée à l'encontre des déviants religieux, et c'est également par la prise en compte de ces limites qu'une co-présence d'individus différents est possible.

Mais pouvoir ranger un individu dans une « case » ne suffit pas, car la proximité importe tout autant, et parfois plus, que la logique territoriale (au sens géographique du terme, à savoir une surface continue appropriée). On le sait, les organisations de voisinage (*Nachbarschaft*) sont les véritables cellules élémentaires de la pyramide du contrôle social et de la gestion de l'espace public. Or le voisinage se joue au niveau de la rue, du hameau. Bien plus, dans le Saint Empire si morcelé, on traverse souvent plusieurs États territoriaux en moins d'une journée, et encore plus de ressorts de juridiction. Autrement dit, les limites sont fondamentales comme ressort de l'action et comme cadre symbolique, mais le lien social – par exemple au niveau des familles nobles – se tisse dans la proximité.

En somme, cette démarche d'analyse spatiale revient à prendre en compte le fait que les phénomènes sociaux sont aussi des phénomènes spatiaux, et que le changement ou la stabilité de la localisation de ces phénomènes dans le temps a du sens.

B. Le terrain d'études

L'historiographie « anabaptiste » a couvert toutes les régions du Saint Empire Romain Germanique, et une partie des sources d'archives ont été éditées dans la collection des QGT. La Rhénanie du Nord, qui n'a pas bénéficié de ces entreprises d'édition, présente plusieurs intérêts. Bien que souvent considérée, à tort, comme un espace blanc dans la cartographie des dissidents religieux – beaucoup d'historiens ignorent qu'il y eu de nombreux « anabaptistes » à Cologne – c'était, nous le montrerons, un espace charnière. Beaucoup de ceux qu'il convient d'appeler les « martyrs partagés », c'est-à-dire ceux dont la figure est un objet de mémoire aussi bien parmi les Frères des Pays-Bas que chez ceux de Haute-Allemagne, ont été

²⁰ Duhamelle, « Atlas historiques ». Réflexion méthodologique sur les espaces de pouvoir en ville dans Rau/Hochmuth, « Stadt – Macht – Räume ».

exécutés dans cette région. Cette partie du Rhin était, du point de vue de la dissidence religieuse, une ligne de partage des eaux et un point de rencontre. Par ailleurs, les dirigeants (princes territoriaux et ville libre d'Empire) ont mené une politique religieuse qui ne devint que progressivement catholique. Aucun registre émanant des « anabaptistes » eux-mêmes n'a été conservé, et les groupes semblaient, à quelques exceptions près, composés de moins de dix individus.

C'est précisément là l'intérêt de cette région : le milieu est majoritairement catholique, donc le plus hostile aux « anabaptistes », car ce sont bien les autorités catholiques qui ont exécuté le plus grand nombre d'anabaptistes dans l'Empire. Et pourtant, ils restent présents – jusqu'à la fin du XVII^e siècle, au moins. En Rhénanie du Nord se retrouve donc une synthèse de nombreuses situations existantes en Europe, et l'absence *apparente* de constitution de groupes de « type-secte » ou de « type-église » permet d'étudier les *outsider* dans la multiplicité des possibles, d'un point de vue sociologique. Nous nous concentrerons sur les duchés de Juliers, de Berg et sur la ville libre d'Empire de Cologne : nous verrons pourquoi par la suite.

1. *Le Juliers-Berg et Cologne*

L'espace rhénan était pour ainsi dire la colonne vertébrale de l'Empire, politiquement parlant. Sur sept électeurs, quatre se trouvaient dans l'axe du fleuve, dont l'archevêque de Mayence, porte-parole du conseil. Cependant, d'après Franz Petri, le pouvoir des princes rhénans n'était plus que l'ombre de ce qu'il avait été au Moyen âge.²¹ C'est aussi un espace morcelé politiquement, comme le reste des régions rattachées au Saint Empire Romain Germanique, et les différents niveaux de « souveraineté » (c'est-à-dire d'autorité de celui qui la détient sur son territoire) sont très variés. La région est moins morcelée que le Rhin supérieur – représenté souvent en blanc par les cartographes – mais bien plus que des régions plus orientales.

On y trouve ce qu'on appelle des États territoriaux, c'est à dire des territoires où les autorités bénéficient de l'immédiateté impériale (ils sont vassaux directs de l'Empereur), comme le grand conglomérat du Juliers-Clèves-Berg (assorti du comté de la Mark et du Ravenstein), mais aussi la principauté-archevêché de Cologne, dite aussi électorat de Cologne, car le prince-archevêque fait partie du collège des sept électeurs qui désignent l'Empereur²². À ce titre, ils exercent la supériorité territoriale (*Landeshoheit*). On y trouve

²¹ Synthèse d'histoire générale sur la région dans Petri/Droege, *Rheinische Geschichte*, p. 9-11.

²² Voir la synthèse de Molitor, *Erzbistums Köln*.

aussi des villes d'Empire et des villes libres d'Empire – la distinction entre les deux reste obscure, même si les villes elles-mêmes tenaient beaucoup à affirmer leur statut. Parmi elles, Cologne, plus grande ville du Saint Empire au début du XVI^e siècle, mais aussi Aix-la-Chapelle.

Le complexe politique le plus consolidé et le plus dense de toute la Rhénanie vers l'an 1500 est celui des duchés réunis de Juliers, Clèves-Marche et Berg-Ravensberg. Cette union personnelle est fondée en 1510, lorsque Johann III, duc de Clèves-Marches épousa Maria, héritière du Juliers-Berg-Ravensberg. En 1521 Johann III est duc des duchés réunis, et en 1539 son fils Wilhelm V (surnommé « le Riche ») gouverne le « conglomérat ». La mort sans héritier du fils de ce dernier, Johann Wilhelm, en 1609, mit fin à la dynastie et ouvrit la guerre de succession de Juliers-Berg. Le Traité de Xanten en 1614 partagea le conglomérat entre le Palatinat-Neuburg et le Brandenburg électoral.

Toutefois, il est exagéré de parler de « construction Étatique rhénane » ; en effet, les territoires étaient morcelés par toute une série de petits territoires comme le comté de Moers, le Dyck, Wickrath, Homburg, Wildenburg ... pour ne pas mentionner les villes d'Empire de Cologne et Aix-la-Chapelle. Ces territoires de taille réduite étaient souvent les points forts de l'économie et de la vie intellectuelle rhénane. Dans l'espace des États territoriaux, on rencontre un nombre indéfini de sous-seigneuries (*Unterrherrschaften*) qui ne sont intégrées à l'État que de manière lâche, variable et parfois peu définie²³.

La ville libre d'Empire de Cologne bénéficiait de ce statut de ville libre depuis 1475²⁴. Elle est gouvernée, comme la plupart des villes de l'époque moderne, par un système de conseils double. Il y avait le Conseil des Quarante-Quatre, qui rassemble deux représentants de chaque *Gaffel* (corporation politique de dimension très variable qui chapeautent les corps de métier). Dans ce Conseil sont recrutés les membres du Conseil des Six, véritable organe de gouvernement. Autrefois ville de résidence de l'archevêque, au XVI^e siècle elle n'abrite plus que le chapitre cathédral, l'archevêque devant résider à Bonn. Il conserve l'exercice de la Haute-Justice, qu'il exerce par l'intermédiaire du collège des *Greffen und Scheffen*. Enfin, même si en tant qu'État l'Archevêché-Electorat de Cologne avait perdu du pouvoir, l'Archevêque n'en restait pas moins le supérieur ecclésiastique sur la majorité du territoire du

²³ Petri/Droege, *Rheinische Geschichte*, p. 11. Sur le XVII^e siècle, voir récemment Ehrenpreis, *Dreißigjährige Krieg*, et Ollman-Kösling, *Erbfolgestreit*. Sur les structures institutionnelles voir *Deutsche Verwaltungsgeschichte*.

²⁴ Sur Cologne, l'ouvrage le plus complet (mais daté) est Ennen, *Geschichte der Stadt Köln*. voir le plus récemment les travaux de Gérald Chaix, « Cité chrétienne ». Voir les travaux de Manfred Groten, Joachim Deeters (notamment « Bürgerrecht ») et Wolfgang Herborn (« Kölner Verfassungswirklichkeit »). Sur le XVIII^e siècle, Bergerhausen, *Eisernen Alter*. Ouvrage très général : Fuchs, *Chronik*.

duc de Juliers-Berg : la ville d'empire de Cologne et l'archevêché étaient les voisins les plus présents²⁵.

La Rhénanie au début du XVI^e siècle était donc une région territorialement atomisée, dont, selon les historiens, la crainte principale était de se retrouver dans l'orbite politique des puissances voisines de l'ouest et du nord ouest, l'atomisation territoriale étant contemporaine de l'affaiblissement du pouvoir impérial, qui représentait à cet égard une protection durant le Moyen Âge.

2. Religion, confession et piété dans le Juliers-Berg et à Cologne

La période envisagée, les XVI^e et XVII^e siècles, connaît des bouleversements importants dans le Saint Empire, que l'on subsume sous le terme de « temps des Réformes / Reformationszeit » (1517-1555) et période de la confessionnalisation (1555-1648). Il n'est pas le lieu ici de faire le tour des grands débats historiographiques autour de ces deux périodes, et particulièrement le terme parfois problématique de confessionnalisation : nous aurons l'occasion d'y revenir au besoin²⁶. Heinz Schilling le résume ainsi : « par confessionnalisation, on entend un processus sociétal fondamental qui remodèle en profondeur la vie publique et privée dans les sociétés européennes. Imbriqué avec la genèse de l'État moderne et la formation d'une société de sujets disciplinés – qui n'est plus organisée comme la société médiévale sur la base de liens personnels et dans le cadre de petites unités fragmentées, mais sur la base de liens institutionnels et à l'échelle d'un territoire cohérent – il se développe la plupart du temps de façon concomitante, mais parfois en opposition avec elles. »²⁷ La norme socio-religieuse imposée est celle des « confessions de foi » qui se multiplient au cours du XVI^e siècle, et qui sont avant tout des documents valides en droit par rapport auxquels les individus se réfèrent pour se positionner dans le paysage juridique allemand à partir de 1555 – ce qui explique que des calvinistes se réclament de la « Confession d'Augsbourg ». Axel Gotthard a ainsi souligné qu'un des changements majeurs initiés par ce mouvement a été la juridicisation du religieux et du politique²⁸. Dans le travail qui suivra, ces cadres seront convoqués, mais nous n'avons pas structuré notre travail par

²⁵ Flüchter, *Zölibat*, p. 24. Voir également Molitor, *Erzbistums*, synthèse à jour.

²⁶ Synthèses en français sur les problèmes posés par les Réformes et la confessionnalisation, en particulier dans l'historiographie allemande : en français, Chaix, « Confessionnalisation » ; Duhamelle, « La « confessionnalisation » » ; En allemand, surtout Schilling, « Konfessionalisierung », Reinhard, « katholische Konfessionalisierung ». Sur les contestations et remises en cause, voir dernièrement Greyerz *et alii*, « Interkonfessionalität ». Voir également le bilan historiographique comparatif dans le domaine de l'histoire religieuse, Büttgen / Duhamelle, *Religion ou Confession*.

²⁷ Schilling, « Konfessionalisierung », traduit par Chaix, « Confessionnalisation ».

²⁸ Synthèse récente en français par Gotthardt, « La paix par le droit ? Division confessionnelle et juridiction dans le Saint-Empire ». Voir surtout Gotthard, *Augsburger Religionsfrieden*.

rapport à eux : notre propos n'est pas de nous demander si le concept de la confessionnalisation « marche » ou pas, mais de l'utiliser au besoin comme une commode « boîte à outils » (G. Chaix), utile mais pas toujours indispensable, pour comprendre les phénomènes en cours.

Qu'en est-il dans le Juliers-Berg et à Cologne ? Justement, ces territoires bas-rhéens font partie de ceux qui, tout en se rangeant dans le camp catholique, contraints et forcés, ont au XVI^e siècle cherché à suivre une *via media*, une voie moyenne²⁹. Les ducs de Juliers-Berg, qui, à partir de 1521, sont de la dynastie de Clèves, sont des ducs « érasmissants » : les précepteurs du duc Wilhelm V, qui domine le XVI^e siècle sont des amis ou des admirateurs d'Erasme, et ils ont été ensuite ses conseillers. Il en allait déjà de même pour son père, qui en 1532 tente d'introduire des réformes religieuses sur ses territoires. On trouve des prédicateurs réformés à la cour de Düsseldorf, et les irénistes peuvent y trouver des oreilles attentives. Le duc Wilhelm V continue les réformes de son père, autorisant la communion sous les deux espèces et cherchant à améliorer la qualité du clergé paroissial. D'ailleurs l'historiographe Werner Teschenmecher, réformé, fait l'éloge des ducs du Juliers-Berg, porté par l'espoir que la rénovation de l'Évangile puisse s'y imposer. De fait, les évangéliques, devenus pour certains réformés ou luthériens, étaient nombreux, protégés souvent par la noblesse locale. Les historiens voient traditionnellement un tournant dans la politique ducale dans la seconde moitié du siècle, la fin de la tentative de trouver une « troisième voie ». Antje Flüchter le relativise largement, nous le verrons, et la politique ducale semble, en fait, continuer sur sa lancée jusqu'à l'extinction de la dynastie en 1609.

À partir de cette date, la situation change considérablement, en droit : après un conflit durant lequel deux héritiers potentiels s'opposent (jusqu'en 1614), Wolfgang-Wilhelm de Palatinat Neuburg se voit confier la « gestion » du duché (la *possessio*). Fraîchement converti au catholicisme, il mène une politique de recatholicisation, qu'il convient toutefois de ne pas surestimer : la puissance de la Diète territoriale (*Landestag*) l'empêche souvent de mener à bien ses décisions, et le voisinage immédiat du prince de Brandebourg, qui protège les calvinistes et les luthériens, aboutit au même résultat. La guerre de Trente ans – qui en réalité ne fait que continuer les mouvements de troupes dans la région depuis 1583 – joue également un rôle. Son fils, Friedrich Wilhelm, le « beau-père de l'Europe » qui règne durant la seconde moitié du siècle est bien plus proche de Rome et continue, avec plus de force, cette politique.

²⁹ Synthèse complète dans Smolinsky, *Jülich-Kleve-Berg*. Récemment : Flüchter, *Zölibat*. Voir aussi Jaitner, *Konfessionspolitik*, Schulte, *Versuche konfessionnelle Neutralität*, Leffers, *Neutralitätspolitik*. Sur la politique confessionnelle, Redlich (*Kirchenpolitik*, 3 vol.) reste très utile.

Le chemin que suit le Juliers-Berg est donc celui qui va de la Réforme potentielle au catholicisme affirmé. Pour des raisons différentes, Cologne semble suivre le même chemin³⁰. Fidèle avant tout, comme beaucoup de villes, à la religion catholique « en usage depuis des temps immémoriaux », c'est-à-dire un christianisme local et spécifique, comme il était normal à la fin du Moyen Âge, elle abrite de nombreux partisans des Réformes en son sein : communautés réformées et luthériennes clandestines, anabaptistes, beaucoup d'habitants doutent également de la capacité de l'Église catholique à assurer leur salut. Le clergé est défaillant, l'université aussi. Comme de nombreuses villes du Saint Empire, le Conseil municipal concourt, d'une manière qui lui est particulière, à réformer et à contrôler la vie religieuse, sans toutefois prendre le chemin de la Réforme. C'est seulement à la fin du siècle, et majoritairement du fait de l'arrivée de nouveaux modèles de conformité catholique et des pressions politiques extérieures, que la ville libre d'Empire se tourne vers Rome.

3. *Les « anabaptistes » du Juliers-Berg et de Cologne*

L'« anabaptisme » est considéré comme un phénomène diffus, mais nullement absent en Rhénanie du nord. Dans l'emprise de l'archevêché de Cologne (qui couvre pratiquement tout le territoire considéré, plus une large bande de terre le long du Rhin) Charles Thomas Eby a identifié 724 « anabaptistes » entre 1530 et 1650, dont 279 dans la ville libre d'Empire de Cologne³¹. Il faut les compter par centaines dans certaines villes (Mönchengladbach, Krefeld, Rheydt), par plusieurs dizaines dans les districts de Born, Millen, Löwenburg, à Königswinter, au XVII^e siècle. À partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, leur existence devient plus difficile, mais ils subsistent en communautés relativement importante dans quelques seigneuries. L'étude de Charles Thomas Eby montre que, à l'encontre de ce qui est communément admis, « l'affirmation historique qui affirme que l'anabaptisme représentait les éléments radicaux et marginaux de la société est largement erronée. » L'étude des origines sociales des anabaptistes connus montre en effet qu'ils constituaient une « pyramide » presque superposable au (peu) que l'on sait de la structure sociale de la société environnante, avec une très large prépondérance catégorielle toutefois, celle des travailleurs du textile³². C'est confirmé par le cas de Mönchengladbach, où les simples ouvriers côtoient les riches propriétaires.

³⁰ Essentiellement Chaix, « Cité chrétienne » ; synthèse dans Chaix, « Katholizität ». Voir aussi Scribner, « Reformation in Cologne », et Groten, « Nächste Generation ». Voir aussi Schwerhoff, *Kreuzverhör*. D'une manière générale les travaux de Gerd Schwerhoff sur Cologne restent une référence. En français par exemple « Justice et honneur ».

³¹ Eby, « Social Aspects », p. 94-95. Sa thèse de doctorat concerne les « aspects sociaux » de l'anabaptisme dans l'archidiocèse de Cologne.

³² Eby, « Social aspects », p. 110.

Le moment à partir duquel on peut considérer qu'il y a des « anabaptistes » en Rhénanie du nord fait débat : Karl Rembert³³, et à sa suite Sigrun Haude, le datent des années 1532-1533, alors de J. F. G. Goeters et Stefan Ehrenpreis considèrent qu'il n'en est pas question avant les événements de Münster – à l'exception de Martin von Iffnem, exécuté à Cologne pour anabaptisme en 1533. Nous commençons notre étude à ce moment, et la terminons à la fin du XVII^e siècle : depuis longtemps, aucun « anabaptiste » n'a été repéré à Cologne, pas plus que dans le duché de Berg, et en 1694, les troupes du duc entrent dans la seigneurie autonome de Rheydt, arrêtent les « anabaptistes » qui s'y trouvent et confisquent les biens dont le propriétaire est un coreligionnaire. Cette affaire est le *terminus ad quo* de notre investigation, non qu'elle signe la fin des « anabaptistes » dans le Juliers. Elle marque un moment charnière, car le duc, en 1697, est obligé de restituer les biens confisqués aux « anabaptistes » : la plupart en effet étaient des sujets du prince d'Orange ou des États Généraux des Provinces-Unies. Sous la pression de l'Empereur, sollicité pour l'occasion, le duc doit céder.

Le champ historiographique est suffisamment bien balisé concernant les « anabaptistes » de Rhénanie du Nord pour permettre une succession d'études ponctuelles, exigée par notre objet de recherche, la compréhension des *outsider*. La première étude est consacrée aux anabaptistes du Juliers par Karl Rembert en 1899, qu'il étudie en relation avec la Réformation. Ce livre est évidemment vieilli, mais reste d'une grande utilité par le travail sur les sources archivistiques qui a été effectué, et donc par l'utilisation toujours profitable qui peut en être faite. Son approche se situe dans la lignée de celles de Loserth pour l'histoire des anabaptistes autrichiens et moraves, c'est-à-dire la redécouverte d'un mouvement persécuté de personnes assez pieuses.

Deux monographies se consacrent ensuite à l'histoire des anabaptistes de Cologne. La première est celle de Hans Stiasny, qui a travaillé, en tant qu'historien du droit, sur la persécution à Cologne³⁴. Son excellent travail traite d'abord de façon principalement chronologique des vagues de captures d'anabaptistes à Cologne, puis des conditions de la « persécution » et des condamnations. Pour son « repérage », il semble qu'il se soit appuyé principalement sur la grande histoire, datée mais non remplacée, écrite par Ennen à la fin du XIX^e siècle. Charles Thomas Eby a également exploité ces sources, cherchant à combler une lacune du travail de Claus-Peter Clasen en s'intéressant aux aspects sociaux (c'est-à-dire leur

³³ Rembert, *Wiedertäufer*, p. 381.

³⁴ Stiasny, *Verfolgung*.

métier et leur richesse) de l'anabaptisme dans un travail resté inédit³⁵. Il se situe dans la lignée de Clasen, et on peut lui faire des reproches comparables quant à l'efficacité de la seule méthode quantitative concernant l'histoire anabaptiste.³⁶ C'est toutefois le seul travail qui s'étend à une échelle « supra-territoriale », puisqu'il englobe Cologne, le Juliers, le Berg et la principauté-archevêché de Cologne. Il ne s'est par ailleurs pas limité à la date de 1618 dans ses dépouillements, comme l'avait fait Hans Stiasny, ce qui lui a permis de trouver des « anabaptistes » à Cologne au XVII^e siècle³⁷. Le travail de Froese est un recueil d'articles traitant de la communauté de Krefeld, enclave du comté de Moers, ce dernier ayant une certaine indépendance par rapport à son suzerain de Düsseldorf.³⁸

Plusieurs articles synthétiques sont à remarquer au rang des monographies. Tout d'abord, J. F. G. Goeters (par ailleurs connaisseur de l'anabaptisme, ayant consacré une monographie à Ludwig Häzter, et spécialiste de l'histoire religieuse régionale) a consacré un article en 1959 au rôle de l'anabaptisme dans l'histoire de la réforme du Rhin inférieur. Il reste une référence depuis le travail de Karl Rembert. Stefan Ehrenpreis, dans un volume consacré à la pluriconfessionnalité du duché de Berg, a proposé une synthèse à partir des archives de Düsseldorf.³⁹ Enfin Ralph Klötzer, spécialiste de l'anabaptisme de Münster, a consacré une synthèse des travaux sur la Rhénanie inférieure avant de se pencher sur la communauté mennonite de Krefeld.

De nombreux articles sont parus dans des revues locales, et appartiennent de ce fait à ce qu'en Allemagne on nomme la *Landeskunde*, c'est-à-dire l'histoire locale. La qualité des travaux est assez inégale, mais en tous les cas ils fournissent de bonnes bases de travail par un repérage, voire par l'édition de sources. Le dernier en date sont les travaux de Wolfgang Löhr, aujourd'hui conservateur des archives de la ville de Mönchengladbach, qui a entrepris un gros travail sur l'histoire locale, aboutissant à la publication d'un atlas très complet et d'une série de publications.⁴⁰ En aval, Peter Kriedte, dans une histoire économique des mennonites de Krefeld, a brossé un portrait de la communauté rhénane au XVIII^e siècle, en revenant utilement sur ses origines, situées dans le duché de Juliers⁴¹.

³⁵ Eby, « Social Aspects ».

³⁶ Stayer, « Numbers in Anabaptist Research ».

³⁷ Suite à l'écroulement du bâtiment des archives de Cologne le 3 mars 2009, nous n'avons pas pu vérifier ses dires.

³⁸ Klötzer, « Verfolgt, Geduldet, Anerkannt ».

³⁹ Ehrenpreis « Täufer ». Goeters, « Rolle des Täufertums ».

⁴⁰ Löhr, « Mennoniten ».

⁴¹ Kriedte, *Taufgesinnte*.

C. Méthode

1. Sources

La méthode de travail adoptée – s’intéresser aux liens – implique une étude qualitative des sources, tout en requérant des techniques traditionnellement affectées à l’histoire quantitative, à savoir les bases de données, pour garder la trace des informations collectées. En outre, pour comprendre le « contenu » de ces liens, ce qu’était un « anabaptiste » pour ceux qui les qualifiaient, et comment les relations entre les dissidents s’établissaient et se construisaient, il nous fallait nous intéresser aux sources « imprimées », aux livres, porteurs d’informations, diffuseurs de représentations et objets d’échange. Contrairement à d’autres travaux s’intéressant aux divers domaines où peut s’inscrire la différence religieuse, nous ne pouvions pas, pour des raisons de temps, travailler sur un large territoire, ou du moins pas de la même façon⁴². C’était d’autant plus illusoire que les sources conservées pour l’espace considéré sont relativement dispersées : pour étudier le cas de l’ouest du Juliers par exemple, il faudrait recourir aux archives paroissiales conservées dans le diocèse de Liège, ainsi qu’aux archives produites par la communauté d’habitants qui sont gardées, elles, à Düsseldorf (en général). En outre, les multiples découpages et divisions de l’autorité, habituelle au Saint Empire, nous auraient obligée à nous livrer à un long et fastidieux travail préliminaire d’élucidation des conditions locales d’exercice du pouvoir à chaque fois que nous aurions changé de village. Or, nous nous intéressons à un phénomène diffus et précis, ceux qui ont été identifiés comme « anabaptistes » : la moisson dans un ou deux villages aurait été maigre⁴³.

Nous avons donc choisi d’utiliser comme un laboratoire l’endroit où, comparativement, le plus grand nombre d’individus (adultes) ont été identifiés et où la densité des sources était la plus importante, à savoir la ville libre d’Empire de Cologne. La ville toutefois ne saurait être séparée de son environnement : beaucoup d’individus venaient du Juliers ou du Berg, y avaient été baptisés ou s’y rendaient en réunion. Hors de la ville, nous avons choisi les *Ämter* (districts) où des « anabaptistes » sont signalés en plus grand nombre ou le plus longtemps : ceux de Brügggen et Gladbach, Millen, Born, Wassenberg dans le Juliers, et Blanckenberg, Löwenburg dans le Berg. Exceptionnellement nous avons également pris en compte l’*Amt* de Düsseldorf, la ville de résidence des ducs⁴⁴.

⁴² Duhamelle, *La Frontière au village*.

⁴³ Päivi Räisänen l’a pourtant réalisé pour le Wurtemberg (*Ketzer im Dorf*). Elle disposait cependant de visites pastorales dont la densité est restée inégalée dans le Saint Empire (deux visites par ans pendant plusieurs années).

⁴⁴ Un *Amt* est un district d’un Etat territorial. En Lorraine, on trouve le terme d’office pour les désigner. Nous gardons le terme d’*Amt* car il désigne une portion de territoire dont la direction est confiée à un *Amtmann*, en

La base du travail a été le dépouillement systématique des documents identifiés comme concernant les « anabaptistes », dans les inventaires et souvent à la suite de classements effectués par les administrations afin d'avoir, le plus vite possible, un échantillon important d'individus. Volontairement, nous n'avons pas tenté d'appliquer la méthode savante qu'a développée Gabriel Audisio pour les Vaudois, à savoir construire un « corpus » d'individus en utilisant les critères qui les distinguent, pour des raisons pratiques et méthodologiques. Nous ne sommes pas en quête des « vrais » anabaptistes, convaincue qu'ils n'existent que dans l'étiquette qu'ils reçoivent ou qu'ils s'appliquent eux-mêmes⁴⁵. De plus, un rapide coup de sonde à Cologne nous a vite permis de constater qu'une partie infime de ceux qui étaient étiquetés comme « anabaptistes » et qui étaient identifiables avec certitude avaient dressé des testaments. Or ce type d'actes notariés est la base de travail de Gabriel Audisio. Enfin, notre but dans ce travail est de restituer des parcours, des cheminements, la pluralité des positions, leur évolution et celle de la conjoncture dans laquelle elles s'inscrivent. Ainsi les sources qui pourraient désigner des « anabaptistes » n'ont pas été dépouillées, considérant que notre intérêt n'était pas d'établir un décompte exhaustif, même si nous tentons, au cours de ce travail, de donner un aperçu de la répartition et de l'importance relative de la dissidence⁴⁶.

Les sources utilisées comme « noyau central » à Cologne, aux archives historiques, sont principalement des procès verbaux d'interrogatoire, conservés dans les *Turmbücher*, les registres des prisons. Ces derniers sont conservés de façon continue à partir des années 1550 jusqu'à la fin de l'époque moderne. Quelques interrogatoires, mais également les papiers des *Gewaltmeister* et des *Turmmeister*, respectivement, des *Ratsherren* (membres du Conseil des Quarante-Quatre) en charge de l'ordre public et de l'entretien des prisonniers et des interrogatoires sont conservés dans le fonds Réformation (*Reformation*, aujourd'hui *Reformationen*, dépouillé intégralement)⁴⁷. Nous reviendrons dans le cours de notre travail sur les difficultés que posent l'interprétation des interrogatoires. Ces documents ont été complétés par les registres des décisions du conseil (*Ratsprotokollen*), édités sous forme de résumés jusqu'en 1550⁴⁸. Pour le Juliers-Berg, nous nous sommes concentrée sur les documents des

général un membre de la noblesse locale qui possède un fief dans l'*Amt*. L'*Amtmann* n'est donc pas un émissaire du pouvoir dans une subdivision territoriale, mais un « potentat » local relayant l'autorité du Prince. Les Etats territoriaux sont donc composés d'un certain nombre d'*Ämter*, dont le cumul forme le territoire.

⁴⁵ Audisio, *Vaudois*, p. 531 et suivantes, et critique de Jacques Chiffolleau (« Hérésie médiévale »).

⁴⁶ Le constat de Gérald Chaix, qui considère qu'une « pesée globale » de la dissidence à Cologne est impossible, se vérifie.

⁴⁷ Sur ces sources et les conditions de leur production, voir Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 49 et suivantes, 95 et suivantes et 473.

⁴⁸ Groten/Huiskes, *Beschlüsse*.

dossiers conservés dans le fonds du Conseil Secret, qui contient notamment des listes détaillées, les suppliques et la correspondance entre Düsseldorf et les officiers en charge dans les *Ämter*. D'autres sources pourraient être mobilisées, en particulier les registres de compte des *Ämter*, cela n'a cependant pas été possible. Nous avons également utilisé les procès-verbaux de visite du Juliers et du Berg, ainsi que ceux de la principauté-archevêché de Cologne, qui ont été édités. En revanche, nous n'avons pas complété nos investigations par la consultation des dossiers originaux, qui contiennent parfois aussi des procès-verbaux d'interrogatoire. Les visites du XVII^e siècle n'ont pas été utilisées, car souvent en très mauvais état⁴⁹.

À partir du noyau central constitué d'individus identifiés dans les sources comme « anabaptiste », sur lesquels l'information n'allait parfois pas plus loin que la rue où ils résidaient, nous avons cherché, à Cologne, à compléter en rassemblant le plus d'éléments possible à partir des fonds qui permettaient un complément d'information. Nous avons ainsi cherché des correspondances avec les testaments (fonds composé des testaments enregistrés auprès des *Greffen und Scheffen*, série complète) et autres actes notariés (*Urkunde* et *Haupt Urkunde*), les rôles d'impôts (*Steuerlisten*), les actes des procès criminels et civils, les fonds des corporations (*Zünften*), les registres de lettres du Conseil (*Briefbücher*, *Briefausgänge*) et les registres de mutations des biens mobiliers (*Schreinsbücher*). Nous avons également exploré les registres paroissiaux (conservés aux Personenstandsarchiv Brühl) des paroisses coloniales et des communautés calvinistes clandestines.

Des registres paroissiaux ont également été consultés aux archives diocésaines (Saint Alban), ainsi que de nombreux registres de confréries. Les comptes-rendus des sessions des consistoires des communautés clandestines « protestantes » de Cologne, du Juliers et du Berg ont été abondamment utilisés. Enfin, nous avons utilisé un certain nombre de « relations » et correspondances éditées. Au premier rang se trouve l'édition électronique du *Buch Weinsberg*, livre de raison de Hermann von Weinsberg, qu'il a tenu pendant la quasi-totalité du XVI^e siècle, relatant par le menu les événements marquants de son temps, et en particulier ceux qui concernaient sa rue, sa famille, ses amis et sa paroisse, parmi lesquels se trouvaient, nous le verrons, quelques protecteurs d'« anabaptistes ». Nous avons également parcouru les documents des jésuites et la correspondance de la nonciature de Cologne.

La principale difficulté était de faire correspondre les noms, en raison des différences manières de nommer les gens : une même personne, appelée Catharina, peut être nommée

⁴⁹ Flüchtler, *Zölibat*.

Tringen dans n'importe quel type de source. Elle peut être désignée par le nom de son père, le nom de son mari, ou bien par son métier, son lieu de domicile ou l'endroit d'où elle vient. Ce dernier critère change évidemment en fonction du lieu où elle se trouve. Beaucoup de noms de lieux ou de métier se transforment en patronymes au cours des XVI^e et XVII^e siècle. Enfin, la plupart des noms sont extrêmement répandus : autrement dit, rechercher un Johan Schomecher particulier (cordonnier) dans les registres de confrérie est voué à l'échec, car il y en a trop. Les recherches ont été fructueuses, nous le verrons, pour les individus qui ont un statut social suffisamment élevé pour être distingués et distinguables et/ou ceux qui ont un nom rare. Même alors, ils faut souvent disposer de « tiers éléments » pour s'assurer de l'identité : en plus du nom, il vaut mieux connaître le domicile à une date donnée, ou quelques parents.

2. *Traiter la documentation*

Plusieurs outils ont été mobilisés pour gérer et éventuellement traiter l'information, en particulier une base de données relationnelle et la construction de données spatiales géoréférencées. Le premier est une base de données relationnelle (sous MS-Access, appelée « INDIVIDUS-COLOGNE ») complexe, élaborée durant les deux premières années de recherche et complétée régulièrement⁵⁰. Un schéma explicitant sa structure est proposé en annexe. Le principe était que la modélisation des données respecte le postulat méthodologique de départ, à savoir que les « anabaptistes » ne se distinguaient de ceux qui ne l'étaient pas principalement par l'étiquette qui leur était apposée, pour un temps plus ou moins déterminé – autrement dit, par pratiquement rien de tangible numériquement parlant. Ce n'est donc pas une base d'« anabaptistes ». À la fin de nos investigations, nous avons bien plus d'individus caractérisés (parfois abusivement) comme « calviniste », « luthérien », « déviant », « catholique » ou simplement « inconnu » que comme « anabaptiste ».

Le centre de la base est le couple de tables Sources et Individus, reliés l'un à l'autre par une relation de plusieurs-à-plusieurs par l'intermédiaire d'une table de jointure. Par ailleurs, la référence de la source se retrouve dans tous les enregistrements de toutes les tables de la base de données. En effet, contrairement à la plupart des bases de données mobilisées dans le cadre d'une histoire quantitative, nous avons pu avec certitude identifier les mêmes individus dans des sources différentes. Une source est définie par une cote, date et auteur unique. Un individu est souvent une personne unique. Cependant, un volant « flottant »

⁵⁰ Sur les méthodes d'élaboration d'une base de données relationnelle en histoire, voir Lemerrier/Zalc, *Méthodes quantitatives*. Nous avons travaillé pour l'élaboration de cette base avec Julien Alerini (Paris 1 – EA-127 - PIREH)

d'individus indéterminés pose problème dans les décomptes. Il s'agit d'abord des groupes d'individus : dans les listes de maisons suspectes dressées par les *Gewaltmeister*, les voisins déclarent en effet souvent que, dans telle maison, il y a un groupe (*Partey*) suspect, mais on ne sait pas combien ils sont. Les enfants ont également posé problème : la plupart du temps passifs, car n'ayant pas d'indépendance juridique, ils sont pourtant mentionnés et parfois énumérés. Deux étiquettes ont donc été créées, celle d' « individu pluriel » et celle de « enfant », permettant de leur appliquer, si nécessaire, un coefficient multiplicateur ou de les retirer des décomptes. Une date, celle de la première apparition dans une source (année) leur est affectée, ainsi qu'une étiquette sur l'appartenance religieuse, affectée pour des raisons pratiques mais que nous avons tenté de moduler ou de relativiser.

Le deuxième ensemble de tables importantes dans la modélisation de nos données sont les tables « liens » ou « relations » et les tables « lieux ». La première est issue du postulat méthodologique de départ, et la deuxième de l'expérience. La table « liens » nous sert à enregistrer systématiquement les relations entre les individus entrés dans la base, à travers un individu sujet de la relation, et un individu objet (chacun définis par la clé de l'enregistrement dans la table « individus »). Le type de lien est également spécifié : parents, enfants, époux, participent ensemble à des réunions, emploie, loge, a baptisé, a dénoncé, etc. Comme le veut la prudence, l'information a été saisie de la manière la plus exhaustive possible, et a ensuite été synthétisée par le biais d'un codage affecté à chaque type de relation. La table « lieux » enregistre tous les lieux où les individus déclarent être rattachés, considérant que l'ancrage spatial d'un individu ne saurait se réduire à son lieu d'habitat⁵¹. Sont différenciés entre autres la nature du lieu ainsi mentionné (une maison, une rue, une ville, un village, un État territorial) et la nature de la relation de l'individu au lieu (y habite-t-il, y est-il né, y a-t-il été baptisé, etc.). Les données enregistrées sous cette forme ont été occasionnellement utilisées pour les représenter dans un logiciel de représentation de réseaux⁵².

Deux derniers groupes de tables permettent de caractériser l'individu de manière plus précise dans le domaine « religieux », qui nous intéresse, et dans le domaine « social » (son métier et ses propriétés). Nous ne nous intéresserons ici qu'au domaine religieux, qui a voulu tenir compte de la grande diversité des possibles en matière de pratiques, de croyance et de comportement. L'individu a-t-il été baptisé dans son enfance ? A-t-il requis le baptême ? A-t-

⁵¹ Sur la méthodologie de l'ancrage spatial des individus, voir dernièrement Rosental, *Les sentiers invisibles*, p. 13-18. Plus complexe, voir Lévy, « Territoire », sur les configurations spatiales.

⁵² NetDraw, module de Ucinet : toutes informations utiles à l'adresse suivante : URL <http://www.analytictech.com/netdraw/netdraw.htm>, consulté le 1^{er} septembre 2011. Sur la critique de la représentation des réseaux, voir Lemercier/Zalc, *Méthodes quantitatives*, p. 82-84.

il fait baptiser ses enfants ? En prison, reste-t-il « fidèle » ou abjure-t-il ? Autant d'informations qu'il est utile de saisir pour garder la trace de cette diversité derrière le qualificatif que le chercheur affecte aux individus. Car le principal problème de ce type de démarche est, justement, que le chercheur est pratiquement contraint de parler d'« anabaptiste ». Autrement dit, toute tentative pour inventorier cette réalité conduit à l'aplanir et à la déformer pour la faire correspondre aux cases prévues dans les instruments cognitifs et pratiques que nous concevons.

Un deuxième outil a été la géoréférenciation des données ainsi récoltées dans le but de l'élaboration d'un système d'information géographique, dans la perspective d'analyse spatiale formulée plus haut⁵³. Le projet n'a pas été mené à son terme, mais il est important de le mentionner. Les données produites dans ce but ont permis la réalisation de cartes qui n'auraient pas été possibles avec d'autres outils. De plus, la tentative de modélisation selon une méthode phénoménologique (HBDS, *Hypergraph Based Data Structure*) nous a permis de penser le religieux autrement. Il fallait mettre de côté le modèle interprétatif de la confessionnalisation, qui informe en ce moment la plupart des travaux sur le phénomène religieux à l'époque moderne dans le Saint Empire, à tel point qu'assez souvent le but d'une recherche est de se positionner « pour » ou « contre ». La possibilité de créer des données géoréférencées ne devait pas être négligée. Si le travail préliminaire est bien plus important que la numérisation simple d'une carte, les possibilités d'analyse qu'il offre sont sans commune mesure. En outre, il nous paraissait difficile d'ouvrir des pistes de recherche – ce qui est le but d'une thèse – sans faire quelques expériences méthodologiques.

Le but était de réaliser une géoréférenciation discrète : localiser les phénomènes étudiés par rapport à un référent spatial, la rue ou des bâtiments (les églises et bâtiments religieux en particulier), c'est-à-dire les référents habituels qui étaient utilisés à l'époque moderne pour se repérer dans l'espace⁵⁴. Les phénomènes sont appelés « événements », ils sont matérialisés sous forme de points. Dans notre cas, ce sont les entrées de notre table

⁵³ Construction des données et modélisation réalisée sous la direction de Françoise Pirot, (CNRS-SIS-CEIAS-UMR-8564). Construction des données avec la suite ESRI-ArcGIS, utilisation finale avec QGis, logiciel libre.

⁵⁴ Détail de la méthodologie employée dans Monge, « Spatialiser ». Nous avons commencé notre travail alors que le projet « SIG-Paris » était en cours, nous avons donc profité du retour d'expérience et des compétences de Anne Varet-Vitu (CRH-CNRS), et des discussions au sein du séminaire SIG-Paris. Voir Pirot/Varet-Vitu, « Administrateurs », et « Introduction ». Le projet, d'une ampleur évidemment trop grande pour une seule personne, était également motivé par la perspective d'une exploitation plus poussée après la thèse, grâce à la très grande richesse des sources coloniales : il s'agissait aussi de mettre au point un prototype, afin de penser autrement la socialisation urbaine. L'écroulement du bâtiment des archives de Cologne en 2009 a compromis cet objectif. Pour un autre usage « heuristique » de la modélisation HBDS, voir également Labarthe/Pirot « Modélisation ».

« lieux » qui ont été utilisées. La base du travail a été le plan de la ville réalisé par Arnold Mercator en 1571 à la demande du Conseil des Six. L'original, toujours présent (en 2008) aux archives de la ville de Cologne, est aujourd'hui à peu près illisible, mais une gravure anonyme d'après ce plan a été retrouvée à la fin du XIX^e siècle et reproduite dans l'article de Joseph Hansen⁵⁵. L'annuaire établi par Hermann Keussen à la fin du XIX^e siècle a servi de référence pour nommer les rues. L'étape suivante décisive pour la construction du Système d'Information Géographique, l'adressage de tous les phénomènes, n'a été réalisée que sur quelques échantillons, mais un certain nombre de cartes ont pu être obtenues grâce à ces données. La méthode a permis notamment de compenser l'absence de données générales fines sur la population de la ville et de rétablir le rôle du voisinage et de la persistance de la dissidence dans des quartiers donnés.

Le travail qui suit se présente comme un cheminement. La première partie est une tentative pour suivre la genèse des « anabaptistes », depuis les très nombreuses et diverses positions et comportement à la cristallisation comme « hérétiques » et « lèse-majesté ». Nous prenons le dossier au départ, à la naissance des « anabaptistes », à Zurich, sous la plume d'Ulrich Zwingli, en 1525, afin de comprendre ce qu'est un « anabaptiste » et ce qui soutient la dénomination qui conditionne notre recherche. Dans les deux chapitres suivants, nous essaierons de rencontrer, autant qu'il est possible, des « anabaptistes » à travers leurs croyances et le monde qu'ils se forgent. Cette exploration nous montrera à quel point – du moins en Rhénanie – des croyances apparemment homogènes dissimulent des opinions très diverses, et donc l'autonomie des individus vis-à-vis des cadres doctrinaux que l'on croit déjà imposés.

Ce sont ces assemblées et sociétés de « Frères et Soeurs », les groupes des chrétiens, que nous essaierons de décortiquer dans une seconde partie. La structure des groupes reflète-t-elle l'hétérogénéité entraperçue dans les interrogatoires ? Et partant peut-on imaginer des structures plutôt « fermées », c'est-à-dire structurées en Églises, ou au contraire des groupes informels – c'est-à-dire qui n'ont connu aucune forme d'institutionnalisation – et donc

⁵⁵ Hansen, « Mercator ». L'image numérisée du plan a été géoréférencée : des coordonnées géographiques (latitude-longitude) sont affectées automatiquement de sorte qu'ils correspondent à la « réalité ». Pour cela, il est d'usage de se référer aux bâtiments religieux. Cette image a servi « fonds » pour créer les îlots urbains. À partir de ces îlots (qui sont des polygones), un filaire de rues a été créé : le réseau des rues est représenté sous formes de lignes. Le filaire a servi de support pour créer un *route system* (un *route system* est des données de lignes pour lequel a été défini un système de mesure. Les valeurs de mesure peuvent être utilisées pour localiser des événements). C'est ce *route system*, qui est utilisé pour tout type de réseau, réseau viaire comme réseau fluvial, ou autre, qui permet de géoréférencer – d'attribuer des coordonnées spatiales – aux phénomènes étudiés.

potentiellement moins contrôlés quant à la discipline et plus liés à la société qui ne fait pas partie des chrétiens ? Nous essaierons d'abord de savoir ce qu'est un « groupe » et quelles sont ses dimensions pour les frères. En étudiant « les lieux de l'anabaptisme », nous verrons que la représentation « séparatiste » que l'on se fait des Frères chrétiens, leur propension au rassemblement pour vivre ensemble, à l'écart, ou le rôle de diktat attribué à la persécution doit être relativisé : beaucoup d'éléments incitent à relativiser le caractère « sectaire » des Frères. Les facteurs de stabilité et d'homogénéisation de ce phénomène diffus, ce sont aussi bien les prédicants que ceux qui ne font pas partie des Frères – que nous étudierons à travers le cas de la noblesse rhénane. C'est enfin la construction d'une mémoire collective, à travers des martyrs locaux, des chants utilisés en commun.

L'anabaptisme se construit donc par la persécution : par la mémoire des martyrs, mais aussi par l'action des gouvernants, qui déterminent les cadres de l'identification et surtout de la « tolérance ». Nous voudrions montrer dans cette partie non pas le rôle objectif de la persécution, mais le fait que beaucoup se joue dans les différences de valeur entre les acteurs, qui se déterminent souvent par rapport à des enjeux qui n'ont apparemment rien à voir avec nos quelques « anabaptistes ». Ces acteurs, ce sont les Empereurs, les autorités territoriales (duc et Conseil), les officiers (*Amtmänner*, baillis, *Landschreiber*), les autorités locales, le clergé, les petits officiers, et les populations. L'identification de l'*outsider* surgit des frottements entre ces différents niveaux d'exercice du pouvoir et les contraintes qui leur sont propres ; dans ce mouvement, les « anabaptistes » ne sont évidemment pas passifs.

En guise d'épilogue, nous examinerons comment les groupes se dissolvent, et montrerons qu'ils s'agit du propre de ces dissidents que de se dissoudre dans le reste de la société, contrairement aux groupes construits qui se transforment en Églises. Avec leur consentement, ou contre leur gré, leurs enfants sont restés libres de choisir leur voie vers le salut.

Première partie

Chapitre 1 : « Inventer l'anabaptisme »

L'anabaptisme, celui qui est devenu une branche à part entière des études d'histoire des religions, n'est pas un, mais pluriel¹. Par ailleurs, le terme d'anabaptiste est inapproprié. Le mot fait référence à la pratique d'un rituel religieux particulier, le baptême à l'âge adulte, lui-même fondé sur le principe que l'on ne doit baptiser que des croyants. Or définir cette dissidence par la seule pratique du baptême à l'âge adulte en fausse la vision.

L'existence de ces dissidents religieux a été construite de l'extérieur, et pas nécessairement par leurs adversaires, comme le cas particulier de Sebastian Franck le montre². Le portrait que l'on trace de ces individus est en réalité issu des représentations des auteurs qui ont écrit sur eux. Il faut dégager les ressorts de cette interprétation, tissée comme un voile à l'intention des lecteurs.

I. LES « HERETIQUES DE NOTRE TEMPS³ »

Cette façon de nommer les adversaires, qui eux-mêmes se considèrent comme des « Chrétiens », est un procédé efficace d'exclusion, forgé par le parti ecclésiastique⁴.

C'est par la plume et la bouche d'humanistes réformateurs que le terme « anabaptiser » surgit de la patristique pour qualifier des pratiques de leur temps et amorcer une mutation sémantique, au milieu des années 1520.

A. Anabaptiser, catabaptiser : naissance de l'anabaptisme dans les cantons helvétiques

Le constant dialogue entre deux réformateurs des cantons helvétiques, Johannes Oecolampade à Bâle et Ulrich Zwingli à Zurich, peut-être sous l'influence bien involontaire d'Érasme, alors résident à Bâle, a été à l'origine de l'invention du terme de *Wiedertäufer* (rebaptiseur), issu du terme grec « anabaptiser »⁵.

¹ Stayer / Packull / Deppermann, « Monogenesis », p. 83-121.

² Zorzin, « Ketzchronik ».

³ Florimond de Raemond, *L'Histoire de la naissance*.

⁴ Le Boulluec, « Hérésie », p. 62.

⁵ αναβαπτειν.

1. L'hérésie identifiée

Autour de l'humaniste et réformateur de Zurich, Ulrich Zwingli, gravitaient un certain nombre de jeunes gens, laïcs et prêtres, dont certains avaient reçu une formation poussée et étaient issus des meilleurs milieux. Peu après la décision du conseil de Ville de confier à Zwingli, alors curé de Grossmünster, la réforme de l'Église du canton en octobre 1523, un certain nombre d'entre eux entrent en désaccord avec lui. Le désaccord ne fait que grandir et se focalise sur le baptême des enfants, sans pour autant s'y limiter⁶. Dès l'année 1523, de nombreux citoyens des villages du canton refusent de faire baptiser leurs enfants nouveaux-nés. En janvier 1525, la ville de Zurich réagit en lançant un mandat contre les fauteurs de trouble, dont Félix Mantz, Conrad Grebel et Georg Blaurock sont considérés comme les meneurs. Ces derniers « répliquent » en se baptisant mutuellement dans une maison du village de Zollikon, dans la campagne de Zürich, le 21 janvier 1525⁷. Cependant, ils n'ont pas considéré ce baptême comme l'acte fondateur d'une « vraie Église ». « Bien plus », écrit James Stayer, « ils [les baptêmes d'adulte] étaient compris comme une contribution radicale à la purification réformatrice du service divin⁸. »

Ceux qui sont considérés comme les meneurs, le fils de patricien Conrad Grebel, l'humaniste Felix Mantz et l'ancien prêtre Georges Blaurock se retrouvent devant la justice pour répondre de leurs actes en avril 1525⁹. Ulrich Zwingli est bien entendu appelé à témoigner. On lit dans le compte-rendu que « Maître Ulrich Zwingli a entre autres dit que l'opinion des rebaptiseurs (*Wiedertäufer*) [...] ¹⁰ ». Il utilise ainsi le terme de « rebaptiseur », peu après d'ailleurs avoir utilisé celui de « baptiseur » pour les mêmes individus¹¹. Il joue sur la particule *wider* / *wieder*, dont l'orthographe n'est pas fixée, « qui peut exprimer l'idée d'une répétition » pour les adultes de la première génération¹².

⁶ Ces événements sont sujets à polémique. Il est généralement admis que l'anabaptisme n'est pas apparu en janvier 1525, mais qu'il a une préhistoire qui remonte au moins jusqu'à 1521/22, et ce depuis les travaux d'une historiographie « révisionniste » dans les années 1970. Voir Ségué, *Assemblées*, p. 57 ; Packull, « Anfänge », p. 53-64.

⁷ C'est le premier baptême « de foi » connu à l'époque moderne, même s'il est possible que Nicolaus Storck l'ait pratiqué à Zwickau (voir infra).

⁸ Stayer, « Anfänge », p. 20. Ce point fait aujourd'hui l'objet d'un âpre débat au sein de spécialistes de l'anabaptisme, entre les « révisionnistes » des années 1970, dont James Stayer fait partie, et Andrea Strübind (à propos de son livre *Eifriger als Zwingli*) et ceux qui la suivent. Voir Stayer, « New Paradigm ». Sur Zwingli et les « anabaptistes », voir aussi récemment Leu, « Huldrych Zwingli und die Täufer ». En général Baumgartner, *Die Täufer und Zwingli*.

⁹ Conrad Grebel (1498-1527), un enfant d'un patricien de Zurich, humaniste, considéré par Zwingli comme un des meneurs des « anabaptistes », et le premier d'entre eux. Georg Blaurock (1492-1529), né dans les Grisons, fut le premier à recevoir de baptême d'adultes. Felix Mantz (1498-1527) reçut une éducation humaniste, il fut le premier « martyr » anabaptiste. Voir articles correspondants dans GAMEO.

¹⁰ « Meister Ulrich Zwingli hat under anderen geseit, das der widerteuferen meynung all weg gewässenn », H. Zwingli, [Drei Zeugenaussagen Zwinglis im Täuferprozeß] (avril 1525), p. 173, nous traduisons.

¹¹ *Ibid.*, p. 173.

¹² Dejeumont, « Schwärmerei », p. 36.

Zwingli précise l'origine de ce terme dans un opuscule qu'il écrit peu après le procès, *Du baptême, du rebaptême et du pédobaptême* (fin mai 1525) :

Le rebaptême a apporté beaucoup de dissensions il y a 13 siècles, et il s'est tellement (?) que le rebaptême d'aujourd'hui est une insulte contre eux. Mais il n'en a pas moins été abattu. Ainsi la raison de notre Rebaptême n'est pas différente de celle de la raison de leur rebaptême¹³.

Il assimile ainsi la pratique des jeunes gens qualifiés d'anabaptistes à l'hérésie condamnée par l'évêque de Rome à plusieurs reprises à l'époque des premiers chrétiens. Le terme d'anabaptisme, ou plutôt « anabaptiser » existe en grec depuis au moins le IV^e siècle sous la plume des Pères de l'Église¹⁴. Il désigne la répétition du baptême chrétien lorsque le précédent n'est pas reconnu comme valide. Plusieurs controverses, la première sous Cyprien de Carthage (évêque de 249 à 258) et le pape Étienne, la seconde du temps d'Augustin, ont opposé l'évêque de Rome à des évêques africains qui considéraient qu'il fallait baptiser ceux qui venaient d'une Église hérétique, car le baptême « hérétique » n'était pas valable. Eusèbe de Césarée écrit ainsi, à propos de Cyprien de Carthage :

Comment Cyprien, en même temps que les évêques de son époque, émit le premier l'opinion qu'il fallait purifier par le bain du baptême ceux qui se convertissaient d'une erreur hérétique. [...] Denys [d'Alexandrie], en lui écrivant une seconde lettre sur le baptême, lui expose l'opinion et la sentence d'Étienne [de Rome] et aussi des autres évêques, et, au sujet d'Étienne, il dit ceci : « Il avait donc écrit d'abord au sujet d'Hélénus, de Firmilien et de tous ceux de Cilicie et de Cappadoce, et aussi évidemment de ceux de Galatie et de tous les peuples circonvoisins, qu'il ne serait plus en communion avec eux, pour une même raison, parce que, disait-il, ils rebaptisent [αναβαπτίζουσιν] les hérétiques. »¹⁵

La pratique de baptiser des individus qui l'avaient déjà été, même dans le schisme, a été condamnée comme hérétique, condamnation répétée du temps d'Augustin. Le terme est utilisé peu après par Johannes Oecolampade, fixé à Bâle, dans *Discussion entre les prédicateurs de Bâle et ceux qui professent l'anabaptisme / le re-baptême* (Bâle, 1525), à propos d'autres personnes, en particulier Carlstadt, qui avait essayé de faire imprimer un traité intitulé *Dialogus vom Tauff* (Dialogue sur le baptême), avec l'aide de Felix Mantz¹⁶.

¹³ « Das widertouffen hat vor 13. hunder jaren ouch vil spans gebracht und sich so vil uffgericht, das der ietzig widertouff noch ein schimpff ist gegen ienem. Aber nüt deß minder ist er nidergelegt worden. Es ist ouch die ursach unser Widertoufferen nitt unglych mit ihenes widertouffs ursachen. » *Von der Taufè*, p. 36. Troilo, *Pierre Viret*, p. 70-71.

¹⁴ Article « αναβαπτίζ-ω » dans *Patristic Greek Lexicon*, « κ α τ α β α π τ ι ζ ο ο ».

¹⁵ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, livre VII, chapitres 3 et 4.

¹⁶ *Ein Gesprech etlicher predicanten zuo Basel / gehalten mitt etlichen beken'ern des widertouffs*. Ce texte a été édité en microfiche (Köhler, *Frühere Flugschriften*, fiche 522, n°1345). Andreas Bodenstein von Karlstadt, *Dialogus von fremdem Glauben, Glauben der Kirchen, Taufe der Kinder* | *Dyalogus.* |[Sp.1] Von |[Sp.2] Fremdem glauben. || Glauben der kirchen. || Tauff der Kinnder. || Jetzundt new außgangen. |[Sp.1] Von [Sp.2] Fremdem glauben. Glauben der kirchen. Tauff der Kinnder. Jetzundt new außgangen, Worms, Peter Schöffer, 1527, VD16 D 1342.

Que les raisons du re-baptême aient été radicalement différentes pour ceux qui l'avaient perpétré cette fois-ci ne pose pas de problème au réformateur de Zurich – du moins pas dans un premier temps. Or, la question du baptême avait justement été soulevée quelques années auparavant au cours d'une polémique entre la Sorbonne et Érasme, alors établi à Bâle, à propos de sa *Paraphrase à l'Évangile selon Saint Matthieu* (1522), un livre qu'il destinait à un large public.¹⁷ Il est possible que cette polémique ait orienté les crispations de Zwingli et de Oecolampade sur le problème du baptême, et plus loin de l'anabaptisme, plutôt que sur l'ecclésiologie ou le refus de la violence légale¹⁸.

Zwingli par ailleurs s'inscrivait dans la tradition hérésiologique médiévale : la désignation – et d'un même mouvement la création – d'un groupe par un nom souvent déjà identifié à une hérésie. Nommer et déterminer l'adversaire l'exclut par la différenciation qu'il induit. Reconnaissant l'hérésie, car les hérésies « ne constituent qu'une éternelle répétition », Zwingli s'inscrit dans un temps de l'Église qui n'est pas historique mais cyclique, dont la fin, selon les hommes du temps, était proche. Cette apparente contradiction, la dissociation de l'Église médiévale d'une part, et la perpétuation de pratiques vis-à-vis de l'hétérodoxie, d'autre part, n'est pas particulière à Zwingli et se retrouve tout au long du XVI^e siècle au moins par les membres des Églises protestantes institutionnalisées comme par ceux de l'Église catholique¹⁹.

2. La doctrine et le groupe

À ceci près que, cette fois, le terme d'anabaptiste, ainsi que sa traduction littérale *Wiedertäufer*, tendent à désigner non plus une hérésie au sens ancien, c'est-à-dire une doctrine condamnable, mais un (ou des) groupe(s) d'hérétiques, dont l'anabaptisme est une doctrine parmi d'autres. La tendance est perceptible dès le procès de Mantz, Grebel et Blaurock :

« [...] l'opinion des rebaptiseurs avait tout le temps été :

Premièrement d'ériger une Église particulière et qui leur est propre dans laquelle personne, à part ceux qui se savent sans péché, ne peut aller, et ceci ils l'ont probablement réalisé par leur rassemblement.

¹⁷ « in fact, I think the following idea would in no small measure serve the end I have in view : if those who were baptized as children upon reaching adolescence were asked to attend sermons in which it would be clearly shown to them what the profession of baptism involves. Then they would be carefully examined in private by virtuous men to see whether they understood well enough and remembered what the priest taught. If they should be found to understand well enough, they would be asked whether they confirm what their sponsors promised on their behalf at baptism. If they respond that they do confirm it, then let them and their contemporaries gathered there publicly renew their baptismal profession of faith. [...] But two difficulties are apparent. The first is that baptism may seem to be repeated – which is not permitted. » Érasme, *Paraphrase on Matthew*, p. 20-21.

¹⁸ En tous cas la question du baptême n'est pas le motif premier de la rupture, elle ne fait l'objet d'une Disputation qu'en janvier 1525, voir Packull, « Anfänge », p. 58.

¹⁹ Dejeumont, « Schwärmerei », p. 43-44.

Deuxièmement, Mantz aurait annoncé aux prédicants ici présents qu'ils ne devaient pas prêcher sans qu'il le sache, mais qu'ils devaient d'abord s'en entretenir avec lui.²⁰ »

Le terme de « rebaptiseurs » désigne ainsi des individus qui non seulement rebaptisent, mais encore, selon leurs adversaires, veulent fonder leur propre Église. Le groupe est nommé par métonymie, et Zwingli répète le processus dans son premier ouvrage « savant » sur ces déviances, *In Catabaptistarum strophas elenchus*. La pratique du baptême, la première des positions combattues par Zwingli, reste leur principale caractéristique, mais n'est plus la seule fausse doctrine des hérétiques. L'abstention (le refus de participer au culte), la rupture du pain, le glaive, le serment et l'élection sont également abordés. La doctrine de la dormition de l'âme trouve également sa place.

On aura remarqué que Zwingli a changé la dénomination de la secte. Sous l'influence d'Oecolampade, il a jugé que le terme de catabaptiste, lui aussi sorti de la patristique, et qui signifie « baptiser irrégulièrement ou dans le schisme » – est plus propre à qualifier l'hérésie²¹. Le terme de catabaptiste ne fut utilisé qu'en latin, et servit également à « traduire » également le terme de *Wiedertäufer*. Ainsi Heinrich Bullinger publie-t-il en 1531 un ouvrage où se côtoient les termes de Catabaptistes et de *Wiedertäufer*²². Mais le catabaptisme fut victime du succès de l'anabaptisme. Chez ceux qui publièrent les premiers ouvrages, « anabaptiser » était une pratique mieux connue, plus courante, dans la patristique, et peut-être le terme avait-il déjà trouvé son public.

B. La fortune de l'anabaptisme

Le terme d'anabaptiste et son équivalent allemand *Wiedertäufer* eurent un succès proprement fulgurant. Un mois après la publication de l'opuscule de Zwingli, *Du rebaptême (Vom Wiedertauf)*, il était probablement d'usage courant à Bâle. Le magistrat avait banni pour anabaptisme la même année le tailleur Michael Schürer, qui avait rassemblé autour de lui quelques partisans. Une lettre d'Érasme le confirme. Il écrit en effet à Cuthbert Tunstall :

Depuis un certain temps déjà, moi, qui ne suis pas trop perspicace, je subodore à peu près la même chose. [...] Car ceux que l'on appelle les anabaptistes marmonent depuis longtemps en leur dents : « anarchie »²³.

²⁰ « Zum ersten ein besonder und eigne kilch ufzürichten, darinn niemans dann, die, so sich selbs on sünd wußtind, gan soltind, unnt selchs villicht mit irem zesamenkomen ze thünd understanden hetind. Zum anderen hette Mantz an sy, die predicanten hie, geworbenn, das sy on ir wußßen gar nüdt predigten, sonders soltind sy sich vor mit inen underreden. » Zwingli, [Drei Zeugenaussagen], p. 173, nous traduisons.

²¹ « καταβαπτίζω, ».

²² Ulrich Bullinger, *Von der unverschämten Frevel ...* Zurich, 1535, VD16 B9758.

²³ Érasme, *Correspondance*, t. V, Lettre 1369. Il s'agit d'une réponse d'Érasme à une lettre de Tunstall, qui pose un problème de datation. La lettre 1369 d'Érasme est datée de l'année 1525, mais elle répond à une lettre datée de 1523. L'éditeur propose donc de rectifier la date de la réponse, qui serait de juin 1523. Mais l'usage du terme

Son usage se répand rapidement dans la sphère de l'imprimé, y compris chez ceux qui sont visés et qui « retournent le compliment »²⁴. En 1525 paraissent deux ouvrages distincts mentionnant ce terme dans leurs titre : le livre de Zwingli sur le baptême et celui d'Oecolampade, publié (Bâle et Augsbourg, 1525)²⁵. En 1526, rien. Mais en 1527, c'est le franc succès : neuf éditions distinctes, par huit auteurs différents, paraissent dans l'espace germanique, dont deux auteurs écrivent en latin, visant ainsi pour la première fois un public cultivé²⁶. L'année suivante est encore plus faste : Martin Luther et son acolyte Philippe Melancthon s'en mêlent, et on compte 28 publications de 11 auteurs différents²⁷. Même l'irruption d'un anabaptisme apocalyptique dans la ville de Münster et la catastrophe qui s'ensuivit n'a pas suscité autant de publications. Sur deux ans, de 1534 à 1536 on recense 30 publications, pour 37 en 1527 et 1528. Un décompte effectué sur les publications portant dans le titre les termes d'« anabaptiste », *Wiedertäufer* ou leurs variantes, de 1525 à 1700 montre que ce succès précoce est resté inégalé²⁸.

Zwingli et Oecolampade écrivaient sur quelques « illuminés » dont l'influence se limitait *a priori* à leur canton. Deux ans plus tard, l'impression d'une prolifération de l'hérésie s'est emparée des figures de proue des deux nouveaux camps, catholiques et « évangéliques ». Comment expliquer ce succès fulgurant ?

1. « *Il y a aujourd'hui en Allemagne plus de dix-huit mille anabaptistes* »

Il est d'usage d'insister dans l'historiographie sur la « rapide progression » de l'anabaptisme après ces moments fondateurs, s'appuyant sur les relations parfois affolées des controversistes et réformateurs, catholiques comme protestants. Harold Bender écrit ainsi, dans le texte « fondateur » du renouveau de la recherche anabaptiste : « La persécution et le martyre généralisé des Anabaptistes ne révèlent pas uniquement la grande étendue de ce

« anabaptiste » dans cette lettre pose problème. Il qualifie une pratique de re-baptême, dont la première occurrence connue est celle qui vient d'être mentionnée (Conrad Grebel à Zollikon en janvier 1525).

²⁴ Plusieurs collections de *Flugschriften* en partie ou totalement consacrés à l'anabaptisme. La plus intéressante est celle de Laube, *Flugschriften*, en langue originale avec des notes précisant le contexte et le vocabulaire. L'édition de Robert Stupperich *Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer*, et *Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*, ne concerne que les pamphlets écrits à l'occasion de Münster. On complètera par l'édition sous forme de microfiches de Köhler (*Frühere Flugschriften* jusqu'en 1530, *spätere* 1530-1599). Jacob Dachser (1486-1527), responsable de la communauté anabaptiste d'Augsbourg jusqu'à son arrestation en 1527. Il écrit une *Révélation divine et complète sur l'identité des vrais anabaptistes (contrabaptistes), étayée par la vérité divine (Eine göttliche und gründliche Offenbarung von den wahrhaftigen Wiedertäufern mit göttlicher Wahrheit angezeigt)*, Augsbourg, 1527, édité dans Laube, *Flugschriften*, 1992, p. 772-797. Il y dénonce les réformateurs travaillant avec les autorités civiles comme des imposteurs, falsifiant l'Écriture et blasphémant, bref d'être les vrais « opposants au baptême », des « contrabaptistes ». Dejeumont, « Schwärmerei », p. 38-39.

²⁵ Voir Zorzin, « Bildpropaganda », pour précisions éventuelles.

²⁶ Sur l'usage du latin et des langues vernaculaire dans l'imprimé, voir Gilmont, *La Réforme et le livre*. Il s'agit de Thomas Venatorius et de Johann Fabri.

²⁷ Dejeumont, « Schwärmerei » p. 40 et suivantes.

²⁸ Voir Annexe.

mouvement, mais aussi la puissance de la vision qui brûlait en eux.²⁹ » Voici Jean Cochlée qui, apparemment désespéré, écrit à Érasme le 8 janvier 1527 :

Mon Révérendissime et Illustrissime Seigneur [l'archevêque de Mayence], m'a donné congé non sans mal. Il me disait hier en gémissant qu'il fallait nous attendre à un soulèvement des Anabaptistes et s'étonnait qu'aucun d'entre nous ne prenne la plume contre eux. Je répondis que j'avais tenu jusqu'ici cette secte pour si ridicule que je ne pensais pas qu'il fût besoin de prendre la plume contre elle. « Mais elle se renforce » répliqua-t-il, « et grossit à vue d'oeil » : on lui avait écrit qu'il y a aujourd'hui en Allemagne plus de dix-huit mille anabaptistes. Je te demande donc, excellent Érasme, et te conjure au nom de Dieu et de la Sainte Église, de rédiger quelque petite plaquette contre cette secte maudite³⁰.

La lettre continue sur le même ton. Cochlée brosse un portrait alarmiste des progrès de l'anabaptisme et de la relative indifférence d'un certain nombre d'agents du pouvoir et de « décideurs ». Le nombre de dix-huit mille anabaptistes invoqué par Jean Cochlée est évidemment fantaisiste. Dénombrer les membres d'un mouvement « clandestin » est difficile, voire impossible. Néanmoins, les travaux de Claus-Peter Clasen en son temps ont montré qu'au chiffre jusque-là accepté de plusieurs milliers de martyrs anabaptistes dans un large XVI^e siècle, qui se fondait sur les martyrologes, on devait opposer un compte de 845 exécutions attestées entre 1525 et 1618³¹.

D'où viennent donc les dix-huit mille anabaptistes tant craints par l'archevêque de Mayence ? On ne peut s'empêcher de remarquer que ce nombre proprement apocalyptique est un multiple de dix-huit, et que le théologien dit dans la même lettre sa préoccupation à propos de dix-huit anabaptistes prisonniers dans la forteresse d'Alzey³². Mille, dans les représentations de l'époque, signifie plus souvent « beaucoup » qu'une réalité quantifiée. Par ailleurs, l'archevêque (ou Cochlée) considère que les anabaptistes sont si nombreux - mille fois plus nombreux que la petite vingtaine sur laquelle son protecteur a réussi à mettre la main - qu'ils représentent un danger imminent pour la Chrétienté. Multiplication faite, nous voici donc avec « plus de dix-huit mille anabaptistes ».

L'indifférence générale des agents du pouvoir que le *Landesfürst* n'est pas totalement capable de contrôler l'inquiète presque autant que la prolifération de la « vermine » :

²⁹ Bender, « Vision anabaptiste ». Pour une meilleure compréhension du texte de Harold Bender, qui a marqué l'historiographie de bien des façons, assortir sa lecture des textes de Jean Séguy et de Neal Blough, dans le même volume.

³⁰ Érasme, *Correspondance*, t. VII, lettre 1928, p. 344.

³¹ Clasen, *Anabaptism*, p. 437. L'auteur voulait répondre aux questions suivantes: à ses débuts l'anabaptisme était-il un mouvement majoritaire, comme le prétendait Roland Bainton ? Pourquoi cet éclatement en autant de petits groupes hostiles les uns aux autres ? Était-ce une nouvelle forme de vie religieuse ? À quel point les anabaptistes avaient-ils été persécutés ? Il adopte une méthode « neutre », basée sur une méthode statistique exploitant les sources archivistiques publiées dans les QGT pour le Sud de l'Empire (Suisse, Allemagne du Sud et Autriche). Il a remis profondément en cause l'histoire anabaptiste. Il constatait en effet que l'anabaptisme, loin d'avoir été proche de constituer une troisième confession, avait toujours été un phénomène numériquement marginal, qui s'oubliait dans l'oubli à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle.

³² Érasme, *Correspondance*, t. VII, lettre L 1928, p. 345.

On les [les dix-huit anabaptistes] a fait comparaître à plusieurs reprises avec l'intention de les livrer au dernier supplice, mais à chaque fois la malencontreuse astuce des juristes a fait surseoir la sentence, tantôt pour vice de forme, tantôt pour incompétence du juge, comme ils disent.

L'impression de prolifération est largement partagée, à la fois par les autorités qui publient rapidement des mandats – à commencer l'archiduc d'Autriche – et par les écrivains. C'est cette impression qui fait autorité jusqu'au décompte de Claus-Peter Clasen, même parmi les plus sceptiques des historiens. Sebastian Franck écrivait ainsi en 1531 :

Les anabaptistes se répandirent si rapidement que leur enseignement couvrit bientôt pour ainsi dire, tout le pays. Ils gagnèrent beaucoup de partisans et en baptisèrent des milliers, attirant vers eux beaucoup d'âmes sincères qui avaient du zèle pour Dieu ... Ils augmentaient si rapidement que le monde craignit un soulèvement.³³

La terreur de la nouvelle secte est sans rapport avec la réalité perceptible par les auteurs et par les autorités qui, après tout, ne peuvent voir ces individus autrement qu'en allant les dénicher. Depuis le Moyen Âge, l'hérésie est d'abord forgée par l'inquisiteur, au sens propre celui qui la cherche, plutôt que par les déviants eux-mêmes qui n'adhèrent que rarement au portrait que l'on fait d'eux. Le contexte immédiat joue donc un rôle certain dans cette « psychose ». Les autorités du Saint Empire Romain Germanique, Empereur, princes territoriaux et autorités urbaines, sont échaudées par la guerre des paysans (1525) et par le nouveau schisme au sein de l'Église (en 1519/1521 Luther rompt avec Rome). La multiplication des mouvements religieux entre – ou est intégrée – dans le schéma classique de l'hérésie, qui, étant diabolique, prend de multiples formes et se multiplie de manière anarchique, engendrant le chaos³⁴.

Cette idée est confortée par des publications dissidentes « anabaptistes », celles de Balthasar Hubmaier notamment, seul véritable théologien à avoir usé de la formation qu'il avait reçue pour construire une théorisation du baptême, de l'Église, de l'usage de la violence légale³⁵. Bien que souvent les auteurs « anabaptistes » divergent sur des points mineurs ou majeurs, l'apparition de la dissidence dans l'espace de l'imprimé ne fait que concrétiser la menace. Après tout, la menace luthérienne elle aussi se manifeste notamment par un flot ininterrompu de *Flugschriften*³⁶.

³³ Franck, *Chronica*, fol. 164v et 267r. [édition augmentée de 1565]. Sur Franck et l'anabaptisme, voir Zorzin, en particulier p. 96 et suivantes.

³⁴ Dompnier, *Venin*. Voir également Dejeumont, « Schwärmer », pour l'usage du terme de *Ketzer* (hérétique) sous la plume des protestants.

³⁵ Voir également Vincent, « Présentation » ; Stayer, *Sword* ; Bergsten, *Hubmaier*.

³⁶ Edwards, *Printing, Propaganda*.

2. La menace des Schwärmer

Les Églises protestantes en formation commencent elles aussi à définir leurs propres dissidences. Elles le font avec d'autant plus de constance que des revendications évangéliques apparaissent dans les pamphlets de la guerre des Paysans (en particulier les Douze Articles). Luther et ses disciples ont ainsi été soupçonnés d'avoir favorisé le chaos par l'instauration d'une hérésie. Il convenait alors d'institutionnaliser le mouvement réformateur³⁷. Désigner et nommer le dissident, c'est en effet construire l'orthodoxie et la consolider. C'est ainsi que l'ancien moine de Wittenberg commence à qualifier publiquement certains de ses anciens amis et disciples de *Schwärmer*, que l'on pourrait traduire par « exalté »³⁸.

La mention la plus ancienne connue du terme concerne les « prophètes de Zwickau », apparus à Wittenberg en décembre 1522, en compagnie probablement du docteur Gerhard Westerburg, un bourgeois de Cologne dont nous aurons l'occasion de reparler³⁹. Ils s'étaient interrogés sur la validité du baptême des enfants, entre autres choses, et l'un d'entre eux, Nicolas Storch, disait avoir des visions et communiquer avec les anges⁴⁰. Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486-1541), meneur du mouvement de Wittenberg (1521-1522) est cependant un des *Schwärmer* les plus connus : pendant l'absence de Luther, réfugié à la Wartburg après sa mise au ban de l'Empire (édit de Worms, 1521), on commença à remettre en cause le caractère sacrificiel de la messe. Karlstadt pressait l'instauration officielle et rapide d'un service divin évangélique.

Satisfaction sur la messe obtenue, l'ami de Luther va encore plus loin en critiquant les images et la mendicité, avec pour conséquence des actions iconoclastes à Wittenberg. Considérant que l'action de Karlstadt, chef de la Réforme à Wittenberg, menaçait l'ordre public en précipitant les changements dans le culte, l'Électeur de Saxe le chasse de la ville. Élu par la suite pasteur de la petite ville de Orlamünde (une action en soi « révolutionnaire »), Karlstadt y réforme le service divin, abolit le baptême des enfants et organise l'assistance aux

³⁷ Les références bibliographiques sont innombrables. Pour un point synthétique, voir Goertz, *Religiöse Bewegungen*.

³⁸ Je reprends dans ces pages les conclusions et l'argumentation de Catherine Dejeumont, « Schwärmer ». Ce mot est dérivé du verbe *schwärmen*, lui-même dérivé substantif *der Schwarm*, attestés en moyen haut-allemand et désignant un essaim d'abeille, ainsi que l'action de se grouper en une masse instable, frétilante, bourdonnante. Le sens figuré du terme semble être dû à Luther, qui l'emploie pour désigner Karlstadt, puis d'autres individus – comme Thomas Müntzer, « meneur » de la guerre des Paysans (1524-1525) dans son violent pamphlet *Contre les hordes de paysans* ... Il désigne également rapidement l'activité mentale, c'est-à-dire celle d'un autre en proie au délire. Le *Schwärmer* devient donc un exalté, un excité, un agité, un « rêveur détaché de l'écriture ». Lorsque Luther l'emploie il est connoté également la révolte, les actions iconoclastes et sacramentaires, c'est-à-dire « toutes les formes de révolte contre les mesures réformatrices menées par les autorités sur la pratique du culte et contre la politisation de l'évangile pour des intérêts temporels », Kaufmann, « Nahe Fremde », p. 182-184). Voir aussi

³⁹ Kaufmann, *Thomas Müntzer*, p. 91 note 306.

⁴⁰ Voir Hoyer, « Zwickauer Storchianer ».

pauvres, en application des principes qu'il prônait à Wittenberg. Il devient le principal ennemi de Luther qui considère que lui et ses semblables, voulant se substituer à Dieu en imposant par la contrainte une loi nouvelle et fautive, à l'encontre de la liberté du chrétien, sont les envoyés du Diable.

Une grande partie des participants aux controverses, ennemis de Luther compris, adoptent rapidement le qualificatif, donnant l'impression au lecteur du XXI^e siècle que les *Schwärmer* sont sortis du néant en 1522 pour se multiplier. Jean Cochlée, théologien catholique, évoque dès 1525 le désordre et la déchéance sociale qui résulte de la *Schwermerey*, c'est-à-dire la guerre des paysans. De même, dans son pamphlet *Raison pour laquelle Balthasar Hubmaier ... (Ursach warum der Wiedertäufer Patron ..., 1528)* le catholique Johann Fabri, évêque de Vienne et conseiller de l'archiduc d'Autriche, fustige l'inconstance de « Luther, Zwingli et d'autres esprits exaltés » qui seraient à l'origine de l'hérésie anabaptiste et par là de la guerre des paysans⁴¹.

Le mot *Schwärmer* devient ainsi le pivot des conflits par voie écrite entre les réformateurs. Les uns se réapproprient le terme, le considérant comme un signe de l'élection divine. Ainsi Thomas Müntzer⁴², dans son *Plaidoyer très bien fondé et réponse à la chair sans esprit qui mène douce vie à Wittenberg et qui, par le vol de l'Écriture Sainte, a si lamentablement souillé la pitoyable chrétienté (Hochverursachte Schutzrede)*⁴³, attaque celui qu'il qualifie de Pape de Wittenberg, et dit que s'il est qualifié de *Schwärmer*, c'est parce qu'il est inspiré par l'Esprit, les vrais prophètes ayant toujours été traités de fous par les impies. Les autres retournent le compliment à son auteur, comme Ulrich Zwingli, en 1527, dans le cadre de la controverse sur la Cène qui oppose les tenants de la présence corporelle du Christ dans l'Eucharistie à ceux qui prônent une interprétation symbolique de l'Écriture

⁴¹ « Luther, Zwingli und Dessgleichen Schwermerey ». *Ursach, Warumb der Wiedertäufer patron ...*, édité dans Laube, *Flugschriften*.

⁴² Thomas Müntzer (v. 1489-1525) voulait « pousser les hommes à l'action collective pour renouveler le christianisme » (Goertz). Influencé par la mystique de la *Theologia Deutsch* ainsi que par l'apocalyptique, il voulait restituer l'Église originelle. A Allstedt en Saxe électorale (à partir de 1523), il instaure un service divin évangélique à son idée : une liturgie dite en allemand et modifiée de façon à ce que l'assistant puisse être instruit des mystères de la foi et faire l'expérience de l'Esprit saint. Les destructions de chapelles qu'il perpétrait dans les environs et l'accueil qu'il offrait en ville à des fuyards lui valurent l'hostilité du seigneur du coin, et il arma alors la ville au motif que le peuple chrétien devait se défendre les armes à la main contre les princes. Abandonné par les autorités urbaines, il se réfugie dans la ville d'Empire Mülhausen, où le Conseil municipal est renversé au profit d'un « Conseil éternel », la Réforme instaurée. Lorsque les bandes armées de la guerre des Paysans passent dans la région, fin avril 1525, ils obtiennent un soutien militaire – relatif – de la ville et devient un des porte-parole du mouvement paysan. Il y voyait l'annonce de l'approche du Jugement des impies à la fin des Temps et l'émergence d'un nouvel ordre où l'union entre créateur et créature serait rétabli. Quinze jours plus tard les troupes paysannes sont anéanties par les princes à la bataille de Frankenhausen, Thomas Müntzer est capturé et exécuté.

⁴³ Titre original : *Hochverursachte Schutzrede und antwort wider das Gaistlose sanfft lebende fleysch zu Wittenberg welches mit verkaerter Waysse durch den Diepstal der heiligen schriftt die erbermdliche Christenheit also Gantz jaemerlichen besudelt hat* (1524). Müntzer, *Schriften und Briefe*, Müntzer, traduction française par Joël Lefebvre, Müntzer.

(Karlstadt et Zwingli, entre autres). Dans son *Amicale réfutation du sermon de Luther contre les exaltés* il accuse Luther de mal comprendre l'écriture, et donc de *schwermen* lui-même c'est-à-dire de délirer. Le vrai *Schwärmer*, c'est Luther⁴⁴.

La différence majeure entre la *Schwärmerei* et l'anabaptisme est que le second recouvre, peu ou prou, une doctrine (le re-baptême), ce qui n'est pas le cas de la première. Cela n'empêche pas qu'à long terme des dissidents qui n'ont jamais adhéré au baptême des adultes aient été qualifiés d'anabaptistes (c'est le cas de Caspar Schwenckfeld) et que ceux qui se rebaptisaient aient été considérés comme faisant partie de la *Schwärmerei*. Ceux qui se trouvaient ainsi exclus ou qui s'excluaient des Églises protestantes en formation ont été classifiés et dûment inventoriés par des générations de controversistes, puis d'hérésiologues⁴⁵. Dans la réédition de l'Édit impérial (1550), *Schwärmer* et *Wiederteuffer*, exaltés et anabaptistes, sont placés côte à côte dans la condamnation des sectes et hérésies portant atteinte à l'unité de l'Empire et à celle de l'Église. Ils partagent dès lors le statut de criminel.

3. *Le flux et le reflux des publications (1525-1700)*

L'hérésie anabaptiste a fait couler des flots d'encre, dont la majorité sont des ouvrages de controverse, ou plutôt d'apologétique religieuse. Étendue au siècle, la fortune de l'usage du terme « anabaptiste » ne s'est pas démentie. Après une accalmie relative entre le milieu des années 1540 et le milieu des années 1550, entre la victoire de Mühlberg et la paix d'Augsbourg, l'usage du terme reprend de plus belle, et son succès ne se dément pas. Cet usage contredit l'idée que l'anabaptisme serait plus ou moins tombé dans l'oubli, ou du moins dans la clandestinité, avec la paix d'Augsbourg et la concurrence réelle du calvinisme⁴⁶.

Le pic des publications titrant sur l'anabaptisme se situe en 1527 et 1528, ce qui correspond au pic des persécutions, particulièrement sévère en Allemagne et en Suisse en 1527 et 1528⁴⁷. Les autorités ont-elles persécuté les anabaptistes parce que leur attention était attirée sur eux par les écrits de controverse, ou les écrits de controverse sont-ils venus appuyer la persécution ? La question est d'autant plus complexe à résoudre que les théologiens qui écrivent contre les « anabaptistes » sont surtout ceux qui se sont étroitement associés à des

⁴⁴ *Freundliche Verglimpfung und Ablehnung der Predigt Luthers gegen die Schwärmer* (1527), cité par Dejeumont, « Schwärmerei ».

⁴⁵ Roland Bainton leur a donné le nom d'aile gauche de la Réforme. George Williams a quant à lui imposé le nom de « Réformateurs radicaux », par opposition aux « Réformateurs institutionnels ». Ce différend s'inscrit dans le cadre plus vaste de l'opposition entre les historiens de RFA et de RDA pendant la guerre froide. (Bainton, « Left Wing », Williams, *Radical Reformation*. Voir également Goertz, « Radikalität », et Roussel, « Désigner et décrire les dissidents », p. 37.

⁴⁶ Voir annexe.

⁴⁷ Haude, « Anabaptism », p. 251. Voir également Clasen, *Anabaptism*, p. 360 et suivantes, et troisième partie de ce travail. Sur la méthodologie du recensement des titres, voir Gilmont, *Le livre réformé*, p. 10-11 et 44.

autorités pour mieux défendre l'orthodoxie de la foi ou leur conception de la Réforme : c'est le cas de Johann Fabri, conseiller de l'archiduc Ferdinand, de Johann Eck en Bavière, ou de Jean Cochlée⁴⁸. Plus tard, à la fin du XVI^e siècle, le curé de Süsteren dans l'*Amt* Millen, Franciscus Agricola, a dédié ses deux principales oeuvres contre les « anabaptistes » aux autorités des territoires proches qui les combattaient ou auraient du les combattre le plus, à savoir le bourgmestre de Cologne Johann Hardenrath et l'*Amtmann* de Millen et de Born.

Le terme d'anabaptiste désigne une hérésie (au sens de doctrine), le « rebaptême » passible de mort dans le Code Justinien de 533⁴⁹. Il y a donc d'une part un usage fait par les humanistes, qui, retournant *ad fontes*, l'emploient en premier, et d'autre part un usage dans le champ du pénal. Dans certains cas, ces usages différents sont le fait des mêmes individus. Les premiers à user du terme sont en effet des conseillers de *Landesfürsten* (Johann Cochlaeus, Johann Eck) ou des personnes associées à des Conseils de ville (Ulrich Zwingli, Johann Oecolampade, plus tard Bucer), ceux qui contribuent activement à rédiger des ordonnances condamnant l'hérésie. Son usage a été réactivé par Zwingli dans un contexte judiciaire, se référant probablement uniquement à la patristique. Johann Fabri, à ce moment là vicaire général du diocèse de Constance, inspire directement l'édit de l'archiduc d'Autriche Ferdinand contre « les anabaptistes, les Luthériens, les Zwingliens, les Oecolampadiens »⁵⁰. Le terme passe dans le droit impérial en 1529 avec le mandat impérial contre les anabaptistes qui règle le droit pénal pour les entités territoriales ne disposant pas de leur propre droit jusqu'à la fin du Saint Empire Romain Germanique⁵¹.

Les controversistes publiaient sur un terrain « miné ». Dans le bouillonnement créatif de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne, Luther, Zwingli, Oecolampade n'étaient que les plus « radicaux » de ceux qui aspiraient à une réforme de la chrétienté, l'appel d'une *reformatio ecclesiae* étant lui-même séculaire. Beaucoup d'autres étaient inquiets de leur salut et s'orientaient vers une spiritualité différente de celle offerte par l'institution catholique⁵². La plupart d'ailleurs vivaient cette spiritualité plus personnelle en complément de leur participation à la ritualité sacramentelle.⁵³ On peut donc se demander dans quelle mesure les controversistes et les défenseurs de l'orthodoxie de la foi et de l'ordre

⁴⁸ Voir surtout Dittrich, *Kontroversetheologie*.

⁴⁹ Depuis le XII^e-XIII^e siècle en effet, « l'hérésie s'est rapprochée du crime de lèse-majesté et, comme telle, punie de mort », et ce par l'intermédiaire du droit romain (en l'espèce, les anciennes Constitutions impériales). Lecler, *Histoire de la tolérance*, p. 110.

⁵⁰ Goertz, *Die Täufer*, p. 131.

⁵¹ Stolleis, *Histoire du droit public*, et Venard, « Sauver l'unité chrétienne », p. 851-852.

⁵² Le terme de « radical » dans ce contexte particulier renvoie à toute une littérature de débats historiographiques et épistémologique sur laquelle on ne peut revenir longuement ici. Voir Goertz, « Radikalität », p. 38.

⁵³ Voir Goertz, *Religiöse Bewegungen*, p. 85.

divin ont eu leur rôle à jouer dans la diffusion de l'anabaptisme. On a souligné à l'envi les similitudes entre les contenus doctrinaux et les aspirations des anabaptistes et ceux des réformateurs catholiques et évangéliques, ainsi qu'avec les réformateurs de l'Église médiévale et les humanistes.

Dans le bouillonnement religieux du début du XVI^e siècle, les tendances religieuses qui ont laissé suffisamment de traces dans les sources pour nous apparaître comme des doctrines organisées étaient toutes des coalescences d'éléments variés présents dans le bagage intellectuel et spirituel de quelques individus dans un lieu donné. La pratique de la réitération du baptême à l'âge adulte a fonctionné comme un catalyseur, et bien souvent elle résultait de la rencontre de deux tendances spirituelles opposées. En réaction à l'édit municipal de Zurich, Georges Blaurock a demandé à Conrad Grebel de le baptiser, le 21 janvier 1525. Par ailleurs, le second « foyer » anabaptiste s'est allumé à Augsbourg, lorsqu'à la Pentecôte 1526 Hans Denck baptise Hans Hut⁵⁴, après que Johannes Oecolampade a publié sa réfutation de l'anabaptisme dans la même ville, chez Melchior Ramminger. C'est également en réponse à l'opuscule de Zwingli, *Du Baptême, (Von der Taufe)*, que Balthasar Hubmaier publia la première défense théologiquement argumentée du baptême des adultes, *Vom christlichen Taufe der Gläubigen* (Du baptême chrétien des croyants)⁵⁵. Dès lors un double mouvement issu des élites dirigeantes des mouvements de réforme et de consolidation des catholicismes et des protestantismes explique que l'anabaptisme se répande « comme une traînée de poudre ». Le chiffon rouge agité par Oecolampade et Zwingli, qui faisait écho à celui des *Schwärmer* agité par Luther, eut pour effet que l'on se mit à voir de l'anabaptisme partout d'une part, et que beaucoup de ceux qui doutaient de la validité du baptême des enfants se sont mis à demander un « véritable » baptême à leurs Frères d'autre part.

II. DE L'HERESIE AUX INDIVIDUS : L'HISTOIRE DES ANABAPTISTES

Nous en arrivons maintenant à une histoire très longue et très embrouillée, sur laquelle il y a des livres si nombreux et si épais qu'il apparaîtra nécessaire de ne considérer que les plus remarquables et les plus illustres⁵⁶.

L'anabaptisme a été « inventé » par ceux qui stigmatisaient et voulaient éradiquer la dissidence. Comment ont-ils décrit les « anabaptistes » dans les grandes lignes ? Nous intéressent ici non pas les réfutations et controverses doctrinales, mais, au titre d'une

⁵⁴ Haude, « Anabaptism » ; Stayer, *Sword*.

⁵⁵ Bergsten, *Hubmaier*.

⁵⁶ Wir kommen nunmehr auf eine sehr weitläufige und verworrene historie, von welcher so viel und grosse bücher vorhanden sind, daß es nöthig scheinen will, das mercklichste eine vornehmste nur zu betrachten [...]. Gottfried Arnold, *Unpartheyischen Ketzler-Historie*, Livre XVI, p. 727.

« historiographie » de l'anabaptisme, les passages qui décrivent les « actes » de quelques individus ou groupes d'individus reconnaissables ou identifiés⁵⁷.

A. La « succession des anabaptistes »

Toutes les « histoires » qui ont été examinées ont un contenu semblable et forment un bagage intellectuel commun (au sens allemand de *Gedankengut*) qui a souvent été repris avec peu de changements jusqu'au XIX^e siècle, par les historiens catholiques comme par les protestants.

1. L'hérésiarque

Dans la tradition hérésiologique, tout doit commencer par l'hérésiarque. Les écrivains se demandent donc qui fut l'archihérétique à l'origine de tout (après Satan évidemment ...). Dans l'ensemble, deux « écoles » prévalent. Sebastian Franck, qui publia son livre en 1531, date les débuts de l'anabaptisme de l'année 1526, après la guerre des Paysans, et la situe en Haute Allemagne.⁵⁸ Leurs chefs sont *Doctor Baltassar Hübmeyer, Melchior Rinck, Joannes Hut, Joannes Denck, Ludwig Hetzer*. Il se réfère ici principalement à un anabaptisme dont le centre de gravité était la ville impériale d'Augsbourg, où plusieurs d'entre eux se sont mutuellement baptisés à la Pentecôte 1526, et qui s'est étendu en haute-Allemagne, en Allemagne centrale et en Autriche⁵⁹. Il était incarné majoritairement par des « héritiers de Müntzer » dont certains avaient combattu à ses côtés à Franckenhausen⁶⁰. Le colporteur de livres Hans Hut († 1527) rejetait le baptême des enfants et prônait celui des adultes. Il le concevait comme le « sceau des élus », un signe de protection eschatologique, et sa théologie était marquée par un prosélytisme et une accentuation sur l'Esprit bien plus importants. Il croyait que la fin du monde était imminente, en 1528 exactement, voyant en Thomas Müntzer et son acolyte Pfeiffer les deux Témoins dont la mort, selon l'Apocalypse de Jean, annonçait la Fin des Temps. Le prédicateur luthérien Melchior Rinck († v. 1553-1560) passé à l'anabaptisme peut-être sous l'influence de Hans Denck, prêchait sa doctrine à la frontière entre la Hesse et la Thuringe. Enfin Hans Denck († v. 1500-1527), bien que présent partout où des impulsions « radicales » se manifestaient, ne cherchait pas à fonder de communauté. Il

⁵⁷ Trois sources permettent de les inventorier : la bibliographie de Hans Joachim Hillerbrand (*Bibliographie des Täuferturn*), qui va jusqu'en 1620, la *Mennonite Bibliography* de Springer qui prend la suite, et enfin les bibliographies des *Flugschriften* de Köhler (*Frühere Flugschriften, Spätere Flugschriften*), qui permettent d'inclure un grand nombre d'ouvrages de portée plus éphémère.

⁵⁸ Franck, *Chronica*, fol. 164v.

⁵⁹ Sur Augsbourg, voir les travaux de Lyndal Roper (*The Holy Household*) et dernièrement de Zelinsky Hanson (*Religious Identity*).

⁶⁰ Voir Seebaß, *Müntzers Erbe*.

s'était forgé une théologie où prédominaient l'Imitation du Christ, la mystique et la critique des sacrements. Afin de vivre en paix à Bâle, il abjura l'anabaptisme, et se tint à sa nouvelle foi jusqu'à sa mort – il est vrai précoce.

Enfin Balthasar Hubmaier était considéré comme le « théologien de l'anabaptisme ». D'abord brillant théologien et prédicateur catholique renommé en la cathédrale de Ratisbonne, influencé par l'humanisme, il devient curé de la petite ville de Waldshut dans le sud de l'actuel Bade-Wurtemberg, qui faisait partie de l'union des « quatre villes de la forêt » (*Vier Waldstädte*) après une possible conversion. Il y réforme la messe avec l'accord du Conseil Municipal, puis introduit l'anabaptisme. Il soutient les paysans rebellés, et à la chute de la ville il s'exile en Moravie, où il fonde une communauté anabaptiste prospère sous la protection des seigneurs locaux. Il y met ses talents de théologien au service de l'élaboration d'une « théologie anabaptiste » structurée, bien qu'évolutive, avant de périr sur le bûcher en 1528. Il est le seul instigateur de l'anabaptisme, selon Johannes Eck, ayant ressenti le besoin de créer une autre doctrine après s'être lassé de celle de Luther.

Une deuxième version fait remonter l'anabaptisme à 1521. C'est ainsi que le Suisse Johann-Heinrich Otte fait débiter ses *Annales* en 1521 avec Nicolaus Storch, suivant en cela Guy de Brès et l'auteur anonyme de la *Successio anabaptistica*⁶¹. Ce serait Melanchthon qui le premier aurait associé Storch à l'anabaptisme. D'après les références bibliographiques des précédents, l'idée que Storch était à l'origine des « anabaptistes » était largement répandue. Nicolas Storck était considéré comme le chef des « prophètes de Zwickau »⁶². Avec ses deux acolytes, Thomas Drechsel et Marcus Thomas Stübner, il avait mis en question le baptême des enfants. Thomas Müntzer, lui aussi auprès des prophètes de Zwickau, a également un rôle remarquable dans la naissance de l'anabaptisme. D'après les historiens de l'époque, il serait à l'origine de la guerre des Paysans (1524-1526), conflit social majeur qui a embrasé une grande partie de l'Empire et qui s'est achevée en bain de sang à Frankenhausen et à Saverne. C'est l'opinion par exemple de Florimond de Raemond qui, après avoir débattu des diverses

⁶¹ Johann Heinrich Otte, *Annales Anabaptistici*, 1672 ; Guy de Brès, *La racine, source et fondement des anabaptistes*, 1565 ; V. P., *Successio Anabaptistica* ; Gottfried Arnold, *Unpartheyische Ketzergeschichte*, 1700.

⁶² Le rapport de Storch avec l'anabaptisme a été un sujet de controverse. Il est aujourd'hui admis qu'il n'a pas pratiqué le baptême des adultes, et Siegfried Hoyer n'a pas trouvé de lien explicite entre les membres de la confrérie et les prédicateurs de la « schwermery » (Ludwig Reudnitz) qui se trouvent dans la ville en 1529. Dans la chronique de Enoch Widman, datant du début du XVII^e siècle, Storch est qualifié d'anabaptiste. Les premiers à mettre sérieusement en doute le rôle de Storch dans les révoltes ont été Harold Bender, Claus-Peter Clasen (*Anabaptism*, p. 7) et James Stayer, *Sword*, p. 10. Voir Hoyer, « Zwickauer Storchianer », p. 65 et 77.

origines possibles du mouvement, consacre la majorité de son grand chapitre sur l'origine de l'anabaptisme à relater ses exactions⁶³.

2. *La prolifération de l'hérésie et sa division*

Tout de suite après sa naissance, l'hérésie prolifère. Johann Heinrich Otte raconte ainsi qu'en 1525, les anabaptistes infectaient l'Allemagne inférieure, après avoir semé le désordre à Wittenberg en 1522 et ensanglanté l'Allemagne avec la guerre des Paysans⁶⁴. Elle se répand même lorsqu'elle a été « étouffée », comme c'est le cas dans les territoires du Juliers et du Berg après la catastrophe de Munster. Werner Teschenmecher écrit ainsi dans ses *Annales Ecclesiastici*, une histoire ecclésiastique de la Réforme et des Églises réformées dans les duchés de Juliers, de Berg et de Clèves, à propos des événements des années 1570-1580 :

Et concernant la sédition anabaptiste, bien que celle de Munster soit atténuée, comme on l'a dit précédemment, et que le duc Wilhelm n'ait pourtant épargné sa peine pour écarter celle-ci de ses terres et régions, cette hérésie s'est pourtant répandue aussi dans ces principautés, par la (miséricorde) de dieu de sorte que ceux qui sont dans le vrai soient éprouvés encore et qu'ils soient révélés⁶⁵.

L'anabaptisme est une épidémie d'une maladie contagieuse. Cette épidémie se distingue par le chaos qu'elle apporte, chaos que les divisions internes ne font que confirmer et souligner. Dès 1531, Sebastian Franck titrait un des paragraphes de sa description de l'anabaptisme : « Innombrables sectes des anabaptistes⁶⁶ ». Ces divisions s'opposent à une Église qui ne peut être qu'unie, aussi bien pour les catholiques que, de plus en plus, pour les nouvelles « confessions » en formation. D'ailleurs Guy de Brès consacre un chapitre à la « Grande diversité et à la division des sectes entre anabaptistes » :

Je crois qu'il seroit du tout impossible de reciter toutes les sectes différentes, & les opinions contraires & pernicieuses qui sont entre les anabaptistes. Car on en trouuera bien peu qui s'accordent entre eux, qui n'ayent quelque mystère spécial en la teste, à cause que l'Esprit dont ils sont menez croist tous les iours, & leur met quelque chose de nouveau au cerveau, qui puis après est receu des pures simples fols, comme articles provenans du ciel⁶⁷.

Johann Heinrich Otte ne consacre pas moins de deux listes à l'exposé et à l'explication des différentes formes d'anabaptisme. Dans « Les sortes d'anabaptistes », il définit

⁶³ Florimond de Raemond, *Histoire de la naissance*. L'auteur avait une certaine audience outre-Rhin : son livre a fait l'objet d'une traduction en latin et a été édité à Cologne moins de dix ans après la première édition française de 1605 : Florimond de Raemond, *Historia De Ortu, Progressu, Et Ruina Haereseon Huius Saeculi. Auctore Florimundo Raemundo Galliarum Regis in Curia Burdigalensi Consiliario : E Gallica Lingua in Latinam conversa*, Cologne, Grevenbruch, 1614.

⁶⁴ Otte, *Annales Ecclesiastici*, [non paginé], année 1525.

⁶⁵ « Und zwar belangend die Wiederteuferische Raserey, obzwar solche zu Munster, wie droben gemeldet, gedämpft, Herzogh Wilhelm auch dieselbe ferner in dero Landen und Gebieten zu vertilgen kein Fleiß noch Muhe gespart, so hat sich doch solche gleichwoll durch Verhängnuns Gottes, und daß die Rechtgläubige noch weitem probiret und offenbahr gemacht wurden, [...] auch in diesen Fürstenthumben ausgebreitet ». Teschemecher, *Annales Ecclesiastici*, p. 167.

⁶⁶ « Unzählich Sekt der Täufer », Sebastian Franck, *Chronica*, fol. 164v-171v.

⁶⁷ Guy de Brès, *La racine, source et fondement*, p. 65.

l'anabaptisme et en décline ensuite les nombreuses variantes, y incluant par exemple les *Servetiani*, disciples de Michel Servet l'espagnol, « qui, bien qu'ils aient des choses en commun avec les anabaptistes, blasphèment en exécrant la Sainte Trinité & le Fils de Dieu ». Les « espèces » sont classées ensuite en fonction de la manière de nommer ces variantes, qu'elles tirent leur nom de « choses générales » ou « du lieu ». Il n'est pas le premier à se livrer à un tel catalogue : dès 1589, Christoph Erhard, théologien catholique bavarois, dressait une liste de quarante anabaptismes différents, là où Guy de Brès s'était arrêté à quinze.⁶⁸

Sebastian Münster a actualisé sa chronique, dont la première version parut en 1531, jusqu'en 1543. Nous avons consulté une édition de 1565, où était notamment relatée la révolte de Münster et l'extension de l'anabaptisme à Amsterdam, dans le cadre de *Die ander Chronik* (la deuxième chronique) consacrée aux empereurs contemporains.⁶⁹ Cette narration est faite dans le cadre de la relation du gouvernement de l'Empereur. On peut la comparer à celle qui est faite par Werner Teschenmecher des « progrès » de l'anabaptisme, elle aussi toujours en rapport avec les progrès de la Réforme et le gouvernement des ducs de Juliers.

Animés de principes hérités du royaume anabaptiste de Münster, au premier rang desquels la polygamie, Johann Wilhelms, Caspar Dietrich et leur bande de 300 anabaptistes se lancent dans le pillage et la dévastation, jusqu'en 1574.⁷⁰ Avec le siège de Münster, cette relation est le seul grand passage consacré à l'anabaptisme. On peut interpréter les mentions voilées ou plus sporadiques à l'anabaptisme que fait ce même auteur tout au long de son exposé comme la relation de « l'empêchement de la réforme ». L'anabaptisme et les prédicants « sauvages » sont toujours présentés comme des gênes à la vraie réforme. À cette occasion, il croise la représentation catholique de la Réforme, étudiée par Bernard Dompnier, pour laquelle les anabaptistes ont des prédicateurs « sauvages » qui séduisent le petit peuple simple par leurs belles paroles.⁷¹ Ce qui intéresse avant tout Teschenmecher, c'est donc « l'événement » au sens propre.

Dans cette perspective, les deux sujets de prédilection des controversistes et hérésiologues sont la Guerre des Paysans et le royaume de Münster. La révolte de 1525 est relatée à cause du rôle qu'y a joué Thomas Müntzer. Il est considéré comme anabaptiste en tant qu'ancien compagnon de route de Nicolaus Storck, « chef » des Prophètes de Zwickau, et

⁶⁸ *Gründliche, kurze verfasste Historia vn Münsterischen wiedertäufern, und wie die Hutterischen Brüder auch billig genennet werden*, édité par Köhler, *Spätere Flugschriften*, n°1023.

⁶⁹ Sebastian Münster, *Chronica*, die ander Chronick, fol. 267.

⁷⁰ Teschenmacher, *Annales ecclesiastici*, p. 168-172.

⁷¹ Teschemecher, *Annales Ecclesiastici*, p. 105 et 162. Dompnier, *Venin*, p. 99-101.

lui-même premier anabaptiste.⁷² L'événement, ou plus exactement le trouble de l'ordre social et divin, est ainsi raconté de façon à montrer au lecteur, par un procédé d'analogie classique, à quel point les anabaptistes sont néfastes et qu'ils ne peuvent être que des émissaires du diable. Il faut donc faire la différence entre le recours à l'histoire dans le cadre d'une controverse « classique », où ce dernier sert de légitimation, et le recours à l'histoire dans le cadre des représentations de l'anabaptisme dont il est question ici, où elle sert essentiellement de preuve à charge.

3. *Doctrines hérétiques*

L'hérésie comprend des doctrines et pratiques que les écrivains énumèrent ou détaillent, parfois pour les réfuter, parfois simplement « pour montrer que ce n'a pas été une fois ni deux qu'ils se sont ainsi desbordés, mais toutes les fois qu'ils ont pu⁷³ », prouvant par l'exemple la nocivité de la secte. Conformément à la tradition hérésiologique, les auteurs dressent, sous une forme ou une autre, un tableau des variantes possibles et des formes différentes de l'hérésie. C'est évidemment toujours un argument supplémentaire contre cette dernière, dans la mesure où la division, donc le chaos, est opposée à l'unité et à l'harmonie de l'ordre divin. Elle est la preuve de la nature hérétique des adversaires, en l'absence de définition objective de ce qu'est une hérésie.⁷⁴ C'est pour cette raison que Guy de Brès relate ainsi les événements d'un beau jour de février 1535, où une douzaine d'hommes et de femmes, nommés « Adamites » par la suite, parcoururent les rues d'Amsterdam nus comme des vers⁷⁵. Ils suivaient en cela l'inspiration qu'avait eu l'un d'entre eux que le jour du jugement était arrivé et qu'il fallait que les enfants de Dieu « despouillassent tout ce qui estoit fait & nay de terre. En après que la vérité est nue, elle ne peut endurer d'être enveloppée d'aucune chose »⁷⁶.

Tous les écrivains s'accordent à reconnaître le grand nombre de « doctrines » différentes, nous l'avons évoqué plus haut. Calvin écrit :

Ceste vermine differe en cela d'avec toutes les autres sectes d'heretiques, qu'elle n'a pas erré seulement en certains pointz, mais a engendré comme une mer de folles resveries.

⁷² Dompnier, *Venin*, p. 100 ; Roussel, « Vampires luthériens », p. 62-65.

⁷³ Guy de Brès, *La racine, source et fondement* p. 56.

⁷⁴ Trusen, « Rechtliche Grundlagen », p. 1-2.

⁷⁵ Des « Anabaptistes Adamites » qui prônent la nudité (comme Adam) sont mentionnés par le réformé Johann Heinrich Otte (*Annales Anabaptistici*, chapitre « Sectarum Anabaptisticarum Alphabetica Recensio »), qui cite à ce propos Meshov, et par le catholique Christoph Erhard. Il ne faut pas les confondre avec d'autres « Adamites », sectateurs d'Adam Pastor ; toutefois, n'ayant pas consacré d'étude spécifique à ce sujet, nous ne pouvons affirmer qu'un controversiste n'a pas un jour utilisé cette « coïncidence » pour écrire que les disciples d'Adam Pastor prônaient la nudité.

⁷⁶ Guy de Brès, *La racine, source et fondement*, p. 56-57, citant Lambert Hortense.

Tellement qu'à grand'peine sauroit-on trouver une teste d'anabaptiste, laquelle n'ait quelque phantasie à part⁷⁷.

Il n'a pas complètement tort, et il est à peu près impossible de dresser une liste exhaustive des reproches de différents auteurs adressés aux dissidents. L'intérêt en serait d'ailleurs limité. Qu'il nous soit permis ici d'évoquer, parfois en forme de liste à la Prévert, quelques traits par lesquels les auteurs du temps avaient coutume de définir l'anabaptisme. Ces listes de caractères hérétiques relèvent, au sens propre, du catalogue, car elles proviennent des procédures judiciaires habituelles à l'Inquisition, au cours desquelles un « qualificateur », expert en hérésies, devait faire la correspondance entre les propos de l'accusé et des propositions hérétiques connues⁷⁸.

Sebastian Franck ne se comptait pas parmi les anabaptistes, bien qu'il ait lui-même été qualifié comme tel par de nombreux controversistes. S'il fallait le ranger dans une case, on pourrait le qualifier de « spiritualiste ». Il énumère en 1531 les divers « Articles et doctrines des baptistes qui toutes ont été condamnées comme hérétiques par le Pape, et pour certaines d'entre elles aussi par d'autres sectes et fois », dont voici certaines :

Le rebaptême est nécessaire ; les anabaptistes possèdent tout en commun ; les baptistes sont pour la plupart hypocritement pieux ; folie des baptistes ; les baptistes apostoliques ; les baptistes font de la Croix une superstition ; silence des baptistes ; [...] les enfants sont purs et sans péché ; le péché originel ne voue personne à la damnation ; en nous Dieu ne couronnerait que son œuvre ; [...] les baptistes enseignent que Dieu est en chaque homme ; l'Écriture ne dit rien avec les enfants ; [...] avant tout, ne pas jurer ; les Chrétiens ne doivent pas faire la guerre pour l'Évangile ; Jean Hut comprend le Christ et les Prophètes d'après la Lettre ; les baptistes considèrent qu'il y a un libre arbitre ; Dieu donne à chacun la grâce de se convertir ; [...] les baptistes à propos du détachement et du sacrement ; la coutume des baptistes à propos de la Cène ; l'erreur des baptistes à propos du Jugement Dernier [...] »⁷⁹.

En tout, Sebastian Franck trouve trente-huit « articles et doctrines » différents, et il met l'accent sur une « deuxième naissance » sur laquelle les baptistes insistent. Par comparaison, Johann Heinrich Otte, un réformé enseignant à Zurich un siècle plus tard, en compte dix-huit :

Comme Valentin ils nient que le Christ a reçu la chair de la vierge Marie ; comme Arrien ils nient la vraie divinité du Christ ; comme les Pélagiens, ils nient qu'il faut baptiser les enfants ; comme Novatien, comme les Arriens, et les Donatistes ils poussent au

⁷⁷ Jean Calvin, *Brieve instruction pour armer les fidèles*..., p. 38.

⁷⁸ Dedieu, les mots de l'Inquisition.

⁷⁹ « Artikel und Lehr der Täufer/ welche all von dem Bapst / und zum theil auch von andern Secten und Glauben / als Ketzeren verdampt werden [...] Wiedertauff nötig [...] Täufer alle ding gemein [...] Täufer heuchlerisch fromm der mehrertheyl [...] Thorheit der Täufer [...] Apostolisch Täufer [...] Täufer machen auß dem Creuß ein Abgott [...] Schweigen der Täufer [...] Kinder rein vnd on sund [...] Die Erbsund verdampt niemandts [...] Gott kröne allein sein Werck in vns [...] Täufer lehre Gott sey in allen Menschen [...] Schrifft redet nichts mit den Kindern [...] Allerding nich zu schweren [...] Christen sollen vmb das Evangelion nit kriegen [...] Johann Hutt, die Christ vnd die Propheten all nach dem Buchstaben verstanden [...] Täufer halten eyn freyen willen [...] Gott gibt jederman gnad sich zu bekeren [...] Täufer von der Absunderung und Sacrament [...] Der Täufer brauch beim Abendmahl [...] Täufer jrnsal vom Jungsten Tag. » Franck, *Chronica*, sommaire.

rebaptême ; comme les Cérinthaniens, les Nepotiens millénaristes et les Mahométans ils rêvent qu'après le jour du Jugement ils (seront) la future monarchie de l'univers ; comme les Cathares, les Meletiens, les Donatistes et les Pélagiens, notre salut dépend de nos œuvres charitables, et pas de notre foi en Christ ; comme les Pélagiens ils affirment le libre arbitre en matière spirituelle ; comme les Donatistes ils se vantent sans cesse qu'eux seuls sont l'Église unique, pure et immaculée ; comme les Marcionites et les Pepuziens ils permettent l'administration des sacrements par les laïcs ; comme les manichéens ils rejettent le magistrat ; comme les Tertullianistes, ils établissent que le Magistrat Chrétien ne peut tolérer aucun individu chargé de crimes ; comme les Nicolaïtes, il veulent que toute chose soit possédée en commun [...] comme les Mahométans, ils admettent la polygamie ; comme les Pélagiens ils refusent tous les serments [...]⁸⁰.

On retrouve de nombreux traits ici évoqués chez des réformés francophones. Guy de Brès traite ainsi, face aux anabaptistes :

De la vraye & legitime vocation du ministere ; [...] L'Escriture sainte est doctrine du S. Esprit, ce qui est nié par Muntzer ; [...] Les Anabaptistes nient que la lecture de l'Escriture sainte soit necessaire [...] ; Des songes des Anabaptistes, & comme ils sont condamnez par la parole de Dieu ; [...] Des Anabaptistes Apostoliques, lesquels disent qu'il faut suyvre l'Escriture mot à mot, sans aucune interprétation, de sorte qu'ils font des choses ineptes et ridicules ; [...] Des Anabaptistes spirituels, qui sont separez hors du monde [...] Contre l'erreur des Anabaptistes, touchant l'Incarnation de nostre Seigneur Iesus-Christ [...] contre l'erreur des Anabaptistes, touchant le Baptesme des petis enfans ordonné de Dieu, & de la réitération du Baptesme des Anabaptistes ordonné par les hommes, contre la parole de Dieu. (p. 499). Item de l'autorité du Magistrat, & du serment. Item contre ce qu'ils disent que Les corps et les ames meurent ensemble, iusques au iour du Jugement.

Chez ces trois historiens, très différents les uns des autres mais souvent « nourris » des mêmes lectures et tous de mouvances évangéliques (par opposition aux catholiques), on retrouve quelques traits communs. Les anabaptistes ont des opinions particulières sur le baptême, à la fois le baptême des enfants et le rebaptême (évoqué seulement par Otte et Franck). C'est aussi le thème dominant des ouvrages des controversistes catholiques du XVI^e siècle. Cela dit, ces opinions et pratiques, qui leur ont valu leur nom, n'occupent pas toujours la première position. Guy de Brès consacre un livre entier à l'Incarnation du Christ, et Otte la cite en tête de sa liste d'hérésies attribuées aux anabaptistes. Ce thème apparaît seulement à partir de années 1560 chez les catholiques⁸¹. On retrouve également des hérésies concernant « le magistrat » (l'autorité politique)⁸², qu'il s'agisse d'une apologie de la désobéissance (Otte et de Brès) ou de l'intransigeance nécessaire du magistrat chrétien (Otte). Tous mentionnent également un biblicisme radical, qu'il s'agisse d'une catégorie particulière

⁸⁰ Otte, *Annales Anabaptistici*, non paginé, [p. 26]. Il s'appuie sur des ouvrages antérieurs. Nous n'avons pas vérifié les noms de tous les « hérétiques » cités ici.

⁸¹ Le différent sur l'Incarnation existait depuis Melchior Hoffmann, mais la controverse entre Menno Simons et Johan a Lasco à ce propos avait réveillé et renouvelé le débat à la fin des années 1550. C'est le sujet principal des ouvrages du curé de Süsteren, Franciscus Agricola, *Evangelischer Proceß*, Cologne, 1582. Voir Nissen, « Reaktion », p. 259 et 261. Sur Agricola voir Bers, « Theologen », p. 8-26, et Zeeden, « Agricola, Franciscus », dans *Lexikon für Theologie und Kirche* I.

⁸² Sur ce sujet, voir Stayer, *Sword*.

d'anabaptistes « apostoliques » chez Guy de Brès ou de Jean Hut chez Sebastian Franck. La controverse sur le point de vue herméneutique – quelle est la relation entre l'Écriture et la Tradition – est également régulièrement mentionnée par les catholiques. Ces derniers mentionnent également, comme Otte, l'opinion selon laquelle les anabaptistes penseraient que leur Église est la seule Église, pure et sans tache. Les positions quant au Jugement dernier sont plus diverses, mais tous reconnaissent aux anabaptistes une hérésie à ce propos. Seuls les catholiques en revanche mentionnent la critique anabaptiste du caractère sacramentel de la messe.

Le portrait qui est fait des anabaptistes est ainsi difficile à appréhender. C'est une sorte d'image commune reprise d'un traité à l'autre. Les hérésies condamnées sont évidemment toujours les mêmes, et les traités s'inspirent les uns des autres. Il y a également de grandes variantes dans le choix des éléments qui sont mis en avant, voire omis. Le sujet s'y prête, dans la mesure où, en effet, d'une tendance à l'autre, d'une époque à l'autre, certains éléments sont modifiés⁸³. D'un auteur à l'autre, un même point est envisagé différemment : on peut décortiquer toutes les « erreurs » sous-jacentes à celle du baptême (la valeur du sacrement, la conception du péché originel, la conception de l'Église, la validité du premier baptême, etc...). Ces portraits sont bien évidemment dressés en fonction du lectorat visé et du contexte entourant la rédaction de l'ouvrage. Les catholiques mentionnent le déni du caractère sacramentel de la messe, que les réformés Guy de Brès ou Otte ne contestent évidemment pas, adhérant eux-mêmes à cette position. Les Réformés vont en revanche mentionner en plus la foi des anabaptistes en la capacité à gagner soi-même son salut par les œuvres (Otte), erreur papiste s'il en est.

B. La montée de la tolérance ?

L'examen approfondi et exhaustif du contexte de production de ces représentations de l'anabaptisme sort très largement du cadre fixé pour ce travail. Des études ponctuelles ont été réalisées, d'une ampleur variable, mais un travail systématique comparable à celui de Bernard Dompnier manque⁸⁴. Nous intéressera ici l'évolution générale de la représentation de l'anabaptisme. La motivation essentielle des attaques contre l'anabaptisme est, du côté

⁸³ Par exemple les articles de Schleithem, considérés jusque récemment comme la confession de foi des Frères Suisses, n'était plus du tout suivie un siècle après, par l'influence répétée d'autres théologies (en particulier Marpeck) sur les Frères. De même les nombreuses Confessions de foi établies au XVII^e siècle n'avaient qu'une valeur indicative, et les Frères se sentaient libres de ne pas les suivre. Snyder, « (Not-So) Simple Confession », et Finger, « Confessions of Faith ».

⁸⁴ Dompnier, *Venin*. Voir aussi Schupp, *Faszination* : travail imposant relativement récent réalisé sur la représentation du royaume de Munster en littérature.

catholique, la lutte contre les protestants, et, du côté protestant, la volonté de se débarrasser d'un voisin bien gênant, qui met en cause la cohésion interne de l'Église par son hétérodoxie et la discrédite auprès des autorités « tierces ».

1. *Le fruit de l'hérésie luthérienne*

Souvent, elle est le fruit d'une conjoncture qui, la plupart du temps, n'a pas grand chose à voir avec ceux que l'on appelle anabaptistes. C'est le cas pour les écrits de beaucoup de catholiques. Johann Fabri publie ainsi en 1527 un *Flugschrift* dressant un portrait apocalyptique de Balthasar Hubmaier, « théologien de l'anabaptisme », qui vient justement d'être exécuté à Vienne⁸⁵. Le *Flugschrift* a été écrit en allemand et publié à Dresde en Saxe électorale et à Landshut, l'ancienne capitale des ducs de Bavière. Le texte ne se dirige pas contre l'hérétique anabaptiste, mais plutôt contre Luther, archihérétique à l'origine « de tout ». L'auteur, humaniste, ami d'Erasmus, évêque de Vienne et conseiller de Ferdinand le catholique, avait écrit une somme imposante contre Luther, passée totalement inaperçue dans le paysage éditorial contemporain. Il a été l'un des premiers à réagir contre l'anabaptisme, inspirant le mandat de l'archiduc d'Autriche de 1526 condamnant à mort les anabaptistes. Le mandat, lui aussi, était dirigé à la fois contre les anabaptistes, les luthériens, et les zwingliens.

Pour le catholique Florimond de Raemon, un conseiller au Parlement de Bordeaux qui écrit à l'extrême fin du XVI^e siècle, il s'agit de « rétablir la très agressée Église catholique dans la plénitude de son rôle de conscience de l'État⁸⁶ ». Le livre consacré aux anabaptistes s'inscrit dans une économie générale de l'ouvrage destinée à pourfendre « l'hérésie de notre temps ». Les anabaptistes sont ainsi pour lui une des trois branches qui « descendent » de Luther, avec les « sacramentaires » (les Réformés calvinistes) et les « confessionnistes » (ceux qui adhèrent à la Confession d'Augsbourg)⁸⁷. Une bonne partie des histoires et des controverses écrites par les catholiques visent ainsi directement les protestants, arguant qu'ils sont les responsables de cette hérésie.

Les Protestants quant à eux écrivent ces histoires pour se différencier de cette hérésie, dont ils avaient le sentiment qu'elle avait avec eux une dangereuse proximité, voire qu'elle représentait une menace interne. Ils sont aussi les plus précoces et les plus prolifiques. Thomas Kaufmann a récemment montré que « le recours, toujours plus fréquent au cours du XVII^e siècle, au concept de *Schwärmerei*, « révèle autant un besoin accru d'intégration et de

⁸⁵ *Ursach, Warum der Wiedertäufer Patron ...*

⁸⁶ Busch, « Florimond de Raemon et l'Anabaptisme », p. 252.

⁸⁷ Florimond de Raemon, *Histoire de la naissance*, Livre I § 2.

régulation ressenti par l'orthodoxie luthérienne qu'un déficit croissant d'intégration qui la touche⁸⁸. »

2. *Mennonites et houttériens, des loups déguisés en agneaux*

Au delà de ces divergences, on relève une évolution commune dans les motifs d'écriture. De 1560 à 1620, les auteurs catholiques comme protestants relatent à nouveau les « atrocités » de Münster et réécrivent la réfutation des erreurs anabaptistes. Les introductions et épîtres dédicatoires à leurs œuvres veulent rappeler au monde à la mémoire courte que les paisibles mennonites, les houttériens travailleurs, ne sont autres que les héritiers des terribles anabaptistes de Münster.

Le réformé Guy de Brès, ministre calviniste de Valenciennes et auteur de la *Confession Belgica*, s'adresse ainsi aux mennonites, nombreux dans les Pays-Bas espagnols :

Que si maintenant vous dites que vous ne tenez pas ceux-là pour vos frères, & que vous ne consentez pas en tout avec ceux de Munstre : Je vous respon que vous ne differez en rien quant à la principale matière de la doctrine : car vous l'avez pris d'eux. Je suis esbahi de vous autres comme vous estes tant ingrats de recognoistre tant mal ceux-là, sans la doctrine desquels vous eussiez este plus muets que poisson. Mais il va bien que vous n'estes pas tous egaux en une même ingratitude : car vostre grand docteur Menno Simon ne les mescognoit comme plusieurs de vous. Que dites-vous ? qu'il n'est pas honteux de les appeler ses freres et sœurs, en un petit livre qu'il a fait, intitulé Vne belle & profitable admonition et correction au Magistrat et à tous ses États⁸⁹.

En détaillant les « horreurs » anabaptistes il prouve que sous l'apparence de la sainteté de vie, la « secte » de Menno Simons, Dirk Philips et Lenhard Bouwens, est hypocrite. « Vous aurez beau vous déguiser sous l'ombre de votre sainteté, de votre mortification & renouvellement de vie : on sçait assez bien vostre pretendu »⁹⁰. Cinquante ans plus tard, de l'autre côté du Rhin, Theodore Strack, traduisant en 1637 une lettre de l'humaniste du Juliers Berg Conrad Heresbach, motive son entreprise par la nécessité de confondre à nouveau Menno Simons, mais aussi David Joris, Michel Servet et Jean Calvin⁹¹.

L'argumentation apparaît également sous la plume des historiens catholiques de la Réforme à propos de la séduction qu'exercent les protestants par le biais de leur fidélité à l'Écriture.⁹² Bien entendu ce motif forme leur argumentation contre l'anabaptisme. En 1589

⁸⁸ Kaufmann, « Proches étrangers », p. 50.

⁸⁹ Guy de Brès, *La racine, source et fondement*, 1565, p. 24-25.

⁹⁰ Guy de Brès, *La racine, source et fondement*, 1565, p. 54.

⁹¹ Conrad Heresbach, *Historia Anabaptistica*, 1637.

⁹² Dompnier, *Venin*, p. 96-97. Le passage de Matthieu sur les faux prophètes est une référence biblique récurrente en ce qui concerne la lutte contre l'anabaptisme en particulier et en justification de l'exécution des « hérétiques » en général : « Or donnez-vous garde des faux prophètes, qui viennent à vous habillés en brebis et par-dedans ce sont loups ravissants. À leurs fruits vous les connaîtrez. Recueille-t-on raisins des épines ou figues des chardons ? Ainsi tout bon arbre fait bon fruit, et un mauvais arbre fait mauvais fruit. Tout arbre qui ne fait

Christoph Erhard, théologien catholique au service du duc de Bavière, et originaire du Tyrol, autre terre de prédilection de l'anabaptisme, écrit une *Histoire courte et complète des anabaptistes de Münster, et comment ceux-ci sont également nommés Frères Houttériens, dans l'admirable Margraviat de Moravie, où ils doivent bien être plus de dix-sept mille, et qui sont en de nombreux points semblables aux Frères Münsterites, ils leur ressemblent et ils sont en accord avec eux*⁹³. L'inquisiteur Johannes Bunderius lui aussi utilise les excès de Münster pour « diffamer » les mennonites⁹⁴.

L'hypocrisie anabaptiste n'est pas un motif nouveau : l'hérétique, selon les hérésiologues, est hypocrite par nature, car « Satan se camoufle en ange de lumière » (2 Cor. 11, 14). On le retrouve dans les critiques des cathares au XII^e siècle, ainsi que dans celle des Pétrobrusiens par Hugues le Vénérable⁹⁵. La cible est en revanche toujours la même. En effet, des Églises de professants s'organisant autour de confessions de foi et obéissant à une discipline indubitable se sont formées. Leurs membres apparaissaient suffisamment inoffensifs aux contemporains de Guy de Brès, Christoph Erhard, ou Theodore Strack pour motiver l'écriture de récits prouvant la nocivité de ces « sectes » porteuses du chaos.

3. Vers un autre rapport à l'hérésie ?

Alors que l'image des « anabaptistes », à sa création, est dominée par la menace du chaos, au XVIII^e et encore plus au XIX^e siècle le même terme, ainsi que celui de « Mennonite », qui s'est substitué à la désignation péjorative, fait référence à un bon ménager. Le bon anabaptiste de Voltaire est presque devenu une figure littéraire. L'évolution qui s'amorce dans divers secteurs de la société et dans divers territoires est complexe, et en général les théologiens ont été les derniers à adopter cette position⁹⁶. On relève plusieurs cas de distanciation par rapport à la condamnation unilatérale de l'hérésie, dans la démarche comme dans le propos. Certains de ces auteurs ne cherchent pas à faire des anabaptistes des

bon fruit, on le coupe, et le met-on au feu. Par quoi, à leurs fruits vous les connaîtrez. » (Matth, 7, 15-20). Bible de Castellion.

⁹³ *Gründliche, kurze verfasste Historia vn Münsterischen wiedertäufern, und wie die Hutterischen Brüder auch billig genennet werden, im löblichen Marggraffchumb Märhern, deren ueber die sibenczehen tausent sein sollen, gedachten Münsterischen in vilen ähnlich, gleichförmig und mit zustimmet sein.* (édité dans Köhler, *Spätere Flugschriften*, n° 1023). Les dernières décennies du XVI^e siècle et les premières du suivant correspondent en effet à l'âge d'or des communautés houttériennes moraves. Protégés par la noblesse locale, qui voyait en eux des hôtes travailleurs et peu enclins à la rébellion, ils formaient des communautés villageoises isolées et prospères, et envoyaient des émissaires un peu partout en Europe. Ces derniers encourageaient à leur tour de nombreux exilés fuyant les persécutions ou les famines à rejoindre ces communautés. Les échecs d'intégration et les déceptions qui n'ont pas manqué d'advenir ont fourni aux polémistes catholiques une ample matière à nourrir des écrits de controverse anti-anabaptiste, en particulier dans le Tyrol. Voir Schlachta, *Konfession*.

⁹⁴ *De Vero Christi baptismo*, Louvain, 1553, cité par Nissen, « Reaktion », p. 260.

⁹⁵ Voir chapitre suivant.

⁹⁶ Voir la synthèse récente de Astrid von Schlachta, *Gefahr oder Segen*, en particulier p. 94-99, 131-140, 171-199. Nous aborderons ultérieurement quelques aspects de cette évolution dans le Juliers-Berg et à Cologne.

suppôts de Satan, voire expriment un certain scepticisme vis-à-vis de la condamnation dont ils font l'objet, tout en conservant à leurs livres la forme consacrée des catalogues d'hérétiques.

Le premier historien de l'anabaptisme avait à leur propos une position plus que nuancée. La première « histoire » de l'anabaptisme s'inscrit dans l'œuvre de Sebastian Franck, achevée en 1531 et remaniée jusqu'en 1541, *Des actions des papes et des ecclésiastiques de Pierre jusqu'à Clément VII*⁹⁷. Dans le troisième livre, « Des hérétiques », qu'il structure « à l'ancienne » comme un catalogue d'hérésies, le chapitre « Anabaptistes » rassemble une histoire très classique des groupements. Nous avons d'ailleurs eu l'occasion de mentionner abondamment Sebastian Franck plus haut. Mais il fait suivre ce portrait d'une critique ouverte de la politique adoptée par les Églises et les États à l'encontre de l'anabaptisme. Comme d'autres à son époque – Érasme par exemple – il se demande « Qu'est-ce qu'un hérétique et qui l'est, a-t-on le droit d'exécuter un hérétique, de le martyriser, de lui infliger une peine, quelle est la décision et la Sentence de l'Écriture, quelles sont les anciennes et les nouvelles doctrines à ce sujet, et quand a-t-on commencé à infliger des peines corporelles aux hérétiques⁹⁸ ». Il affirme ensuite que « Les membres du clergé sont les vrais anabaptistes » et que « les Papistes et toutes les sectes qui condamnent les hérétiques se condamnent elles-mêmes⁹⁹ ». Très logiquement, il précise dans la préface du chapitre suivant, « Des Ordres des Ecclésiastiques », qu'après avoir servi le Pape et avoir dressé la liste des hérésies qu'il condamnait, il lui fallait maintenant revoir cette liste et dresser un « nouvel index d'hérétiques des Chrétiens¹⁰⁰ ».

Remarquablement mesurée dans sa manière d'envisager les choses, et célébrée de façon posthume par les mennonites pour cette raison¹⁰¹, la chronique de Sebastian Franck a eu peu d'influence sur la manière dont les historiens postérieurs ont envisagé l'anabaptisme¹⁰². Sa position sur la tolérance n'était cependant pas unique¹⁰³. Certains catholiques ne versent pas nécessairement dans le portrait à charge. Déjà en 1563, le théologien Georges Cassander soulignait qu'il ne fallait pas confondre les partisans de Menno Simons, pacifiques, avec les anabaptistes de Münster ou sectateurs de Jean de Batenburg. Il prenait le contre-pied de ses

⁹⁷ Von den Bapsten und Geistlichen händeln von Petro biß auf Clementen den siebenden

⁹⁸ « Was und wer ein Ketzter sei, ob man ein Ketzter rechtlich mög entleiben, martern, vnd einig pein anthun, urtheil und Sentenz der Schrifft, alten und neuen Lehrern, auch wann man die ketzer peinlich zu straffen hab angefangen », Franck, *Chronica*, titres du troisième livre.

⁹⁹ « Papisten vnd all Secten, so sie Ketzter verdammen, urtheylen sie sich selbß », Franck, *Chronica*, p. 175v

¹⁰⁰ Franck, *Chronica*, p. 180.

¹⁰¹ Bender, « Vision anabaptiste », et Séguy, « Vision anabaptiste ».

¹⁰² Bender, Harold, Oyer, John S., « Historiography : Anabaptist », dans GAMEO.

¹⁰³ Voir Lecler, *Tolérance*, et travaux de Hans Guggisberg (en particulier sur Castellion).

contemporains, malgré son implication active dans la lutte contre l'hérésie¹⁰⁴. Théoricien de l'irénisme, il rejette à la fois l'excès de sévérité vis à vis des évangéliques, mais aussi l'excès d'indulgence. Pour lui, les anabaptistes étaient des « hérétiques véritables » qui ne peuvent appartenir à la société chrétienne.

Dans le travail de Johann-Heinrich Otte, professeur à Zurich à une époque de grande expulsion d'anabaptistes, on distingue également une tentative de distanciation dans l'énonciation et dans la manière d'envisager l'hérésie, qui se veut la plus objective possible¹⁰⁵. La liste de positions hérétiques des anabaptistes ne fait que reprendre des condamnations déjà énoncées, et l'abondante citation de sources ainsi que la narration strictement chronologique objective l'hérésie. Le souci de vérité n'est en soi pas nouveau ; prouver ses dires est depuis le Moyen Âge l'une des bases de la controverse théologique et de la plaidoirie judiciaire : on ne peut réfuter que des documents réels, dénoncer des faits réels, sans quoi l'argumentation n'est pas valide. Par ailleurs, Otte utilise un vocabulaire de l'épidémie semblable à celui des controversistes du XVII^e siècle. On l'a vu, les anabaptistes « infectent » l'Allemagne inférieure, en commençant par Anvers¹⁰⁶. Mais Otte ne cherche pas à condamner unilatéralement l'anabaptisme. Dans son « Avertissement au lecteur », il écrit ainsi que « Parmi les Anabaptistes, il y en aurait qui n'étaient pas les moins honorables des personnes ». Il continue la position de magistrats comme Johann Jakob Breitinger, qui dans la première moitié du XVII^e siècle, était ainsi persuadé qu'il ne fallait pas user de solutions drastiques contre les anabaptistes.¹⁰⁷ Face à une politique de persécution sévère, notamment dans le canton de Berne, les intellectuels commençaient à adopter un relativisme prudent, fondé essentiellement sur la diffusion progressive de la notion de liberté de conscience¹⁰⁸.

La distanciation la plus aboutie dans la période qui nous concerne est celle du piétiste Gottfried Arnold, qui écrit une *Histoire impartiale de l'Église et des hérétiques*¹⁰⁹, publiée en 1699, puis à nouveau plusieurs fois au XVIII^e siècle : la mémoire de Münster s'éloignait. Il reflète une position à peu près générale chez les piétistes, une méfiance à l'égard de la théorie

¹⁰⁴ Comme ses semblables, il s'est entretenu à Cologne avec plusieurs anabaptistes dans leur cachot, en particulier avec le prédicant Mattheis Servaes, en 1565. *De baptismo infantium testimonia*, 1563, cité par Nissen, « Reaktion », p. 260.

¹⁰⁵ Johann Gottfried Otte, *Annales Anabaptistici*. Sur le contexte voir récemment Leu, « Letzte Verfolgungswelle », p. 232 et suivantes, et Schlachta, *Gefahr oder Segen*, p. 233-242.

¹⁰⁶ Otte, *Annales Anabaptistici*, année 1525.

¹⁰⁷ Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz 2*, p. 576.

¹⁰⁸ Œuvres du prédicant Abraham Delosea, actif dans la seconde moitié du XVII^e siècle à Bern et à Thun, qui en 1670 couche dans une note administrative qu'il est favorable à la liberté de conscience. Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz 2*, p. 579.

¹⁰⁹ Gottfried Arnold (1666-1714), né à Annaberg. Il étudie à Wittenberg, et devient piétiste sous l'influence de Spener qui lui trouve des places de précepteur à Dresde. Il s'y consacre à l'écriture d'une histoire de l'Église où l'Église originelle est érigée en idéal.

dogmatique et de la défense de l'orthodoxie, en faveur d'une lecture intensive de la Bible et d'une nouvelle pratique de la foi. Les premiers chrétiens et certains groupes taxés d'hérésie sont alors considérés comme des modèles, et parfois même comme incarnant la véritable Église face à une institution ecclésiale dévoyée et sclérosée. Gottfried Arnold consacre ainsi plus de cinquante pages aux anabaptistes du XVI^e siècle, dont un bon tiers est réservé à David Joris ainsi réhabilité¹¹⁰. Il passe à l'éloge dans le second chapitre consacré aux anabaptistes, « Des anabaptistes au XVII^e siècle », où il énumère les louanges dont ils font l'objet de la part de leurs ennemis¹¹¹.

Faut-il généraliser cette position ? La lassitude à l'égard des conflits interconfessionnels après la guerre de Trente ans favorise-t-elle une plus grande indulgence à l'égard de l'hétérodoxie dans l'Empire, au siècle de John Locke et de son *Epître sur la tolérance*¹¹² ? L'activité intensive contre les hérétiques de tout poil – plus de cinq-cent ouvrages – du « nouvel Athanase », l'orthodoxe luthérien Abraham Calov, mort en 1686, tend à relativiser la montée de la tolérance. Les autorités elles aussi sont enclines à se détacher de l'idée selon laquelle leur premier devoir est de mener leurs sujets au salut. Les persécutions des anabaptistes se multiplient dans les cantons helvétiques, et dans les États des ducs de Juliers et de Berg ils sont soumis à de multiples ordonnances d'expulsion. Autrement dit, là où des voix s'élèvent pour prôner un certain relativisme, elles ne suffisent pas à couvrir le concert général qui tend à défendre l'orthodoxie par tous les moyens, contre les dissidents, à défaut de pouvoir justifier une « guerre juste » contre le schismatique de l'État voisin.

A la source de l'identification comme « anabaptiste » de nombreux individus à l'époque moderne, il y a les modèles forgés par des théologiens et des pasteurs, mélange entre ce qu'ils voyaient et les référents qu'ils utilisaient pour comprendre et interpréter. Le modèle, l'archétype ainsi créé eut un tel succès que l'on se mit à voir des « anabaptistes » dans tout le Saint Empire Romain Germanique, et même au-delà. Les constructions savantes se sont progressivement enrichies, nourries par le va-et-vient entre les stéréotypes de l'hérésie, diversement mobilisés, et les retours d'expériences de pasteurs ou tout simplement les nouvelles que faisaient circuler les feuilles volantes. Les représentations se nourrissaient les

¹¹⁰ Gottfried Arnold, *Unpartheyischen Ketzer-Historie*, Livre XVI. David Joris n'était pas en odeur de sainteté, dans la mesure où il était considéré comme un des inspirateurs de l'anabaptisme de Münster et de celui des Batenburger, les plus violentes des manifestations de l'hérésie.

¹¹¹ Gottfried Arnold, *Unpartheyische Ketzergeschichte*, Livre XVII, ch. 12. Von denen Wiedertäufern in dem xviiiden seculo. §1 Die Wiedertäufer werden gelobt von ihren feinden.

¹¹² Voir récemment Kaplan, *Divided by Faith*, chap. 12.

unes des autres, et en réalité l'éloignement des événements violents qui fondaient l'interprétation de l'« anabaptisme » comme un facteur de chaos n'affadissait pas vraiment la crainte qu'on en avait. Certains réactivaient régulièrement le souvenir de Münster, alors que d'autres, souvent issus de tendances nouvelles visant au renouveau de la piété, voyaient dans le honni David Joris un modèle de piété. Jusqu'à la fin du XVII^e siècle au moins, il faut donc rester prudent quant à l'existence d'un inexorable courant menant à plus de « tolérance ».

Chapitre 2 : Les opinions particulières de la Société des frères chrétiens

Quelles étaient les croyances, les pratiques et les affiliations de ceux que l'on définissait comme « anabaptistes » dans une région géographique, sinon politique, déterminée ? Les créateurs de l'anabaptisme ont scrupuleusement inventorié les positions qui le caractérisaient. On retrouve certaines de ces positions chez des individus ou des groupes d'individus qui les ont exprimées par l'imprimé ou par une parole transcrite et conservée jusqu'à nous – sous la forme essentiellement de procès-verbaux d'interrogatoires.

Les leurreurs sont multiples. Confrontés à des problèmes de sources autrement plus ardues, les historiens médiévistes ont soigneusement réfléchi aux conditions nécessaires pour « croire » les récits provenant des autorités, concernant la nature, voire l'existence même, d'hérésies ou d'autres déviances, telles la sorcellerie¹. L'abondance relative de sources indépendantes des controversistes pour l'époque moderne, comme les sources notariées, est trompeuse : comment se passer des inquisiteurs pour trouver les actes notariés en question ? Ce sont eux qui désignent tel hameau ou village comme fourmillant d'hérétiques². Dans les dizaines de *Turmbücher* (registres d'interrogatoires) conservés dans les archives municipales de la ville de Cologne, comment trouver l'objet de la recherche sinon en se fiant d'abord aux notes marginales désignant la catégorie de transgression dans laquelle tombe le prisonnier ? Le terme de *Wiedertäufer* est un leurre, mais aussi la planche de salut de l'historien.

Parfois il est possible de croiser ces traces avec d'autres sources. Dans les recueils de chants et martyrologes tels que *Le beau livre de chants*, *Le Parangon*, *Le sacrifice au seigneur*, s'est construite une mémoire de « chrétiens persécutés »³. Les individus « martyrisés » pour anabaptisme sont ainsi intégrés dans une communauté en construction : des mennonites, partisans de Menno Simons, ou des « Frères Suisses ». La Rhénanie

¹ Utz Tremp, *Häresie zur Hexerei*.

² Voir la réflexion à ce sujet de Carlo Ginzburg, *Le Fromage*, p. 7-18. « Je voulais comprendre ce qu'avait été en réalité la sorcellerie pour ses protagonistes, les sorcières et les sorciers ; mais la documentation dont je disposais (les procès, et à plus forte raison les traités de démonologie) semblait constituer un écran tel qu'il excluait de façon irrémédiable toute connaissance de la sorcellerie populaire. De tous côtés je me heurtais aux schémas d'origine savante de la sorcellerie inquisitoriale. » *Ibid.*, p. 14 ; Audisio, *Vaudois du Lubéron*, p. 531 et suivantes. Pour une opinion divergente quant à la méthodologie et ce que peuvent livrer les sources, voir Chiffolleau, « Hérésie médiévale », et les travaux de Andrea del Col, entre autre « Criteri del Storico », résumé dans Jacobson Schutte, « Recent Studies », p. 97-99.

³ *Ein Schön Gesängbüchlein ; Ausbund ; Het offer des Herren*, voir chapitre 7.

inférieure, bien que relativement négligée par les historiens de l'anabaptisme, entre dans la communauté des chrétiens martyrisés par l'intermédiaire de quelques hommes ayant péri du bras séculier. Le plus connu de tous est Thomas von Imbroich, jeune homme exécuté à moins de trente ans à Cologne en 1557 ; il est même mentionné par les historiens de l'époque⁴. À la même période, vers 1561-1562, Georg Friesen et William van Keppel ont été arrêtés, également à Cologne, et le premier fut noyé dans le Rhin⁵, comme Jan et Pleunis von Oruel à Cologne. Le Juliers et le Berg ont également leur lot de martyrs : Veit Pilgrims, exécuté à Gladbach (Mönchengladbach aujourd'hui) en 1532, passe pour le « premier anabaptiste de Rhénanie inférieure ». Conrad Koch (exécuté dans le duché de Berg en 1565), Gotthard von Nonenberg et Peter Kramer (Berg, 1558) complètent le tableau⁶.

Mattheis Servaes fut le dernier « anabaptiste » et prédicant exécuté dans la ville libre d'Empire de Cologne, en 1565. Comme Thomas von Imbroich, il a laissé à la postérité une correspondance édifiante, écrite à l'intention de ses « frères », prédicants, épouse, amis, ainsi que des chants composés de sa main dans sa prison ou en son honneur par les témoins de leurs martyrs⁷. Avec lui, cinquante-cinq personnes ont été arrêtées dans la nuit du 22 au 23 juin 1565 à Cologne. Heinrich Krufft a lui aussi composé plusieurs chants à la mémoire de son ami Mattheis Servaes, ainsi qu'à celle de la souffrance des chrétiens persécutés :

O frères et sœurs ensemble
 et vous aussi gens du peuple
 oyez maintenant, petits et grands
 ce que je dois vous raconter
 Comment il est arrivé
 en l'an quinze cent soixante cinq
 qu'à Cologne on fit la chasse
 à la foule des chrétiens⁸

Trente-huit d'entre eux ont subi un interrogatoire portant sur des questions de doctrine⁹, mené par des théologiens nommés inquisiteurs pour la circonstance, à la demande

⁴ Par exemple Johann Ottfried Otte.

⁵ *Miroir des Martyrs*, p. 661-662.

⁶ *Miroir des Martyrs*, p. 654.

⁷ Mattheis Servaes, *Briefen*.

⁸ « O bruder und Schwester gemeine / und sunst jr vöcker all, / hort nu zu, groß und kleine / was ich euch sagen sall / Wi sichs hatt zugetragen / im funff und sechtzigsten Jar / thet man zu Cöllen jagen / die Christenliche schar ». Extrait de « Une chanson sur beaucoup qui ont été retenus prisonniers au noms de l'Évangile, dont l'un est devenu un sacrifice au Seigneur et a témoigné du nom du seigneur de son sang » (*Ein Liedt von etlichen die umb des Evangelii willen gefangen seint worden, deren einer dem herren ein opffer worden ist, und hat den namen des herren mi seinem blut bezeuget*), attribué à Heinrich von Krufft, dans *Ein schön Gesängbuchlein A' et A''*. Wackernagel 5, n°1095.

⁹ Les décomptes varient. Lorsque le Conseil est convoqué en hâte, au petit matin, après l'arrestation des individus, le compte est à 59 (HASTK, 10, n°22, fol. 41r). La première vague d'interrogatoires permet d'établir un décompte inférieur à 57 individus, et enfin seulement 38 sont interrogés début juillet par les théologiens. Le plus vraisemblable est que les magistrats ayant opéré la capture aient fait une erreur dans leurs comptes, eut égard à sa taille exceptionnelle. Mattheis Servaes lui-même ne fait pas partie du groupe interrogé par les inquisiteurs, on l'avait à ce moment mis « aux oubliettes » (*ins Loch*) pour le rendre plus loquace.

du conseil de la ville de Cologne et en présence de ses représentants¹⁰. Les interrogatoires de ces « Frères et Sœurs de la communauté de Christ » constituent une source de choix : ils sont désignés comme « anabaptistes » par leurs adversaires, mais ils sont aussi inclus dans la mémoire collective des dissidents.

I. COMMENT CROIRE LES INTERROGATOIRES ?

De tous côtés je me heurtais aux schémas d'origine savante de la sorcellerie inquisitoriale¹¹

Les aveux des prisonniers de l'Inquisition médiévale étaient obtenus de manière à faire correspondre autant que possible ce que dirait le malheureux avec un schéma prédéfini d'hérésie connue. Gabriel Audisio commente ainsi son édition d'un interrogatoire du barbe Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma en 1534 :

Deux questions se posent. la première est de savoir si ces erreurs sont réellement vaudoises. [...] l'inquisiteur [...] face au catalogue des hérésies, devait identifier celle de Griot afin non seulement d'ajuster son discours de persuasion et de conversion, par souci d'efficacité, mais aussi d'adapter la peine au délit¹².

Il faut donc reconstituer la genèse des interrogatoires des trente-huit Frères chrétiens pour savoir ce que cherchaient les inquisiteurs, et donc quels critères ont dirigé la construction dans ces prisons d'un semblant d'exposé de doctrine par le dialogue entre interrogés et inquisiteurs¹³.

A. Une inquisition

La terminologie – on parle d'inquisiteurs – et l'objet – la recherche des croyances du prisonnier et de l'abjuration de celles-ci – ressemblent en tout point aux interrogatoires menés partout ailleurs en Europe par les inquisiteurs du Saint-Office. Pourtant, l'Inquisition, cette juridiction spéciale accordée par l'évêque ou le pape pour extirper l'hérésie, avait très peu de pouvoir dans la région, et dans ces interrogatoires en particulier. La ressemblance avec l'exposé du meunier Mennochio dans le Frioul, avec les interrogatoires des marranes espagnols, avec l'entretien du barbe Pierre Griot et de Jean de Roma, est superficielle et tient surtout à un fondement juridique commun et à l'implication de théologiens patentés et formés à la pastorale. Cette différence modifie la façon dont nous pouvons interpréter, voire « croire », ce qui est écrit dans le compte-rendu d'interrogatoire soigneusement rédigé par le

¹⁰ HASTK, 10, n° 22, fol. 43r (vendredi 29 juin 1565).

¹¹ Ginzburg, *Le Fromage*, p. 14

¹² Audisio, *Une Inquisition*, p. 205.

¹³ Jacobson-Schutte, « Recent Studies » p. 99.

secrétaire des tours de Cologne, qui servaient de prisons, pour le conseil municipal de Cologne¹⁴.

1. *La juridiction*

Les interrogatoires des 3, 4 et 5 juillet 1565 n'ont pas été menés à l'initiative des « inquisiteurs » désignés par l'évêque ou le Pape, mais dans le cadre d'une procédure pénale où des « experts » ont été mandatés pour l'occasion, même si l'un d'entre eux, Théobald Crassel, a été nommé inquisiteur par l'archevêque¹⁵. En effet, dans le cas présent, les inquisiteurs n'étaient pas juges, parce que les relations entre la ville et les inquisiteurs pouvaient être houleuses. Le Conseil n'était pas favorable à céder un morceau de sa juridiction. À cause des conflits incessants entre le pape et l'Empire, et à cause du pouvoir politique important des évêques, l'Inquisition pontificale n'avait eu à la fin du Moyen Âge qu'une présence intermittente dans le Saint-Empire. Les inquisiteurs, et en particuliers les Inquisiteurs à Cologne, étaient surtout des commissaires nommés par l'évêque du lieu, mais la plupart du temps, à l'époque moderne, leur rôle se « réduisait » à la réception des abjurations et à la définition des peines « spirituelles », comme la pénitence publique¹⁶.

Cette inquisition ordinaire avait déjà eu un rôle à Cologne. Dix ans auparavant, lors de l'affaire Justus Velsius, c'étaient des Inquisiteurs épiscopaux qui avaient mené le procès, jugeant par délégation de la justice séculière¹⁷. Mais les procédures inquisitoriales entravaient les rouages bien huilés de la justice urbaine pour résoudre les conflits. Ainsi, une fois la procédure contre Justus Velsius amorcée, il avait été impossible à la ville de tenir compte des suppliques des amis et de la famille de Velsius qui demandaient sa libération, le Conseil n'était plus maître de la situation, la négociation n'était plus possible. Les juges délégués par l'évêque menaient en effet rigoureusement la procédure en cours jusqu'à son terme¹⁸. Or, beaucoup de conflits se réglaient par des procédés infrajudiciaires, Cologne n'échappait pas à cette règle¹⁹. Par ailleurs, les catégories aisées de la population échappaient en règle générale

¹⁴ Sur le caractère « hybride » des interrogatoires (au regard de la typologie actuelle des documents produits par la pratique judiciaire, civile ou religieuse), voir la critique de Feuchter, *Ketzer*, p. 66-69, à propos des *Paenitentiae* de l'Inquisition Languedocienne au XIII^e siècle.

¹⁵ HASTK, 10 22, fol. 43r, 29 juin 1565 « Instruire les anabaptistes. Les autres anabaptistes doivent être instruits par des savants pour qu'ils abjurent leur doctrine erronée, et on veut que les Burggreffen et toute autre personne [qui y prend part] doit être indemnisée de quatre *alb* par jour » : « Wiederteuffer zu vnderrichten/ Die ander Widderdeuffer sol man vnderstaen durch gelerten zu vnderrichten van jrer verfurter lehr abzustaen, Vnd jst verwilliget das die Burgrefen vnd Jgkliche person einen dag vier alb vncost darreichen vnd rechnen sollen. »

¹⁶ Schwerhoff, *Inquisition*, p. 103, et surtout Schwedt, « Kongregationen », p. 54-55.

¹⁷ Ennen, *Geschichte der Stadt Köln* (4) p. 787.

¹⁸ Dedieu, *L'Inquisition*, p. 81. Il y a peu de travaux sur les procédures judiciaires de l'Inquisition épiscopale, ou Inquisition ordinaire, la seule qui se doit exercée dans l'espace du Saint Empire. Par défaut on ne peut se référer qu'aux travaux sur le Saint-Office, qui exerça principalement dans le Sud de l'Europe.

¹⁹ Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 87.

à la prison ou à des peines infâmantes parce qu'elles étaient capables de mobiliser leurs ressources sociales et financières²⁰.

La présence d'inquisiteurs délégués par la puissance épiscopale était également sensible en regard de la situation politique et de l'histoire de la cité rhénane. Au XIV^e siècle, la ville s'était débarrassée de la tutelle de son archevêque et avait obtenu en 1475 la reconnaissance de son indépendance par l'Empereur. L'archevêque résidait depuis à Bonn mais conservait la haute-justice, ce qui était comme « une épine dans la chair des très estimées et protégées libertés de la ville d'Empire²¹ ». La haute justice était exercée par le collège des *Schöffen* autrement qualifiés de *Greffen und Scheffen* (échevins) en latin de *vicecomites*. Par leur recrutement toutefois les *Schöffen* étaient tout aussi loyaux envers la ville qu'envers l'archevêque. En effet le collège était constitué de bourgeois natifs de la ville, et dont les familles faisaient partie des élites dirigeantes²².

La procédure contre les déviants religieux pouvait ainsi devenir sujet à conflit entre l'archevêque et la ville, puisque l'intervention d'une juridiction rivale, celle de l'archevêque, devenait possible en cas d'hérésie avérée passible de la peine de mort – auquel cas les prisonniers étaient « livrés aux *Greffen et Scheffen* ». Le cas de Matthias Vorsbach en 1553 montre cependant que la ville pouvait limiter la juridiction des inquisiteurs épiscopaux afin de préserver ses prérogatives. Les inquisiteurs avaient ainsi rendu à l'encontre de Vorsbach une sentence, au sens propre. Le Conseil leur signifia qu'ils n'avaient pas le pouvoir de prononcer un jugement, mais seulement d'informer le conseil si les prisonniers étaient ou non des hérétiques, autrement dit d'user de leur compétence à de strictes fins d'expertise, et non de juges²³.

Comment se présente concrètement l'interrogatoire ? Comme toujours dans les procès-verbaux d'interrogatoires sont mentionnés les personnes mandatées, ici ce sont Nicolaes von Moers, *Stimmeister*, les deux *Turmmeister* Friedrich Meinertzhagen et Gotthard von Bierbaum et un des *Gewaldtmeister*, Jehan von Neuß²⁴. Est ainsi présent le personnel habituel en cas d'interrogatoire pénal « ordinaire », qui représente la ville. Aucun échevin (*Scheffe*)

²⁰ Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 442 et suivantes.

²¹ Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 75.

²² Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 73.

²³ Ennen, *Geschichte der Stadt Köln* (4), p. 794.

²⁴ D'après un rôle des officiers de la fin du XVII^e siècle, « le devoir de chaque *Stimmeister* [...] était de rechercher les auteurs de sacrilèges, de pasquilles et d'écrits diffamateurs, de découvrir les assemblées secrètes et les conventicules, d'amener à résipiscence les parents, les enfants et les serviteurs oublieux de leurs devoirs, de confisquer les livres et autres imprimés interdits [...] et d'amener les bourgeois à enregistrer leur appartenance religieuse. » Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 64 et suivantes. Les *Turmmeister* sont quant à eux le lien entre le Conseil et l'exécutif. Conseillers siégeant au Conseil municipal, il sont aussi responsables du rassemblement des preuves, des interrogatoires des accusés et des témoins, et son ainsi une pierre angulaire du système pénal colonais.

n'était présent pour représenter l'archevêque en tant que seigneur haut-justicier de la ville. Dernier indice de la seule compétence de la municipalité en la matière, le fait que seuls trente-huit individus sont interrogés, parmi la cinquantaine qui ont été arrêtés. Sont en effet absents bien évidemment ceux qui ont été libérés après avoir renié leur « second baptême » et avoir promis de « se tenir à l'écart des assemblées des Frères chrétiens » à l'avenir, mais aussi ceux qui ont été livrés à la haute justice, et qui sont désormais entre les mains des *Scheffen*. C'est ainsi que l'on peut expliquer l'absence remarquable du prédicant Mattheis Servaes, livré à la haute-justice le 30 juin 1565, avant cette séance qui eut lieu du 3 au 5 juillet²⁵.

La municipalité n'a pas pu écarter complètement l'archevêque de la procédure contre les anabaptistes. À partir du 30 juin, soit huit jours après leur arrestation, le conseil remet progressivement à la haute-justice, en la personne des *Grefften und Scheffen*, les individus qu'il n'a pas relâchés. Dans ce cadre, Théobald Crassel, un des théologiens qui mènent les interrogatoires, a été délégué comme juge pour la répression de l'hérésie par l'archevêque de Cologne. Il figure en effet sous ce titre dans le texte d'abjuration de Herbert von Nederembk et Johann Wolters von Flatten²⁶. Quand ils abjurent est également présent un représentant du Pape : Diederich von Bosch, prieur du couvent des *Prediger* (dominicains) de Cologne et « juge de la sainte Église institué par la sainteté pontificale²⁷ ». Le prélat a également envoyé ses amis et alliés : le grand théologien Georg Cassander a tenté de convaincre Mattheis Servaes de reconnaître ses erreurs, et le chapelain de l'archevêque, un certain Eberhard, lui aurait également rendu visite²⁸.

2. Les inquisiteurs

Ainsi les clercs dépêchés auprès des « frères chrétiens » ne sont qualifiés d'inquisiteurs que dans le cours du procès-verbal, et non dans l'énoncé introductif des personnes présentes. Ils représentaient les personnels avec lesquels collaborait habituellement le Conseil municipal en matière de foi et de défense de la « ville sainte de Cologne ». Théobald Crassel (v. 1511–1587) était un chanoine, un curé et un professeur de théologie à l'Université de Cologne²⁹. Le Conseil sollicita vraisemblablement sa présence en vertu de la

²⁵ HASTK 30 G 211, fol. 27v.

²⁶ « dhie würdige vnd hochgelehrte hern Brodern Dederich von Bosch Doctor der heiligen Schrifften vnd Prior des predigers Closters jn Colln von pabstlicher heiligkeitt gesetzten Richtern der heiligen kyrchen, vnd her Theobalden Craschen doctoren der heiligen Schrifften pastor albanii vnd canonicum zur Sanct Severin zu Colln, als verordente Inquisitoren des hochwürdigsten Churfurst vnd Bischoff zu Collen », HASTK 30 G 211, fol. 28v.

²⁷ HASTK, 30 G 211, fol. 27r.

²⁸ Mattheis Servaes, Briefen, lettres 1 et 7 (édition du Miroir des Martyrs) ; Cassander, Opera, p. 1235 et suivantes.

²⁹ Dr. theol. Theobald Crassel (Craschel), v. 1511-1587. Curé de Saint Alban, chanoine à Saint Severin, enseignant à la *bursa montana* (1537-1562), à la faculté de théologie de Cologne (1562-1587). il en fut doyen à

tutelle qu'il exerçait sur l'Université. Elle dépendait en effet en partie du Conseil municipal, ce qui était une des nombreuses originalités de Cologne. Il y avait initié lui-même des réformes, en 1523 d'abord, puis en 1550 avec le recours aux professeurs humanistes Gerard Matthisius, Jacob Leichius et Justus Velsius. Crassel (ou Craschel) jouissait probablement d'une certaine réputation en matière de défense de la foi et d'instruction des brebis égarées, puisque quelques années plus tard, l'archevêque lui confiait des responsabilités pastorales³⁰.

Heinrich Dionysius, également docteur en théologie, était un enseignant et prédicateur jésuite, qui avait reçu du Pape « la mission de lutter contre tout ce qui pouvait, de quelque manière que ce soit, favoriser l'enracinement de l'hérésie³¹ ». Le Conseil de Cologne avait relayé l'ordre pontifical en décidant de soutenir les pères jésuites dans cette entreprise en leur accordant des chaires afin de prêcher dans plusieurs églises paroissiales et abbatiales ainsi que dans la cathédrale³². Petrus Canisius avait fondé en 1544 le premier centre jésuite dans l'Empire, sur le Burgmauer, à ses frais, et en novembre 1556 un jésuite, Johannes Rhetius, devient recteur du Gymnasium Tricoronatum sur la Maximinenstrasse, à la demande du Conseil et en échange de six leçons par jour de théologie et de mathématiques. Autrement dit, on demandait aux jésuites colonais, qui pour une partie d'ailleurs avaient étudié à Cologne (Rhétius avait étudié à la *bursa montana*), de relever de leurs cendres les études de théologie et de mathématiques qui passaient pour moribondes.

Est-ce à dire que l'interrogatoire de trente-huit prévenus soupçonnés d'hérésie était du pain béni pour des théologiens et des pasteurs, dont la vocation, au moins pour le jésuite, était explicitement de défendre la foi catholique ? Le déroulement de l'interrogatoire laisse penser le contraire. C'est en effet le troisième inquisiteur, le moins connu, le moins diplômé, le licencié en théologie Johann Walscharß von Tongeren, qui assura la totalité des interrogatoires. De lui, on ne sait rien³³. Peut-être les docteurs ont-ils profité de leur position

plusieurs reprises, et recteur en 1567-1568. Gatz, *Die Bischöfe*, p. 113, et Ennen, *Geschichte der Stadt Köln* (4), p. 683.

³⁰ Le 25 février 1568 il est désigné *Weihbischof* (évêque consacrant) par l'archevêque Salentin von Isenburg. Il n'est consacré qu'en 1574. Il est membre de la commission de visite pastorale à Vest-Recklinghausen en 1569. Sur les visites, voir Franzen, *Visitationsprotokolle*.

³¹ Ennen, *Geschichte der Stadt Köln* (4), p. 757.

³² « Les pères jésuites Dionysius, Johannes von Rheidt et Bocatius, à qui l'on avait confié des chaires de la cathédrale, à Sainte Ursule (église conventuelle), à Saint Loup (église paroissiale), à Sainte Gertrude (église conventuelle), à Saint André (église conventuelle), à Saint Maurice (église paroissiale), à Saint Marie Lyskirchen (église paroissiale), à Saint Jacob (église paroissiale), à saint Christophore (église paroissiale) et à Sainte Marie au Capitole (église conventuelle), promirent plus. Ils rappelaient avec une éloquence enflammée au peuple de Cologne son antique amour pour la foi (hergebrachten glauben) et esquissaient sous des couleurs criantes de vérité les grands dangers qui menaçaient le salut des croyants par l'intermédiaire des hérésies toujours plus offensives. Les Jésuites avaient la joie de voir augmenter chaque jour l'affluence à leur sermons et à leur catéchèse », Ennen, *Geschichte der Stadt Köln* (4), p. 820.

³³ Nous avons seulement repéré un dossier dans HStAD, Kurköln VIII, n°74 (non consulté). Description d'inventaire : « Gutachten des Johann Walschatz [sic] von Tongeren über die Abendmahlsfrage (ca. 1560) ».

et de leur titre pour laisser au moins diplômé le soin d'achever la tâche : il est seul dès le deuxième jour³⁴. Cette conduite peut s'expliquer également par le maigre intérêt financier qu'ils y trouvaient. Les inquisiteurs étaient payés, mais mal (4 *Albus* par jour), autrement dit quatre fois la somme minimale allouée par jour à chacun de ces prisonniers pour son entretien par le Conseil³⁵. Pour deux docteurs en théologie, occupant des positions d'influence à la cour archi-épiscopale, c'était peu. D'autant plus qu'on leur laissait le menu fretin, les tailleurs de haie, les fourreurs, les valets, les fabricants de corbeilles, les jeunes servantes et les vieilles femmes sans instruction. L'entretien avec le prédicant fut confié au théologien de grande renommée Georg Cassander (1512-1566) qui n'aimait pas beaucoup les jésuites³⁶. Il avait été mandaté par l'archevêque d'alors pour tenter de détourner le prédicant de son erreur. Cassander était un spécialiste des opinions dites « anabaptistes » dans la région ; il s'était entretenu, plus longuement, avec un autre « sectaire », Peter Kremer, et avait produit deux œuvres sur les « anabaptistes »³⁷. Ce grand humaniste, admirateur d'Érasme, fut l'un des théoriciens de l'irénisme, à tel point que le recueil de certaines de ses œuvres, publié de façon posthume en 1616, fut mis à l'index³⁸. Il était donc connu pour faire partie de ceux qui prônaient une réforme interne de l'Église et la recherche d'une « troisième voie », alors encore possible en Rhénanie, tout en étant farouchement opposé aux « anabaptistes ».

Cela concorde avec ce que l'on sait par ailleurs de l'investissement des élites intellectuelles de la ville dans la lutte contre l'hérésie au côté du conseil, à savoir un relatif désintéressé³⁹. Ces élites intellectuelles, du moins les élites universitaires comme le docteur Crassel n'étaient pas connues pour être brillantes : en 1546 les professeurs se plaignaient de l'indigence des études théologiques à Cologne⁴⁰. Les études théologiques se faisaient dans les cloîtres, et non plus à l'université, et les quelques professeurs compétents restant voyaient l'enseignement comme une tâche annexe⁴¹. À Théobald Crassel par exemple il fut donné le choix en mai 1550 d'assumer tous ses enseignements ou de payer une somme annuelle en dédommagement, convenue avec le recteur⁴².

³⁴ « Vorthann vff Midtwoch denn viertten tagh July habtt gleichfals zw weitherer volnzehungh der angefangener onderrichtungh jn beiseinn obbestimpten hern vnd verordneten einß ersamen Raedts, der hochgelherter her Jaens Walphartz von Tungeren, dero heiliger Schriften licentiat mit fleiß vurgefahren [...] », HASTK 45 n°17, fol. 14v.

³⁵ HASTK, 10 G 22, fol. 41r, 29 juin 1565.

³⁶ Ennen, *Geschichte der Stadt Köln* (4), p. 730.

³⁷ Voir sa dans biographie BBKL. Au moment de son entretien avec Mattheis Servaes, il résidait à Cologne et était visiblement malade : Servaes dit de lui que Cassander « un petit homme débile de corps [...] m'a rendu visibles et a posé de nombreux filets pour capturer mon esprit ». Première lettre de Servaes, à Heinrich Crufft, *Miroir des Martyrs*, p. 690.

³⁸ BBKL1, et pour l'index voir Catholicisme ; Lecler, *Histoire de la tolérance*, p. 267-270

³⁹ Sur la décadence de l'université, voir Chaix, « Cité chrétienne », p. 630 et suivantes.

⁴⁰ Ennen, *Geschichte der Stadt Köln* (4), p. 668 ;

⁴¹ Ennen, *Geschichte der Stadt Köln* (4), p. 669.

⁴² Il dut payer cent thaler. Ennen, *Geschichte der Stadt Köln* (4), p. 683.

B. Poser des questions

La manière dont l'historien peut appréhender les réponses des prisonniers dépend en grande partie du rapport de force entre inquisiteurs et interrogés. A-t-on affaire à de pauvres hères épuisés par une longue captivité, à des individus qui cherchent à éviter une sentence de mort par tous les moyens ?

1. L'administration de la preuve

En Europe occidentale, les interrogatoires étaient en droit l'élément déterminant pour rendre possible la condamnation d'un prisonnier, car l'administration de la preuve était la pierre angulaire du processus inquisitorial. C'était le cas pour les procédures des tribunaux de la foi, comme dans celles de la ville de Cologne. L'importance de l'administration de la preuve était en effet codifiée par la *Carolina*, l'Ordonnance de droit pénal de Charles Quint, qui servit de référence au sein de la ville et dans le ressort de la Cologne électorale⁴³. *In fine* cette procédure trouvait son origine dans les manuels inquisitoriaux du Saint-Office. Les interrogatoires des « anabaptistes » relèvent donc doublement de ce cadre juridique⁴⁴.

La *Carolina* ainsi que les autres fondements normatifs du droit de Cologne n'étaient pas toujours appliqués avec la plus grande rigueur, les arrangements et les références aux anciennes coutumes étant encore très fréquents au XVI^e et XVII^e siècles. Mais l'importance de l'administration de la preuve s'était imposée dans la pratique courante, du moins pour la petite partie des plaignants et accusés qui se retrouvaient dans les prisons⁴⁵. Seul le témoignage « d'au moins deux ou trois bon témoins dignes de foi qui parlent de source sûre » pouvait aboutir à condamner un suspect sans aveu ; et pour le conseil, un témoin de bonne foi était un témoin oculaire, dont le témoignage était vraisemblable et qui bénéficiait d'une bonne réputation⁴⁶. Autrement dit, il était presque impossible d'obtenir une condamnation sans aveu, car réunir des témoignages valables en droit n'était pas chose aisée. Les prisonniers en étaient eux-mêmes conscients, et face à l'inquisiteur s'efforçaient en général de peindre la réalité « de la façon la plus rose possible » (G. Schwerhoff), sans se contredire, mais sans avouer les faits qui leur étaient reprochés. Le secrétaire n'était en général pas dupe, il apparaissait parfois

⁴³ C'est la *Constitutio Criminalis Carolina*, utilisée à Cologne comme référent en l'absence de droit pénal élaboré. Sur la Constitution Caroline, voir Ignor, *Geschichte des Strafprozesses*, p. 42-82, et Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 84

⁴⁴ Ignor, *Geschichte des Strafprozesses*, p. 45-46.

⁴⁵ Les prisons de la ville, les douze tours, s'apparentaient plus à des pensions où le plaignant comme l'accusé devaient se rendre de leur plein gré à l'ouverture de la procédure d'enquête (Inquisition). Être amené de force à la tour était d'ailleurs un sujet de conflit, celui qui en était victime se considérant comme déshonoré. Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 90 et suivantes.

⁴⁶ « zum wenigsten mit zweyen oder dreien glaubhafftigen guten zeugen, die von eynem waren wissen sagen, Constitutio Criminalis Carolina, » art. 67, cité par Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 104.

même un peu las, mais il notait scrupuleusement les dires du prisonnier. Ce dernier représentait la réalité à sa façon, dans l'espace relativement restreint que lui laissait le jeu des questions-réponses posées par les inquisiteurs. Ce ne sont donc pas des faits que l'on trouve dans les interrogatoires, mais la représentation que les prisonniers en font pour leur interlocuteur, qui a pouvoir sur eux⁴⁷. Les Frères et Sœurs de la communauté de Christ représentent un cas particulier à cet égard. En effet, l'immense majorité ont confessé leur foi dès le premier interrogatoire, se conformant ainsi à un modèle assez général chez ce type de dissident⁴⁸. Si eux aussi ils « peignent la réalité en rose », ce n'est donc pas toujours pour se disculper mais au contraire pour se conformer au modèle biblique du chrétien persécuté, et éviter, si possible, de dénoncer leurs « frères ».

Ainsi l'interrogatoire auquel ont été soumis les trente-huit anabaptistes capturés prend sa source dans les procédures de l'inquisition pontificale médiévale, par son objet – mettre au jour l'hérésie et convertir le malheureux - comme par le processus juridique dans lequel il se déroule – l'administration de la preuve, où les aveux de l'accusé sont fondamentaux. À l'issue de l'interrogatoire, le prisonnier est déclaré « obstiné », s'il refuse de faire pénitence et d'abjurer son hérésie, ou « repentant », auquel cas il pourra faire pénitence. Ces interrogatoires ont donc bien une portée juridique. Le document se différencie pourtant des inquisitions menées par le Saint Office ou par les inquisiteurs ordinaires à cause du statut des « inquisiteurs » : ils sont des experts sous la tutelle du conseil, non des juges. Ils ne maîtrisent pas la temporalité des interrogatoires ni le sort des prévenus.

2. *Des inquisiteurs de bonne volonté ?*

Mais le critère décisif de distinction des interrogatoires de juillet 1565 avec ceux de l'Inquisition est la manière d'interroger les prisonniers et de consigner les réponses. Le secrétaire note ce qu'il entend comme il le fait pour les centaines d'autres interrogatoires avec des mendiants, des prostituées, des voleurs. Que l'on compare le procès-verbal des interrogatoires de Cologne à l'interrogatoire de Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma⁴⁹.

⁴⁷ Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 104-106. Sur la réunion de 1565, voir p. 245 sq.

⁴⁸ « Parmi les anabaptistes il était généralement admis comme règle fondamentale - sauf parmi les Joristes - comme un prisonnier le formula en 1582 : tout homme pieux confesse sa foi et ne nie pas. Ainsi, les preuves par les témoignages, qui jouaient, avec les aveux, un rôle primordial, devenaient superflues, et aucun témoin n'apparaît dans des procès d'anabaptiste à Cologne » Stiasny, *Verfolgung*, p. 138-139.

⁴⁹ Voir annexe 1, traduction. Sur l'importance de l'interrogatoire et la « ruse » des prisonniers : « Une solution [à la rareté des sources] que les ethno-historiens recherchent de plus en plus est de trouver une situation lors de laquelle un personnage contemporain semble avoir joué le même rôle que l'anthropologue [...] la pléthore de sources judiciaires et la domination de la procédure inquisitoriale dans de nombreuses parties de l'Europe suggère que l'inquisiteur peut être considéré comme un ersatz de l'anthropologue [...] Beaucoup dépend des objectifs de l'inquisiteur et de la précaution avec laquelle ses questions sont construites, et par dessus tout beaucoup dépend de la façon dont les interrogés peuvent répondre librement, de sorte qu'ils peuvent fournir des

Dans ce dernier cas, l'Inquisiteur tente de « piéger » le barbe, de lui faire avouer des opinions particulières. C'est également la manière de procéder des inquisiteurs espagnols avec les supposés judaïsants⁵⁰. Il ne semble pas que ce soit le cas dans les interrogatoires de Cologne. Les inquisiteurs n'ont pas poussé à bout les accusés par un isolement austère et par des interrogatoires répétitifs et interminables⁵¹. Alors que les marranes espagnols pouvaient passer des mois, voire des années dans les geôles du Saint-Office, à Cologne seul Matthias Servaes a été mis quelque temps « au secret ». Les autres ont pu recevoir des visites, telle Mergh von Nettesheim, qui avait confié son enfant à quelqu'un, « une jeune fille qu'elle ne connaît pas »⁵². Le prédicant Mattheis Servaes a pu transmettre onze lettres au moins à ses proches et coreligionnaires, dont certaines sont de véritables « manuels du prédicant anabaptiste » : il a certes eu plusieurs mois pour les écrire, mais il a aussi pu trouver une quantité importante de papier et de quoi écrire, par l'intermédiaire de ceux qui lui rendaient visite ou des gardiens que l'on pouvait aisément soudoyer. Par ailleurs, les prisonniers ont été interrogés dix jours après leur arrivée et avaient déjà reconnu la réception d'un « second baptême » ou l'intention de le faire. Les malades étaient laissés en paix, telle Gertgen von Berenden « très faible et très malade, [qui] n'a pas pu donner de réponse au sieur Licencié sur son comportement et sur son instruction⁵³. »

Les prisonniers d'ailleurs ne semblent pas voir les inquisiteurs comme une menace. Certains refusent de répondre ou rétorquent avec insolence. Claes von Bicht

a dit qu'il n'était pas venu à la rencontre des sieurs susmentionnés pour recevoir une quelconque explication de leur part [...] et qu'ils, en parlant des sieurs susmentionnés, n'étaient pas envoyés par Dieu, pour cette raison il est resté obstiné dans son erreur, n'a pas voulu écouter les sieurs susmentionnés, et encore moins suivre leur enseignement⁵⁴.

Claes Beyelschmidt « n'a vu écrit nulle part dans les saintes écritures que les sieurs en face de lui devaient être tonsurés et porter de si longs vêtements.⁵⁵ ». Mergh von Cronenburgh

informations (tangentes) pour leurs interrogateurs, mais de grande valeur pour l'historien intéressé (Scribner, « Historical Anthropology », p. 26).

⁵⁰ Audisio, *Une Inquisition*, p. 195-197, Nicolau Eymereich, *Manuel des Inquisiteurs*, p. 172 : « Si l'accusé continue de nier et si l'inquisiteur croit qu'il cache ses erreurs [...] celui-ci multipliera les interrogatoires en variant les questions. », p. 172.

⁵¹ Dedieu, *L'Inquisition*, p. 82.

⁵² HASTK, 45 no 17, fol. 17r-v.

⁵³ Gertgen von Berenden, HASTK 45 no 17, fol. 19r ; Nicolas Eymereich, considérait pourtant ceci comme une ruse habituelle dont il fallait se méfier. Nicolau Eymereich, *Manuel des Inquisiteurs* : « La huitième ruse consiste à feindre une faiblesse corporelle soudaine ! » p. 168.

⁵⁴ Claes von Bicht, HASTK 45 n°17, fol. 11r. « [Claes von Bicht hat] gesprochen, daß ehr nit deshalb vur obangezeigte hern khomen sie, vmb Jnnichen bericht von Jnnen zu empfangen, [...] Sie, dhie hernn vurst meinende, wheren nit von Gott gesantt, derhalben konne ehr dieselbigen auch nit guett gemecht darzue, daß ehr von Jnne Jnniche anderrichtungh empfangen wolle, vnd also haltstarrich verplieben vnd oftgemelte hern nit wollen ? , villeweniger deren Lehrer faulgen. »

⁵⁵ Claes Beyelschmidt, HASTK 45 n°17, fol. 12v, « dweill ehr Claeß jn keiner hailiger schriften geschreiben befande, daß sie dhie hern aldae gegenwertigh geschorren platten vnd so lange kleider dragen soltten. »

« n'a voulu donner aucune réponse sur tous les points de notre foi chrétienne [...] mais elle riait sous cape et faisait des remarques sardoniques⁵⁶ » et Mergh von Lövenich « sur tous les autres points et articles qui lui ont été présentés, [...] n'a pas voulu donner d'indication ou de réponse⁵⁷. »

Pour finir, le conseil avait une attitude conciliante à l'égard de ceux qui se repentent – bien que le temps mis à abjurer pèse sur la sévérité de la sentence. Theis von Flatten et Geirtgen von Ouppen abjurent leur erreur et demandent à être instruits. Theis von Flatten promet « qu'à l'avenir il allait améliorer sa vie, qu'il allait se tenir à l'écart de tout mal par la grâce de Dieu et se laisser instruire. » Geirtgen von Ouppen « a reconnu son erreur [...] demande pardon par la volonté de Dieu, disant que pour tous les jours de sa vie elle éviterait cette doctrine et ces assemblées, et elle n'est pas baptisée, ne veut pas recevoir d'autre baptême, elle se contente volontiers de celui qu'elle a reçu dans son enfance [...] et les sieurs Stimmeister et les deux Turmmeister ont laissé ladite Geirtgen partir de la tour, libre, *laus deo*⁵⁸. » Ni l'un ni l'autre n'ont été frappés d'une sentence de bannissement – probablement parce qu'ils disaient n'être pas rebaptisés⁵⁹.

C. Construire un questionnaire, avant et pendant l'interrogatoire

Les interrogatoires sont menés sur la base d'un questionnaire, dont la teneur a été préalablement fixée par écrit, la plupart du temps par le Conseil. Dans ce cas, le document n'a pas été retrouvé. Cette procédure est tout à fait courante et s'applique également pour les interrogatoires qui ne s'intéressent pas à la foi des sujets⁶⁰. Cette série d'interrogatoires se distingue toutefois de beaucoup d'autres par le nombre exceptionnel de prisonniers interrogés : trente-huit, qu'il a fallu questionner en trois jours⁶¹. Le premier jour, les hommes, puis des femmes sont interrogés, jusqu'à Beelgen von Flystein, le second uniquement des

⁵⁶ Mergh von Cronenburgh, HASTK 45 n°17, fol. 15r : « vnd vff alle andere *puncten* vnsers Christlichen glaubens noch dargethaenen gottlichen bericht haitt bestimpte Mergh gein anthwort wollen gebenn sonder bey sich haimblich gelachet vnd gegyffelt. »

⁵⁷ Mergh von Lövenich, HASTK 45 n°17, fol. 16r.

⁵⁸ Geirtgen von Ouppen, HASTK 45 n°17, fol. 15v. « Geirtgen von Ouppen [...]haitt seinen jrthumb bekphant, [...]vnd vmb Gottes willen verzichenß gebetten, sagendtsaß sie die tagh jres lebens solche leher vnd Gesellschaften meiden wolle, vnd sie sie nit hertaufft, wolle auch geine andere tauff begeren, sonder sich gerne benuegen lassen mit dero tauffen, dwelche sie jn jre kindtheit empfangen hab, vnd [...] haitt vilbemelter her Stimmeister vnd beide hern Thonmeistere bemelt Geirtgen der haftungh erlaissen, vnd frey geben, */laus deo/* »

⁵⁹ HASTK 45 n°17 fol. 1r-9v, et HASTK 45 n°23.

⁶⁰ Stiasny, *Verfolgung*, p. 137. La pratique était courante, à la fois à Cologne, où elle était valable pour tous les types de prisonniers, et dans l'Empire, où à plusieurs reprises les historiens ont pu constaté l'existence d'un questionnaire écrit préalablement fixé (réf. Lieseberg). Sur le processus de construction des interrogatoires des « anabaptistes », voir aussi Seebaß, *Müntzers Erbe*, p. 114-119, et chapitre 4.

⁶¹ Ils ont été interrogés les mardi 3, mercredi 4 et jeudi 5 juillet 1565, soit un peu plus de 10 jours après leur capture dans la nuit du 22 au 23 juin 1565. HASTK 45 n°17, fol. 10r, 14v, 19r.

femmes, et le troisième les cinq hommes restants⁶². L'explication de cette répartition est simple : les prisons étaient relativement petites, le conseil devait répartir les prisonniers dans les locaux disponibles. Les inquisiteurs se sont donc transportés à la prison de la Beyenturm le premier jour, le Licencié von Tongeren y retourna le deuxième pour continuer la tâche, et le troisième il se rendit à la Tour Saint Cunibert, qui se trouvait à l'autre bout de la ville.⁶³

Le scribe n'a pas transcrit scrupuleusement ce qui se disait mais il en a fait une synthèse la plus fidèle possible à la réalité. Si tous les prisonniers ont été probablement soumis au même questionnaire, les réponses adoptent donc des formes différentes. Par exemple, lorsque le prisonnier refuse de répondre, le scribe note qu'il « n'a pas voulu donner d'autre réponse ». Impossible la plupart du temps de savoir quelle question lui a été à ce moment posée. Les interrogateurs finissent par constater une certaine répétition dans les réponses des prisonniers, ils ne se donnent donc plus la peine de noter les questions ou les réponses, ou bien ils les abrègent. Ainsi la question « êtes vous baptisés selon votre foi ? » disparaît à peu près dans sa forme première, telle qu'elle a été posée à Wilhelm Adams von Bedburg : « À Wilhelm Adam von Bedburg, valet, on a demandé si lui-même était rebaptisé⁶⁴ ? ». Par la suite, la mention d'un baptême, avoué, est évoquée vers la fin de l'interrogatoire, sans mentionner la question : Tringen von Oberaußhenn, à la fin de son interrogatoire « n'a pas voulu abjurer son dernier baptême avec ces opinions, et a demandé à ne pas entendre d'instruction supplémentaire de la part du sieur Licencié⁶⁵ ». On peut pourtant tenter de reconstituer le déroulement des interrogatoires et le catalogue des questions.

1. *Ramener les brebis égarées*

Les inquisiteurs étaient d'abord là pour ramener les brebis égarées dans le giron de l'Église. Chaque interrogatoire porte la trace de leurs tentatives, souvent infructueuses. Ainsi Richard von Forzhafen, tailleur de pierre, n'a pas voulu entendre raison bien que « les sieurs susdits lui aient fait une explication chrétienne d'après la Sainte Écriture⁶⁶ ». Geirtgen von

⁶² Voir traduction de l'interrogatoire et tableaux de synthèse en annexe.

⁶³ HASTK 45 n°17 fol. 10r, 19v. Dans le compte-rendu de la séance extraordinaire du conseil tenue à l'occasion de la capture des anabaptistes, il fut ordonné que « les femmes et les jeunes filles seulement doivent être laissées à la Beien Turm, les *principaux* doivent être amenés à Saint Cunibert, et les autres doivent être répartis dans diverses tours jusqu'à la prochaine session du Conseil » ; « deshalb befohlen das die weiber vnd magde allein uff den beien Thurme gelassen werden, die Principalen nach S Cunibertz thurme, vnd die andere vff vrscheiden thurm versetz werden, byss zum negst ratstag », HASTK, 10 n°22, fol. 41r. Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 96-97 ; HASTK 10, n°22, fol. 42r. Entre temps semble-t-il les « frères chrétiens » ont été rassemblés à la Beyen Turm.

⁶⁴ « Wilhelm Adam von Bedbur Schoenknecht gefragt ob derselber auch hertaufft », HASTK, 45, n°17, fol. 10r.

⁶⁵ Tringen von Oberaußhenn, HASTK 45 no 17, fol 18v, *vnd mit dero meinungen nit von jrer lester Tauff abstehen wollen, und kheinen weitheren bericht von hern Licentiaten begert anzuhorren.*

⁶⁶ HASTK 45 no 17 fol. 11r

Flystein « n'a pas voulu entendre de bonne instruction ou d'admonestation des sieurs susmentionnés, et encore moins croire leurs explications.⁶⁷ »

Le formulaire a été très probablement construit en référence à un catéchisme. Ils abondaient dans l'Allemagne du XVI^e siècle, aussi bien dans les rangs de l'Église traditionnelle que dans ceux des réformateurs, sous les divers noms de *Institutio*, *Enchiridion*, *Compendium*, etc... Leur structure était assez semblable : Profession de foi, Notre-Père, Commandements, Sacrements⁶⁸. Mais l'organisation interne et le détail des explications des différents articles variaient considérablement, comme la comparaison des catéchismes du Concile de Trente et de celui de Pierre Canisius le montre⁶⁹. Celui de Pierre Canisius (1521-1597) a très probablement été une référence : c'est le catéchisme qui eut le plus d'influence dans les pays germanophones⁷⁰. Jésuite comme l'un des inquisiteurs, Canisius composa trois versions du même ouvrage entre 1555 et 1559, dont la dernière le fut à la demande expresse d'amis de Cologne. Ces derniers étaient peut-être même les trois jésuites chargés par le Pape et le conseil d'enseigner la population colonaise, dont faisait partie Heinrich Dyonisius⁷¹. Par ailleurs, au moment des interrogatoires, le catéchisme du Concile de Trente était en cours de correction⁷². Il fut publié en 1566, l'année suivant les interrogatoires, mais ses grandes lignes étaient connues des théologiens chevronnés et des prédicateurs qu'étaient les inquisiteurs. Les deux catéchismes avaient l'avantage de ne pas avoir recherché l'originalité. Leur ambition était d'énoncer les doctrines de l'Église les plus partagées et les plus connues⁷³.

Leur architecture générale est comparable à tous les autres catéchismes : ils commencent par expliquer le contenu de la foi chrétienne, « Les vérités que la Foi chrétienne enseigne et que les Fidèles sont obligés de croire fermement⁷⁴ », c'est-à-dire le Symbole des apôtres⁷⁵. Ce Symbole a été la base des interrogatoires. C'est ce que laissent entendre les

⁶⁷ Geirtgen von Fliesteden, voir annexe.

⁶⁸ Filser, « Die literarische Gattung », p. 26 ; Pettegree, *Culture of persuasion*, p. 188-191.

⁶⁹ Sur le symbole des Apôtres par exemple : Canisius y consacre un chapitre – certes long. Le catéchisme du concile de Trente consacre un chapitre à chaque article du Symbole apostolique. Ainsi, le Symbole dans le catéchisme romain est le sujet de la première des trois parties, alors que chez Canisius il n'est que le premier chapitre de la première partie consacrée à la doctrine chrétienne. (Canisius, *Große Katechismus*, p. 78-79).

⁷⁰ Strettberger, « Religionsdidaktische Einordnung », p. 330. Julia, « Lectures et Contre-Réforme », p. 306-307. Le « Recès sur les paroisses autour de Capellen » (*Recessus pastoribus circa Capellen datus*), instruction aux douze paroisses visitées dans la paroisse de Schillingskapellen le 27 juin 1569 par l'archevêque de Cologne recommandait l'utilisation du catéchisme de Pierre Canisius. Franzen, *Visitationsprotokollen*, p. 231.

⁷¹ Un grand catéchisme (*Summa doctrinae Christianae*) paru en 1555, un petit catéchisme (*Catechismus minimus*) en 1556 et un « catéchisme moyen » (*Parvus catechismus catholicorum*) en 1558/1559, Canisius, *Große Katechismus*, p. 19.

⁷² Nous nous appuyons sur la traduction française par Dominique Martin Morin, 1984 (*Catéchisme*).

⁷³ Voir Canisius, *Große Katechismus*, Introduction.

⁷⁴ *Catéchisme*, p. 16.

⁷⁵ Nous rappelons ici le texte du Symbole apostolique : 1. Je crois en Dieu le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre 2. Et en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur 3. Qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie 4. Qui a souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli 5. Qui est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts 6. Il est monté aux cieux, Il est assis à la droite de Dieu le Père

références aux « douze articles de la sainte Foi chrétienne » dans l'interrogatoire de Hiltgen von Flystein, ou aux « douze *articul* de notre foi Chrétienne commune » dans celui de sa fille Beelgen⁷⁶. On retrouve fréquemment la trace de conflits autour du troisième article (« [Jésus-Christ] qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie »), du neuvième (« je crois la sainte Église catholique, et la Communion des Saints ») et du onzième (« Je crois la Résurrection de la Chair »). Par ailleurs, Canisius comme le catéchisme du Concile de Trente consacrent plusieurs chapitres aux sacrements. Ce sont eux qui forment l'autre grand groupe de thèmes transcrits par le secrétaire. Ainsi, on interroge et on enseigne d'abord sur les sacrements en général, puis sur le baptême des enfants (est-il valable), et enfin sur le sacrement de la Cène. Il n'y a en revanche pas de question sur le décalogue, qui occupe pourtant un tiers du catéchisme romain, sur les prières (*Pater noster* chez Canisius et Borromée, *Je vous salue Marie* chez Canisius) parfois très détaillées (chez Borromée). Ainsi, si ces deux catéchismes constituent une référence précieuse pour l'historien quant au « b-a-ba » de la pastorale catholique au milieu du XVI^e siècle, il ne semble pas qu'ils aient constitué, ni l'un ni l'autre, une structure contraignante de l'interrogatoire. Les inquisiteurs étaient suffisamment versés dans les études divines pour avoir intériorisé la structure du catéchisme de Canisius et approfondir les points qui leur semblaient dignes d'intérêt. La plupart des déclarations et affirmations des prisonniers sont ainsi obtenues en réponse à des propositions qui sont des développements par rapport au « tronc commun » qu'est le Symbole apostolique.

Ainsi les prisonniers donnaient des réponses très variées sur un même sujet, s'articulant autour d'un socle commun, le refus d'une proposition de doctrine catholique qui explique le Symbole apostolique⁷⁷. En effet, beaucoup des réponses prennent sens une fois comparées aux explications et aux détails d'interprétation que donnent les catéchismes des différents articles de la doctrine chrétienne. Par exemple, au début du quatrième chapitre du Catéchisme du Concile de Trente, Charles Borromée rappelle la profession de foi du Concile de Constantinople « Jésus-Christ est descendu des cieux pour nous autres hommes, et pour notre salut ; Il s'est incarné dans le sein de la Vierge Marie, par le Saint Esprit, et Il s'est fait

Tout Puissant 7. D'où il viendra juger les vivants et les morts 8. Je crois au Saint Esprit 9. Je crois la Sainte Église catholique, et à la communion des Saints, 10. Je crois à la Rémission des péchés, 11. Je crois à la Résurrection de la chair, 12. Je crois à la vie éternelle.

⁷⁶ HASTK 45 n°17 : « Hiltgen von Flystein Johan Wirichs zw Flystein haußfrauwe, nach aufsagungh der zwelfff articull deß hailigen Christen glaubens [...]. Demnach haitt Beëlgen obbemelten Hiltgen Fleystein dochter noch nit hertaufft, gantz vbell vnd *uncorrecte* dhie zwelfff *articull* vnser gemeine Christen glaubens *recitirt* ».

⁷⁷ Les « anabaptistes » acceptaient le Symbole apostolique, qui était ainsi le seul socle commun à tous les chrétiens d'occident, sans pour autant le considérer comme central – nous traiterons cette question ultérieurement.

homme ». Plus loin, « nous croyons que le corps de Jésus-Christ a été formé du sang très pur de la Vierge sa mère.⁷⁸ » Ces propositions sont plus détaillées que l'article du Symbole « qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie », et ce sont ces propos que la plupart des prisonniers refusent de croire : la même Tringen von Oberaußhenn « ne croit pas que le Christ a pris sa chair et son sang de la Vierge Marie ». Quand Mergh von Cronenburg dit que « Christ n'a pas une nature humaine comme celle que nous avons, nous autres Hommes », elle conteste que « [...] nous reconnaissons en Jésus-Christ un Roi [...] comme homme et revêtu de notre propre nature⁷⁹. » De même, si selon Herbert de Nederembk « le baptême ne peut pas non plus damner des enfants nouveaux-nés, car le sang du Christ a sauvé l'humanité⁸⁰ », c'est en réponse à un des arguments principaux pour le baptême des enfants exposé dans les catéchismes, en particulier celui de Canisius : « c'est pourquoi les non baptisés sont damnés, y compris les petits enfants, comme autrefois à la synagogue ceux qui n'étaient pas circoncis⁸¹ ».

2. Rechercher l'hérésie

Mais la structure du catéchisme n'explique pas seule les questions posées. Deux femmes s'expriment ainsi sur le statut de Marie, mère de Dieu. Tringen von Oberhaußhen répond « qu'elle croit que Marie est la mère du Christ », alors que Mergh von Millen affirme qu'elle « n'a jamais entendu que Marie était appelée la Mère de Dieu ou du Christ, c'est pourquoi elle n'est pas la Mère du Christ⁸² ». Dans les deux cas, ces formulations sont une réponse possible au catéchisme romain, qui rappelle à de multiples reprises que « Marie [doit être honorée] comme véritable Mère de Dieu, puisque la personne qu'elle a enfantée est Dieu et homme tout ensemble ». Mais il est aussi très probable que les inquisiteurs aient posé un certain nombre de questions spécifiques en vue d'identifier une hérésie connue, ici le nestorianisme. Nestorius avait refusé le qualificatif de « Mère de Dieu » à Marie parce que le Christ ne pouvait pas être à la fois pleinement Dieu et pleinement homme. Dans les réponses des prisonniers, plusieurs peuvent être issus de cette question, ainsi les affirmations sur la

⁷⁸ *Catéchisme*, p. 42-44.

⁷⁹ *Catéchisme* p. 37.

⁸⁰ Herbert von Nederembk, voir annexe

⁸¹ « Perirent autem non baptizati, etiam parvuli, sicut olim in synagoga incircumcisi », Canisius, *Große Katechismus*, p. 141

⁸² Mergh von Millen, HASTK 45 n°17 fol. 16r : « vnd sie Mergh hab auch nhiemaill gehort, daß Maria dhie Mutter Gottes oder Christi genent were worden, derhalb were sie auch nit Christi Moder », et Tringen von Oberaußhenn, *ibid.*, fol. 18v.

maternité de Marie déjà citées, mais aussi l'affirmation de Herman von Dabringhausen que le Christ n'est pas à la fois Dieu et homme et que le Christ a pris son humanité de Dieu⁸³.

Parmi les hérésies que recherchent les inquisiteurs, certaines l'ont été d'emblée chez tous les prisonniers, à cause de leur « actualité ». C'est le cas du problème de l'Incarnation, qui constituait un sujet d'apologétique renouvelé contre les « anabaptistes » depuis les années 1550. Au moment de la capture des Frères et sœurs de la communauté de Christ, l'Incarnation était débattue de façon de plus en plus intense, et recouvrait des points de doctrine très divers et diversement abordés et compris. Les opposants calvinistes des mennonites ont été les premiers à attaquer sur le sujet en la personne de Johann a Lasco et de Calvin en 1544⁸⁴. Ils savaient que Melchior Hoffmann, mais aussi David Joris et Menno Simons, défendaient une conception particulière de l'Incarnation, la doctrine de la « chair céleste ». Cette question se trouva au centre du débat qui opposa à Wismar en 1556 Marten Micron et Menno Simons, qui cherchait à obtenir pour ceux que l'on appelait « mennonites » la liberté de conscience⁸⁵. Les débats qui suivirent marquèrent un progrès dans la publicité et dans l'impact du débat, et au moment de l'interrogatoire on retrouvait le sujet de l'Incarnation chez Guy de Brès⁸⁶. C'étaient les princes qui étaient la plupart du temps à l'origine des colloques entre calvinistes et anabaptistes. La comtesse de Frise Orientale Anna d'Oldenbourg-Delmenhorst était ainsi à l'origine de la rencontre entre Menno Simons et Johann a Lasco à Emden en 1544, ainsi qu'à celle de l'expulsion de Simons du territoire après la dispute. Philippe de Hesse publia un édit dans lequel il déclarait que « ceux qui soutiennent que le Christ n'a pas reçu Son humanité du sang de Marie par l'opération du Saint Esprit » n'étaient pas autorisés à habiter sur son territoire.⁸⁷

⁸³ Annexe, Hermann von Dabrinshausen.

⁸⁴ Le superintendant de l'église calviniste de Frise Orientale débattit de ce sujet avec Menno Simons en 1544. Il en tira un traité d'apologétique dont le titre mettait clairement l'accent sur l'incarnation : *Johannes a Lasco, Defensio Verae Semperque in Ecclesia Receptae Doctrinae de Christi Domini Incarnatione, Adversus Mennonem Simonis Anabaptistarum Doctorem*, Bonn, Laurenz von der Mülen, 1545, cité par Voolstra, « Parole corporelle », p. 131. Voir également Calvin, *Brieve instruction*, p. 34 et 94-103. Un affrontement avec Gellius Faber (1552) amena Menno Simons à publier le plus long de ses écrits apologétiques, *Une réponse claire à un écrit de Gellius Fabri* (1554), dans lequel l'auteur défendait ses doctrines principales, dont celle de l'incarnation : *Een Klare beantwoordinge, over een Schriffte Gellii Fabri*, cité par VISSER, « Mennonites and Doopsgezinden », p. 308, édité dans Menno Simons, *Complete Writings*.

⁸⁵ Visser, « Mennonites and Doopsgezinden », p. 308. Micron eut la supériorité lors du débat, et publia sa version de l'entretien en mettant l'accent sur le différent concernant l'incarnation (*Un compte-rendu fidèle de la conversation entre Menno Simons et Martin Mikron au sujet de l'incarnation du Christ* : Marten Micron, *Een waerachtigh verhaal der t'zamensprekinghe tusschen Menno Simons en Martinus Mikron van der Menschwerdinghe Jesu Christi. Mit einer kleyner verklaringhe op den zelve end anderen twistighen artikelen ... ghetrouwelick en naerstlick in aller eenvoldighgheit beschreven*, Emden, Gellius Cternatius, 1556, cité par VISSER, « Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands », p. 309. Menno Simons répondit immédiatement (*Une réponse très claire et très modeste* (1556) : édité dans Menno Simons, *Complete Writings*).

⁸⁶ Guy de Brès, *La racine, source et fondement*, Livre second.

⁸⁷ Franz, *Wiedertäuferakten*, p. 33.

C'est très probablement par l'intermédiaire de ces textes protestants que les inquisiteurs étaient au courant de ce qu'il se passait chez les « anabaptistes » et des positions doctrinales qui les caractérisaient. La littérature et le droit catholique concernant une hérésie de l'Incarnation à laquelle auraient cru les « anabaptistes » était au moment des interrogatoires presque inexistants. La bulle *Cum quorundam hominum* fulminée par Paul IV en 1554 déclarait « relaps – et, comme tels, on devait les livrer immédiatement au bras séculier – dès leur première chute ceux qui croiraient ou enseigneraient l'une quelconque des hérésies mentionnées », dont « Ne pas croire à la véritable divinité de Jésus-Christ », et surtout « que la chair du Christ n'a pas été conçue dans l'utérus de la Bienheureuse Marie toujours Vierge par l'opération du Saint Esprit, mais comme les autres hommes par la semence de Joseph⁸⁸ ». Paul IV s'adressait aux inquisiteurs et visait avant tout les marranes et les morisques espagnols. Cela ne recouvrait pas précisément les croyances de nos prisonniers de Cologne, mais peut-être cela a-t-il porté l'attention des théologiens sur l'Incarnation.

Par ailleurs, la divinité de Jésus et l'incarnation était un vieux thème de la défense de la foi, entre arianisme, docétisme, nestorianisme, monophysisme, monothélisme, etc. Les inquisiteurs recherchaient systématiquement ces hérésies connues chez les suspects. Nicolau Eymerich plaçait ainsi la question « Crois-tu que le Christ est né d'une vierge » au rang des questions les plus courantes à poser aux hérétiques putatifs. Elle trahissait le cathare, le crypto-musulman, le crypto-judaïsant, entre autres, mais pas le protestant. Mais dans le domaine de la réfutation de l'anabaptisme, c'est seulement au cours de la décennie 1560 que le curé de Saint Pierre à Louvain, Cunerus Petri († à Cologne en 1580), se mit à avertir ses ouailles contre les affirmations des anabaptistes selon lesquelles Marie ne serait pas impeccable et la femme, d'une manière générale, ne contribuerait pas à la procréation, mise en garde qu'il publia en 1568⁸⁹. Il est possible, voire probable, qu'il ait eu des liens avec le clergé colonais, voie par laquelle les inquisiteurs en auraient eu vent⁹⁰. Le thème de

⁸⁸ Commentaire de Peña sur Nicolau Eymerich, *Manuel des inquisiteurs*, p. 133, et *Bullarum privilegiorum ac diplomaticum ... de Adrien VI à Paul IV*, p. 322b : « Cum quorundam hominum [...] omnes, & singulos, qui [...] crediderunt [...] Dominum nostrum Jesum Christum non esse verum Deum ejusdem substantiae per omnia cum Patre, & spiritu Sancto, aut eundem secundum carnem non esse conceptum in Utero B^{er}me, semperque Virginis Mariae de Spiritu Sancto, sed sicut ceteros homines ex semine Joseph [...] ».

⁸⁹ Cunerus Petri von Brouwerschaven, *Den Schilt teghen die Wederdoopers. Waer in verclaert wordt die oude ende Catholijcke leeringh, teghen sekere Artikulen, daer die Wederdoopers, bysonder die Mennonisten nu ter tyt die heyliche kercke mede synn beroerende*, Louvain, 1568, cité par Voolstra, « Parole corporelle », p. 130.

⁹⁰ Qu'il ait passé les années de sa « retraite », de 1578 à 1580, à Cologne, laisse en effet penser qu'il y avait des liens antérieurs. Il venait en effet de Brouwerschaven dans le diocèse d'Utrecht, localité dont les ressortissants, du moins au XV^e siècle, allaient souvent étudier à Cologne. *Repertorium Academicum Germanicum*, consultée le 16 avril 2009. Presque tous les individus originaires de Brouwerschaven ont fait leurs études à Cologne. Il fut nommé évêque de Leuwarde l'année après la publication de son livre. Eubel, *Hierarchia catholica*, t.3, p. 240,

l'Incarnation était donc depuis vingt ans considéré comme un des traits caractéristiques de l'anabaptisme rhénan pour les réformateurs et les controversistes⁹¹.

La question du baptême, enfin, qu'il s'agisse de la question de la puissance salvatrice du baptême, de la nécessité de baptiser les enfants, de la validité du baptême des enfants, est une doctrine considérée comme commune aux anabaptistes. C'est sur le baptême que Ulrich Zwingli a fondé son argumentation contre les anabaptistes, suivi en cela par Oecolampade⁹². Elle trouve la première place chez Sebastian Franck dans l'énumération des « Articles et doctrines des anabaptistes » : la « nécessité du rebaptême »⁹³. Pour Johann Fabri, le premier parmi les tenants de l'ancienne foi à avoir ouvert le combat contre l'anabaptisme sur le champ de l'imprimé, ainsi que pour Johann Eck, ce point est central⁹⁴. Calvin se fonde sur la confession de Schleithem pour en faire le premier des articles « contenuz en une résolution composée par les patriarches de la secte, qu'ils ont commune entre eux »⁹⁵. Guy de Brès consacre le troisième livre de son traité à « l'erreur des Anabaptistes [...] de la réitération du Baptesme des Anabaptistes ordonné par les hommes, contre la parole de Dieu »⁹⁶. Ce n'est pas la première fois que l'Église catholique est confrontée à ce problème : de nombreux courants de pensée des XI^e et XII^e siècles, dénoncés comme hérétiques par Bernard de Clairvaux, « s'en prennent avec une ironie mordante à tous les naïfs convaincus que, sans croire, il est possible par le seul rite du baptême d'être lavé du péché originel ».⁹⁷

Les théologiens et pasteurs « vieux-croyants » ont donc élaboré un questionnaire qui s'articulait autour des douze articles du Symbole apostolique, épine dorsale de la pastorale du milieu du XVI^e siècle, dont l'importance avait été renforcée par le Concile de Trente. Par ailleurs, ce questionnaire était tempéré de questions ciblées visant à reconnaître des hérésies

⁹¹ Voir *Successio anabaptistica*.

⁹² Dejeumont, « Schwärmer », p. 36-37.

⁹³ Franck, *Chronica* ; « Artickel und Lehr der Täufer/ welche all von dem Bapst / und zum theil auch von andern Secten und Glauben / als Ketzeren verdämpft werden - Wiedertauff nötig ».

⁹⁴ Dittrich, *Kontroverstheologie*, p. 251, et Nissen, « Johann Eck », p. 110.

⁹⁵ Jean Calvin, *Brieve Instruction*, 34. Miriam van Veen souligne que Calvin avait lu les articles de Schleithem, que Guillaume Farel lui avait envoyé (Van Veen, introduction à la *Brieve Instruction*, p. 18). Les Articles de Schleithem (*Brüderlich Vereinigung etlicher Kinder Gottes sieben Artikel betreffend / Union fraternelle de nombreux enfants de Dieu à propos de sept Articles*), sont la première confession de foi connue des « anabaptistes ». Elle résulte d'une réunion de leader dissidents à Schleithem dans le canton de Schaffhausen. Elle aurait été majoritairement composée par Michael Sattler († 1527). Elle traite du baptême, de l'excommunication, de la Cène, de la séparation du monde, des « bergers », de la non-résistance et du serment. Voir John Wenger et C. Arnold Snyder, article « Schleithem Confession », dans GAMEO, ainsi que l'édition dans QGT Schweiz 2, p. 26-36. Dernière réédition avec fac-similé et traduction par Leu/Scheidegger, *Schleithemer Bekenntnis*. Voir à ce propos la critique de Hans-Jürgen Goertz sur l'édition (dans MGB, 2005, 65, p. 177-180), qui s'inscrit dans le débat qui oppose les historiens « révisionnistes » des années 1970 (principalement Hans-Jürgen Goertz et James Stayer, appuyé par C. Arnold Snyder) et Andrea Strübind, qui dans son livre *Eifriger als Zwingli*, veut réhabiliter une étude « théologique » de l'anabaptisme suisse, contre son étude sociale qui relativise le caractère autonome et indépendant des mouvements sociaux environnants. Urs Leu et Christian Scheidegger la soutiennent. (voir Stayer, « New Paradigm », et la réponse d'Andrea Strübind dans le même volume).

⁹⁶ Guy de Brès, *La racine, source et fondement*, p. 499.

⁹⁷ Cité par Iogna-Prat, *Ordonner et Exclure*, p. 152 de la 1^{ère} édition.

connues et courantes. Il s'agissait à la fois d'anciennes hérésies, marques du Malin qui ne cesse de se manifester sous des formes différentes, et ce jusqu'à la fin des temps, et d'hérésies « modernes », signes des temps. Comme à Apt en 1532, où pour Jean de Roma l'hérétique devait être luthérien, à Cologne en 1565 le prévenu soupçonné d'hérésie et qui « ne tenait pas en estime » le pédobaptême devait faire partie de ce vaste groupe informe qu'étaient les anabaptistes. Or les anabaptistes, c'était de notoriété publique, confessaient une hérésie concernant l'Incarnation. Il fallait donc la rechercher.

3. *Inquisiteurs et anabaptistes : un « dialogue » ?*

Mais le formulaire évolue, au delà des différences de transcription et des réponses que donnent des prisonniers. Les caractéristiques de cette évolution permettent de mettre en lumière une forme de communication entre les prisonniers et les inquisiteurs, qui « apprennent » de ceux qu'ils interrogent et adaptent leur pastorale. Les thèmes abordés se répartissaient en un large éventail, et ils étaient, pour certains, reliés entre eux. La question du baptême en effet a été abordée sous plusieurs de ses facettes. C'est ainsi qu'on demandait à Wilhelm Adams von Bedburg et à Geirtgen von Goer « selon quelle foi ils ont reçu le second baptême ». À cinq d'entre eux, on demande visiblement s'ils considèrent le baptême comme un sacrement. À beaucoup de prisonniers, on demande de réciter le Symbole des apôtres, et à deux seulement « ce qu'ils croient ».

Au fil des interrogatoires il y a une standardisation, une simplification et une transformation du formulaire⁹⁸. Elle est manifeste à partir du second jour, dans les interrogatoires de Merg von Millen et Irmb von Nettesheim. Après ces deux femmes, seules quatre questions sont posées de façon systématique : s'il est rebaptisé, si le Christ est né de Marie, à savoir s'il reçut d'elle sa chair et son sang, si le prisonnier pense que sa chair ressuscitera au dernier jour, et si la Cène est un sacrement. Trois autres apparaissent de façon très sporadique, dont seule la question sur le baptême des enfants – le tient-il en estime ? – est significative avec trois occurrences. Les inquisiteurs recentrent donc leurs questions sur la christologie, alors que la doctrine du baptême ou l'ecclésiologie, qui étaient pourtant des points de discorde essentiels dans les premiers temps de l'anabaptisme, disparaissent. Cette standardisation s'opère à travers trois évolutions du formulaire de départ utilisé comme grille pour chaque interrogatoire.

Tout d'abord, certaines questions semblent se transformer. Ainsi le jésuite, le professeur et le licencié demandent à Richard Steinmetzer, le deuxième interrogé, s'il croit

⁹⁸ Voir annexe sur les questions posées aux prisonniers.

aux sacrements – comprendre, s’il croit que les sacrements administrés par l’Église catholique sont efficaces, qu’ils confèrent le salut *ex opere operato*. Faut-il préciser que Richard Steinmetzer répond « qu’il n’en a cure, qu’il ne veut pas les manger [l’hostie]⁹⁹ » ? La question disparaît rapidement, mais une autre question relative aux sacrements – si le baptême est un sacrement – prend le relais, commençant avec le même Richard Steinmetzer, qui répond qu’il « considère comme rien le Sacrement du saint baptême¹⁰⁰ », pour se finir avec Mergh von Nettesheim. Et c’est à Irmh von Nettesheim, deux interrogatoires après, que l’on demande si elle croit « au Sacrement de l’autel ». Après quoi, le licencié von Tongeren pose cette question à chaque prisonnière et prisonnier, obtenant souvent pour réponse que « après la *Consecration* le sacrement de l’autel ne peut pas être transformé en chair et sang, mais c’est du pain avant, ça reste du pain après¹⁰¹. » Autrement dit, la question des sacrements, absente du Symbole apostolique, est apparue dans le sillage de la question du baptême des enfants pour s’élargir ensuite, la manière dont on considère la Cène dénotant à coup sûr un sacramentarisme caractérisant tout type d’hérésie, du Moyen Âge à l’époque la plus récente, calvinisme en tête. Le questionnaire qui avait au départ un but pastoral se transforme progressivement en questionnaire plus « efficace » : il se concentre sur quelques propositions hérétiques bien connues qui permettent une classification rapide (mais pas une condamnation : les inquisiteurs ne sont pas habilités à les prononcer).

Si des questions se transforment, d’autres disparaissent ou apparaissent dans le processus. « Qu’est-ce que l’Église universelle » est abandonnée dès le milieu du premier jour. Certaines réapparaissent après avoir été éclipsées : « Faut-il baptiser les enfants » est presque absente des interrogatoires des femmes, à l’exception de Anna von Berenbach. La question reparaît sitôt que le licencié a devant lui des hommes, on la retrouve avec Johann von Jaeckradt le troisième jour, dans la Tour Saint Cunibert. Enfin, la question concernant la Parousie – la chair du prisonnier ressuscitera-t-elle au dernier jour – apparaît à partir de Hermann von Daverkaussen, le quatrième interrogé. Contrairement aux autres apparitions, la question de la Cène par exemple, n’a pas subi d’évolution au cours des interrogatoires.

Un premier facteur de ces évolutions est la lassitude. On l’a vu, les interrogatoires étaient vraisemblablement une corvée, et dès le second jour, celui où se produit un

⁹⁹ Richard Steinmetzer, HASTK 45 n°17, fol. 11r : « Saght Richart, daß wir sambtlich dieselbe Sacramente der vur wir wollten, ehr halltte aber nichts davon, vnd ehr begere auch nit dieselbige Sacramenta zugeneissen. »

¹⁰⁰ Richard Steinmetzer, HASTK 45 n°17, fol. 11r. : « [...] dieselbige Sacramenta zugeneissen. Vnd jnsonderheit achte ehr nirgens vur daß Sacramenten der hailiger Tauffen »

¹⁰¹ Mergh von Nettesheim, HASTK 45 n°17 fol. 17r : « Jtem saght daß nach beschehener Consecration daß sacrament deß altairs nit khonne verwandelt werden jn fleischs vnd blott, sonder verpleibe brott vur vnd brott nach. »

changement majeur, le licencié est seul face à des lavandières et des servantes qui rient sous cape lorsqu'il leur explique le Credo. Il commence par leur poser le même type de questions posées la veille par lui-même et ses deux aînés, puis il se rabat sur un questionnaire plus simple, en quatre questions, qui permet de pointer du doigt les hérésies caractéristiques des anabaptistes (l'Incarnation), des réformés (la Cène), de ce groupe particulier (la Résurrection). Ainsi, les questions passent d'une variation sur douze thèmes à quatre systématiquement posés.

Par ailleurs, on ne pose pas les mêmes questions aux hommes et aux femmes. Aux secondes, on a beaucoup demandé leur avis sur la résurrection de la chair et le sacrement de la Cène. À l'inverse les hommes ont été plus interrogés sur la foi de leur baptême, sur la question de savoir s'il fallait baptiser les enfants, et sur l'Église universelle. Mais ce critère doit être tempéré par le facteur temps. En effet, la question de la Cène ne survient qu'au milieu du second jour, ce qui explique la supériorité des femmes. À l'inverse, la question sur l'ecclésiologie n'apparaît que dans les premiers interrogatoires et disparaît complètement ensuite, aussi bien pour les hommes que pour les femmes¹⁰².

Ces facteurs laissent finalement une place relativement grande à la communication entre prisonniers et inquisiteurs. À travers la grille pré-établie des questions et les attentes des vieux-croyants ont pu se glisser des éléments inattendus, divers et parfois contradictoires, que le secrétaire, habitué à noter scrupuleusement les discours parfois incohérents des prisonniers ordinaires, n'a pas tenté d'intégrer à un schéma rationnel¹⁰³. Cet inattendu a pu survenir parce qu'à l'évidence il s'est établi de petites « disputes » entre inquisiteurs et prisonniers, ces derniers répondant au delà des anticipations des théologiens ou expliquant les raisons de leur position théologique.

C'est probablement par un tel glissement qu'a surgi la question de la Résurrection. Il fallait que les théologiens demandent aux prisonniers s'ils croyaient à la résurrection de *leur* chair, et non pas à celle de la chair en général, formulation exacte du Symbole des Apôtres. Or le sujet ne suscitait pas d'attention particulière à la fin des années 1550 : le catéchisme de Canisius n'en disait rien¹⁰⁴. Les réformateurs « magistériels » n'ont pas vraiment soulevé de désaccord profond avec la doctrine eschatologique catholique. Ils font certes preuve d'une plus grande « sobriété », pour reprendre les termes de Jean Delumeau, et se refusent à

¹⁰² Voir annexe sur les questions posées aux prisonniers.

¹⁰³ Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 104.

¹⁰⁴ *Catéchisme*, p. 121 et 123 ; Canisius, *Große Katechismus*, p. 90-91. D'une manière générale, les commentaires de Canisius sur les articles du symbole apostolique sont très brefs, celui sur la résurrection de la chair étant l'un des plus brefs. Cela témoigne d'un intérêt très réduit de Canisius pour le sujet, peut-être lié à l'absence de conflits avec les protestants.

spéculer sur le séjour qui attend les Bienheureux, mais ils ne contestent pas les représentations admises au sein de l'ancienne Église¹⁰⁵. Peut-être les inquisiteurs, traduisant le latin commodément dépourvu de possessif (*carnis resurrectionem*), ont-ils introduit un pronom grammaticalement nécessaire, et donc une interprétation (*die Auferstehung seines Fleisches*) et un sujet supplémentaire de désaccord. Wilhelm de Bedburg, pourtant bavard, n'avait rien dit à ce sujet. C'est Richard Steinmetzer qui semble réagir à cet article du Symbole apostolique.

Le fait de ne pas croire à la résurrection de sa propre chair était une position théologique déjà réfutée dans l'histoire de l'Église. Ce n'était pas nécessairement une hérésie, mais il y avait un précédent. Il remontait à saint Augustin, qui dans *La Cité de Dieu* défendait la résurrection de la même chair que l'on a porté ici-bas contre « des savants, des sages, à coup sûr, [qui ont] le sentiment d'argumenter finement contre la résurrection des corps en citant les remarques de Cicéron au livre III de son traité *De la République*.¹⁰⁶ ». Au fil des questions, les inquisiteurs constatent une déviance à peu près générale sur le devenir des corps au dernier jour. Ils n'y croient pas. Trente-deux d'entre eux pensent que Dieu – ou le Christ – leur donnera un nouveau corps, un dernier ne se prononce pas. Le catéchisme romain, en cours de rédaction, précise la position catholique à ce propos : « Une chose est très importante à connaître [...] c'est que chacun de nous ressuscitera avec son propre corps¹⁰⁷ ». Les inquisiteurs ont donc vu ici une position hétérodoxe qu'ils ne connaissaient pas et se sont mis à « tester » les prisonniers suivants. Le test étant toujours positif, la position concernant la Résurrection est devenue pour les inquisiteurs un signe distinctif du groupe et comme tel il est apparu dans le questionnaire simplifié.

Ainsi, les inquisiteurs ont « appris » de ceux qu'ils ont interrogé, allant au rebours de l'habituel procédé inquisitorial. Au lieu de seulement déterminer dans quelle catégorie ranger le prisonnier, et au besoin le « piéger » pour lui faire avouer des éléments confirmant ou complétant le portrait imaginé de l'hérétique, comme le fait Jean de Roma, les docteurs colonais et le patient (stoïque ?) secrétaire ont permis à la parole des prisonniers de subsister dans les registres. Cette parole n'est pas spontanée dans la mesure où ce sont bien les attentes des clercs et leurs schémas de pensée en matière de pastorale qui ont suscité la confession. Mais un ensemble de facteurs ont permis aux prisonniers de dire ce qu'ils désiraient : le pouvoir très limité des inquisiteurs, leur désir tout à fait relatif de punir l'hérétique, des

¹⁰⁵ Delumeau, *Paradis*, p. 372-377.

¹⁰⁶ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XXII, § IV, p. 1025.

¹⁰⁷ *Catéchisme*, p. 121 (Chapitre 12, sur le onzième article du Symbole).

conditions de détention et d'interrogation encore loin d'être vraiment dures, et le « désir de martyr » d'une bonne partie de ces prisonniers peu ordinaires.

II. LE MONDE DES FRÈRES

Trois sources permettent d'appréhender les opinions des prisonniers. Le procès verbal d'interrogatoire est la source la plus prolixe, mais aussi la plus difficile à interpréter. Mattheis Servaes, un des prédicants de l'assemblée du vignoble Saint-Séverin, a été interrogé séparément de ses coreligionnaires, mais deux rapports existent : celui du théologien, Georg Cassander, et celui de l'intéressé qui raconte cette entrevue à ses frères dans les nombreuses lettres qu'il leur adressa¹⁰⁸. Enfin, Servaes détaille quelques points de doctrine dans ses lettres, points que l'on peut croiser avec ce que disent les prisonniers, dans une certaine mesure toutefois du fait de l'origine « détournée » par laquelle elles nous sont parvenues¹⁰⁹.

La lecture des dires des prisonniers permet d'esquisser un certain nombre de positions communes concernant les points que les théologiens « de l'ancienne religion en usage à Cologne » considèrent comme centraux. Toutefois, une systématisation met en valeur de nombreuses divergences, sur lesquelles nous reviendrons¹¹⁰. Ces opinions parfois contradictoires mettent en évidence la latitude des individus dans l'interprétation, soit que le sujet n'ait jamais été abordé en groupe, soit que le groupe soit finalement trop éphémère pour qu'une doctrine cohérente se constitue. Il est d'ailleurs parfois possible de regrouper géographiquement les opinions. Cela incite à penser que certains sujets pouvaient être discutés en groupes restreints, et qu'une harmonisation générale n'était pas de mise. Contrainte d'interpréter les bribes fournies par chacun à la lumière de ce que racontent les autres, nous fermons la porte à d'autres lectures possibles de ces interrogatoires qui seraient tout aussi légitimes.

¹⁰⁸ Georg Cassander, *Opera*, p. 1234 et suivantes.

¹⁰⁹ Les lettres de Servaes posent problème. En effet, une seule édition de ces lettres immédiatement postérieure à leur rédaction nous est connue. Le document est conservé à la bibliothèque du Land de Stuttgart, nous n'avons pas pu le consulter, et il n'est pas encore référencé dans VD16 (avril 2010). À partir du XVII^e siècle, les lettres de Servaes sont régulièrement publiées dans les martyrologes et les ouvrages d'édification, en particulier le *Miroir des Martyrs* (néerlandais) au milieu du XVII^e siècle et dans l'ouvrage de piété *Die güldene Aepfel in silberne schalen*, en allemand, publié clandestinement à Bâle au début du XVIII^e siècle. Or les compilateurs de ces éditions postérieures sont connus pour avoir « caviardé » certains passages des lettres, afin de rendre certains martyrs du XVI^e siècle plus conforme à une mémoire « micro-confessionnaliste » (Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit*, p. 154, et Packull, « Anna Jansz », p. 165-170). Il faudrait donc vérifier dans l'édition originale si des passages de la lettre n'ont pas été supprimés, en particulier sur le thème de la résurrection ou de l'Incarnation, doctrines abandonnées après Menno Simons et jamais adoptées chez les Frères Suisses.

¹¹⁰ Voir annexe « Les réponses des prisonniers ».

A. La voie du salut

1. La parole de Dieu

La référence principale des Frères Christ est le Nouveau Testament, parole divine. Beaucoup d'entre eux paraphrasent les Évangiles et les épîtres, en particulier l'Évangile selon Matthieu et les épîtres pauliniennes. Mattheis Servaes, le prédicant capturé en même temps qu'eux, raconte à Heinrich Krufft, l'autre prédicant présent ce soir-là, qu'il « a nié avec tout le Nouveau Testament » les arguments de ses nombreux visiteurs en faveur du pédobaptême¹¹¹. Cela fonde chez certains un biblicisme radical. Claes Beyelschmidt « ne croit que le Nouveau Testament », comme plusieurs autres des prisonniers. Pour Herman de Dabringshausen, c'est cet argument qui fonde le refus du baptême des enfants. Qu'il ne soit pas mentionné dans l'Écriture suffit à refuser sa validité : « Et parce qu'on ne trouve pas dans le Nouveau Testament que le Christ a ordonné de baptiser les enfants, pour cette raison les enfants n'ont pas le droit d'être baptisés.¹¹² »

Par ailleurs, contrairement au rôle central qu'il tient dans à peu près tous les systèmes normatifs des groupes chrétiens d'Europe occidentale, le Symbole apostolique joue un rôle très secondaire dans la piété des Frères Christ. Les prisonniers sont dans l'ensemble de « mauvais élèves » : à 16 reprises (sur 36 interrogatoires conduits) les inquisiteurs demandent aux prisonniers de réciter le Symbole, que, selon le catéchisme du Concile de Trente, tout chrétien doit connaître. Ou du moins le secrétaire le note-t-il 16 fois. Sur les 16, seuls deux prisonniers sont capables de le dire sans problème – deux femmes. Huit refusent tout net, déclarant en général qu'ils « ne croient que ce qui est écrit dans le Nouveau Testament ». Et enfin six tentent de dire le Symbole, mais l'écorchent : Giertgen von Flystein « a récité son symbole apostolique très incorrectement », par exemple, comme Richard Steinmetzer von Fortzhaufen ou Elizabeth von Oberkassel. Autrement dit, il semble que la majorité des prisonniers soient ignorants, ou qu'ils ne reconnaissent pas le Symbole des Apôtres comme un fondement de la foi. Ainsi les articles du Symbole qui sont estimés n'avoir pas d'effet en la matière sont considérés comme peu importants. Theis von Dulcken estime que « cet article en particulier [Je crois la Résurrection de la chair] n'est pas nécessaire à la foi parce qu'il n'a pas d'effet sur son salut¹¹³ », comme Hilgen von gen Houtt. Mergh von Millen se déclare indifférente aux détails de l'Incarnation du Christ, qui « a peu d'effet sur le salut, et que pour

¹¹¹ Mattheis Servaes, *Brieffe*, deuxième lettre dans *Guldene Aeppfel*, p. 323-323. Dans *Miroir des Martyrs*, première lettre, à Heinrich Krufft.

¹¹² Hermann von Dabringshausen, HASTK 45 n°17, fol. 11v.

¹¹³ Theis von Dülcken, HASTK 45 n°17 fol. 13r.

cette raison le sien n'en dépend pas, elle ne peut ni ne veut s'en préoccuper davantage¹¹⁴ ». C'est également le cas des sœurs Giertgen et Bielgen von Flystein, et de Barbara von Flatten.

La position vis-à-vis du Symbole n'est donc pas homogène et révèle la grande hétérogénéité dans la constitution du groupe et de la doctrine, à la fois de l'intérieur et vis-à-vis de l'extérieur. Celles qui le connaissent et acceptent de le dire sont deux femmes, qui n'ont pourtant rien de commun à part l'assemblée des frères chrétiens. Hiltgen von Flystein est une femme mûre, épouse de l'influent Johan Wirich. Eva von Lövenich est une petite servante (*dienstmagt*). Hiltgen von Flystein fut peut-être une catholique ou une réformée fervente avant de rejoindre les Frères chrétiens. Mais elle n'a pas appris le Credo à ses deux filles : Giertgen et Beela le disent très mal. Le Symbole des apôtres ne fait pas partie du bagage pieux ordinaire de l'Assemblée des frères chrétiens.

Il est possible que ceux qui refusent de le dire considèrent le Credo comme l'œuvre des hommes, et non comme l'expression de la parole divine, qui est leur seule référence. Cette œuvre des hommes est d'autant plus dangereuse qu'elle est le fruit d'un dévoiement, d'une falsification de la Parole. C'est le cas de Wilhelm von Bedburg, « l'intellectuel » du groupe capable de citer la Bible pendant plusieurs minutes pour justifier le baptême de foi. Difficile de croire qu'il ne connaît pas le Credo : qu'il invoque le Nouveau Testament, dans son intégralité et de façon exclusive, comme seule source de la foi, ne fait que renforcer l'impression d'un choix volontaire. Quatre coreligionnaires de Wilhelm von Bedburg ont le même comportement.

2. *Christ seul*

Richard Steinmetzer nie l'existence de tout sacrement efficace, il « dit que nous [les catholiques] et ces sacrements que nous tenons en estime et que nous voulons pour nous, lui n'en a cure, il ne veut pas consommer ces Sacrements. » Pour les inquisiteurs, « un sacrement est un signe extérieur visible, institué par le Christ, d'une grâce divine invisible, afin que l'homme reçoive en lui la grâce de Dieu et le salut¹¹⁵. » Pour les prisonniers, la justification ne peut venir des sacrements de l'Église catholique. Leur administration ne sauve pas *ex opere operato*.

¹¹⁴ Mergh von Millen, HASTK 45 n°17, fol. 16r, « vnd dweill diesser articull wenig zu saligkeit thue, vnd darumb jre daran nit gelegen, derhalben khonne noch wolle sie sich damit nit hochge bekhummeren. »

¹¹⁵ « Est divinae et invisibilis gratiae externum et visibile signum a Christo institutum, ut in eo fidelis homo Dei gratiam accipiat ad sanctificationem. » Canisius, *Große Katechismus*, p. 135.

Selon leur croyance, le Christ seul peut sauver : Richart Steinmetzer (tailleur de pierre) « ne fait confiance qu'au Christ et à sa parole.¹¹⁶ ». Herman von Dabringshausen « croit que le Christ en a fait suffisamment pour son âme ». Herbert de Nederembk « pense que le sang du Christ a sauvé l'humanité.¹¹⁷ » Matthias Servaes, dans la quatrième lettre écrite depuis sa prison, cite les Actes des Apôtres : « Nous ne pouvons pas non plus payer ce que nous devons, mais nous espérons être justifiés et sauvés seulement par la grâce de Dieu, par les mérites de Notre Seigneur Jésus Christ¹¹⁸ ». Plus loin : « C'est pourquoi je crois que si la justice devait venir de nos œuvres, alors le Christ serait mort en vain ; mais Dieu l'a interdit (Gal. 2 :21¹¹⁹) » La charité et les autres vertus sont exercées « par amour sincère et par miséricorde », signes d'une « foi vivante », et non en obéissance à une règle qui « conduirait l'homme à la piété comme on mène des chevaux et des mules aux champs¹²⁰ ».

C'est pourquoi « le Christ serait un meurtrier et un malfaisant si la Règle exposée par les sieurs susdit était vraie, à savoir que celui qui n'a pas reçu le baptême ne pouvait être sauvé »¹²¹. Source de toute grâce, le sacrifice du Christ a sauvé l'humanité, dont chaque individu naît en état de justice. Wilhelm Adams de Bedburg, un des plus bavards parmi les prisonniers, explique ainsi que « tous les enfants des Nations comme les Turcs et les païens qui meurent dans leur enfance sont aussi sauvés, sans avoir reçu le moindre baptême, parce que le sang du Christ a enlevé le Pêché originel, et il a fait assez pour cela¹²². » Pour l'Église catholique au contraire, le péché originel est reçu d'Adam, l'humanité entière en étant blessée dans sa *nature*. L'état de péché est inné, en chaque homme. Mais chaque homme en est purifié par le baptême. Le baptême, en tant que sacrement, est le signe de la grâce. Par le baptême « nous avons été ensevelis avec Jésus Christ par le Baptême pour mourir au péché¹²³ ». Les prisonniers de Cologne font ainsi preuve d'une anthropologie « optimiste » - le Christ a lavé les péchés du monde – qui justifie leur refus du baptême des enfants.

Logiquement donc, c'est à l'âge de raison, où chacun est libre de choisir le Christ, qu'est effectué un « tri » entre ceux qui seront sauvés et ceux qui ne le seront pas. Seront sauvés ceux qui choisissent le Christ et vivent selon ses préceptes, comme le dit Hermann de Dabringshausen, qui « croit que le Christ en a fait suffisamment pour son âme, s'il fait preuve

¹¹⁶ Richard Steinmetzer, HASTK 45 n°17, fol. 11r.

¹¹⁷ Herbert von Nederembk, HASTK 45 n°17, fol. REF

¹¹⁸ Mattheis Servaes, *Briefe*, dans *Miroir des Martyrs*, p. 694, Actes 15, 11.

¹¹⁹ Mattheis Servaes, *Briefe*, dans *Miroir des Martyrs*, quatrième lettre, à ses frères et sœurs en général. Il cite la deuxième épître aux Galates (Gal. 2 :21) : « Je ne veux point rendre la grâce de Dieu inutile. Car si la justice s'acquiert par la loi, Jésus-Christ sera donc mort en vain ».

¹²⁰ *ibid.*

¹²¹ Hermann von Daverkaussen. HASTK 45 n°17, fol. 11v

¹²² Wilhelm Adams von Bedburg, HASTK 45 n°17, fol. 10r.

¹²³ *Catéchisme*, p. 139 (Des Sacrements, §II, Définition du sacrement).

d'obéissance envers le Seigneur¹²⁴ ». L'administration du baptême succède à un repentir sincère du catéchumène, qui ne peut se concevoir que si l'homme est doué de son libre-arbitre. Wilhelm de Bedburg répète par deux fois que « le Christ est allé par lui-même voir Jean le Baptiste, on ne l'y a pas porté¹²⁵ ». Mais il est nécessaire. Wilhelm de Bedburg abreuve son auditoire de citations bibliques tirées du Nouveau Testament justifiant le baptême : « *Jtem* Matthieu au Cap. 16 : restez, qui croit et qui est alors baptisé doit être sauvé, *Jtem* Dans les Écritures des Apôtres au cap. 2, Repentez-vous, et faites-vous baptiser¹²⁶ ». Le baptême est même la porte d'entrée en Christ : « Paul dit aux Romains aux 6^{ème} chapitre, ne savez-vous point que tous ceux qui sont baptisés en Jésus Christ sont baptisés dans sa mort, et nous sommes enterrés avec lui dans sa mort¹²⁷. » Wilhelm von Bedburg a en fait des références semblables au catéchisme de Canisius, qui lui aussi se fonde entre autres sur le chapitre 6 de l'Épître aux romains et sur les mêmes passages de l'Évangile selon Matthieu¹²⁸. Mais le baptême des adultes ne sauve pas non plus *ex opere operato*. Hermann de Dabringshausen, tailleur, « dit que le baptême n'est qu'un sceau et que le salut n'en dépend pas¹²⁹. » Selon Herbert de Nederembk « le baptême ne sauve pas ».

B. L'Église « sans tache ni ride¹³⁰ »

1. L'Église est formée par les fidèles

Wilhelm de Bedburg dit « qu'on la trouve dans l'assemblée qu'ils forment, lui et ses Frères Chrétiens¹³¹ » On n'est pas très loin de la définition évangélique de l'Église des réformateurs magistériels. Dans la Confession d'Augsbourg, l'Église est définie comme « la réunion de tous les croyants, parmi lesquels l'Évangile est prêché purement et les saints

¹²⁴ Herman von Daverkaussen, HASTK 45 n°17 fol. 11v, « ehr glaube daß *Christum* vur seine Sehel genugh gethan hab, jmpfall ehr ehr [sic] dem hern gehorsam leiste. »

¹²⁵ Wilhelm von Bedburg, HASTK 45 n°17, fol. 10r-v. « daß Christus zw der Tauffern Johannis selbst gangen, vnd nit gedragenn. »

¹²⁶ Wilhelm von Bedburg, HASTK 45 n°17, fol. 10r. Il cite Matthieu, 28 :19 « Allez donc et instruisez tous les peuples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Sacy) / « Allez donc enseigner toutes nations et les lavez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » (Bible de Castellion) ; Marc, 16 :16 « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé ; mais celui qui ne croira point sera condamné » (Bible de Sacy) / « Qui croira et sera lavé sera sauvé, et qui mécroira sera condamné » (Bible de Castellion) ; Actes, 2 :38 « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ » (Bible de Sacy) « Amendez-vous, et que chacun de vous soit lavé au nom de Jésus-Christ » (Bible de Castellion).

¹²⁷ Wilhelm von Bedburg. Rom, 6 : 3-4, « Ne savez-vous pas que nous tous, qui avons été baptisés en Jésus Christ, nous avons été baptisés en sa mort ? Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché ; avin que, comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, nous marchions aussi dans une nouvelle vie. » (Bible de Sacy)

¹²⁸ Canisius, *Große Katechismus*, p. 141-143.

¹²⁹ Hermann von Daverkaussen, HASTK 45 n°17, fol. 11v.

¹³⁰ Ep, 5 : 27 « Pour la faire paraître devant lui pleine de gloire, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable ; mais étant sainte et irrépréhensible » (Bible de Sacy).

¹³¹ « diselbe sie zuffinden bey jme vnd seiner Christen Brodern versamblungen » Wilhelm von Bedburg, HASTK 45 n°17, fol. 10v.

sacrements conférés d'une manière conforme à l'Évangile¹³² ». Pour Luther, du moins à ses débuts, la vraie Église est théologique : c'est là où l'Évangile véritable est prêché. Pour Rome, l'Église est aussi la communion des saints, « la société des Fidèles¹³³ ». Mais elle est aussi Apostolique, c'est-à-dire historique : c'est la continuité apostolique qui la légitime, puisque « le Saint-Esprit qui gouverne l'Église, ne la gouverne que par des ministres apostoliques (c'est-à-dire par les successeurs légitimes des Apôtres)¹³⁴. » Pierre Canisius explique que le fondement de la sainteté de l'Église est double : « parce quelle *est sanctifiée par Christ, sa tête*, et qu'elle est *gouvernée sans interruption jusqu'à nos jours par le Saint-Esprit*¹³⁵. »

Pour les prisonniers de Cologne, l'Église est locale. Plus encore, pour certains elle est, *hic et nunc*, « là où deux ou trois se réunissent dans le sein du seigneur¹³⁶ » (Herman von Dabringshausen). C'est le cas également pour Luther pour qui « là où est la parole, là est la foi, et là où est la foi, là est l'Église¹³⁷. » C'est une Église « sans murs », conception qui se rapproche de celle des pétrobrusiens du XII^e siècle et d'autres hérétiques contre lesquels l'Église catholique a, à cette époque, construit la notion de lieu propre, de lieu sacré où Dieu est « plus présent » par la réunion régulière des fidèles¹³⁸. Ils évoquent l'Évangile pour contester l'Église catholique avec des murs. Le catéchisme du Concile de Trente est ambigu à ce propos, rappelant que les figures de l'Église dans l'Ancien Testament étaient des lieux clos entourés de murs, tels l'Arche de Noé, ou la cité de Jérusalem. Si les murs sont « la limite des lieux où il est permis d'offrir un sacrifice à Dieu », on ne sait si l'analogie doit être comprise au propre – les églises consacrées par un prêtre de l'Église catholique, apostolique et romaine sont les seuls lieux où la consécration de l'hostie et la célébration de l'Eucharistie est permise – ou seulement au figuré – l'Église a un dehors et un dedans, les hérétiques, les incroyants, les schismatiques sont ceux qui sont dehors. Canisius en revanche interprète très clairement l'analogie avec l'Arche de Noé dans ce dernier sens¹³⁹.

¹³² Denis, « Bible et action pastorale », p. 516.

¹³³ Catéchisme du Concile de Trente, p. 97.

¹³⁴ Catéchisme du Concile de Trente, p. 105.

¹³⁵ « Secundo esse sanctam, quia tum a *Christo capite suo sanctificatur tum a Spiritu sancto usque gubernatur.* » Canisius, *Große Katechismus*, p. 88-89, Canisius souligne.

¹³⁶ « Item saghte Hermann vnd anthwort vurst hern, daß dhie algemeine Christliche kyrch sey vnd ehr darvur haltte, dha zwëen oder drey jn dem hamen [*sic* : comprendre namen] deß hern versamlet seine, deselbst Christum bey dennen jm mittel sein werde vnd glaube gein andere Christliche kyrsche. » Herman von Dabringshausen, HASTK 45 n°17 fol. 11v.

¹³⁷ Mc Grath, *Reformation Thought*, p. 190.

¹³⁸ Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, p. 161 et suivantes.

¹³⁹ Canisius, *Große Katechismus*, p. 89-90. « Hors de cette société (comme par ailleurs l'Arche de Noé) il n'y a pas de salut pour les mortels, ni pour les juifs ou pour les peuples qui n'ont pas embrassé la foi de l'Église [...] » : « *Extra quam communionem (sicut extra Noae arcam) nulla omnino salus mortalibus, non Iudaeis aut ethnicis, qui fidem ecclesiae nunquam receperunt [...].* »

2. *La présence du divin*

L'ecclésiologie de la Société des frères chrétiens diffère aussi de celle des réformateurs. Herman von Dabringshausen précise en effet que « l'Église Chrétienne universelle était, et qu'il la tenait pour, là où deux ou trois se réunissent au Nom du Seigneur, et le Christ sera parmi eux et il ne croit pas en une autre Église ». Il paraphrase ici le Christ dans l'Évangile selon Matthieu, « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux¹⁴⁰ ». Ainsi, ils ne fondent pas l'Église sur la parole ou la foi, mais sur la présence de l'Esprit Saint, qui survient par la réunion des frères « dans le seigneur ». Ils forment le corps du Christ, et cette communion dans le Christ légitime leur parole. Cette pneumatologie se retrouve chez la majorité des prisonniers.

C'est ainsi que Richart Steinmetzer « n'a pas voulu répondre du tout, mais il a seulement dit qu'il demandait qu'on amène à lui tous ses Frères Christs qui ont été emmenés en prison avec lui et qu'on leur pose ces questions à eux tous ensemble, pour qu'ils puissent se concerter et donner une réponse à chaque question¹⁴¹ ». Christgen von Buestorpf « ne voulait jamais suivre que la foi et la doctrine qu'il a apprise dans la Communauté de Christ qui est envoyée par Dieu.¹⁴² ». Les prisonniers en effet ne croient que Dieu – ou le Christ, ou le Saint-Esprit. Johann von Geyen « ne demande pas d'instruction, il n'en demande qu'à Dieu¹⁴³ ». Claes Beyelschmidt « ne connaît pas assez bien les sieurs susmentionnés [les théologiens] et [...] il ne les tient pas assez en considération pour qu'ils soient envoyés par Christ pour l'enseigner, et pour cette raison il ne veut ni ne peut écouter les sieurs susmentionnés¹⁴⁴ ». Hiltgen von Flystein refuse d'entendre l'explication des sieurs parce qu'elle a « déjà été instruite par Dieu¹⁴⁵ ».

¹⁴⁰ Hermann paraphrase le Nouveau Testament, Mt 18, 20. Citation selon la traduction Segond 1975. Bible de Luther : « Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. » (Bible de Luther).

¹⁴¹ « Darauff haitt Richart obgemelt gar nicht wollen anthwortten, sonder allein gesprochen daß ehr begere daß man jme alle seine [illisible] Christen Broder dwelche mit jme jn haftungh jngetzogen vurbringen vnd gleichs Jmsamtlich dieselbige abfrage, alß mogen sie sich andereinander besprechen vnd vf jeder fragh anthwort geben », HASTK 45 n°17, fol. 11r.

¹⁴² Christgen von Buestorpf, « Sagendt ferners daß ehr Chyrstgen nhur dennen allein glaube vnd derselber Lehrer foulgenn wolle so Jnne jn seiner Christen Gemeinden gelherne haben dwelche von Gott gesandt seindt [...] ». HASTK 45 n°17, fol. 12v.

¹⁴³ Johann von Geyen, HASTK 45 n°17, fol. 12r, « sagendt, daß ehr geiner onderichtungh beger, sonder ehr beger allein von Gott. »

¹⁴⁴ Claes Beyelschmidt, HASTK 45 n°17, fol. 11v, « saght, daß ehr die vurst hern nit guett genugh darvur khenne noch haltte, daß sie von christo zu leheren vnd zu onderrichten gesanth sein sollten, dersalben khonne noch wolle ehr dhie hern anhoren. »

¹⁴⁵ Hiltgen von Flystein, HASTK 45 n°17, fol. 14r, « sie wher shoen von Gotte gelehret. »

3. *L'Église est visible*

L'Église pour les prisonniers est une communauté de saints visible. Le catéchisme du Concile de Trente recommande au contraire d'expliquer ainsi l'article du Symbole : « l'Église militante [*i.e.* la Société de tous les Fidèles qui vivent encore sur la terre] renferme deux sortes de personnes, les bons et les méchants. [...] Les hommes peuvent bien aussi, d'après certaines conjectures, présumer qui sont ceux qui doivent être rangés parmi les bons, mais ils ne peuvent jamais l'affirmer avec certitude.¹⁴⁶ » Charles Borromée et Pie V (contrairement à Canisius) préviennent ainsi une conception donatiste de l'Église comme celle d'une communauté de saints visible, qu'elle a déclarée hérétique dans l'Antiquité, mais à laquelle elle avait été confrontée à de nombreuses reprises au Moyen Âge. Pour Wilhelm de Bedburg au contraire « l'Église Chrétienne universelle est un peuple et une assemblée qui n'a ni tache ni macule et qu'on la trouve dans l'assemblée qu'ils forment lui et ses Frères Chrétiens qui vivent selon la Parole de Dieu, en toute justice¹⁴⁷ ». En vertu de l'Épître aux romains (6) l'Église est composée de justes, mot qui est à prendre dans le sens biblique, celui de l'homme juste dont l'être moral est conforme à ce que Dieu attend de lui. L'adjectif « tout » met l'emphase sur la nécessité de dépasser le respect de la loi et de passer à une conception positive de l'obéissance à la parole de Dieu : faire tout ce qui est prescrit, y mettre toute l'adhésion de sa volonté et pratiquer toutes les exigences de la charité.

Ces justes se détachent du monde et pratiquent une stricte discipline. Claes von Bicht, « a répondu que l'article qui signifie dans le Symbole Je crois en une église chrétienne universelle, désignait ses Frères et des gens semblables, c'est-à-dire ceux qui se détachent du peuple et du monde, qui se sont détournés de tout mal¹⁴⁸ ». Mattheis Servaes exhorte ses frères à « laisser les autres là où ils sont, sauf s'ils reviennent sincèrement sur leurs pratiques concernant le mariage [...] et s'ils font usage d'un peu plus d'abstinence dans leurs vies qu'ils ne le font maintenant ; car la pompe et la superbe peuent devant le Seigneur. C'est pourquoi ils ne sont pas acceptables ni plaisants à mes yeux¹⁴⁹ ». La société des Frères chrétiens « vit selon l'esprit », et ainsi « l'Esprit de Dieu habite en [eux]¹⁵⁰ ».

¹⁴⁶ Catéchisme du Concile de Trente, p. 97-98.

¹⁴⁷ « It saght Wilhelm daß die allgemein Christliche kyrche ein volck vnd versamlungh sie, sonder jnnichen fleck, oder mackell habend, vne diselbe sie zufinden bey jme vnd seiner Christen Brodern versamlungen dwelche nach dem Wortten Gottes auch jn aller gerechtigteitten leben. » Wilhelm von Bedburg, HASTK 45 n°17 fol. 10v ; Bouyer, *Dictionnaire théologique*, p. 193.

¹⁴⁸ « daß der articull jen Simbols begriffen, Glaub eine allgemein Christliche kyrche. Seine mit Brodere vnd solchs volck bedeute, dwelche also sich von volck vnd der welt abesondert, daß sie sich von allen buessen abgewengdet haben. » Claes von Bicht, HASTK 45 n°17, fol. 11r.

¹⁴⁹ Mattheis Servaes, Briefe, dans *Miroir des Martyrs*, quatrième lettre.

¹⁵⁰ « Ceux qui vivent selon la chair ne peuvent plaire à Dieu. Mais pour vous, vous ne vivez pas selon la chair, mais selon l'esprit » ; Rom. 8 ; 8-9.

*C. « La Chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu »
(I Cor 15 : 50)*

À côté d'une anthropologie « optimiste », selon laquelle le Christ a racheté les péchés du monde et les innocents sont sauvés, s'affirme chez les prisonniers un dualisme radical, fondé semble-t-il sur l'interprétation de la première épître aux Corinthiens de Paul, que certains semblent avoir appris au point de l'intégrer à leur discours de défense pourtant simple¹⁵¹. Si Mattheis Servaes nous donne la référence scripturaire, il reste en revanche peu bavard sur le sujet, comme il ne disait rien sur l'Incarnation¹⁵². Ses frères et sœurs offrent toute une déclinaison d'opinions sur le sujet.

1. Le Verbe s'est fait chair (Jn, 1)

Tringen von Oberaußhenn veut bien croire que Marie soit la « mère du Christ » mais soutient immédiatement après « que Christ ait pris sa chair et son sang de la Vierge Marie, elle ne le croit pas, mais elle croit que Christ a amené avec lui son corps du Ciel, et comme le dit Jean, Le Verbe est devenu chair ». Elle est loin d'être la seule. Geertgen de Fliesteden, « n'a pas voulu croire que la Vierge Marie avait donné au Christ notre sauveur sa chair et son sang, dans son corps par l'opération du saint Esprit, ou *respective* qu'il l'ai reçu d'elle¹⁵³ ». Aucun des trente-trois individus interrogés à propos de l'humanité du Christ ne croit à son Incarnation par Marie. Ils l'expliquent de différentes manières. Selon la mère de ladite Geertgen, Hiltgen, c'est « parce que la vierge Marie vient de la Terre, et que le Christ n'a pas reçu de chair et de sang de la Terre, c'est-à-dire de Marie¹⁵⁴. » Le Christ n'a pas pu naître de Marie car le mélange entre le céleste et le terrestre, entre le matériel et le spirituel, est impossible. Theis de Dulcken quant à lui « dit que le verbe est devenu chair, comme il est écrit dans le premier chapitre de Jean, et il est resté sur cette opinion¹⁵⁵. » En effet Theis, conformément au biblicisme radical de la plupart des prisonniers, « croit au Nouveau Testament », et rien d'autre.

Arnth von Bergh, tailleur de haies, part de la même base, mais il est plus disert : « il a fini par dire que le verbe était devenu chair, et que donc le verbe, comme Jean le dit dans le premier chapitre, se transforme en chair. Il dit également que le corps du Christ n'est pas venu

¹⁵¹ Michael von Rissel, charbonnier, HASTK 45 n°17, fol. 19r : « Michell ne croit pas non plus à la résurrection de sa chair, disant que la chair et le sang ne peuvent gagner les cieux, il n'a pourtant pas répondu clairement à cet article ».

¹⁵² Mattheis Servaes, Briefe, dans *Miroir des Martyrs*, septième lettre, à J.N. et à ses Frères. Ce silence relatif, surtout en comparaison aux longs sermons sur la discipline au sein de la Fraternité des chrétiens, pourrait être du à un allègement des lettres par leurs éditeurs.

¹⁵³ Geerten von Flystein, HASTK 45 n°17, fol. 14v.

¹⁵⁴ Hiltgen von Flystein, HASTK 45 n°17, fol. 14r.

¹⁵⁵ Theis von Dulcken, HASTK 45 n°17, fol. 13r.

de la semence d'Abraham, mais qu'il a été conçu par la semence du saint Esprit et reçu de lui, comme une chandelle reçoit son feu de l'autre, et il ne croit pas autre chose¹⁵⁶. » Il s'oppose ainsi à la doctrine catholique (entre autres) selon laquelle le Christ est issu de la lignée de David – ou d'Abraham, ce qui revient au même - par Marie. Ce faisant, il « corporalise », paradoxalement, le spirituel, en appliquant à cette idée peut-être difficile à saisir pour lui d'un Christ né du Saint-Esprit et uniquement de lui, la métaphore de la semence mêlée à celle de la bougie¹⁵⁷.

Pour les catholiques, le Christ est pleinement Dieu et pleinement homme, et il s'avère que la plupart des prisonniers n'y croient pas, même si un seul d'entre eux, le tailleur Herman von Daverkausen exprime cette idée explicitement¹⁵⁸. Or, pour les interrogateurs, ce point de la double nature du Christ est fondamental pour expliquer le salut : pour l'Église catholique, telle que sa doctrine s'exprime dans les catéchismes, c'est précisément parce que le Christ est rédempteur qu'il est pleinement homme, ayant par le sacrifice d'un homme racheté l'humanité. Cette doctrine n'avait pas du tout la même implication pour Menno Simons, qui s'appuyait sur elle pour fonder la séparation du monde et le principe d'une Église sans tache ni ride (voir chapitre 3). Mais les interrogés se posent le même problème que les théologiens catholiques, celui de la manière dont le sacrifice d'un homme peut sauver l'humanité, mais ils y répondent de manière inverse. Pour Mergh von Cronenburgh, le « Christ n'avait pas une nature humaine comme celle que nous avons, nous autres Hommes¹⁵⁹ ». Pour Hilgen von gen Houtt, si Christ était né de Marie, « alors Christ serait lui aussi pécheur et captif de ses péchés¹⁶⁰ ». Pour Mergh von Millen, « son corps [au Christ] n'aurait pas pu aller au ciel¹⁶¹ », et pour Heinrich von Daverkaussen, apprenti tailleur de pierre, « Christ l'a sauvé, et aucune chair ni sang n'aurait pu faire cela¹⁶² ». C'est donc précisément parce que le Christ est le rédempteur qu'il ne pouvait pas être fait de la même chair et du même sang que les hommes, sous-entendant par là une séparation radicale de l'esprit et du corps, du céleste et du terrestre, le second ne pouvant gagner les cieux.

¹⁵⁶ Arnth von Berg Hagenleger, HASTK 45 n°17, fol. 13r.

¹⁵⁷ Au Moyen Âge, les représentations corporelles de l'âme à l'image du corps entretenaient l'idée chez les fidèles que l'âme possédait un corps. Baschet, « Âme et corps », p. 23. De même, la représentation de l'Esprit Saint comme d'une colombe et de Dieu comme un vieillard dans les églises qu'il avait fréquenté avant son baptême pouvaient avoir mené Arnd von Bergh à une telle image mentale.

¹⁵⁸ Herman von daverkaussen, HASTK 45 n°17 fol. 11v.

¹⁵⁹ « saght ferners, daß Christy nit solche menschliche natuir gehapt, whie wir Menschen haben », Mergh von Cronenburgh, HASTK 45 n°17 fol. 15r.

¹⁶⁰ « Dan wannhie Christum ausser Marie Lichnam sein Fleischs und blott gennhommen hette, so were Christum auch sundlich und mit Sunden gefangen gewesen ». Hiltgen von gen Houtt, fol. 18r.

¹⁶¹ « Dan wannhie Christus von diesser Erden ausser den lichnam Marie sein lyff vnd blott empfangen hett, alß dan hette auch sein lichnam nit khonnen zw hemelen khären », Mergh von Millen, HASTK 45 n°17 fol. 16r.

¹⁶² Heinrich von Daverkaussen, HASTK 45 n°17, fol. 19v, « Dein Christens hab jnnen erlaasset, vnd khein fleischs noch blott hab solchs gethaen ».

2. *Je crois la Résurrection de la Chair*

En conséquence, la plupart des interrogés ne croient pas à la résurrection de leur propre chair « au dernier jour »¹⁶³. S'il y a résurrection, elle se fera dans un corps glorieux qui ne pourra être le leur. Herbert de Nederembk « comme beaucoup d'autres concernant la résurrection de sa chair, [...] dit qu'il ne croit pas que sa chair, qui est appelée à pourrir dans la tombe, doit ressusciter à la fin des temps, mais il croit que ce jour-là Dieu lui donnera un corps, car ce qui vient de la terre ne peut pas s'élever ou gagner les Cieux ». Mergh von Millen pense que « sa chair, celle qu'elle possède et qu'elle porte avec elle sur cette Terre, ne peut pas accéder au Royaume des Cieux ou ressusciter au dernier Jour, pas après qu'elle ait été rendue à la terre et mangée par les vers, par l'eau et par les autres dévoreurs.¹⁶⁴ » Michael de Ryssel, Ursula de Marbergh et Adelheit de Tongeren pensent de même, cette dernière ne croyant pas que « son cadavre doive ressusciter à la fin des temps, car, à la fin des Temps, Dieu le père qui est aux cieux donnera peut-être aux hommes un autre corps »¹⁶⁵. Johann von Jaeckraedt complète le raisonnement, déclarant qu'il « ne comprend plus l'idée de la résurrection du corps, disant que les corps doivent être comme ceux des anges, il ne peut pas comprendre autrement cet article ». ¹⁶⁶

Ils vont ainsi à l'encontre d'une conception chrétienne qui considérerait que les élus jouiraient d'une jeunesse éternelle et ressusciteraient dans un corps parfait, qui serait le leur, car « qu'est-ce en effet, selon Jean Damascène, que la Résurrection, sinon le retour à l'état dont on était déchu¹⁶⁷ ? ». Aucun des défauts corporels n'existera plus, ceux dont le corps aurait été détruit ou démembré *ante* ou *post mortem* retrouveront « l'intégrité de leur être physique »¹⁶⁸. Cette argumentation a été développée aux IV^e, mais aussi au XII^e siècles, en

¹⁶³ Fondée sur la première épître aux Thessaloniens, de Paul : « Nous vous voulons aussi avertir, frères, des dormants, que vous ne vous en tourmentiez point, comme les autres qui n'ont point d'espérance. Car si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, aussi bien les dormants par Jésus, Dieu les mènera avec lui. Car nous vous disons ceci par la parole du Seigneur que, nous vivants, qui resterons à la venue du Seigneur, ne devancerons pas les dormants. Car le Seigneur même, avec un huchement, avec le cri du principal ange et avec la trompette de Dieu, descendra du ciel ; et les morts en Christ ressusciteront premièrement, puis après nous autres vivants, qui resterons, serons ravis ensemble avec eux en des nuées pour aller au-devant du Seigneur en l'air, et ainsi serons toujours avec le Seigneur. Par quoi confortez-vous les uns les autres par ces paroles. » I Th 4, 13-18, trad. Bible de Castellion.

¹⁶⁴ « daß dasselbigh fleischs so sie jtem vf diesser Erdens besitzt vnd vmbtraget, daß Reich der hemelen nit konne besitzen oder an jungsten taghe auferstään, nachdem durch die wurme, wasser vnd sunst fresser bergen muesse, vnd verschlungen werde », HASTK 45 n°17, fol. 16r.

¹⁶⁵ « daß jre Licham am jungsten tagh auferstaen sollte, Dan am lesten tage muege villicht Gott der hemelischer vatter den Menschen ein ander licham geben », HASTK 45 n°17, fol. 15r, 16v.

¹⁶⁶ « nit mehr jn sich begriffen, von der aufferstandnuß des Lichams jm letzten taghe, saght Johan, daß dhie Lichannen alß dann ein Engelsche gestalt sollen haben, vnd anders khonne ehr von solchen articull nit glauben », HASTK 45 n°17, fol. 19r.

¹⁶⁷ Catéchisme du Concile de Trente, p. 122.

¹⁶⁸ Delumeau, *Paradis*, p. 187-189.

particulier par Thomas d'Aquin¹⁶⁹. Elle est reprise dans les catéchismes du XVI^e siècle, en particulier dans celui du Concile de Trente, composé par Charles Borromée et revu par saint Pie V, qui cite ainsi saint Augustin : « Alors, il ne restera rien de défectueux dans le corps », qui, pour les Saints, seront immortels, impassibles – dépourvus de la capacité de souffrir – doués de clarté et d'agilité.

Les « Inquisiteurs » chargés d'interroger ceux qui étaient déjà caractérisés comme des « anabaptistes » étaient surtout des pasteurs, qui cherchaient à identifier les hérésies pour mieux les combattre. Au cours de ces très longues séances, une évolution apparaît dans la structure des questionnaires, faisant transparaître l'expérience et la lassitude. À travers les réponses des prisonniers, on peut entrevoir des bribes qui, rassemblées par les historiens, laissent entrevoir une conception du salut, de l'Incarnation et de la communauté des chrétiens. Mais cela va bien plus loin : de la doctrine de l'Incarnation, certains Frères et Soeurs montrent leur croyance en une anthropologie complètement différente de celle que l'Eglise catholique ou les Eglises « protestantes » tentent d'enseigner, ou sous-entendent. Cette conception est-elle pour autant le produit d'une « réflexion contestataire », d'une mise en question consciente et revendicative des représentations du monde courantes ? On peut en douter. La plupart des prisonniers considèrent cette anthropologie comme allant de soi, et partant, comme une « adiaphora », un point de peu d'importance qui ne concerne pas leur salut. C'est la conséquence pour eux logique d'une christologie particulière, et à ce titre, on ne peut pas vraiment en parler comme une dissidence au sens propre, car elle n'est pas consciente.

¹⁶⁹ Baschet, « Âme et corps ». Voir aussi I Cor 15, et Cicéron, *De la République*, Livre III, fragment 40, « Leurs corps n'ont pas été élevés au ciel, car la nature ne permettrait pas que ce qui est sorti de la terre demeure ailleurs que sur la terre », dans saint Augustin, *La Cité de Dieu*, livre XXII, §4, p. 1025.

Chapitre 3 : Le papier marbré des opinions religieuses

L'identification comme « anabaptistes » des Frères de la Communauté de Christ a été faite par la confession du baptême de foi ou de l'intention de le recevoir lors de leur capture¹. Le terme de *Wiedertäufer* survient pour identifier les individus à l'intention des instances administratives et judiciaires, mais il ne surgit pas dans le texte du procès-verbal même. En 1565, ce mot est cantonné aux marges des registres des prisons. Au contraire, le formulaire d'interrogatoire, passé par une procédure de validation au sein du conseil de Ville, parlait du groupe capturé en terme de « Société commune ou Peuple Christ », et reprenait ainsi la terminologie qu'utilisaient les détenus eux-mêmes².

Ainsi les autorités qui utilisaient ce critère pour distinguer une catégorie de déviant semblaient conscientes que l'anabaptisme – la pratique du baptême d'adultes déjà baptisés – n'était qu'une composante secondaire, une conséquence née de la conjoncture et appelée à disparaître. Logiquement, les enfants des Frères de la Communauté de Christ n'étant baptisés qu'à l'adolescence ou à l'âge adulte, ils ne sont plus « anabaptistes » : c'est le cas par exemple de Crisant von Cronenbergh, arrêté en 1582 à Cologne, dont le père faisait partie d'une « communauté anabaptiste » et qui fut baptisé pour la première fois à l'âge de dix-huit ans, précisément dans la décennie 1560³. La pratique était réfutée par les « anabaptistes » eux-mêmes, ainsi les paroles suivantes attribuées aux sœurs von Beckum :

À ce que j'ai compris, on leur demande
si elles croient au rebaptême ?
Ah non, nous ne connaissons qu'un baptême
Dirent-elles toutes deux
Qu'on le nomme autrement
nous fait à coup sûr de la peine⁴

Par ailleurs, ils insistaient sur le fait qu'un chrétien baptisé ne devait pas être baptisé à nouveau s'il changeait de groupe⁵.

¹ La formule courante est : « a été baptisé (*hertaufft*) selon sa foi confessée » HASTK 45 n° 17 1r-9v.

² HASTK 45 n°17 1r : « dhie Gemeine Gesellschaft oder daß Christen Volck ».

³ HASTK 30 G 219, fol. 190r. Crisant est capturé en 1582, déclare être marié depuis seize ans, sachant que l'âge moyen au mariage au XVI^e siècle se situait pour les hommes entre 20 et 25 ans.

⁴ « Wie ich es hab vernommen / Obs hielten die Widertauff ? O nein / ein Tauff wir kennen / Sprachen sie alle beyd / Thut man jn anders nenen / Jst vns gewißlich leyd » dédiée à Maria et Ursula von Beckum, *Ausbund*, p. 98, cité par Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit*, p. 145.

⁵ « Concept de Cologne » (1591), voir annexe.

Les inquisiteurs ne recherchaient pas particulièrement à prouver leur hérésie, mais plutôt à identifier les hérésies auxquelles ils croyaient, comme le montre le caractère très large du questionnaire de départ. Ce sont les réponses des prisonniers qui amènent le licencié von Tungeren à infléchir son questionnaire dans une direction donnée, mais aussi le contexte politique et « religieux » de la Rhénanie. La Rhénanie en général et Cologne en particulier étaient depuis le Moyen Âge le cadre d'une intense circulation dans le sens nord-sud, le long du Rhin, mais aussi vers l'ouest et les Pays-Bas non-rhénans, par Aix-la-Chapelle ou Maastricht, qui concernait autant les personnes et les biens que les idées et les formes de piété.

Au delà de l'exposé des sources possibles et des doctrines, de la recherche de leur origine et d'une éventuelle cohésion logique entre elles, il importera davantage de déceler le processus de constitution de « communauté de frères chrétiens » à partir du riche terreau rhénan (*Gemeinde der Christlicher Brüder*), appelés anabaptistes .

I. LES PRATIQUES DES FRERES EN PERSPECTIVE

Les pratiques et positions des Frères Christs sont composées et logiquement construites – du point de vue des théologiens - de différents éléments qui, pris séparément, reprennent des idées et opinions anciennes et banales. Certaines étaient même courantes et dans un contexte différent ne dénotaient ou ne faisaient pas nécessairement un hérétique.

A. *Les sacrements toujours contestés*

C'est l'opinion de la plupart des frères et sœurs de la communauté des Frères Chrétiens par rapport aux sacrements, et en particulier par rapport au baptême, qui a contribué à ce qu'ils soient classés dès leur arrestation dans la catégorie « anabaptiste ». La doctrine du baptême est la plus décrite et la plus discutée. C'est sur le baptême que Ulrich Zwingli a fondé son argumentation contre les anabaptistes, suivi en cela par Oecolampade⁶. Elle trouve la première place chez Sebastian Franck dans l'énumération des « Articles et doctrines des anabaptistes » : la « nécessité du rebaptême »⁷.

⁶ Huldreich Zwingli, Von der Taufe. Voir Baumgartner, *Zwingli und die Täufer*, et Dejeumont, « Schwärmer », p. 36-37.

⁷ Sebastian Franck, *Chronica* : « Artickel und Lehr der Täufer/ welche all von dem Bapst / und zum theil auch von andern Secten und Glauben / als Ketzeren verdampt werden - Wiedertauff nötig. » (sommaire).

1. *Ne pas baptiser les enfants*

Les réponses que donnent les prisonniers quant au baptême concernent toutes, *in fine*, la réfutation du pédobaptême, preuve que c'est sur ce point que les frictions intervenaient dans la prison, bien plus que sur le principe de baptiser un adulte qui avait déjà été baptisé⁸. Le fait avait déjà été défini comme une hérésie et comme un crime, et sortait donc du champ du « débat ». Ce refus ne caractérise pas à lui seul une quelconque « doctrine », comme le savaient parfaitement les inquisiteurs. L'« antipédobaptême », pour employer un néologisme savant, était assez répandu en Europe⁹. Wilhelm Reublin avait commencé à le prêcher en Suisse dès 1523. Thomas Müntzer, un des chefs de la guerre des Paysans et ancien disciple de Luther, doutait de la nécessité de baptiser les enfants, comme le Prophète de Zwickau Nicolas Storch – qualifié dans certains ouvrages de « premier anabaptiste ». Storch et ses deux compagnons, Thomas Drechsel et Marcus Thomas Stübner, avaient mis en question le baptême des enfants : en 1521, ils étaient convoqués devant le magistrat de Zwickau pour répondre de leurs « doctrines erronées » sur le mariage et le baptême. Dès leur arrivée à Wittenbergh, au début de l'année 1522, ils en débattent avec Melanchthon, justifiant leur position par le même passage de l'Évangile selon Marc que « Celui qui croit et est baptisé sera sauvé¹⁰ ». Comme Müntzer, il n'a pas pour autant pratiqué le baptême d'adultes déjà baptisés dans l'Église catholique¹¹.

Le doute sur la nécessité de baptiser les enfants n'est pas apparu avec la Réforme. C'était un vieux motif hérétique en Rhénanie, en particulier des hérésies médiévales rattachées au « catharisme » tel qu'il est décrit par Eckbert de Schönau, au milieu du XII^e siècle, à partir des écrits d'Augustin¹². On le retrouve dans la description d'hérétiques de Cologne par Évervin de Steinfeld au milieu du XII^e siècle, avec la citation de l'Évangile de Marc que fait notre prisonnier Wilhelm von Bedburg¹³. Pour l'hérétique Lepzet – membre de la secte cathare de la « vie profonde », qui aurait vénéré le Grand Chat – interrogé à Cologne dans les années 1230, « le baptisé retire le même effet du baptême que l'âne qu'on tremperait dans l'eau pour le retirer ensuite¹⁴ ». Il formulait trivialement un des éléments définissant le

⁸ Voir Annexe Interrogatoires, traduction et tableaux.

⁹ Williams, *Radical Reformation* (2000). Sur la pratique concrète du baptême des enfants, voir Karant-Nunn, « Suffer the little children ».

¹⁰ Williams, *Radical Reformation* (1962), p. 46.

¹¹ Voir chapitre 1 et Hoyer, « Zwickauer Storchianer », p. 65-77.

¹² Brunn, *Contestataires*, p. 315-331.

¹³ Evervin de Steinfeld, lettres datées de 1147 : « Et ainsi ils évacuent le sacerdoce de l'Église et condamnent les sacrements, à part le seul baptême, et pour les seuls adultes qu'ils disent être baptisés par le Christ, quel que soit celui qui administre le sacrement. Du baptême des enfants, ils ne croient que ce qui est écrit dans l'Évangile : « quiconque croira et sera baptisé, sera sauvé ». Cité par Brunn, *Contestataires*, p. 155.

¹⁴ Brunn, *Contestataires*, p. 514.

catharisme selon Eckbert de Schönau, « le baptême n'est en rien utile aux enfants qui sont baptisés parce qu'ils ne peuvent eux-mêmes demander le baptême et qu'ils ne peuvent professer aucune foi¹⁵. » Enfin les « hérétiques de Liège », brûlés en 1135, niaient la rémission des péchés par le baptême¹⁶.

On retrouve ici en substance les déclarations de Herman von Daverkaussen ou Herbert von Nederembk qui considéraient que « le baptême n'était qu'un sceau et ne sauvait pas ». Arnth von Bergh déclarait quant à lui que « le baptême des enfants ne profite nulle part aux enfants ». Les écrits d'Eckbert de Schönau, mais aussi de l'abbé de Cluny, étaient connus au moins de Georg Cassander, qui cite au prédicant Mattheis Servaes les hérésies des pélagiens, des pétrobrusiens et des cathares¹⁷. Les différents reproches faits à ces hérétiques rhénans du Moyen Âge font écho dans le détail aux paroles de quelques Frères chrétiens. Précisément parce que ces descriptions et réfutations d'hérésies du Moyen Âge étaient probablement connues des théologiens, cet écho pouvait être dû à la façon dont les inquisiteurs posaient leurs questions, aussi bien qu'à un fonds de dissidence persistant dans la région ou encore à un sens commun « intemporel » des populations non savantes.

Ainsi, alors que pour le magistrat l'antipédobaptême pointait l'anabaptiste en vertu des mandats impériaux, de la *Carolina*, et de ses propres ordonnances de police, pour les théologiens il faisait partie d'un fonds commun de la dissidence populaire ou plus intellectuelle, pas nécessairement coordonné à des pratiques « contre ecclésiastiques » comme le rebaptême, qui connaissait des résurgences régulières. À Cologne et dans le conglomérat voisin des duchés réunis, cette opposition au pédobaptême était devenue fréquente, ce qui rendait les autorités d'autant plus suspicieuses. Huit ans auparavant, en 1557, Thomas von Imbroich, décapité comme anabaptiste, déclarait que ses « deux enfants nés ici n'ont pas lu la parole de Dieu, qui prescrit que l'on doit être baptisé dans la foi. À cause de cela il laissera ses enfant venir à la foi¹⁸. » Pour lui, « il ne pense rien d'autre du baptême des enfants sinon que c'est une abomination ». Si l'on fait un saut de dix ans en avant, en 1567, le maître d'école Mattheis déclare que ses enfants ont été baptisés à Cologne « sans comprendre, lui aurait plutôt préféré qu'ils aient été baptisés d'après l'ordre du Christ et dans une véritable

¹⁵ Brunn, *Contestataires*, p. 296.

¹⁶ Brunn, *Contestataires*, p. 119.

¹⁷ Georg Cassander, *Opera*, p. 1237 : « Adjectum quoque est hunc Baptismum Paruulorum usque eo fundatum in Ecclesia fuisse, vt nulli haeretici tam impudentes fuerint, qui eum reiicere aussi fuerint, ne Pelagiani quem qui paruulis remissione peccatorum opus esse, negabant. Itaque totis mille annis usque ad tempora Petri Brusij, & sectae catharorum, nullam contentionem in Ecclesia de paruulorum Baptismo. »

¹⁸ HASTK 45 n°14 18r et 19v.

reconnaissance¹⁹ ». En 1568 Arnold Leëfkens van Mülhem déclare que ses enfants ne sont pas baptisés. Toujours à Cologne, en 1578, le vigneron Jacob Buddenbender explique que ses quatre enfants ont été baptisés dans le Palatinat, d'où il vient, mais qu'il aurait préféré que ce ne fut pas le cas, « parce qu'il pense et croit fermement que les enfants ont été baptisés en Christ et avec son sang, et que cela suffit, selon ce que le Christ a dit lui-même²⁰ ».

2. La Cène

Le mépris des sacrements de l'Église catholique et la conservation de la seule Cène ou du baptême (selon des modalités différentes de l'Église romaine) sont également des motifs courants de la dissidence en Rhénanie. On les retrouve sous des formes analogues pendant tout le Moyen Âge, et ils sont repris sans surprise par les réformateurs²¹. C'est pour cette raison qu'il est difficile de savoir précisément quel était l'horizon de référence des théologiens.

Retournons aux hérétiques « cathares » de Cologne du XII^e siècle. Certains d'entre eux déclaraient que « nous [le clergé de l'Église de Rome] n'avons point la vérité dans nos sacrements, mais seulement une ombre et une tradition humaine²² ». Ils pratiquent l'Eucharistie, mais rejettent celle de l'Église, et baptisent non par l'eau, mais par imposition des mains. D'autres nient aussi que « le corps du Christ est fait sur l'autel, attendu que tous les prêtres de l'Église sont dépourvus de consécration²³ ». Leur presque contemporain Tanchelm († 1115 ou 1124), emprisonné à Cologne, aurait mis en cause l'efficacité des sacrements administrés par des prêtres indignes. Plusieurs siècles plus tard, le moine Wessel Gansfort (v. 1420-1489) reprenait une partie de ces griefs dans une forme dévote de sacramentisme. Au début du XVI^e siècle, des néerlandais qualifiés par la suite de sacramentaires niaient la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, désertaient les églises paroissiales et se réunissaient en « conventicules »²⁴. D'autres allaient plus loin et, aux Pays-Bas et ailleurs, considéraient la Cène comme purement commémorative²⁵.

¹⁹ HASTK 45 n°27, p. 16 : « [er] hab zwei kindern mit seinen Weib dern eins zu St Peter, dans ander zu St Matin jm unuerstande gedeuft, wolte lieber dieselbe nicht also, sonder nach den befeh Christ vnd jn warher erkenntnuß gedeufft werhen [...] ».

²⁰ Jacob Buddenbender, 1578, HASTK 30 G 216, fol. 80r.

²¹ On fait ici écho au vieux débat sur la Réforme (une rupture, une transition), qui a déjà mis l'accent sur tout ce les réformateurs « magistériels » comme radicaux avaient fort logiquement puisé dans la spiritualité médiévale, étant eux-même des hommes du bas Moyen Âge.

²² Evervin de Steinfeld, cité et traduit par Brunn, *Contestataires*, p. 153.

²³ Evervin de Steinfeld, cité et traduit par Brunn, *Contestataires*, p. 155.

²⁴ Trapman, « Sacramentaires », p. 1-24.

²⁵ Williams, *Radical Reformation*, p. 96. De nombreux historiens attribuent très certainement à raison le succès de l'anabaptisme, puis du calvinisme, aux Pays-Bas, à la fréquence de ce sacramentisme. Bien plus, ils voient dans les sacramentaires néerlandais les précurseurs de l'anabaptisme.

Les arguments que développent les prisonniers contre l'Eucharistie sont donc tout à fait semblables à ceux de Zwingli et de Calvin, mais aussi à ceux de nombreux dissidents du Moyen Âge finissant, et de beaucoup de contemporains²⁶. Wilhelm von Bochholtz explique que « [il] ne le tient pas en estime, disant qu'il est impossible que le Christ lors de son dernier Repas ait pu donner sa chair et son sang à manger à ses disciples, ou qu'il ait pu leur offrir à manger ou à boire quelque chose de semblable, parce qu'alors il était assis parmi eux, dans son corps.²⁷ » Zwingli écrivait quelques années auparavant qu'« il faut que le corps du Christ, qui est ressuscité des morts, soit compris en quelque lieu au ciel, selon la vraie mesure d'un corps », et donc il « n'est pas mangé en la Cène du Seigneur naturellement et en essence », non plus qu'il pouvait être dans le pain et le vin au moment de la Cène²⁸. Mergh von Netteschen déclare que le « sacrement de l'autel [...] reste du pain avant et du pain après la consécration », comme l'hérétique Lepzet de Cologne déclarait que « le corps du Christ n'est pas autre chose que n'importe quel pain ». Heinrich von Daverkaussen fait une référence explicite à Zwingli, peut-être par provocation : beaucoup de Zwingliens croient comme lui, et ils « ne sont pas condamnés pour autant²⁹ ».

Le doute, voire l'hostilité aux sacrements dispensés par l'Église catholique, étaient assez répandus en Rhénanie. Les sources rendent le phénomène difficile à mesurer dans la mesure où peu d'interrogatoires amènent les prisonniers à s'exprimer sur la question. De la contestation de la présence réelle du Christ à l'affirmation nette d'une autre doctrine, les positions étaient variées. Lorsque la contestation allait jusqu'au blasphème, individuel ou collectif (par des « actions iconoclastes »), elle est aisément repérable³⁰. Mais on peut penser que des positions qui ne s'affirmaient pas de façon nette étaient plus répandues. Certains ne fréquentent pas l'église paroissiale, et interrogés sur ce comportement ils peuvent se dévoiler. Ainsi le maître d'école Mattheis à Cologne en 1567, « ne pouvait pas considérer le sacrement comme un signe externe, il a le véritable Sacrement dans son cœur³¹ ». La même année, Arndt, fabricant de corbeilles qui n'a pas reçu la communion depuis des années, dit « qu'il croit à la Cène, telle que le seigneur Christ l'a instauré et à laquelle il a ordonné de se

²⁶ Trapman, « Sacramentaires », p. 5-6.

²⁷ « Jtem von hailigen Sacrament deß altairs haitt gerurten Wilhelm nichts gehaltten, sagendt vnmogelich sein, daß Christum jn seinen lesten Abendsmaill sein fleischs vnd blott seinen jongeren zu essen hab khonnen geben, oder zw essen vnd zu dricken solchs hab reichgen /konnen/, aldweill ehr dhomaill jn seinen Licham nach bey jnnen gesessen hab ». Wilhelm von Bochholtz, HASTK 45 n°17, fol. 19r.

²⁸ Huldreych Zwingli, *Deux traités sur le Credo*, p. 83.

²⁹ Heinrich von Daverkaussen, HASTK 45 n°17, 19v.

³⁰ Chaix, « Cité chrétienne », p. 571-572, cite quelques épisodes de blasphème contre le Saint-Sacrement.

³¹ HASTK 45 n°27, p. 15 : « So khonne er auch vonn dem Sacrament als einen ausserlichen Zeichen nichts halten, er hab das warhe Sacrament in seinen hertzenn, vnd dweil ein jeder daselb eußerlich verthedingen welle [...] ».

tenir³². » En 1578, Thonis von Stoëstorff, qui vient du duché de Berg, ne méprise pas le baptême des enfants, mais « il ne reçoit pas autrement le Sacrement de l'Autel que comme dit Paul, c'est-à-dire que c'est seulement une communauté ». Il a quitté le duché de Berg où, dit-il, la Réforme qui y est menée ne lui convenait pas.

Dans ces mêmes duchés réunis, les partisans de Luther et surtout de Calvin pouvaient être relativement nombreux, surtout dans l'ouest du Juliers et dans le duché de Berg. Des épisodes connus, comme le mandat lancé contre Adolf Clarenbach à Wesel (il fut finalement capturé à Cologne) ou l'itinéraire de Johannes Campanus, scandaient, selon les historiens réformés du XVII^e siècle ou les défenseurs de l'ancienne religion, les progrès des opinions réformées, et le duc lui-même n'était pas hostile à la communion sous les deux espèces. Au delà d'épisodes individuels ou de la « grande histoire », la contestation des sacrements catholiques, puis luthériens, voire calvinistes était diffuse et présente dans toutes les catégories sociales. Les membres du clergé qui étaient restés au sein de l'Église de Rome malgré une conception particulière des sacrements inclinaient du côté de la communion sous les deux espèces³³. Le curé de Küdinghoven (près de Bonn, dans le duché de Berg) déclarait en 1550 vouloir s'en tenir à l'Intérim d'Augsbourg (1548) et à l'ordonnance ecclésiastique du *Landesherr* le duc de Juliers-Clève-Berg « tant qu'ils (les ordonnances et l'Interim) s'accordent avec la parole de Dieu³⁴ ». Il faisait communier ses ouailles *utraque specie*, et pour lui le sacrement n'était plus sacré après la consécration, faisant écho ici aux représentations luthériennes³⁵. Un de ses collègues du duché de Berg fut accusé lors d'une visite pastorale la même année « d'avoir prêché que le sacrement n'est un sacrement que lorsqu'il est utilisé ; lorsqu'il (le curé) fut interrogé sur cette affaire, il a répondu qu'il n'avait rien prêché de tel, mais qu'il a en effet dit que Augustin a dit que le sacrement n'est pas dans les mains de celui qui le donne, mais de celui qui le reçoit, etc. ». Ses ouailles racontent qu'il aurait dit que l'eau bénite et le sel étaient de simples éléments (*pura elementa*) et ne sont pas saints³⁶. Les paroissiens des deux ecclésiastiques en question étaient par ailleurs tout à fait satisfaits d'eux.

³² HASTK 45 n°27, p. 42, « sagt sonst das ehr von Nachmaill halte, gleich der her Christus sollich jngesetzt vnd jnhalten befolhen. »

³³ Franzen, *Kelchbewegung*.

³⁴ « Sovil das Interim und mins g. h. ordnong belangend, sie er willich, sich derselben gemeess zo halten, sofern sie sich mit dem wort Gotz verglichen. » Redlich, *Kirchenpolitik* 2, 2, p. 164. *Amt Löwenberg*, Küdinghoven, le 11 août 1550.

³⁵ « De sacramento sentit postquam hoc ipsum in missa sacratum fuerit si reponatur sacramentum manet, ipse etiam infirmis porrigit. » *Ibid.*

³⁶ « Ist vorkomen, das er soll gepredigt haben, das sacrement si gein sacrament, dans wan es gebrucht wirt ; als er daruf verhort, hat er geantwort, das er solchs wort nit gepredigt, sonder hette woll gesagt dicente Augustino, Quod sacramentum non sit in manu dantis, sed in manu accipientis etc. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 2, p. 167, *Amt Löwenberg*, Niederdollendorf, le 11 août 1550.

Les fidèles doutaient également des sacrements, qu'il s'agisse des sacrements en général ou de ceux dispensés par l'Église catholique. Les visites pastorales mentionnent souvent des habitants qui ne vont pas à l'église, ou rarement, et ne communient pas, sans pour autant leur appliquer une étiquette ou leur associer une hérésie particulière. À Süsteren, dans le duché de Juliers et diocèse de Liège, la visite de 1559 met en lumière dix-sept personnes ou familles (sur environ sept cent communiants) qui ne vont pas à l'Église *et* qui ont été « transmis par écrit » par les échevins au bailli de Sittart sur désignation du curé. Certains sont dit « rebaptisés », et deux sont dits « sacramentaires »³⁷. À Gladbach dans le duché de Juliers, visité en 1560, Gerhart van Schechtelhausen, « n'est pas allé au sacrement depuis 6 ou 8 ans, mais le reçoit avec la parole, dans l'esprit et la foi. Il ne peut pas comprendre que le vrai corps et le vrai sang du christ sont dans la *sacra eucharistia*.³⁸ »

3. L'Église : anticléricalisme et retrait du monde ?

Un certain nombre d'hérétiques médiévaux fondaient leur rejet des sacrements dans l'indignité des prêtres. On réévalue en effet la place de l'anticléricalisme dans le rejet du clergé chez les « anabaptistes » : des recherches sur la Hesse ou sur la Rhénanie du Nord ont pu confirmer qu'il s'agissait souvent de l'expression d'une déception envers le clergé, qui suscitait parmi la population de plus en plus inquiète de son salut de très hautes attentes, et que la critique ne procédait pas forcément d'une volonté de rupture, même chez ceux qui étaient qualifiés d'« anabaptistes », aussi tard qu'en 1545³⁹. Les Frères Christ font eux aussi preuve à l'égard des théologiens d'une hostilité non dissimulée. Chez eux, ce refus est le prolongement d'une hostilité tout à fait commune aux clercs et aux gens instruits. *Die gelehrten, die verkehrten*, disait le proverbe⁴⁰. C'est aussi ce qui sous-tend l'insolence des lavandières et des fabricants de corbeilles. Il « n'était pas venu aux sieurs susmentionnés pour recevoir une quelconque explication de leur part, mais qu'il attendait toutes les explications du Christ, et qu'ils, en parlant des sieurs susmentionnés, n'étaient pas envoyés de Dieu », dit Claes Beyelschmidt. Mergh von Cronenburgh « rit sous cape et fait des remarques sardoniques » quand le licencié von Tungeren lui explique les différents points du Credo.

³⁷ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 97 *Amt Born, Süsteren und Dietheren*, le 23 octobre 1559.

³⁸ « Gerhart van Schechtelhausen ist in 6 oder 8 Jahren, wie er selbst bekent, nit zum h. sacrament gangen, sonder empfängt es mit dem wort im geist und glauben. Kan nit begriffen, das der wahrer leib und blut Christi sei wesentlich in *sacra eucharistia*. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 263, *Amt Gladbach, Gladbach*, le 25 janvier 1560.

³⁹ Brunn, *Contestataires*, p. 119 et 514. Räisanen, *Ketzer im Dorf*, p. 226. Karl Koop (« Worldly Preacher », p. 410) s'appuyant sur la confession de foi des « anabaptistes » de Kempen dans l'Électorat de Cologne, remise au *Freiherr Wilhelm von Rennenberg*, bailli, en arrive aux mêmes conclusions. La confession de foi est éditée dans Faulenbach, *Quellen*, p. 116-124.

⁴⁰ Gilly, « Die Gelehrten », et Oberman, « Gelehrten ».

Mattheis Servaes raconte que le théologien Georg Cassander, « un petit homme débile de corps », essayait de lui démontrer la vérité du pédobaptême en lui lisant le contenu « d'un gros livre imprimé en latin », donc l'œuvre des hommes dans une langue hermétique connue de quelques individus qui n'ont que leur savoir comme légitimité, au lieu du Nouveau Testament que lui, Mattheis, lui a opposé⁴¹. On retrouve ici un « anticléricalisme » tout à fait commun à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne, en particulier dans l'Empire, anticléricalisme qu'il faut considérer avec prudence.

L'anticléricalisme des Frères chrétiens était un peu particulier, par son accent pneumatologique. Si Claes Beyelschmidt critique la mise des théologiens (robe longue et bonnet carré), y voyant une distinction inutile par rapport aux laïcs, il n'y a pas de critique de leur vertu. C'est leur prétention à être les seuls médiateurs de l'Esprit, alors qu'ils ne sont que des hommes, qui pose problème. Ils se faisaient l'écho involontaire d'une position théologique qui avait dessiné une ligne de fracture entre les réformateurs et continuait à diviser.

Là où les luthériens continuaient à affirmer le rôle du pasteur dans la consécration de l'Eucharistie, des individus comme Thomas Müntzer, Andreas Bodenstein von Karlstadt, soulignaient la nécessité d'être habité par l'Esprit Saint. Zwingli de son côté affirmait l'obligation d'une foi vivante qu'activait l'Esprit Saint en l'Homme pour réaliser la communion avec le divin. C'est pour cette raison que pour les Frères Christ, ou pour Zwingli et ceux que Luther appelle « sacramentaires », il n'y a pas de sacrements parce que la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est impossible, quel que soit l'officiant⁴². La présence de l'Esprit saint dans les participants, par leur réunion autour d'une commémoration, la Cène, rend seule possible la participation au Corps du Christ.

Ainsi, lorsque les visites pastorales du Juliers et du Berg signalent des ouailles qui désertent l'église pour adopter une autre forme de piété, c'est rarement parce que le curé est défaillant. Les brebis égarées de la paroisse de Süsteren dans le Juliers, citées ci-dessus, n'avaient pas été éloignées de l'église par dégoût d'un curé inculte. Le curé de Süsteren était concubinaire, mais c'était le cas de la plupart des autres curés, et cette situation était souvent bien tolérée⁴³. Il avait étudié, possédait douze livres (dont les *Paraphrases* d'Érasme et les

⁴¹ Mattheis Servaes, « Briefe », dans *Miroir des Martyrs et Guldene Aepffel*, première lettre à Heinrich Crufft (« H. K. »). La description physique traduisait une réalité : Cassander était âgé et malade et mourut à Cologne quelques mois après cet entretien.

⁴² Hamm, « Geistbegabte », en particulier p. 382-384.

⁴³ Flüchter, *Zölibat*. Nous ne nous livrons pas ici à un compte chiffré afin de mettre en rapport la présence de déviants et la qualité du clergé. En effet, c'est souvent le curé lui-même qui désignait ceux qui se dérobaient à la communion sacramentelle. Les élites locales – évêques par exemple – pouvaient avoir un rôle, dans la

Postilles de Melancthon et Corvin), il « administrait les sacrements sans réticence » et les élites du bourg étaient satisfaites de lui⁴⁴.

Cette même insistance sur une foi soutenue par la proximité immédiate au divin, une âme emplie par l'esprit, proximité héritière de la mystique médiévale, soutenait la légitimité d'une Église détachée du monde.

B. *La dévotion sur les chemins de traverse*

Les théologiens ne doutaient pas de la piété des Frères Chrétiens. Ils leurs reprochaient de croire mal – par exemple concernant l'Incarnation – et d'exercer leur piété sur des chemins non balisés. Cassander consacre une bonne partie de son rapport sur son entretien avec le prédicant Mattheis Servaes à expliquer pourquoi la revendication apparemment pieuse de son interlocuteur – ne croire que l'Évangile – était en réalité très dangereuse. Comment en effet un laïc sans instruction pouvait-il interpréter correctement un texte souvent sybillin ? D'ailleurs, dit-il, les nombreuses dissensions parmi les anabaptistes prouvaient la nécessité d'une autorité instruite pour interpréter la parole divine. Elles démontrent aussi leur orgueil – diabolique et hérétique par définition – qui consistait à faire confiance en son propre jugement, comme Jean Cochlée en avait déjà averti ses lecteurs en 1533⁴⁵.

1. *Lire la Bible*

La référence en matière de foi est la Bible. Mais comment la lisaient-ils⁴⁶ ? Certains des Frères ne savaient pas lire, ainsi Johann von Geyen, dont l'incapacité est signalée en début d'interrogatoire. Difficile de savoir s'il est le seul. Les métiers plutôt modestes qu'exercent la majorité des hommes – fabricant de corbeilles, ramasseur de fagot, tailleur ou frangier – incite à penser que non⁴⁷. Certains avouent leur ignorance : le pelletier Theis von

désignation ou non des déviants. Ainsi, un curé ivrogne ou ignare était très susceptible de ne pas surveiller ses ouailles, alors qu'un pasteur modèle aura tendance à repérer les suspects parmi une grande assemblée. Indépendamment de ces facteurs, les mal-pensants n'étaient pas toujours désignés.

⁴⁴ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 97, *Amt* Born, Süsteren et Dietheren, 1559.

⁴⁵ Cassander, *Opera*, p. 1238. « Cum autem ille repeteret, se solo verbo scripto niti : Conati sumus illi ostendere, hanc professionem omnibus ferè haereticis esse communem, na praecipuae illae quae hodiè extant sectae, ad solam scripturam prouocant, & eam solam iudicem admittunt, cum tamen contraria & pugnancia inter se doceant. eaque verbis scripturae claris t dicunt & manifestis, confirmare nituntur. Nam finge inquam hic assistere alium Anabaptistam ate dissentientem & contraria docentem, cuiusmodi sunt qui Adamum Pastori sectantur, is suam sententiam iisdem rationibus probabit, quibus tu tuam. » Voir aussi Dompnier, *Venin*, p 63. L'interrogatoire de Hiltgen von gen Houtt est encore plus révélateur : « Hiltgen susmentionnée a fermement confiance en elle-même », « sie hat sich selbst fastiglich vertrawet », HASTK 45 n°17, 19v. Voir Jean Cochlée, *An expediat laicis legere Novi Testamenti libros lingua vernacula* ?[Dresde, 1533], fol. 2v-3r, cité par Roussel, « La Bible de 1530 à 1600 », p. 284. Voir également Schreiner, « Laienbildung ».

⁴⁶ Sur ce sujet, voir essentiellement la synthèse de Bernard Roussel, « La bible de 1530 à 1600 », en particulier p. 281-305. Pour une bibliographie plus récente : Kaufmann, « Laienbibel ».

⁴⁷ Sur la pratique de la lecture et les écoles, Schreiner, « Laienbildung », Gilmont, *La Réforme et le livre*, Scribner, « Analphabetentum », Molitor, « Volksfrommigkeit ». Beaucoup de livres n'étaient pas lus, et pas forcément achetés pour être lus (Pettegree, *Culture of Persuasion*, p. 157 et suivantes).

Dülcken déclare que l'article sur la Résurrection de la chair dépasse sa compréhension, et que cela n'est pas déterminant pour son salut. On sait cependant que de nombreux « anabaptistes » apprenaient par coeur de longs passages du Nouveau Testament, impressionnant parfois les théologiens qui les interrogeaient. Beaucoup d'entre eux y avaient probablement accès par l'intermédiaire des concordances, nous le verrons ultérieurement.

D'un autre côté, Johann von Geyen est le seul à être qualifié par le secrétaire de « grossier laïc », avec un mépris non dissimulé. Cette expression est d'ailleurs probablement un pléonasmе, le terme de laïc, *laicus*, étant souvent synonyme de « sans lettres », *illiteratus*, voire *idiota* à la fin du Moyen Âge⁴⁸. Par ailleurs, l'explosion du nombre de livres en circulation depuis la fin du Moyen Âge – manuscrits, incunables et imprimés – laisse penser qu'une partie non négligeable de la population avait appris à lire, même parmi les catégories modestes, ou du moins qu'ils accédaient au texte par des lectures collectives fréquentes.

Certains citent abondamment le Nouveau Testament, comme Wilhelm von Bedburg. La mise à l'écart de Joesten Berteknap – non interrogé avec les autres – en compagnie du prédicant laisse supposer qu'il avait une instruction qui le rendait dangereux. Le prédicant, Mattheis Servaes, qui connaissait bien l'Écriture, raconte à ses coreligionnaires qu'il « nie avec le Nouveau Testament » ce que lui raconte Cassander et la paraphrase et la cite sans fin dans les longues lettres qu'il parvient à faire sortir de la prison. La Bible en tant qu'objet faisait, semble-t-il, partie du bagage indispensable. Dans une lettre à un Frère, non datée, le prédicant demande que soit fournie « dès que possible » une Bible néerlandaise à son épouse, qui ne peut pas lire « les imprimés du haut pays⁴⁹ ».

À Cologne, on a des mentions de lectures personnelles de la Bible et d'autres ouvrages, qu'il s'agisse d'une lecture « pour soi » ou d'une lecture en public. Wilhelm von Koenixhoven déclare ainsi aux autorités colonaises, en 1559 : « souvent, lorsqu'il était en voyage et très fatigué, il s'asseyait et lisait le Nouveau Testament ; s'il y avait des gens avec lui qui le voulaient ils écoutaient, mais sinon il n'a jamais prêché⁵⁰ ». Plus révélatrice est la

⁴⁸ Yves Congar, cité par Schreiner, « Laienbildung », p. 258.

⁴⁹ « Ich begehre daß man meiner Haußfrauen ein Niederländisch Testament bestelle, so balt als man kan, dan si kan kein Oberländischen Druck lesen. » Mattheis Servaes, seconde lettre (*Miroir des martyrs*) ou troisième (*Guldene Aepffel*). Cité d'après *Guldene Aepffel* p. 333.

⁵⁰ HASTK 45 n°14, 10r. Nous citons ici le passage dans son contexte : « Ensuite interrogé si lui Wilhelm il avait prêché par lui même à d'autres gens, et qu'il leur avait expliqué l'Écriture selon sa propre opinion ? » « Darnach ferners gefragt, Ob ehr Wilhelm durch selbst jemeil anderen leuthen, gepredigt habe, vnd dieselb onderstanden nach seiner mainung aux der heiligen schriften zuberichten. Daraufff ehr geantwort Nein, sonder hab mehrmaill wannheir ehr vff der reissen gewesen, vnd gaens muehr war, gesessen, vnd auch den Neuwen testament gelasen, wer wolle vnd bei jene war, moegte zu horren, sonst haib ehr nehemeill geprediget ». Il va sans dire qu'ici Wilhelm « peint la réalité en rose » pour reprendre les termes de Gerd Schwerhoff (voir chapitre 4). Il raconte qu'il lit la Bible tout seul et que parfois ceux qui étaient là par hasard l'écoutaient lire à voix haute et se parler à lui-même car il était formellement interdit aux laïcs de prêcher. La dimension privée de la lecture est donc à relativiser.

confession de Jacob Buddenbender, vigneron. La nuit de Pâques 1578, « à huit heures et demi du soir, il a lu un chapitre dans l’Ancien Testament, et ensuite il est allé dormir dans son lit ». La lecture de la Bible est ici mentionnée comme une lecture privée destinée à occuper utilement le lecteur pendant le temps d’oisiveté, comme le prescrivait Érasme⁵¹. Ce dernier a d’ailleurs mis son vœu à exécution avec la publication des *Paraphrases* du Nouveau et de l’Ancien Testament, destinées à faciliter l’accès du texte biblique au plus grand nombre.

Est-ce à dire que les simples étaient érasmisants ? Que le marchand de fagots lisait la Bible à ses heures perdues ? À Cologne, principal centre d’imprimerie de Rhénanie du Nord, et important centre au niveau de l’Empire, on compte au moins soixante-deux éditions en allemand de la Bible entre 1505 et 1560 (d’après notre compte dans VD16), qui sont pour beaucoup des traductions catholiques de la Bible, en particulier celle de Hieronymus Emser et celle de Johannes Dietenberger⁵². Ce décompte n’est pas exhaustif. Le centre de production colonais desservait tout l’axe rhénan et continuait jusqu’à Londres, ce chiffre ne permet donc pas de présumer du lectorat⁵³. Néanmoins la Rhénanie du nord est connue pour l’importance de l’érasmeisme et des pratiques qui l’accompagnaient, au premier chef la lecture de la Bible.

En effet le Juliers-Clèves-Berg était dépourvu d’université mais disposait d’un réseau d’écoles très diversifiées. Les villes du Clèves, Rees, Xanten, Emmerich ou Soest disposaient d’écoles canoniales. La ville de Gladbach (Mönchengladbach) avait une école municipale et conventuelle, et celles de Siegburg, Düren, Duisbourg, Wesel, Hamm, Lippstadt et Herford des écoles municipales. Un humanisme d’école (*Schulhumanismus*) s’y était développé, relié au biblicisme de la *Devotio Moderna*, et qui évolua en « érasmeisme » à partir des années 1520⁵⁴. Cette culture a dépassé les élites pour atteindre au moins les curés de campagne : certains avaient chez eux les *Paraphrases* d’Érasme, d’autres s’appuyaient sur Augustin pour contester les usages de l’Église catholique. Il est possible que Thomas von Imbroich, exécuté pour anabaptisme à Cologne en 1557, ait lu l’Évangile de Mathieu avec l’aide de la *Paraphrase* d’Érasme⁵⁵.

⁵¹ *Paraclesis*, cité par Roussel, « La bible de 1530 à 1600 », p. 284.

⁵² Notre décompte est indicatif, et non exhaustif : la référence à ce sujet est Köster, *Bibelübersetzungen*, en particulier p. 466 et suivantes.

⁵³ Voir chapitre 7, et Pettegree, *Culture of Persuasion*.

⁵⁴ Smolinsky, « Jülich-Kleve-Berg », p. 89.

⁵⁵ Scheidegger, « Täufer und Erasmus », p. 249. Nous citons d’après Christian Scheidegger, qui lui-même s’est probablement appuyé sur Rembert, *Wiedertäufer*, p. 25. Imbroich ne cite pas nommément Érasme, il faut donc comparer le passage où il s’appuie sur Matthieu (28 : 19) avec la Paraphrase selon Saint Matthieu (Érasme, *Paraphrase on Matthew*).

Ainsi, « l'humanisme à Cologne est l'héritier des traditions scolaires de basse-Rhénanie et de Westphalie⁵⁶ ». Cet humanisme rudimentaire avait atteint les simples laïcs. La « ville des hommes obscurs » n'était pas une ville d'ignorants, et le règne de la scholastique universitaire n'empêchait pas les élites urbaines d'envoyer leurs enfants étudier dans ces écoles hors de la ville, comme Herman von Weinsberg, *Ratsherr* et marguillier, fidèle à « l'ancienne religion de la ville de Cologne » qui avait fréquenté l'école d'Emmerich dans le Clèves⁵⁷. Mais de plus humbles pouvaient aussi considérer que l'instruction pouvait être acquise par une fréquentation personnelle des textes. Heinrich, fabricant de corbeilles sur la Cecilienstrasse, déclare que « il ne va pas dans une église en particulier, il y a certes écouté des sermons de temps en temps, mais il trouve que les prédicants ne sont pas d'accord entre eux, alors il instruit lui-même sa maisonnée et les exhorte à bien agir⁵⁸. » La contestation de l'hégémonie cléricale ou d'un point de dogme vient d'ailleurs souvent d'un jugement personnel motivé par des lectures. Ou du moins est-ce l'image qu'il est bon pour le prisonnier de renvoyer, même s'il peut s'agir d'une « légende dorée⁵⁹ ». Ainsi Jacob Buddenbender, interrogé en 1578, déclare aux *Turmmeister* que :

C'est d'abord à Kettwich lorsqu'il était jeune qu'il a appris à lire et à écrire à l'école, et lorsqu'il avait 18 ou 19 ans il a commencé à lire le nouveau Testament et les Évangiles par lui-même, et il a écouté des prêches, et c'est alors qu'il a remarqué pour la première fois que les gens ne vivaient pas selon la parole de Dieu.

Il y avait donc une clientèle locale et régionale pour la lecture de la Bible. Mais toute cette clientèle ne se fournissait pas dans les échoppes colonaises. Certes, deux des premières éditions des textes sacrés en langue vernaculaire, dans la seconde moitié des années 1520, sont des rééditions de la traduction de Luther du Nouveau Testament (sans mention du traducteur), par des imprimeurs connus et prospères⁶⁰. Mais par la suite, les traductions qui sortent des imprimeries sont catholiques (celles d'Emser et celle de Dietenberger). Les imprimeurs colonais, en général, ne bravaient pas la position du Conseil et de l'Université lorsqu'ils avaient matière à satisfaire la demande. Or, on peut supposer que les nombreux réformés et

⁵⁶ Chaix, « Humanisme et élites urbaines », p. 208.

⁵⁷ Chaix, « Cité Chrétienne », p. 575-625.

⁵⁸ « Ginge gen keine kirche sonderlich, hab woll fur vnd nach predig gehort, befunde das die Predicanten der sachen nicht einß, darumb vnderrichtete Ehr sein gesinde selbst vnd vermante die zuguitenn. » Heinrich fabricant de corbeilles dans la Cecilienstrasse, bourgeois natif de Cologne, HASTK 45 n°27, p. 19, le 27 novembre 1567.

⁵⁹ Voir le récit que fait Menno Simons du jour où il a douté du baptême des enfants. Relaté par Scribner, « Heterodoxie, Literacy », p. 235.

⁶⁰ Hero Fuchs publie un Nouveau Testament en bas-Allemand en 1524 (VD16 B 4500) et Peter Quentel publie le même livre, en haut-Allemand cette fois, en 1528 (VD16 B 4511). Les deux imprimeurs bravaient l'Université de Cologne toute puissante, qui la première avait brûlé les livres de Luther. Les Quentel étaient ceux qui avaient déjà publié les deux seules Bibles vernaculaires colonaises à la fin du XV^e siècle (en 1578), Rost, *Bibel im Mittelalter*, p. 366. Voir Chaix, « Cité chrétienne », p. 755-756.

les moins nombreux luthériens utilisaient avant tout les traductions qui faisaient autorité dans le domaine de leur confession. De la part de dissidents qui ne se réclamaient pas des Églises « magistérielles », on ne trouve qu'une seule mention d'une version particulière de la Bible : Johann Westenberg, bourgeois natif de Cologne, utilise le « Testament de Zurich ou Bible⁶¹ », c'est-à-dire la dite Bible de Froschauer, en usage chez la plupart des « anabaptistes » de langue allemande. Quant à la Bible néerlandaise que le prédicateur Mattheis Servaes réclame pour sa femme, il s'agit peut-être de la Bible de Biestkens, imprimée en général à Emden⁶².

2. *La Bible en sociabilité : le conventicule*

Ceux qui citent la Bible ne l'ont pas tous fréquentée. Les arguments s'appuyant sur l'Écriture ne provenaient pas nécessairement d'une exégèse personnelle, loin s'en faut, d'abord parce que la proportion d'individus qui savaient lire, surtout parmi les femmes, n'était pas nécessairement majoritaire⁶³. La Bible était tout aussi souvent lue collectivement. Cela rendait encore plus suspecte cette pratique, puisqu'on tenait ainsi conventicule⁶⁴.

Tenir un conventicule est un terme utilisé au Moyen Âge pour parler de ceux qui se réunissaient en petit groupe et discutaient de choses spirituelles⁶⁵. Créant un espace d'échange hors des sentiers balisés par l'institution ecclésiastique, ils étaient soupçonnés de vouloir créer une « contre-église » qui se manifestait par des petits « convents », conventicules donc. La petite taille était déjà suspecte : puisque l'on cherchait à se dissimuler en se réunissant dans un espace privé, c'est que l'on était animé d'intentions mauvaises. Ainsi l'une des prisonnières de l'assemblée du vignoble Saint-Séverin qui ne fut pas interrogée par les inquisiteurs répond :

la raison des assemblées nocturnes et secrètes, c'est qu'aucune autorité ne les autorise à prêcher publiquement et à annoncer la parole de Dieu à leur peuple, c'est pour cela que cela se passe secrètement, pour ne pas s'opposer aux autorités, en outre elle dit que le Christ aussi a prêché et enseigné dans le désert, et les Apôtres ont fait de même avec les portes closes⁶⁶.

⁶¹ « Ehr hab [...] auß dem Zurischen Testament oder Bibell einen spruch außgelacht [...]. » Johann Westenberg, le 26 juin 1595, HASTK 30 G 229 fol. 306r.

⁶² Voir chapitre 7.

⁶³ Sur le problème de l'analphabétisme. Scribner, « Heterodoxy, Literacy ». Il évoque également du problème « inexploré » du rapport entre la Bible et les hommes du commun.

⁶⁴ Roussel, « La bible de 1530 à 1600 », p. 288-289. Les réformateurs eux même, passé le moment du « bouillonnement spirituel », craignaient cette pratique (Roussel, « La bible de 1530 à 1600 », p. 298). Voir également Scribner, « Oral culture ».

⁶⁵ Voir Uwe Brunn, *Contestataires*, p. 275-363 sur les conventicules cathares, notamment l'hérétique Lepzet. Le conventicule devient un motif (au sens littéraire) de l'hérésie : l'hérétique tient conventicule par nature, et celui qui tient conventicule est hérétique.

⁶⁶ « Jtem saghte Clara obgemelt, dass die ärsach der nachtlicher vnd haimlicher versamblungh diesse sey, aldweil dhie obrigkeith an keinen ortthe gestate noch zulaisse, dass sie offentlich mogen lehren vnd Jrenn volck dass wortt Gottes verkundigen vnd derhalb beschehe solchs haimlich, damit sie geiner obrigkeithen wederstreben, darzw hab Christus auch In der wuestereyen vnd die Aposteln mit beschlossenn thurren geprediget vnd gelhernet. » Clara Richwin, HASTK 45 n°17, 1v. Les portes closes évoquent la Pentecôte ; cette référence a aussi été utilisée par Luther.

Évidemment la forme extrême du conventicule est le « sabbat de sorcières », rassemblement de suppôts du diable pour pratiquer des rituels subversifs, stigmatisé un siècle auparavant dans le *Marteau des Sorcières*. L'individualisme émergeait dans la piété depuis le XIV^e siècle dans la proximité des couvents ; la *Devotio moderna* en était l'une des manifestations les plus nettes. Peu ou mal contrôlé par les autorités, il était pour cette raison suspect. Jusqu'à Gutenberg les « évangeliques » des Pays-Bas distribuaient des exemplaires de la Bible dans la langue locale et se rassemblaient pour les lire⁶⁷. Plus proches de notre époque, les amis et correspondants de Caspar von Schwenckfeld qui résidaient relativement près les uns des autres se réunissaient pour discuter et prier⁶⁸. C'est cette pratique, le rassemblement, que cherchent à identifier les autorités. C'est pour cette raison que tout prisonnier était interrogé systématiquement sur les assemblées auxquelles il avait pris part, et le lieu où elles se déroulaient. On ne leur demandait en fait pas vraiment ce qu'il s'y passait, mais seulement le nom du prédicant, et si un baptême avait eu lieu.

Par ce biais, on peut parfois apprendre quelques éléments. La nuit du 25 juin 1565, les *Gewaltdiener* ont peut-être observé le rassemblement en cachette et constaté qu'un sermon s'y déroulait, et que l'on chantait⁶⁹. Chanter était fort suspect à Cologne dans les années 1560, si des assemblées chantaient à l'unisson dans des lieux qui n'étaient pas prévus pour cela – les maisons et les vignes, par exemple. Les dénonciations par les voisins de maisons où se produisaient des choses « suspectes » sont fondées parfois sur des chants qu'on y entendait le dimanche. Deux femmes, pour ne pas dénoncer le prédicant, en disent plus que nécessaire. Mergh von Lövenich, que nous connaissons déjà, avait déclaré que « elle ne connaît pas l'Enseignant qui a lu à la Société le soir dernier, elle serait arrivée très tard à la communauté, de sorte qu'elle n'a pas bien vu la lecture de l'Enseignant⁷⁰. » Le prédicant – probablement Heinrich Krufft, qui s'était échappé – lisait donc à l'assemblée, peut-être lisait-il la Bible. Wilhelm Buff, interrogé en 1561, avait déjà dénoncé Heinrich Crufft :

lorsque la communauté est rassemblée par les nouveaux venus (ce sont les *Novices* qui sont nouveaux dans leur arrivée à la foi et à la vie) et appelée en un lieu, le prédicant, ledit Heinrich Krufft prêche à partir de l'Évangile et des épîtres de Paul, et le prédicant est debout au milieu d'eux et les autres *auditores* sont assis autour de lui comme une couronne⁷¹.

⁶⁷ Rembert, *Wiedertäufer*, p. 11-12 ; Trapman, « Sacramentaires », p. 5-6.

⁶⁸ Gritschke, *Via media*, p. 153.

⁶⁹ « Vnd sonderlichs nhu lestlich Innen, od sey, Jn diessen wyngarten, dha Jre predigh verstuert, vnd sey gesungen [...] ». HASTK 45 n°17 1r.

⁷⁰ « Sie khenne den Leherer nit so den lesten abenth der Gesellschaft gelesen, sie where seher spaedt zur der gemeinen khomen, also daß sie daß lesen der Leherer nit wol gesehen hab. » Mergh von Lövenich, HASTK 45 n°17 fol 3v, le 25 juin 1565.

⁷¹ « vnd wanheir die Gemein also gemeinlich durch die ankhomelingen (das ist Nouitien die sich neuwelig jn jren glauben vnd leben begeben) versamlet vnd an ein orth bescheiden, dass alssdan jre predicant obgemelter

Geirtgen von Flystein raconte que la lecture de la Bible se faisait à tour de rôle : « ce même soir l'un lisait un Chapitre, le plus proche prenait la suite, pour cette raison elle ne peut pas désigner un Enseignant en particulier⁷² ». Dit-elle ceci pour ne pas désigner un enseignant en particulier ? C'est possible, mais cela correspond aussi à ce que l'on sait des pratiques de certaines communautés, qui n'assignaient pas à un individu en particulier le rôle de partager le pain et distribuer le vin, réalisant ainsi, dans une certaine mesure, le « pastorat universel » - l'intention première étant surtout d'empêcher toute cléricisation et de s'éloigner le plus possible du modèle catholique⁷³. Ainsi, le partage des rôles dans certaines activités communes, comme la lecture, n'est pas invraisemblable. C'est d'ailleurs confirmé par le prédicant, Mattheis Servaes :

Item Matthieu confesse qu'il a bien fait la lecture à son peuple dans l'assemblée chrétienne, et que dans leurs assemblées ils ont coutume de se relayer l'un l'autre pour la lecture, comme cela s'est produit la dernière fois dans le vignoble où il a été capturé [...], il a présenté un peu la parole de Dieu, mais d'autres aussi ont lu à ce moment, dont Mattheis ne veut pas donner le nom⁷⁴.

La piété des Frères s'inscrit donc dans un contexte vaste et divers. On retrouve les mêmes pratiques de dévotion déviantes et des croyances dans une large Rhénanie depuis des siècles, Rhénanie qui était un vaste espace d'échange d'hommes, d'idées et de spiritualité, de l'Angleterre aux Alpes. Si les autorités rattachent le groupe à l'anabaptisme, ce rattachement est purement juridique et pénal. Ils considèrent la « Société commune » comme un groupe autonome, qui a probablement des ramifications et des contacts dans le plat-pays, mais sans connexion particulière avec les groupes dénoncés dans d'autres régions. Le Peuple Christ étaient pour eux une bande d'illuminés comme il y en avait tant eu, et comme il en aurait tant avant la fin des Temps – que l'on croyait proche. Ils propageaient les mêmes doctrines que plusieurs autres groupes d'hérétiques – comme les luthériens, les zwingliens, les sacramentaires, les sectateurs de David Joris, les anabaptistes de Münster, etc. – mais n'étaient pas identifiés à eux.

Henrich Cruift ausser den Euangelion vnd Epistolen Paulj predige, vnd der predicant stahe jm mittel vnd die anderre auditores rongß vmb alß ein krantz. » Wilhelm Buff, HASTK 45 n°32, fol. 9r.

⁷² « jrer vill haben denselbigen abenth der einer vur, der ander nehe ein Capittel gelesen, vnd derhalb khonne sie Geirtgen geinen besonderen Lehrer anzeigen », Geirtgen von Flystein, HASTK 45 n°17 fol. 5r, le 25 juin 1565.

⁷³ Krahn / Rempel, article « Communion » dans GAMEO.

⁷⁴ « Jtem bekhante Mattheis, daß ehr auch woll jhemail jen den Christlichen versamblungen jrem volck gelesen hab, vnd daß einer den anderen jn jren beykumpsten deß lesens woll pflge zuendthebenn Gleich ehr auch lestmail j wingarten, da sie gefangen vnd versturet worden, auch ethwas daß wortt Gottes vurgetragen doch hetten anderer mëhe auch dhomaill gelesen, deren nhamen bemelter Mattheis nie vermelden wollte. » HASTK 45 n°17, fol. 8r, Mattheis Servaes.

II. DES FRÈRES AUTONOMES PARMIS LES MENNONITES

Ce serait une tautologie que de manifester de l'émerveillement à la découverte des rapports entre les sectateurs de Menno Simons ou, de façon plus générale, tous ceux que la littérature a qualifié d'anabaptistes, et la « Société commune » (*Gemeine Gesellschaft*). Nous les avons choisis comme objet d'étude précisément parce qu'ils étaient qualifiés d'anabaptistes, et qu'en sus ils étaient revendiqués comme des Frères de souffrance, des Chrétiens, par les ouvrages qui ont construit une mémoire et ancré une identité dans le passé chez des groupes dissidents des Pays-Bas et de la haute-Allemagne⁷⁵. Mais ce serait une erreur de qualifier les Frères Christs de « mennonites », de « Frères Suisses » ou d'une quelconque autre qualification. Si des groupes « anabaptistes » contemporains existaient bel et bien et peuvent être qualifiés comme tels parce qu'ils se reconnaissaient explicitement de la doctrine de Menno et déclaraient leur obédience à une Église organisée par ce dernier, ce n'est pas le cas du groupe de Cologne, groupe dissident sans doute, mais dont l'appartenance est construite par ses juges. Cependant, plusieurs positions sur lesquelles les théologiens ont porté leur attention peuvent avoir été des signes d'appartenance – ou de déviance – aux yeux des inquisiteurs.

A. *La christologie du Peuple Christ*

1. *La doctrine de la Chair Céleste*

Tringen von Oberaußhenn « croit que Christ a amené avec lui son corps du Ciel, et comme le dit Jean, Le Verbe est devenu chair ». Pour Hiltgen von Flystein, c'est « parce que la vierge Marie vient de la Terre, et que le Christ n'a pas reçu de chair et de sang de la Terre, c'est-à-dire de Marie⁷⁶. » Mergh von Millen ne croit pas que le Christ « tienne sa chair et son sang de la Vierge Marie », mais que « le Verbe s'est fait Chair », d'après l'Évangile de Jean, comme Giertgen von Goer⁷⁷. Le prédicant Mattheis Servaes retrace brièvement une telle théologie de l'Incarnation pour un certain N., emprisonné à Niedeck, dans une lettre reprise par les Frères Suisses au XVIII^e siècle et qui faisait probablement partie du corpus « originel » présent dans le *Flugschrift* de Stuttgart.

⁷⁵ Groupes dissidents qui ne l'étaient déjà plus, d'ailleurs, d'après la définition que donne Bernard Roussel de la dissidence : « La dissidence se définit par : I un acte de passage hors d'un système d'emprise; II le maintien d'une distanciation ; III. un aspect sociologique : elle est le fait d'un individu ou d'un groupe », Roussel, « Désigner et décrire », p. 36. Nous sacrifions ici à des commodités de langage, et le terme de dissident employé ici se rapproche, de façon anachronique, de la notion anglaise de *dissenter*.

⁷⁶ Hiltgen von Flystein, HASTK 45 n°17, fol. 14r.

⁷⁷ HASTK, 45, n°17, fol. 15v, 16r.

Cette idée était répandue et défendue par de nombreux individus qualifiés d'anabaptistes, de Strasbourg à Rotterdam. Ainsi en 1546, à Strasbourg, Jörg Nörlinger croit « concernant l'Incarnation du Christ, [...] comme [Melchior] Hoffmann, que Christ n'a simplement rien reçu de Marie, mais qu'il est né du Saint Esprit, etc⁷⁸ ». En aval de la vallée du Rhin, Thijs Joriaensz, exécuté à Muiden en 1569, un « anabaptiste ordinaire », avait développé une défense de la divinité du Christ, fils de Dieu préexistant à son Incarnation, nouvel Adam et Verbe incarné⁷⁹. Bien qu'étant par ailleurs totalement inconnu, ce martyr semble s'être approprié cette doctrine de l'Incarnation et avoir développé certains aspects de façon autonome. Elle ne semble pas avoir été partagée par les « anabaptistes » de Kempen dans l'Électorat de Cologne⁸⁰.

C'est à Melchior Hoffmann que l'invention de cette hérésie est attribuée au XVI^e siècle. Elle survécut chez certains de ses disciples comme Bernard Rothmann et les münsterites, ou David Joris, Obbe et Dirk Philipps, puis Menno Simons et les mennonites, mais aussi chez Hendrick Niclaes et la Famille d'Amour, qui la transmirent aux Quakers anglais jusqu'à la fin du XVII^e siècle, à l'heure où elle s'éteignait chez les mennonites les plus rigoristes⁸¹.

Melchior Hoffmann la justifiait ainsi :

Bien que le Christ soit né de la semence de David et qu'il soit appelé sa semence, il n'est pas issu de sa semence mais du Saint-Esprit. Il est le David spirituel, un père spirituel d'un Salomon spirituel, qui l'a rendu homme par la chair de Marie dans la Parole de Dieu. La Parole elle-même devint corporelle et chair de Marie, comme on peut le lire en Jean 1, 14 et Jean 1, 1 et versets suivants : nous avons vu, compris, entendu et touché cette parole corporelle⁸².

Menno Simons et Dirk Philips quant à eux défendaient l'idée que l'humanité de Jésus avait été nourrie dans Marie, mais qu'elle trouvait son origine au ciel et qu'elle n'avait pas reçu sa substance de Marie. C'est ce que déclare également la vieille Irmb von Netteschen : « elle dit que le père qui est aux cieux a envoyé ici-bas le Christ et son Humanité ». Menno Simons et Dirk Philips se fondaient sur Jean 6 et 1, comme huit des prisonniers, indifféremment hommes et femmes, qui « croient les mots de l'Évangéliste Jean au premier

⁷⁸ Interrogatoire de Jörg Nörlinger le 26 juillet 1546, à Strasbourg : « Soviel die menschwerdung Christi belangt, halte er wie Hoffmann, daß Christus glat nichts von Maria empfangen, sonder vom h. Geist geboren sey, etc. » QGT Elsaß IV, p. 196

⁷⁹ Thijs Joriansz, *Een Christelijcke Sentbrief, van de Sendinghe, Inleydinghe, ende coemste Jesu Christi jn deser Werelt*, imprimé à Haarlem en 1586, édité dans Gregory, *Forgotten Writings*.

⁸⁰ La confession des « anabaptistes » de Kempen, 1545, éditée par Faulenbach, *Quellen*, p. 116-123 : « Selon l'Écriture il est devenu chair, comme le dit Jean [...], l'héritier du ciel, reconnu et découvert comme le fils vivant de Dieu, né de Marie (*aus Maria*), d'après la Sainte écriture dans Luc, V. 35. ».

⁸¹ Waite, *Joris*, p. 60 et 104.

⁸² Melchior Hoffmann, *Ausslegung der heimlichen Offenbarung Joannis des heyligen Apostels vnnd Euangelisten*, Balthasar Beck, Strasbourg, 1530, cité et traduit par Voolstra, « Parole corporelle », p. 123.

chapitre, qui disent que Le Verbe est devenu chair » (Adelheit von Tungeren). Ils se fondaient également sur 1 Cor. 15, selon lequel « La chair et le sang ne peuvent posséder le Royaume des Cieux ». Comme Menno Simons, Wilhelm von Bedburg considère que cet événement, l'Incarnation, est mystérieux : « il ne croit pas que le Christ a reçu sa véritable chair et son sang de la vierge Marie, parce qu'il est écrit dans Jean dans le premier *Capitell* que le verbe est devenu chair, et qu'il ne peut pas expliquer comment c'est arrivé⁸³ ». Enfin, l'idée aristotélicienne selon laquelle la semence de la mère est passive sous-tendait leur raisonnement⁸⁴.

Cette idée n'était pas le propre des groupes dits « anabaptistes ». Caspar von Schwenckfeld défendait également la théorie d'une « chair divine », ou d'une « origine divine », considérant que « si le Christ avait les caractéristiques d'une création pleine de péché, il n'aurait pas pu nous représenter en la présence de Dieu »⁸⁵. La divinité du Christ est donc nécessaire au salut. Il était néanmoins en désaccord avec Menno Simons sur plusieurs autres aspects de l'Incarnation. Hiltgen von gen Houtt, femme de tailleur, suivait la même logique et croyait aussi que « si le Christ avait pris sa chair et son Sang de Marie, alors le Christ aurait été lui aussi pécheur et captif du péché. » Mergh von Millen complète de façon plus imagée : « le corps [...] du Christ n'aurait pas pu aller aux cieux »⁸⁶. Cette idée n'est pas non plus née à la Renaissance : une position semblable se retrouve aussi dans l'Antiquité chez les disciples gnostiques de Valentin⁸⁷. La doctrine de la chair céleste, jamais désignée comme telle par les prisonniers, était donc connue et reconnue comme une erreur « anabaptiste », même si elle ne leur était pas propre. Ils pouvaient d'ailleurs l'expliquer par des métaphores concrètes qui étaient peut-être de leur cru, afin de comprendre ce qui, par définition, était incompréhensible : on retrouve cette idée dans ce que dit Arnth von Bergh, tailleur de haies : « le corps du Christ ne vient pas de la semence d'Abraham mais il est conçu et a été reçu de la semence du Saint Esprit, comme une chandelle reçoit son feu d'une autre ».

⁸³ Wilhelm von Bedburg, 10v, et Complete Writings of Menno Simons, Une confession solennelle sur la Trinité (1550), p. 491. Citer le passage (s'ils retrouvent le bouquin) : une réalité inexplicable, merveilleuse, etc.

⁸⁴ Krahn / Miller, article « Christology » dans GAMEO.

⁸⁵ Sur Schwenckfeld, voir André Séguénnay, *Homme charnel, homme spirituel*.

⁸⁶ Cependant, Schwenckfeld se différencie de Menno Simons et de Melchior Hoffmann dans la mesure où il pense que Jésus est né *de* Marie, alors que Melchior Hoffmann considérait que Christ était passé « à travers » Marie, « comme à travers un tuyau ».

⁸⁷ « la faction orientale des Valentiniens enseignait que le corps du Sauveur était également spirituel, et qu'il était né de la la Vierge Marie « comme à travers un tuyau », sans contact physique avec elle ». Dunderberg, « Valentinus » p. 76. On trouve cette affirmation chez Irénée.

2. *Le signe d'une obéissance ?*

Il se trouve que ce point particulier de la foi en la divinité absolue du Christ était la principale ligne de fracture entre les diverses assemblées de Frères depuis le milieu des années 1540⁸⁸. À la capture de l'Assemblée du vignoble Saint-Séverin, les « disciples » de Menno Simons s'étaient séparés en plusieurs groupes de taille conséquente : Waterlanders, Flamands, Hauts-Allemands, etc. Ils étaient par ailleurs en désaccord avec les Alsaciens, ce que les autorités politiques et les clercs qui leur étaient associés de façon plus ou moins étroite savaient parfaitement. En 1555 une conférence *ad hoc* se tint entre des strasbourgeois issus des mouvances de haute Allemagne et les néerlandais. « L'accord fait par les Frères et les Anciens à Strasbourg, rassemblés à cause de la question de l'origine de la Chair du Christ » donne une réponse à la normande et déclare « ne pas tenter d'en savoir plus qu'il ne peut être su », dans la mesure où la Bible dit l'un et l'autre⁸⁹. Déjà en 1547 la controverse entre Menno Simons et Adam Pastor, qui aboutit à l'excommunication de ce dernier, portait sur le sujet⁹⁰.

En fait, la succession de conflits et d'excommunications mutuelles qui construisit le paysage anabaptiste des Pays-Bas trouve son origine dans cette christologie, parce qu'elle fonde une ecclésiologie de l'Église comme « communion des saints » dans le siècle.

en mettant l'accent sur le fait que l'humanité de Jésus était descendue du ciel dans l'Incarnation, comme une création entièrement nouvelle, ils voulaient appuyer leur manière de voir le salut et l'Église. Par la foi dans le nouvel Adam descendu du paradis, les êtres humains peuvent renaître et être recréés dans un nouvel état d'alliance. Et cette nouvelle création se manifeste dans l'Église sans tache ni macule, la communauté nouvelle de ceux qui sont nés à nouveau et séparés du monde pécheur, et qui ont repoussé les armes de la violence et de la guerre⁹¹.

L'Église « sans tache ni ride » ne peut s'accommoder de compromis avec le monde, raison pour laquelle le bannissement des membres pécheurs doit être exécuté avec la plus extrême rigueur. C'est lorsque le ban en vint à concerner les relations entre époux – lorsque l'un était chrétien et l'autre non – que les conflits éclatèrent. Les articles de Wismar (1554) règlent ainsi neuf points de discipline lors d'une réunion de sept responsables (dont Menno Simons, Lenaert Bouwens, Dirk Philips et Gillis van Aken) à Mecklenburg. Sur les neuf, les cinq plus longs prennent des règlements disciplinaires lorsque le ban, ou l'appartenance à la communauté des croyants, et le mariage se retrouvent en concurrence dans le couple –

⁸⁸ Visser, « Mennonites and Doopsgezinden », p. 309-314.

⁸⁹ Bender, article « Strasbourg Conferences » et Krahn / Miller, article « Christology » dans GAMEO. Voolstra, « Parole corporelle » p. 135.

⁹⁰ Voolstra, « Parole corporelle », p. 130.

⁹¹ Martin E. Miller, dans Krahn / Miller, article « Christology » dans GAMEO ; Voolstra, « Parole corporelle », p. 134, et Visser, « Mennonites and Doopsgezinden », p. 311-314.

particule élémentaire de la société de l'époque moderne, faut-il le rappeler⁹². Et c'est ainsi que Hendrik Naeldeman et Jan Jansz Schedemaker, chefs des assemblées de Frise occidentale (ou Waterlands), furent excommuniés par Dirk Philipps et Lenaert Bouwens en 1557. Leurs partisans, que l'on appela par la suite Waterlanders, constituaient un quart des mennonites des Pays-Bas, la partie la plus prospère d'ailleurs. Signe supplémentaire de la relation étroite entre christologie et ecclésiologie, le différent entre Mennonites et futurs Waterlanders, parti d'un conflit sur le ban, déboucha de fait sur une prise de distance des Waterlanders avec la doctrine de la chair céleste, quelques années après la rupture.

3. *Mattheis Servaes*

Le prédicant exécuté et élevé au rang de martyr, Mattheis Servaes, s'inscrit dans ces divisions, par l'appropriation dont il a fait l'objet aux deux extrémités du Rhin, opposées sur ce différent. Il fait partie des figures mémorielles partagées par les mennonites et les Frères Suisses, avec Thomas von Imbroich, lui aussi exécuté à Cologne. Il tient une place importante dans le *Miroir des Martyrs* (1660) mais aussi dans *l'Ausbund* (ab 1583), et dans la compilation tardive *Die Guldene Apfel in silberne Schalen* (« La Pomme d'or dans une enveloppe d'argent », première édition à Bâle en 1702), ce qui fait écrire aujourd'hui qu'il était un Frère Suisse. *A posteriori* donc, le petit troupeau capturé dans le vignoble Saint-Séverin est rangé dans la catégorie « anabaptistes », plus particulièrement dans celle des Frères Suisses. Sa conception de l'Incarnation, qui reprend la « doctrine de la Chair Céleste », le classe pourtant plutôt (aussi ?) du côté des mennonites.

Mattheis Servaes, lui, mentionne l'Incarnation dans une lettre de consolation à un certain N., alors emprisonné. Il croit à une Incarnation « à travers » Marie, et non par Marie⁹³. Dans deux autres lettres, il fait mention de divisions dans le « haut pays » (i.e. la haute Allemagne) et aux « bas-pays » (c'est-à-dire les Pays-Bas). Lui-même vient des alentours d'Andernach, plus haut sur le Rhin que les lieux où il a essentiellement prêché, entre Cologne et les Pays-Bas, dans le Juliers et le Clèves. Il se positionne dans les disputes :

O mon cher frère, comme je suis peiné de ce qui a été fait dans le haut pays. Non que tu doives penser que je doute. Oh non mon frère, car je suis toujours du même avis que dans la lettre que je leur ai écrite⁹⁴ ; mais je suis simplement effrayé de la discorde par laquelle nombreux sont ceux qui, voulant la voir guérie, et sont innocents, pourraient périr. [...] Je suis également préoccupé par les Pays-Bas, et j'aimerais les voir aidés et remis en bon ordre, car je les trouve très désireux en beaucoup de matière ; certes je les aime sincèrement, mais j'aimerais les voir mettre de côté beaucoup de leur orgueil, qu'ils se demandent quelle sorte de

⁹² article « Wismar Articles » dans GAMEO.

⁹³ Mattheis Servaes, *Briefe*, dans *Guldene Apfel*, première lettre. Elle n'est pas reproduite dans le *Miroir des Martyrs*.

⁹⁴ Nous n'avons pas retrouvé cette lettre ; elle est probablement perdue.

personne ils devraient être, à quoi ils sont appelés, et à se gouverner en fonction, et que leurs Anciens ne restent pas chez eux quand on se réunit. [...] Et je désire de tous les frères et les sœurs qu'ils se méfient de tous ceux qui quittent l'Église. Et si tu peux dire à L.[emke ?] de se conseiller au temps de la grâce, car comment pourrait il rendre compte au jour du jugement ? Car sa conscience, s'il considère le problème correctement, l'accusera. Ô L., ô L., revient, car tu n'es pas dans le meilleur des chemins⁹⁵.

Je vous dis également de laisser les autres où ils sont, sauf s'ils reviennent sincèrement sur leurs opinions sur le sujet du mariage, et des autres articles, et qu'ils se montrent humbles devant Dieu, et qu'ils fassent preuve d'un peu plus de retenue dans leur vie qu'ils ne le font à présent, car la pompe et l'orgueil puent devant le Seigneur. C'est pourquoi ils ne sont ni acceptables ni plaisants à mes yeux⁹⁶.

Dans ces lettres, il est difficile de déceler la position de Mattheis Servaes dans les divisions auxquelles il fait allusion, même s'il est évident qu'il en a une : il n'est pas qu'observateur désolé des querelles intestines. Il se reconnaît comme semblable, faisant partie d'un même groupe, avec diverses figures de pasteurs et de guides spirituels à la fois aux Pays-Bas et en amont du Rhin. Il reconnaît une parenté spirituelle, à la fois de sa part et de ceux qu'il appelle « Frères », avec Thomas von Imbroich, exécuté à Cologne en 1557. Il n'est cependant pas dans un « oecuménisme mou ». Il désigne en effet des frères ennemis, les houthériens :

Quels que soient ceux qui vous approcheraient, ne les écoutez pas. Laissez les houthériens (*slander*) autant qu'il leur plaît. Dieu me protège d'eux, c'est-à-dire des actions de leurs enseignants. Je suis libre d'eux dans mon cœur, eut égard à toutes les relations que j'ai eu avec eux.

Ces derniers envoyaient en effet de nombreux missionnaires depuis la Moravie vers leur terre d'origine, l'ouest de l'Empire, en particulier dans les terres de persécutions, pour encourager les Frères à migrer vers la nouvelle Terre Promise⁹⁷. Les relations entre les sectateurs de Jacob Hutter et leurs Frères n'étaient pas des meilleures, et Servaes ne se distingue pas. Ce dernier semble partisan du rigorisme concernant l'administration du troupeau : à son ami Heinrich Krufft, lui aussi prêchant et habilité à baptiser, il écrit :

Prends l'épée aiguisée à deux tranchants (Eph. 6 :17) et coupe proprement les branches infertiles, mauvaises et sèches, afin que les autres puissent être en meilleure santé et plus vigoureuses, et qu'elles portent de beaux fruits. Inspecte avec soin le mur du vignoble ; s'il commence à vaciller quelque part, redresse cette partie ; s'il y a des ouvertures dedans, mets-toi au travail et referme-les ; et si en un endroit il est tombé, reconstruits en hâte, afin d'éviter que les petits renards ne se précipitent pas dans le vignoble du Seigneur, n'y creusent des trous et ne le gâchent (Cant. 2.15)⁹⁸.

⁹⁵ Mattheis Servaes, Première lettre (à Heinrich Krufft) dans le *Martyrs Mirror* p. 690 ; Deuxième lettre dans *Guldene Apfel*.

⁹⁶ Mattheis Servaes, Quatrième lettre dans le Miroir des Martyrs p. 696-697, à ses frères et sœurs.

⁹⁷ Schlachta, *Konfession*, p. 270.

⁹⁸ Mattheis Servaes, Première lettre (à Heinrich Krufft) dans le *Martyrs Mirror* p. 690 ; Deuxième lettre dans *Guldene Apfel*.

Mais il lui recommande également de ne pas abuser de la procédure de l'évitement (*avoidance*), ou mise au ban de la communauté : « [...] souviens-toi que le jugement appartient à Dieu, et pas à toi (Deut. 1 : 17). [...] Assure-toi ainsi que tu ne pousses pas l'évitement trop loin [...] car l'évitement est bon en effet si on n'en abuse pas. »

Il semble également considérer comme envisageable, au sein de l'Église, un couple où les deux époux ne font pas partie de l'Église :

Supposez un mari croyant et une épouse non-croyante, qui donneraient naissance à un enfant vivant ; et le mari voudrait garder l'amitié de ses voisins et du monde, et rester en possession de sa maison et foyer, et souhaiterait pourtant aussi être en paix avec le Christ et avec son Peuple [...] C'est pourquoi il devrait dire à son épouse qu'il n'avait pas l'intention de consentir à ce que l'abomination de l'antéchrist (vous comprenez ce que je veux dire) soit appliquée à l'enfant. Et pourtant il pourrait changer cela, il pourrait convaincre sa femme de lui obéir en cette matière, pourtant il autoriserait ceci à être fait sans qu'il ne le remarque [...] ⁹⁹

Bref, le prédicant et guide de ses frères considère un cas pratique, qui se produit probablement fréquemment : un certain nicodémisme. Il s'oppose vigoureusement au baptême des enfants dans le cadre d'un couple mixte – d'un couple où l'homme est croyant – mais pas à l'existence de ce couple, tolérée bien que source de problèmes.

Autrement dit, il est difficile d'inscrire clairement le prédicant dans le paysage « anabaptiste » des années 1565. Il se reconnaît une parenté avec « ceux du haut-pays » comme avec « ceux du Bas-Pays », réunit les croyances christologiques d'un des partis – les rigoristes partisans d'une pratique stricte du ban – plutôt caractéristiques d'ailleurs du « Bas-Pays » tout en adoptant des positions proches de celles de l'autre parti concernant la discipline – ceux du « haut-pays » et les « Waterlanders ». On peut donc dire ce qu'il n'est pas, – houthérien –, mais difficilement ce qu'il est. Ce ne sont donc pas ses positions théologiques qui le positionnent dans le paysage, mais les quelques accointances qu'il déclare, la nébuleuse de ceux qu'il côtoie et fréquente.

B. Orthodoxie et autonomie

Les positions théologiques des Frères Christs et leur piété permettent également de les détacher – dans une certaine mesure – d'un groupement plus vaste qui est celui des « anabaptistes ».

⁹⁹ Mattheis Servaes, Quatrième lettre dans le Miroir des Martyrs p. 696.

1. Les douze articles de la foi chrétienne

L'ignorance, le refus et l'indifférence vis à vis du Symbole des Apôtres étaient courants parmi les « hommes du commun » (*gemeiner Mann*) : Luther se plaignait de l'ignorance des saxons, qui se disaient chrétiens mais « ne peuvent réciter ni le Notre-Père, ni le Symbole des Apôtres, ni les Dix Commandements¹⁰⁰ ». Pour le réformateur, l'ignorance du Credo dénotait la faiblesse de la piété, voire peut-être un caractère « populaire » et superstitieux d'une piété des simples qui fondait sa dévotion sur l'adoration d'images et l'assistance à un rituel hebdomadaire sans chercher à maîtriser un fonds de connaissance minimal de leur religion¹⁰¹.

Mais cela peut paraître surprenant, ou du moins original, de la part des Frères Christ si l'on regarde ces phénomènes depuis notre XXI^e siècle. Le Credo était, avec le Notre Père, un des seuls points communs entre toutes les tendances chrétiennes occidentales, « anabaptistes » compris. Balthasar Hubmaier, Calvin, Pierre Canisius, Charles Borromée les utilisaient comme structure, principale ou secondaire, de leurs catéchismes¹⁰². Hubmaier, dans son *Ordonnance du Baptême*, considérait qu'il était indispensable que celui qui demande le baptême « puisse prier et parler avec entendement des articles de la foi Chrétienne »¹⁰³. Cette structure était également utilisée par les « héritiers » de Hubmaier en Moravie, appelés Sabbatariens, pour exposer leur foi en 1538, et aussi par Peter Riedeman, pasteur des houthériens moraves¹⁰⁴. Même les familistes, sectateurs d'Hendrick Niclaes, commandaient d'apprendre aux enfants le Notre Père, les dix commandements et les douze articles de la foi chrétienne¹⁰⁵. Et dans la mesure où, surtout au XVI^e siècle, celui qui revendiquait l'appartenance aux assemblées de chrétiens était souvent converti, et toujours accepté pour sa piété, on pourrait penser que les douze articles de la foi étaient connus.

De fait, du côté rhénan de l'Empire, l'apprentissage des douze articles de la foi chrétienne faisait parfois partie de la catéchèse ordinaire des membres des Assemblées.

¹⁰⁰ Cameron, *The European Reformation*, p. 397.

¹⁰¹ Sur la piété des paysans saxons, voir les travaux de Susann Karant-Nunn, par exemple « Popular Culture ».

¹⁰² Canisius, *Der Große Katechismus* ; Calvin, catéchisme. Catéchisme du Concile de Trente. Balthasar Hubmaier a écrit un pamphlet sur « Les Douze articles de la Foi Chrétienne formulés comme une prière » (*Die zwölf Artikel der christlichen Glauben, 1526-1527*). C'est aussi la structure du catéchisme (« Un catéchisme chrétien que chacun devrait connaître avant d'être baptiser dans l'eau » (*Ein Christennliche Leertafel, die ein yedlicher mensch, ee vnd er im Wasser getaufft wirdt, vor wissen solle, 1526*). Rempel, « Religious literature », p. 392. Voir l'édition des oeuvres complètes de Hubmaier dans Hubmaier, *Schriften*, p. 215-220 et 306-326, traduction anglaise dans Pipkin / Yoder, *Hubmaier*, p. 235-240 339-365. Ce catéchisme n'a probablement pas été utilisé hors de Moravie.

¹⁰³ Dans « Une Formule pour le baptême dans l'eau » (*Ein Form ze tauffen im wasser, 1527*), édité dans Hubmaier, *Schriften*, p. 348-352, et traduit dans Pipkin/Yoder, *Hubmaier*, p. 387.

¹⁰⁴ Cité par Martin Rothkegel, « Moravia and Silesia », p. 173-174. Sur Riedeman, voir Rempel, « Religious literature », p. 397.

¹⁰⁵ *Ordo Sacerdotis*, édité dans Hamilton, *Cronica*.

Leonard Schiemer structure une des confessions de foi qu'il fait à ses geôliers autour du Credo¹⁰⁶. Non loin de là, à Appenzell en 1550 Jörg Maler, « croit comme enseigne Christ et les apôtres dans les évangiles et les 12 articles de la foi.¹⁰⁷ » L'anabaptiste Jacques d'Auchy, martyrisé en 1559, commence sa confession de foi avec le Credo. La petite Mariken, fille d'une Metken martyrisée en 1547 aux Pays-Bas, n'avait jamais mis les pieds dans une église, mais connaissait le Symbole apostolique et le Notre Père, que sa mère, qui avait écouté Menno Simons, lui avait appris¹⁰⁸. Enfin l'*Ausbund* (« Le Parangon ») le premier martyrologe structuré attribué aux Frères Suisses, dont le premier exemplaire connu fut imprimé en 1583 et probablement à Cologne, commence par un exposé de la piété chrétienne, en deux hymnes, le second étant structuré par le Symbole apostolique : « La foi chrétienne, mise en chanson, chantée sur de nombreuses mélodies¹⁰⁹ ».

En revanche le Symbole apostolique n'apparaît que rarement dans les traités théologiques ou dans les disciplines des « anabaptistes » de Haute-Allemagne et de la vallée du Rhin. Menno Simons articule son propos sur le Credo de façon peu contraignante dans *Une confession solennelle* (1550). On y retrouve le premier article sous une forme un peu étendue :

Nous croyons et confessons avec les Écritures Saintes qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, unique, éternel, qui est un Esprit, le Dieu qui créa le ciel et la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve [...].

Le troisième article, de l'Incarnation, est dit de façon diffuse :

Chers Frères dans le Seigneur, nous croyons et confessons que ce même [...] verbe éternel, sage, tout puissant, saint, vrai, Jésus [...] est devenu dans la totalité du temps [...] un homme véritable, visible [...] et mortel dans Marie, la vierge pure, par l'opération et éclipse par le saint-esprit, et donc est né d'elle.

On y trouve également, entre autres, mais très brièvement, mention de la résurrection de la Chair : « en lequel [le Christ] nous devons croire qui au dernier jour nous relèvera d'entre les morts et nous jugera, comme il a été dit ». Bref, le Symbole apostolique est un canevas non contraignant pour Menno Simons. D'ailleurs, le Symbole de Nicée aurait tout aussi bien pu être sa référence. Bien que les « Douze articles de la foi » soient considérés

¹⁰⁶ Voir lettres de Leonhardt Schiemer dans le *Miroir des martyrs*, et Williams, *Radical Reformation*, p. 273. Pour un commentaire de la confession de Schiemer, voir Robert Friedeman, article « Leonhart Schiemer », dans GAMEO.

¹⁰⁷ Jörg Maler, interrogé le 28 avril 1550 à Appenzell. « 11 (Was der grund seines glaubens sei). Er glaube, wie Christus und die aposstel im evangelion leren und di 12 artiel des glaubens außweisen. », QGT Schweiz II, p. 239. On peut cependant se demander si Jörg Maler était « représentatif », étant lui même un dissident parmi les dissidents. Il avait quitté les Frères Suisses car ils interdisaient de prêter serment, alors que lui considérait qu'il fallait le préserver pour préserver la justice et la vérité parmi les chrétiens.

¹⁰⁸ Christian Neff et Nanne van der Zijpp, « Metken (d. 1547) », article dans GAMEO.

¹⁰⁹ « Der Christlich Glaub, Gesangweiß gemacht, wird auf villerley Melodey gesungen. » dans *Ausbund*.

comme un point d'accord entre toutes les Églises « anabaptistes », Menno Simons refuse de les considérer comme le fondement de la foi chrétienne. Ils cèdent la place à Jésus, Isaïe, Pierre et Paul¹¹⁰.

Autrement dit, le Credo était semble-t-il un support de la piété « populaire » quotidienne, un instrument de catéchèse des simples, parce qu'il faisait partie du bagage commun à tous les chrétiens et qu'il était facile d'accès, simple à retenir. La « base » semblait le considérer comme le fondement de la foi chrétienne, avec les réformateurs magistériels et les catholiques, qui le diffusaient au moyen de catéchismes. Une partie des théologiens et les chefs du mouvement au contraire, et Menno en particulier, avaient conscience que le Credo était l'œuvre des hommes – il a été défini aux premier et deuxième siècles – et y voyaient un moyen supplémentaire de se démarquer du monde pour en faire même un « marqueur confessionnel ». C'est un entêtement très semblable que l'on retrouve chez les prisonniers de Cologne : ils ne croient pas le symbole des Apôtres, mais ils « croient tout ce qui est écrit dans le Nouveau Testament », comme Menno Simons déclarait que « nous sommes d'accord sur les douze articles, mais aussi sur tous les articles des Écritures [...] que le Christ Jésus [...] a prêché de Sa propre bouche bénie¹¹¹ ». Une partie des prisonniers reproduisaient l'attitude de contestation de certains des meneurs du mouvement, quand d'autres semblent totalement indifférents au Symbole, n'y voyant pas un signe d'appartenance particulier, non plus qu'un fondement de la foi, se rapprochant plus des paysans ignares dont se plaignait Luther que de leurs homologues rhénans.

2. *La Résurrection*

Les prisonniers dans leur ensemble ne croient pas à la Résurrection de leur propre chair à la fin des temps, pas plus que le prédicant Mattheis Servaes. Par cette doctrine, ils se distinguent de la plupart des chrétiens de leur époque. En fait, une hérésie de la résurrection était associée de façon très courante à l'anabaptisme, on la retrouve par exemple exposée dans la *Brève instruction contre les Anabaptistes* de Calvin. Mais il s'agissait du « psychopannochisme », doctrine selon laquelle l'âme entrerait en dormition après la mort, jusqu'à la Résurrection. Menno Simons parle peu de la résurrection des corps : en fait, il ne la mentionne que dans le deuxième écrit connu, *La Résurrection spirituelle* (1536), pour la comparer justement à la première résurrection, spirituelle, celle de l'homme nouveau mort au

¹¹⁰ Menno Simons, Réponse à Gellius Faber, 1554, dans *Complete Writings*, p. 761.

¹¹¹ Menno Simons, Réponse à Gellius Faber, 1554, dans *Complete Writings*, p. 761.

péché et à son ancienne vie¹¹². Les sources anabaptistes mentionnent en général peu cet épisode. Peut-être fait-il partie d'une controverse : c'est le dernier point à l'ordre du jour de la conférence d'Emden (1578).

En revanche, on retrouve une doctrine semblable – mais pas identique – chez Eloi Pruystinck, que Luther, dans sa « Lettre aux chrétiens d'Anvers », aurait qualifié de *eyn leybhafftiger rumpel geyst*.¹¹³ Valérand Poulain, calviniste convaincu, l'associe aux multiples dissidents qui mettent en danger la vraie doctrine :

le diable [...] s'est aidé à mettre mille diuisions entre ceulx qui ont receu ceste doctrine, comme nous uoyons des Anabaptistes, Daudistes, Loystes, Schuencfeldians, Memnonistes et autres semblables¹¹⁴.

Adversaire de Melanchthon comme de David Joris, il a été capturé et brûlé à Anvers en 1544. Dans son premier interrogatoire, on trouve mention de « la résurrection de la chair, qu'il nie, car à l'heure de sa mort l'homme deviendra comme un ange et assumera un corps spirituel ». Sa doctrine lui a survécu. Ses disciples, appelés les « loïstes », essentiellement des bourgeois francophones, lui survivent, et ont peut-être propagé sa doctrine. Il la partageait également avec Quentin Thieffry, mais aussi probablement avec des gens de Deventer que, ironie du sort, le magistrat appelle Joristes, et qui auraient confessé que la résurrection des morts a déjà eu lieu¹¹⁵.

Les familistes, sectateurs de Hendrick Niclaes, étaient également très présents dans la région, en particulier à Cologne où ils trouvèrent refuge à la fin des années 1560. En fait les principales sources sur le familisme du temps de Niclaes ont été probablement rédigées à Cologne, où habitaient l'imprimeur Nicolaus Bohmberg¹¹⁶. Les opinions de Niclaes à propos de la Résurrection n'étaient pas très claires. Il pouvait semble-t-il affirmer que la résurrection au dernier jour serait spirituelle, pour un au-delà spirituel, comme elle pouvait être charnelle¹¹⁷. Un gantier de la ville anglaise de Wisbech, interrogé en 1580, déclarait néanmoins que Hendrick Niclaes « lui aurait enseigné qu'il n'y pas de résurrection du corps

¹¹² Menno Simons, *Complete Writings*, p. 53 et 61.

¹¹³ Braekman, « Eloy Pruystinck » p. 191-204.

¹¹⁴ Valérand Poulain, dédicace à « l'église galicain des fidèles de Jesuchrist retirez en la ville de Strasbourg » dans sont traité sur la Cène, 8 juin 1547, QGT Elsaß IV, p. 225.

¹¹⁵ « Novorum hereticorum professio, quam senatus Daventriensis scripsit magistratui Zutphaniensi in hunc modum : [...] 9. Das die vferstentnus der todten nun albereit geschehen sei, » cité dans QGT Elsaß IV, p. 120, avant le 15 décembre 1544. Braekman, « Eloy Pruystinck », p. 198. Voir la représentation du jugement dernier dans le chapitre 26 de la *Cronica* de Hendrick Niclaes, Hamilton, *Cronica*, p. 86-93

¹¹⁶ Par exemple *Prophetie des Geistes des Lieften...*, par Hendrick Niclaes, Cologne, 1573, VD16 N1454. La bibliographie VD16 donne cinq autres titres imprimés à Cologne par Bohmberg.

¹¹⁷ « For that cause awake now in the spirit, ye lovers of the truth, and thoroughly measure or try out the ground of this same spirit, which to the making alive of all the dead that are deceased in the Lord is proceeded from God », *Evangelium regni. A Joyfull Mesae of the Kingdom, published by the holie Spirit of the Loue of Jesus Christ* (Cologne, 1575 ?) fol. 6v, cité par Moss, *Godded with God*, p. 43

après sa mort naturelle ; car, dit-il, « l'arbre gît là où il est tombé, mais la résurrection n'est qu'une résurrection de l'esprit¹¹⁸ »

Toutefois, bien qu'Anvers ait été une plaque tournante au milieu du XVI^e siècle, et que la circulation des individus entre le bas-Rhin et les Pays Bas ait été intense, rien ne permet de faire des connexions certaines entre la majorité des individus interrogés et les disciples d'Eloy Pruystinck. Ainsi, la source la plus probable de ces opinions semble être le prédicant Servaes. Les nombreuses divergences entre les individus sur des points qui semblent de détail montrent en effet que le prédicant est leur plus petit dénominateur commun, ce qui semble les unir.

3. *Les chapelles autonomes*

Nous l'avons évoqué, dans le détail des divergences importantes peuvent apparaître entre les prisonniers, sans d'ailleurs que ceux-ci aient nécessairement conscience de ces divergences. L'interrogatoire suscite des réponses variées parce que les questions posées n'ont jamais été abordées en groupe¹¹⁹.

Concernant la résurrection, deux d'entre eux, Beelgen von Flystein et Barbara von Flatten, veulent bien croire à la résurrection de leur propre chair – en plus des deux prisonniers qui abjurent leurs erreurs, Theis von Flatten et Giertgen von Ouppen. Les trentetrois autres réfutent cette croyance. Johann von Jaeckradt répond que « les corps devront avoir comme une forme angélique¹²⁰ », Hilgen von gen Houtt « croit qu'elle doit ressusciter sans aucun doute au dernier jour, mais si cela doit advenir dans sa propre chair ou pas, elle ne le sait pas, et elle ne veut pas s'occuper de cet article, parce qu'il ne joue aucun rôle dans son salut¹²¹ ». Une bonne partie de ceux qui répondent à ces questions (8 sur 24) croient que Dieu – ou le Christ – leur donneront un nouveau corps. Certains, comme Anna von Berenbach, la femme du prédicant Heinrich Crufft, ont une idée plus précise : le corps sera « spirituel ». Pour Tringen von Oberaußhenn et Gritgen von Halveren, il sera « clarifié », Gritgen donnant plus de détails : « Christ doit lui donner un autre corps, qui sera aussi beau et superbe qu'un

¹¹⁸ Confession de Leonard Romsey, 1580, Public Record Office SP 12 cxxxiii, 15, cité par Moss, *Godded with God*, p. 81.

¹¹⁹ Voir annexe : les réponses.

¹²⁰ « die Lichannen (sic) alß dann ein Engelsche gestalt sollen haben », Johann von Jaeckradt, HASTK 45 n°17, fol. 19r.

¹²¹ « Jtem glaubt Hiltgen daß sie vnuerwesentlich am jungsten taghe aufstehen solle, ob aber solchs jn jren eingenen fleischs beschehen solle oder nitt, sie jre vnbewust, jn deme articull sie sich nit bekhummeren wollte dweill derselbigen nichts zur Saligkeit thue [...]. Tringen von Oberaußhenn, *ibid.*, fol. 18v, jn deme lesten tage werde Christum einen jeden ein ander clarificirte Leib gebenn. Gritgen von Halverenn, *ibid.*, Jtem glaubt Greitgen daß am Jungsten tagh Christum jhre ein ander Licham geben solle das so schoen und gar herlich sein wird alß ein clarificirt Licham. », Hilgen von gen Houtt, HASTK 45 n°17, fol. 17v-18r.

corps clarifié »¹²². Quelques femmes sont d'accord avec les théologiens sur les détails, notamment sur le sujet de « la clarté qui rendra les corps des Saints aussi brillants que le Soleil », mais elles ne le sont pas sur le postulat de base¹²³. C'est également le cas du statut de Marie : Mergh von Millen « n'a jamais entendu dire que Marie était appelée la Mère de Dieu ou du Christ, c'est pourquoi elle n'est pas la Mère du Christ » ; Tringen von Oberaußhenn au contraire veut bien croire que Marie est la « Mère du Christ ».

Pour les interrogés, l'Incarnation et la résurrection revêtent une importance très variable. Pour Theis de Dulcken par exemple la Résurrection est « un article particulier qui n'est pas nécessaire à sa foi parce qu'il n'a pas d'effet sur son salut¹²⁴. » On retrouve une position semblable chez Calvin, issue plutôt de la prudence : « La résurrection de la chair [...] est une chose trop haute pour attirer à soi les sens humains¹²⁵ ». Pour Geirtgen et Beelgen von Flystein la doctrine de l'Incarnation n'est pas non plus véritablement importante. Quatre d'entre eux considèrent que la doctrine de l'Incarnation est peu importante : Mergh von Millen déclare que, « comme cet article contribue peu au salut, raison pour laquelle le sien n'en dépend pas, elle ne peut ni ne veut s'en soucier plus longtemps¹²⁶. » Ce n'est pas pour autant une *adiaphora* : ils n'acceptent pas de dévier de leur opinion. On se rappelle que l'Incarnation était un point sensible, donc important, que la discipline de Strasbourg laissait en suspens. Geirtgen et Beelgen von Flystein n'étaient donc pas vraiment dans les mêmes dispositions que certains d'autres assemblées. Au contraire, Heinrich von Daverkausen s'inscrit complètement dans le débat qui suscite le conflit : avec d'autres, il considère comme l'Antéchrist ceux qui croient en l'Incarnation dans Marie. Il met donc cette position sur le même plan que le baptême des enfants.

L'orthodoxie, peut-être voulue par les figures dirigeantes des assemblées de Chrétiens, était un peu dépassée par les individualités et les petites chapelles qui se constituaient probablement par nécessité entre voisins. Mattheis le justifie face au chapelain de l'archevêque, un certain Eberhardt¹²⁷ :

¹²² « glaubent, daß v dhie zeit [an lesten Tage] ein Geistlichs Licham aufstaen solle », Anna von Berenbach, HASTK 45 n°17, fol. 18r.

¹²³ Voir Catéchisme du Concile de Trente, p. 125.

¹²⁴ Theis de Dulcken, HASTK 45 n°17.

¹²⁵ Calvin, *Corpus reformatorum*, t. 74, p. 460, cité par Jean Delumeau, *Paradis*, p. 376.

¹²⁶ « vnd dweill diesser articull wenigh zu saligkeit thue, nd darumb jre daran nit gelegen, derhalben khonne noch wolle sie sich damit nit hochge bekhummeren », HASTK 45 n°17, fol. 16r, Mergh von Millen.

¹²⁷ « Darinnen (sagt er) seynd wir auch nicht viel verschieden oder zertheil ; Da sprach ich weiter, man schreyet feßt über uns ; der hat diß, dieser das und jener noch ein anders bekant ; Lieber gehet doch unter euer Volck, und fraget ein jedes besonder um alle Artickel, was (meinet ihr) sollen ? euch doch gewisses antworten und bekennen ? Zwar gar nichts, oder doch sehr wenig. Es ist wahr (sagt er) [...]. » Mattheis Servaes, *Briefe, dans Güldene Apfel*, p. 364.

En cette matière [la Résurrection] (dit-il) nous ne sommes pas d'opinion très divergente ou très divisée ; Je dis alors, on crie fort contre nous : l'un a reconnu ceci, l'autre cela, et celui-là encore autre chose ; mon cher allez donc parmi votre peuple et interrogez chacun en particulier sur ce qu'à leur avis chacun des articles (du Symbole apostolique ?) peut bien signifier ? qui va vous donner une réponse certaine ? Personne, ou très peu de gens.

Les déclarations des prisonniers laissaient entendre qu'il y avait, peut-être, une « doctrine » cohérente à laquelle croyait un groupe soudé. De nombreux éléments contribuent à suggérer une certaine autonomie de réflexion, ou au moins la relativité du rôle du groupe dans la formation de croyances. La première raison est le caractère assez répandu des pratiques et de certaines croyances qui, à partir de 1525, apparaissent comme spécifiquement « anabaptistes » : les doutes quant à la nécessité de baptiser les enfants, la Cène vue comme une pratique de commémoration, une certaine conception de l'Eglise, et par dessus tout le rapport à la Bible. Tous éléments connus qui tendent à relativiser la cohérence interne du groupe des « Frères chrétiens ». Les voir également comme une émanation d'un grand groupe de disciples de Menno Simons serait également une erreur : des interprétations particulières, peut-être issues de discussions en petits groupes, ne se retrouvent que peu ailleurs, et certainement pas chez les « mennonites ». Le prédicant seul paraissait conscient d'un rattachement à un groupe plus grand, les autres s'en souciaient visiblement assez peu, ou alors se considéraient avant tout comme « chrétiens ».

Deuxième partie

Chapitre 4 : L'Assemblée

Dans le conventicule se manifeste « l'assemblée », l'*ecclesia*, le groupe de ceux qui suivent le Christ. Pour beaucoup, nous l'avons montré, l'Église était *hic et nunc*, dans le rassemblement éphémère des Frères et des Soeurs. Les autorités religieuses et politiques européennes utilisaient le terme de conventicule pour désigner les rassemblements clandestins. Elles en faisaient le point culminant de la vie spirituelle des dissidents religieux car ils étaient, selon elles, facteurs de sédition : nous l'avons vu au début de ce travail, dans les représentations communes l'hérétique, par nature, tenait conventicule, et celui qui tenait conventicule était hérétique. Par ailleurs, les alliances, réunions et « factions » sont interdites dans la plupart des « constitutions » des villes européennes, et Cologne n'est pas en reste, avec de telles interdictions formulées dans la *Verbundbrief*.

Ainsi, l'historiographie a porté une attention accrue aux rassemblements. L'étude du mieux connu, celui du vignoble Saint Séverin à Cologne, a permis de montrer son hétérogénéité : les réponses des prisonniers révèlent une certaine part de réflexion autonome, un point de vue différent sur des questions. Ces divergences de point de vue peuvent traduire une autonomie de jugement au niveau individuel, mais aussi une histoire « anabaptiste » différente. Les chemins qui ont mené chacun à la réunion semblent si divers que l'assemblée qui eut lieu en juin 1565 ne traduit pas forcément une « Église », au sens de l'Église universelle, mais un rassemblement de hasard, une coalescence ponctuelle et éphémère à l'image des premiers groupes anabaptistes.

Les différences de point de vue – car on peut difficilement qualifier les déclarations de « doctrine » - reflètent-elles la composition de la réunion ? C'est donc le problème des facteurs de constitution du groupe et de son échelle que nous voudrions poser ici. Nous (re-) partons donc de l'assemblée, qui est le seul phénomène tangible (pour nous) qui révèle ou traduit une expérience commune entre des individus que nous n'avons aucun moyen de relier par ailleurs. Cela implique de se demander ce qu'était, d'une manière générale, une assemblée, ou réunion, si le terme de *Versammlung* utilisé pour qualifier les réunions est équivalent à celui de *Gesellschaft* (sodalité), et si on peut considérer que la *Gesellschaft* (société) menait ou impliquait l'existence d'une *Gemeinschaft* (communauté).

I. SE REUNIR, POUR QUOI FAIRE ?

Qu'était donc le rassemblement pour ceux qui demandaient à être baptisés à l'âge de raison ? Qu'y faisait-on ? Cette question a des répercussions larges, car le moment charnière dans l'histoire de l'institutionnalisation des divers mouvements de réforme du XVI^e siècle est justement où les assemblées de prière devaient céder le pas aux assemblées cultuelles. À partir du moment où la nouvelle Église était institutionnalisée, les dirigeants tendaient à exercer un contrôle sur les assemblées de prière organisées par les fidèles, qui se faisaient plus rares¹. C'est d'ailleurs par la volonté de ressusciter ces assemblées de prière que de nombreux mouvements de « Réveil » sont nés et se sont manifestés au cours des siècles postérieurs. La tenue d'assemblées cultuelles et la disparition des assemblées de prière sont donc considérées comme des marqueurs dans l'évolution des groupes « informels » en Églises.

Les sources existantes sur le déroulement des rassemblements proviennent majoritairement des archives de la persécution, où les prisonniers s'efforçaient de dire aux interrogateurs ce qu'ils voulaient entendre. Le problème se pose aussi pour les Pays-Bas, pourtant mieux documentés pour la seconde moitié du XVI^e siècle². Les récits sur les assemblées proviennent donc des secrétaires des prisons, allemands ou néerlandais, qui sous-estiment le rôle des assemblées de prière, et tendent à noter spécifiquement ce qui leur semble être des moments constitutifs d'une Église concurrente : la tenue de cérémonies propres, qui sont souvent, aux yeux des « inquisiteurs », des parodies sacrilèges des rituels de l'Église catholique³. Ces « rituels » dénotaient-ils pour autant la formation d'Églises ?

A. Des « cérémonies »

Dans les récits des prisonniers, on trouve quatre types de « rituels » : la Cène, le baptême, la discipline et le mariage. Nous ne traiterons pas ce dernier, n'ayant que très peu de documents. Qu'il soit seulement précisé ici qu'on dispose d'une petite dizaine de témoignage de « mariage anabaptiste », sans plus de détail. Tous datent du dernier quart du XVI^e et du

¹ Amalou, *Concorde urbaine*, p. 111. Toutefois, à Senlis comme à Cologne, les assemblées de prière perdurent largement après le commencement des assemblées cultuelles. Par ailleurs, la différence que fait Jeanine Garisson (selon T. Amalou) entre « église dressée » (qui dispose d'un ministre) et « église plantée » (qui n'en dispose pas) n'est pas forcément valable pour les églises calvinistes des pays Rhénans. Calvin quant à lui considère dans la première édition de *l'Institution de la religion chrétienne* qu'elle est composée par « les personnes lesquelles sont advouées estre d'icelles par profession de foy ». L'étude de Philippe Denis permet de dégager plusieurs traits récurrents de la pratique des réformés qui nous occupent ici, et qui caractérisent ce qu'ils considéraient comme nécessaire à l'existence d'une Église locale. C'étaient un ministre de la parole capable d'assurer la prédication dans la langue de ses « brebis », la discipline ecclésiastique, et l'administration des sacrements, c'est-à-dire la Cène, bien que ce dernier point ait été sujet à débat. Ainsi un bâtiment propre n'était en réalité pas nécessaire dans la mesure où l'Église n'existait que par ses membres (Denis, *Églises d'étrangers*, p. 421-431).

² Zijlstra, *Om de ware gemeente*, p. 248.

³ Sur l'interprétation « culturelle » des rituels des autres, voir entre autre Freist, « Crossing borders ».

premier quart du XVII^e siècle, ce qui pourrait indiquer une intégration accrue des rites de la vie commune aux groupes « anabaptistes » en cours de cléricisation. Mais il s'agit peut-être aussi d'un signe de l'évolution de l'intérêt des interrogateurs⁴.

1. *La rupture du pain : consolider la communauté (Gemeinschaft)*

[...] et lorsqu' [il fut temps de] manger leur Sacrement, le prédicant avait du pain dans la main, il en a rompu un morceau pour chacun, et dès qu'il l'a eu distribué et que chacun eut un morceau dans sa main, alors le prédicant prit un morceau pour lui-même, le mit dans sa bouche, le mangea ; et alors les gens qui étaient là firent de même, ils mirent le pain dans leur bouche et le mangèrent, et le prédicant n'avait pas l'habitude de faire une cérémonie ou de parler avant, et de suite après la Consommation ledit prédicant prit une bouteille avec du vin ou un autre récipient pour boire, et il boit d'abord, puis il en offre ensuite à tous les présents, et ainsi consomment-ils la rupture du pain⁵.

Ce récit d'une « Cène anabaptiste », que fait Wilhelm Buff à Cologne, en 1561, est probablement le récit le plus détaillé que nous ayons de la Cène telle qu'elle était pratiquée par les dissidents en Rhénanie. Mais Wilhelm Buff était un « traître », il avait été chassé de sa communauté, et il avait livré à ses geoliers une impressionnante liste de noms d'anciens coreligionnaires (une petite quarantaine, au bas mot). En racontant cet épisode, voulait-il contenter ses interrogateurs, eux qui s'attendaient à trouver parmi les « hérétiques » des perversions ou des inversions des cérémonies de l'Église traditionnelle ? Le récit a une certaine vraisemblance. Il s'agit d'une pratique de commémoration du dernier repas du Christ, où l'on distingue un « officiant », le prédicant. Il consomme le pain après les autres participants, mais il boit le vin avant eux.

Il y a peu d'autres mentions de tels partages du pain parmi les dissidents. Chrisant von Cronenbergh (probablement Kronenburg dans l'Eifel), dit avoir fait partie de la communauté « anabaptiste » de sa ville natale jusqu'en 1560-1561 environ⁶. Il a « parmi eux [participé à] la rupture de pain blanc, et il a bu dans de la vaisselle ordinaire pour boire⁷ ». Des partages de pain sont également mentionnés dans les enquêtes des *Gewaltmeister* à Cologne en 1568, en

⁴ À ce sujet, voir Séguy, *Assemblées*, en particulier p. 180 et suivantes.

⁵ « vnd wannher sie jres Sacraments geneissen, so hab jr predicant broet in der handt, vnd brech einen jedern ein stuck dauon, vnd alßpaldt eß vmgespeidet vnd ein jeder ein stuck in seiner handt haitt, alßdan nompt der predicant auch ein stuck vur sich selbst, vnd stech das jn seinen mondt vnd jsset, vnd zurstandt wannheir das ander volck solch sohend ist thuen sie dergleichen vnd stechen jr mitgetheilt stuck broedt jn jren mondt vnd essen solches, vnd der predicant gebrauch beuorn geiner ceremonien, wortten, noch sagents, vnd alßpaldt nach denn Essen nheüe gemelten predicant ein fleschs mit wein oder ein ander drickgeschir zu sich, vnd drincke anfenglich, vnd schenket faulgents allen anderen leuthen darausser, vnd dermaissen geneissen sie der Broedt brechungh. » HASTK 45 n°16, fol. 7r-10v.

⁶ La seigneurie de Kronenburg fut un temps rattachée au comté de Schleiden, qui introduit la réforme dans les années 1550. C'est à peu près cohérent avec le passage du « papisme » au « luthéranisme » dans la seigneurie qu'évoque Chrisant von Cronenbergh. HASTK, 30 G 219, fol. 225r. Voir Siebel, « Schleiden ».

⁷ Chrisant von Cronenbergh, HASTK 30 G 219, fol. 226r (21 mai 1582) : « hab ehr bey denselben mit brechungh weissen broedts, vnd daß ehr auß einen druckgescher gedruncken [...] »

particulier dans la maison zum Eichhorn dans la Hertzogstrasse⁸. Bien plus tard, en 1609, Leonhard von Rothen et Cornelius Olischleger, qui se disent « Mennistes », sont interrogés sur les cérémonies qu'ils célèbrent : « ont-ils [leur communauté] une Cène ? ». Ils répondent par l'affirmative, précisant « avec rupture du pain⁹ ». Il s'agit ici d'assemblées s'étant déroulées dans la ville de Cologne.

Parmi les groupes « anabaptistes », la rupture du pain est généralement comprise comme une commémoration : on trouve cette interprétation dans les articles de Schleithem (1527), la première « confession de foi anabaptiste », qui représente les conceptions des dissidents de haute-Allemagne¹⁰. Il en va de même les « anabaptistes » de l'Europe rhénane, dès les années 1530, interprétation reprise par Menno Simons. Il y a des divergences de détail dans la compréhension de la Cène. La plupart justifient et définissent l'Eucharistie en s'appuyant sur l'Évangile de Jean, mais certains, comme Peter Walpott, renient tout caractère mystérieux à la communion qui se réalise dans la Cène, alors que pour d'autres, comme Hans Denck, le pain et le vin symbolisaient une union mystique avec le Christ. Cependant ce ne sont pas ces divergences qui ont conduit aux plus grandes ruptures au sein des différents groupes anabaptistes. Au contraire, beaucoup s'accordent – bien que sur des fondements différents – pour reconnaître au partage du pain et du vin une fonction de renouvellement de l'union avec le Christ qui a été faite par le baptême, et un caractère « fondateur » de la communauté : pour Menno Simons, mais aussi pour le houltérien Peter Walpott, le pain et le vin symbolisent la communauté (*Gemeinschaft*) unie par une analogie avec le grain et les raisins qui ont été moulus et mélangés.

Il est très difficile de dire quoi que ce soit de la liturgie adoptée, et donc de remettre en perspective les déclarations de Wilhelm Buff. Balthasar Hubmaier est l'auteur d'une ordonnance liturgique de la Cène, ce qui est en soi peu étonnant de la part d'un théologien et prédicateur de haut niveau formé à Ingolstadt¹¹. On ne sait pas dans quelle mesure il fut utilisé. On peut penser que, comme les réformés ou les luthériens, les « anabaptistes » cherchaient à s'éloigner le plus possible de la liturgie « papiste », et de fait on insistait sur la simplicité des ustensiles – de la vaisselle ordinaire, au moins jusqu'au XVII^e siècle – et des aliments¹². Les différences concernaient essentiellement la manière dont il fallait distribuer le

⁸ HASTK 45 n°32 p. 27.

⁹ Leonhard von Rotten, 75 ans, HASTK, 30 G 238, fol. 163r (21 septembre 1609) ; Cornelius Olischleger, *ibid.*, fol. 173v (9 novembre 1609). Les « Mennistes » se nomment ainsi d'après Menno Simons.

¹⁰ Pour ce qui suit nous nous appuyons sur Krahn et Rempel, « Communion », et Friedmann, « Lord's Supper ».

¹¹ « Une formule pour le repas du seigneur » (*Eine Form des Nachtmahls Christi*, 1526-1527) édité dans Hubmaier, *Schriften*, p 353-365, traduit en anglais par Pipkin/Yoder, *Hubmaier*, p. 393-408.

¹² Sijlstra, *Om de ware gemeente*.

pain aux assistants. Chez les mennonites néerlandais, on se demandait si le desservant devait rompre le pain et distribuer sa part à chaque assistant, qui restait assis sur sa chaise, ou bien s'il fallait que les assistants se partagent le pain entre eux. Chez certains mennonites allemands en revanche il semble qu'il ait été d'usage, sous l'influence luthérienne, que les participants se déplacent jusqu'au prédicant pour recevoir leur part.

Il semble que sa célébration se soit faite de plus en plus rare au cours du temps. Ainsi Goddart Schneider, un ancien anabaptiste capturé dans le duché de Berg, dans l'*Amt* de Porz-Bensberg, et interrogé en juin 1566, déclare qu'il est resté deux ans chez « les anabaptistes », et que la Cène n'était pas partagée à chaque réunion. Le pain n'a pas été distribué lors de la grande assemblée de 1565. On sait que chez les mennonites néerlandais, au début du XVII^e siècle on ne le partageait que deux fois par an, et en Alsace chez les Frères Suisses à la fin du XVII^e siècle, une fois par an. Peut-être était-ce aussi l'usage chez ceux du Juliers, du Berg et de Cologne à la même époque. La raréfaction des cérémonies a pour cause l'importance accordée à chacune d'elles : c'est pour cette raison que les Réformés ou les Frères Suisses d'Alsace du XVIII^e siècle communient une fois par an. Mais il y a aussi une autre raison plus pragmatique. La communauté ne pouvant communier qu'en état de parfaite unité, les conflits devaient être réglés auparavant et des « excommunications » prononcées. Autrement dit, plus la communion était fréquente, plus on devait « épurer » le groupe, suscitant des occasions de conflit, de désunion et peut-être de dissolution. Le « schisme » mené par Jacob Aman parmi les groupes anabaptistes de Saintes-Marie-aux-Mines à la fin du XVII^e siècle est justement parti d'une volonté de communier plus fréquemment – donc de contrôler plus fréquemment la conformité des Frères et Soeurs. Une bonne partie ont refusé.

2. *Entrer dans le Corps du Christ : le baptême*

ils avaient de l'eau dans une cruche, ils l'ont versé dans la main dudit Zelis l'enseignant, ainsi il a versé l'eau avec sa main sur la tête de chacun et il a dit : « sur ta foi confessée je te baptise au nom du père, du fils et du saint Esprit »¹³.

À l'intention des secrétaires de la prison de Bensberg, voici relaté par Goddart Schneider un baptême fait en 1561 sur le modèle de ceux de l'Église des premiers temps, avec de l'eau « ordinaire » et des ustensiles de tous les jours. Le baptême de foi était l'acte fondateur du groupe, par lequel le chrétien s'engageait à suivre le Christ. Les fondements théologiques de ce baptême étaient en réalité assez divers, et la théorisation pouvait différer

¹³ « sie wasser in eyner kannen gehabt vnd obg. Zelissen den Lerer in handt gegossen, so hat er das wasser eynen jeden besunder auf sein heupt mit der hand gegossen vnd besprochen auf deynen bekanten glauben tauffe ich dich jn namen ders vatters, des soens vnd hilligen Geistes. » Goddart schneider, HStAD JB II, 255, fol. 260, 25 juin 1566.

des Frères Suisses à Menno Simons¹⁴. Cependant, pour « les Frères et les Soeurs », cela avait relativement peu d'importance, dans la mesure où la plupart ne comprenaient pas vraiment la théologie que leurs « penseurs » élaboraient. La justification qu'ils en donnaient, quand ils le faisaient, était souvent la même, celle que donnait Wilhelm von Bedburg : « allez convertir les peuples, ceux qui croient seront baptisés », l'ordre d'énonciation suffisant à justifier le baptême de foi.

Comme pour la Cène, on sait peu de choses des rituels adoptés à cette époque¹⁵. Goddard Glaßwerter, baptisé par Richart von Richrath dans une maison de Cologne en 1534, était agenouillé : « dans la maison de Johann Meler dans la Hirzenstrasse, il s'est agenouillé, et ainsi Richart l'a baptisé avec de l'eau »¹⁶. Le baptême par immersion était rare, car il n'y avait pas de volonté d'imiter le baptême du Christ, mais plutôt celui de ses disciples¹⁷. Quelques cas cependant peuvent laisser supposer que, quand ils le pouvaient, ils pratiquaient le baptême par immersion : plusieurs des prisonniers en effet disent avoir été baptisés « sur le Rhin ». La période pascale n'était pas privilégiée : on baptisait à n'importe quel moment de l'année. Il s'agissait souvent de baptêmes de groupe : lorsque Goddard Schneider a été baptisé en 1563, ils étaient huit en tout à recevoir le baptême, et pour Wilhelm von Koenixhoven, ils étaient trente. À d'autres occasions ils étaient seuls, ou à deux ou trois. C'étaient les nécessités matérielles plus qu'une conception particulière du baptême qui motivaient ces regroupements : n'importe qui n'était pas à même de baptiser, comme nous le verrons ultérieurement, et à la fin du siècle il semble même qu'il y ait pénurie de prédicateurs aptes à le faire, au point que beaucoup allaient jusqu'aux Pays-Bas pour le recevoir.

À partir de quel âge avait-on suffisamment d'« entendement » (*Verstand*) pour recevoir le baptême ? Les habitudes étaient diverses selon les zones de Rhénanie, et surtout il semble que, plus on s'approchait du XVII^e siècle, plus l'âge reculait. Chrisant von Cronenberg, qui a été baptisé dans la seigneurie de Schleiden, dans l'Eifel (au sud-ouest du territoire) a reçu le baptême vers vingt-cinq ans. Cela se passait dans les années 1560¹⁸. À la même époque, Hildtgen von Flystein et ses filles entraient progressivement dans le groupe des Frères et des Soeurs. On ne connaît malheureusement pas l'âge des trois filles, capturées avec leur mère en 1565. La première, née d'un premier mariage et déjà mariée, a été baptisée

¹⁴ Nous renvoyons à Armour, *Anabaptist Baptism*.

¹⁵ Balthasar Hubmaier a écrit une liturgie du baptême (« Une formule pour le Baptême », édité dans Hubmaier, *Schriften*, p. 347-353, traduit dans Pipkin/Yoder, *Hubmaier*, p. 386-392.

¹⁶ « Godhart Glaßwerder verhort. Sagt jn Johan Melers haus vf der Hirtzenstrassen sey er nyder gain sitzen vf die kny, So hab jme Reichart mit wasser getaufft », HASTK 45 n°15, fol. 2v, le 31 octobre 1534.

¹⁷ Voir aussi Clasen, *Anabaptism*, qui ne compte qu'un exemple pour toute l'Allemagne du sud au XVI^e siècle.

¹⁸ HASTK 30 G 219, fol. 224r.

en même temps que sa mère. La deuxième habite encore avec ses parents et participe depuis déjà un certain temps aux réunions, mais n'est pas baptisée, non plus que la dernière, qui vient pour la première fois et semble très jeune. Beaucoup plus tard, en 1595, Johann von Eßen explique aux *Turmmeister* de Cologne que son fils aîné, âgé de treize ans, est trop jeune pour être baptisé : c'est donc que cet âge n'était pas considéré comme un âge de raison¹⁹. Une dizaine d'années plus tard, au début du XVII^e siècle, l'âge de raison est repoussé très loin, et il semble que pour les Frères la raison était assimilée à la sagesse d'un âge mûr. Lambert Braun, passementier de 24 ou 25 ans, est capturé à Cologne en 1611. Il est père de trois enfants qui ne sont pas baptisés, mais lui-même n'a pas encore demandé le baptême : « Non », répond-il à la question du Turmmeister, « il n'a pas encore suffisamment de raison, car il n'a pas plus de 24 ou 25 ans²⁰ ». À cet égard, il y a une évolution notable avec le milieu du XVI^e siècle, où certains des « convertis » baptisés étaient de jeunes adultes, ou de si jeunes gens qu'ils étaient considérés par le secrétaire comme des *juvenis* (que l'on distingue souvent dans les interrogatoires par la mention de leur jeunesse ou la désignation de leurs parents).

3. *Vivre en Chrétien*

Mais la promesse de vivre « selon le Christ » devait être tenue, et c'est également devant la communauté, en assemblées, que la discipline était faite. À nouveau, c'est Goddard Schneider qui en raconte le plus. Il fait ce récit pour défendre les pratiques des Frères (alors que lui-même n'en fait plus partie) alors qu'il est interrogé sur la « mise en commun des femmes », pratique que l'on considérait comme habituelle chez les « anabaptistes », en particulier depuis Münster. Il répond que c'était impensable :

car ils prêchent le contraire, et il dit, pour souligner cela que lorsque dans la communauté anabaptiste on apprend que l'un des Frères et Soeurs vit dans la débauche et la prostitution, et beaucoup le reconnaissent devant la Communauté et disent qu'ils veulent s'en tenir à l'écart et s'améliorer, les *provisoren* disent « nous vous séparons du corps du Christ », et lorsqu'après un ou deux mois ceux-ci demandent à revenir et ont fait pénitence, alors ils sont repris dans la Communauté. Par contre, à ceux qui ne veulent pas reconnaître leur débauche et que l'on sait qu'il a été commis, alors l'enseignant leur parle ainsi : « Comme vous avez enfreint la parole du seigneur et que vous ne l'avez pas reconnu, nous vous prenons et vous donnons au diable »²¹.

¹⁹ HASTK 30 G 229, fol. 305r.

²⁰ HASTK 30 G 240, fol. 209r, Lambert Braun, juillet 1611.

²¹ « dan sie ?retten vnd predigen sinckls das gegenspill, vnd sacht ferner zu bewerung desse, wanne sie jn jm widderteuffische gemeinde bericht, ? jemantz von dem Brodern und Sustern ? der unzucht vnd hoeren gelebt, vnd etlich fur dem Gemeindten bekent, danen abstaen vnd sic besseren wolt zu dem se? ? die provisoren wie schniden euch ab van dem leib des heren, vnd wanne sie darnach eynen monat oder zwyen mit bitten vnd waren ? boes gethaen, so werden dieselb widderumb jn den Gemeyndt uffgenommen. die aber die begangenen vnzucht nit bekennen willen, vnd man gleichwoll weiss das sie geschehen, soe spricht der lerer zu dem oder dieselb, dweil jre des herren wortt vbertretten vnd solichs hat steurrich b? so nemen wir euch ? vnd geben euch dem Teuffelt », HStAD, JB-II 255 fol. 263r.

En effet si la communion dans le Christ, par l'acte de la rupture du pain, renouvelait la communauté, celle-ci devait être « pure et sans tache », et elle devait l'être ici-bas, et non pas au-delà. La plupart des anciens anabaptistes qui ont été capturés, dont Goddart Schneider, avaient été chassés lors d'une cérémonie semblable. Ce sont d'ailleurs souvent eux les plus bavards. Pourquoi était-on chassé ? Peu le racontent. Goddart Schneider lui-même ne donne pas de détail, même s'il estime avoir été chassé injustement. Peter Wylss, lui, avait été provisoirement mis à l'écart de la communauté mennonite haut-allemande de Cologne « parce qu'il aimait bien boire un verre avec ses amis de temps à autre ». Le bannissement était provisoire, à l'entendre, puisque son propre frère et ses anciens coreligionnaires, qu'il croisait parfois dans la rue, lui demandaient de revenir

Que faut-il penser de ce motif ? Il était vraisemblable dans la mesure où les Frères et Soeurs avaient une conception de la vie chrétienne qui était analogue à celle des Réformés : les festivités et la fréquentation de la taverne dans un but oisif étaient clairement déconseillées, et les procès-verbaux des consistoires réformés sont riches de mentions de membres mis à l'écart de la Cène parce qu'on les a vu danser à un mariage²². Ces motifs de sanction posaient des problèmes car la participation aux festivités et le partage de boissons alcoolisées faisaient partie de la sociabilité ordinaire, celle qu'il était difficile d'éviter sans se mettre au ban du voisinage. Évidemment, mentionner une mise à l'écart pour un tel motif ne pouvait que plaire au *Turmmeister* et au Conseil, puisqu'il confirmait la représentation qu'ils avaient des groupes anabaptistes : des groupes qui se formaient en dehors des cadres de la sociabilité admise et surtout se coupaient du monde, refusant les structures traditionnelles de la vie commune. Ainsi, ils menaçaient l'ordre social en refusant ses instances de régulation ordinaires²³.

D'une manière plus générale, les motifs pour lesquels on pouvait écarter un frère ou une soeur de la Communauté étaient le principal sujet de discorde entre les différents groupes « anabaptistes ». C'est même précisément ces motifs qui ont provoqué les très nombreux schismes au sein des mennonites des régions rhénanes, en particulier aux Pays-Bas à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. À quel point en effet le groupe devait-il être pur et sans tache ? Les Frères et Soeurs pouvaient-ils se marier en dehors de l'Église²⁴ ? Les plus sévères considéraient, à la fin du XVI^e siècle, qu'un mariage en dehors de leur propre groupe était

²² Voir les travaux de Hermann Rooedenburg (*Onder Censuur*) et Heinz Schilling, ainsi que les éditions de procès-verbaux des consistoires.

²³ Voir Friedeburg, « Untertanen und Täufer », Schwerhoff, « Policy im Wirtshaus », et travaux de Robert Muchembled.

²⁴ Les mennonites néerlandais l'appelaient le *buitenrouw* : Kaplan, *Divided by Faith*, p. 277, et dernièrement Zijlstra, *Om de ware Gemeente*.

déjà une cause de mise au ban, alors que pour d'autres on ne pouvait pas forcer quelqu'un à se séparer de son conjoint simplement parce qu'il n'était pas chrétien. Derrière ces conflits, il y avait en réalité différentes ecclésiologies²⁵. Un autre motif d'exclusion pouvait être le fait d'avoir fait baptiser ses enfants, car les Frères considéraient cet acte comme une abomination. En fait, pratiquement tous les motifs pour lesquels on pouvait être en désaccord avec ses Frères étaient du domaine des structures sociales et des pratiques de la sociabilité sous l'Ancien Régime, raison pour lesquels les résoudre était si épineux : il fallait théoriquement choisir entre plusieurs formes de communauté. Certains prenaient à la lettre la formule biblique, « si tu n'es avec moi, tu es contre moi », ou « on ne peut servir deux maîtres ». C'est d'ailleurs ce qui les distingue dans la pratique des « spiritualistes » comme les Schwenckfeldiens du XVI^e et du XVII^e siècle : ces derniers considéraient que les alliances contractées ou les fréquentations, bref l'intégration dans le tissu social, n'étaient pas du domaine du rapport à Dieu.

Ce type de « cérémonies » est de l'ordre des rituels qui aboutissent à consolider le groupe. Mais quelle était leur place dans la vie communautaire, et plus important, étaient-ils suffisants à constituer une Église ? Points culminants de la vie spirituelle et communautaire – qui, vécus dans un groupe se comprenant comme une « communauté de saints », revient parfois au même – ces moments restaient rares : le partage du pain, comme chez les calvinistes, était peu fréquent, le baptême arrivait après une période de réflexion (et non de probation) de plus en plus longue.

B. Assemblée et communauté

La plupart des réunions n'avaient pas pour objet des « cérémonies » auxquelles seuls des baptisés pouvaient prendre part. À quoi ressemblaient donc les autres, et, plus important, qui y participait ? Fallait-il être baptisé ? venait-on de loin ? et surtout, fallait-il participer aux réunions pour se considérer comme Chrétien ?

1. Réunions publiques et cercle restreint

Il semble que la plupart des réunions aient ressemblé à celle du vignoble Saint Séverin, traitée dans la première partie de ce travail (voir chap. 3) : on y prêchait, on y lisait la Bible ou d'autres ouvrages et on conversait autour de celle-ci. Claus-Peter Clasen, à la suite de la plupart des historiens, faisait une distinction entre les grandes réunions, peu fréquentes,

²⁵ Voir chapitre 3.

auxquelles de nombreux Frères et Soeurs de toute une région se rendaient clandestinement, souvent accompagnés d'un Ancien, et les petites réunions, plus fréquentes, des « congrégations » locales. Il mentionne également la présence dans les grandes réunions « dans les champs » d'auditeurs non baptisés, qui ne font pas partie du groupe. L'étude des quelques réunions surprises à Cologne montre qu'il faut nuancer cette image, à tous les points de vue.

D'abord, il peut y avoir des « auditeurs intéressés » dans tous les types de réunions, grandes ou petites. Ensuite, les auditeurs non-baptisés ne semblent pas devoir être séparés entre ceux qui attendent d'être baptisés et ceux qui viennent là en curieux, « pour le spectacle ». La prédication à l'époque moderne était en effet perçue et vécue comme un spectacle, et la médiocrité du prédicateur pouvait être sanctionnée par des huées. On le sait, les membres des ordres mendiants étaient si populaires à la fin du Moyen Âge que la prédication avait été réglementée. Ce phénomène continue au XVI^e et XVII^e siècles, où l'Église catholique a en partie misé sur la formation d'un réseau de prédicateurs de qualité, dont les jésuites faisaient partie. Heinrich Dionysius, inquisiteur, dont il a été question au début de ce travail, prêchait à la cathédrale de Cologne, et ses succès sont fièrement énumérés par Leonhard Kessel. Au XVI^e siècle à Cologne il y avait d'ailleurs une telle offre en prédication que certains se déclaraient perdus. Matthias von Bergh, maître d'école à Cologne et chassé pour dissidence, explique pourquoi on ne le voit jamais à l'église :

En ce qui concerne sa foi, il croit que Jésus est vrai Dieu et Homme, il est le [seul à offrir] la consolation, l'aide et le salut. Ici [à Cologne] il ne va pas au prêche ou rassemblement du peuple car il y en a beaucoup de cette sorte et il ne sait pas qui prêche le mieux, car l'un veut avoir ceci, l'autre cela [...] certes, il a écouté les prêches à Saint Alban, à Saint Columba et à Saint Loup, mais il fait selon sa conscience²⁶.

Durant tout le XVI^e et le XVII^e siècle, on trouve des mentions de gens qui font partie intégrante d'une Église officielle, des catholiques, des réformés, des luthériens, qui assistaient avec plus ou moins de régularité aux réunions « anabaptistes ». Ainsi, en 1594, le synode du Juliers-Clèves-Berg porte à l'ordre du jour une question venue des consistoires de « Quartier » demandant ce qu'il faut faire lorsque quelqu'un de sa connaissance fréquente les réunions « anabaptistes »²⁷.

²⁶ « Vnd soviell seinen glauben belange, glaub er das Jesus Christus sei warhafftig Gott vnd Mensche, sein einicher trost, hilf vnd erlosung. Gehe alhier nichtzur Predig oder versammlung des volcks dweil diselbe allerlei vnd wisse nicht wehr best predige, der ein wolle diß der ander das habenn, alß das er nicht wissen moge, wenn billich zu zufallenn, hab dannoch zu St. Alban, Columba, auch Luupi woll Predig gehort, aber er gehe in sein gwissen », HASTK 45 n°27 p. 15, Matthias von Bergh, le 27 septembre 1567.

²⁷ Simons, *Synodalbuch*, p. 705.

Ainsi, dans des réunions où on lit ou bien on prêche, on trouve de tout, des « anabaptistes » actifs comme des gens qui sont venus là pour écouter une prédication. Par ailleurs, les participants aux réunions n'avaient pas forcément un statut égal : les réunions étaient à géométrie variable, par le nombre des participants, mais aussi par le profil de ces derniers.

Parmi les cinquante-six participants capturés en 1565, quarante « seulement » étaient baptisés « selon leur foi confessée », c'est-à-dire un peu plus des deux tiers. Plusieurs étaient venus là pour la première fois, disaient-ils, et ne manifestaient pas la moindre intention de participer à une autre réunion. Les autres, qu'ils soient venus là pour la première fois ou qu'ils soient des participants réguliers, tenaient à témoigner de leur foi, par la mort s'il le fallait (beaucoup cependant ont abjuré après plusieurs semaines de prison). Dans une réunion tenue chez Anna von Cruft en 1570, sur sept participantes, quatre étaient baptisées selon leur foi, une avait l'intention de le demander, et seule la dernière, une « petite servante » fraîchement arrivée chez une couturière de la Langengasse, qui habitait avec la jeune Tringen, n'avait visiblement rien à voir avec les « anabaptistes ». Ces constats, dressés à partir de réunions dont les membres ont été capturés, peuvent s'étendre aux autres assemblées. Wilhelm Buff, qui mentionne un grand nombre de réunions, raconte qu'à la dernière à laquelle il s'est rendu, il y avait quatorze personnes, dont trois seulement étaient baptisées.

Non seulement les réunions semblaient ouvertes, à quelques exceptions près, mais l'aide financière en période difficile pouvait également s'adresser à des gens extérieurs au groupe. D'anciens Frères, qui avaient toujours des affaires en cours avec leurs coreligionnaires, venaient parfois aux réunions, probablement pour rencontrer des gens. Ainsi Wilhelm Schroeder, rattrapé après le rassemblement du vignoble Saint Séverin en 1565, était un catholique qui avait été réconcilié avec l'Église après un passage chez les Frères. Il est pourtant retourné à une réunion, car il avait des dettes importantes auprès d'un des membres de la communauté. Il était venu pour les régler²⁸. Goddard Schroeder, alors qu'il était dans une situation difficile en 1566, était allé lors une réunion à Cologne demander de l'aide aux Frères, qu'il avait pourtant quittés²⁹.

2. *Sociabilité féminine et masculine*

Ces derniers exemples montrent que des liens sociaux différents des liens de type « religieux » ou spirituels passaient par l'intermédiaire de ces réunions. Barbara Diefendorf

²⁸ HASTK 10 n°22 fol. 54r, le 17 août 1565.

²⁹ HStAD, JB II 255 fol. 260r et suivantes.

l'a montré pour les protestants parisiens de la même époque : on faisait des affaires, on prêtait de l'argent, on aidait de préférence des coreligionnaires³⁰. Ces relations extra-religieuses étaient à leur tour des motifs de réunion informelles. À titre d'exemple, on peut comparer deux réunions que beaucoup de points opposent : le genre des participants, leur taille, leur objet et leur recrutement. En août 1570 une petite réunion a lieu chez Anna von Cruft, dans Cologne, où se trouvent sept femmes : la maîtresse de maison, Anna von Cruft, trois servantes, une couturière, et une demoiselle célibataire, Henrica von Thoël. Quatre ont été baptisées selon leur foi, deux ont l'intention de le faire, et une, une servante récemment arrivée chez Anna von Cruft, déclare n'être jamais allée aux réunions des Frères chrétiens. Cette réunion peut difficilement être considérée comme une « assemblée », avec prédication, elle a tout d'une réunion privée entre femmes. On s'était réunies pour « emballer des bonnets³¹ » que fabriquait le mari d'Anna von Cruft. Avoir une conversation spirituelle autour de l'emballage des bonnets n'est pas exceptionnel : on peut replacer cette réunion dans la tradition des veillées féminines ou bien dans celle des conversations d'atelier. Dans les deux cas, on discutait beaucoup, et les « idées nouvelles », comme les dernières nouvelles du quartier, passaient par ces vecteurs de la sociabilité professionnelle, amicale et/ou féminine. Ici, on a l'exemple d'une sociabilité féminine dont le rôle spirituel est peu connu, mais finalement très logique, puisque les nouvelles, les rumeurs, les échanges, la formation des jeunes passait par ces soirées ou journées à travailler ensemble.

Vingt-cinq ans plus tard, les participants d'une autre réunion ont été capturés. Dix-sept hommes s'étaient réunis pour régler un conflit de nature commerciale entre deux Frères. L'affaire concernait un échange entre « une vente de vin et du speck livré en échange³² » : Lucas Breibach serait endetté depuis un an auprès de Johannes von Saligen³³. Ils ont entendu « une admonition à vivre pacifiquement et amicalement, et ont trouvé un accord entre ceux qui se querellent³⁴ ». Cette assemblée n'a été convoquée qu'après l'échec de toutes les autres tentatives de conciliation : on avait demandé à un Frère, Arndt von den Creutz, d'intercéder. L'affaire devait être réglée entre eux, car « on devait se comporter chrétiennement et fraternellement, de sorte que l'affaire ne soit pas portée devant l'autorité », comprendre, ne

³⁰ Diefendorf, *Beneath the Cross*, p. 130.

³¹ Tringen Rhoemschneiders, HASTK 30 G 212 fol 146v, le 19 août 1570.

³² den Zunft, so Zwischen Johan von Saligenn vnd Lucas kremer sich lang zeitt erhaltten, wegen ettlichen verkaufften weinen, vnd dagegen pelieberten specks, HASTK 30 G 229 fol. 296r, Johann Gereßen von Salingen.

³³ Johannes von Salingen auf der Bach, HASTK 30 G 229, 307v.

³⁴ Peter von Anradt, HASTK 30 G 229, 300v : *Eß sei eine anmahnungh alda geschehen, vmb friedtlich vnd freuntlich zu leben, vnd die vergleichung vnder den streittigen zu machen.*

pas avoir recours aux tribunaux des *Gaffel* ou à celui du Conseil pour régler le conflit³⁵. C'est précisément parce que cette réunion concernait une affaire commerciale que les femmes en étaient absentes, dirent-ils aux *Turmherren*.

3. *Qui vient aux « conventicules » ?*

Un dernier élément qui participe à définir une réunion est l'origine de ses participants : est-ce que ce sont des voisins, comme c'est le cas pour la plupart des réunions calvinistes et luthériennes ? viennent-ils de plus loin ? Pour le moment nous nous en tiendrons à une étude à l'échelle régionale, en considérant ceux qui habitent Cologne et ceux qui sont venus d'ailleurs. On dispose d'assez peu d'échantillons qui nous permettraient de tirer des conclusions générales, car très peu de réunions ont été surprises, qui permettraient de livrer un « instantané » de l'assemblée. Les mieux documentées sont les assemblées du vignoble Saint Séverin (1565) et celle de la rue Saint Matthieu (1595). Moins intéressantes, car elles ne recensent pas les participants, mais utiles, nous disposons des déclarations de Richard von Richrath et de ses deux compagnons d'infortune, membres de la communauté « anabaptiste » de Cologne en 1534, dont le prédicant était Gerhardt Westerburg. On dispose enfin de deux autres « captures » : un petit groupe de six femmes capturé chez Anna von Crufft en 1570, et un grand groupe appréhendé en 1623 dans l'*Amt* de Löwenburg (duché de Berg) – mais pour ce dernier les sources ne mentionnent pas l'habitat. Des « coups de filet » réalisés dans Cologne sur des groupes réformés et luthériens permettront des comparaisons.

Il y a une différence évidente entre les petites réunions et les plus grandes. Pour toutes les réunions de moins de vingt personnes, tous les participants habitent dans Cologne : c'est le cas pour la réunion de 1595, où les dix-sept prisonniers étaient des résidents, et même parfois des bourgeois. C'est aussi le cas pour la réunion chez Anna von Cruft : les sept femmes habitaient en ville.

³⁵ « Sunst hett ehr wolle verstanden Daß e ettliche weinen angegangen Eß hette einer eine vermahnung dabei gethan, man solte sich Christlich und brederlich halten, Daß man nich behueffde fur die obrigkeit deß wegen zu kommen », HASTK 30 G 229 fol. 297r, Heinrich Uhrwerckmacher.

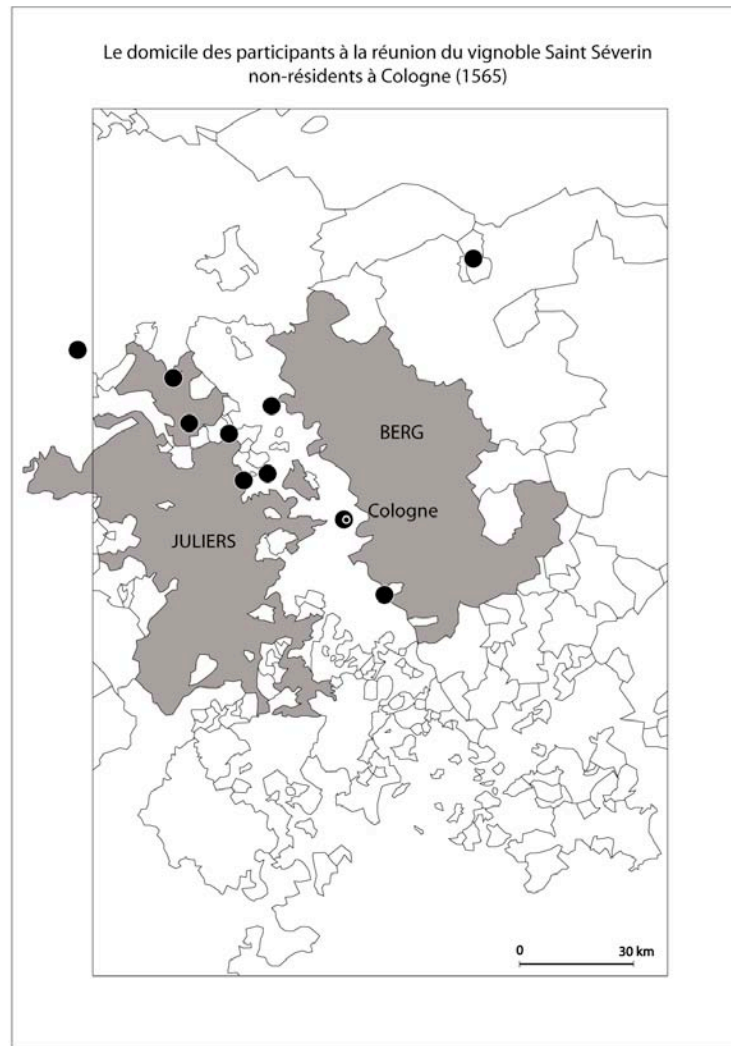


Figure 1: domicile des participants à la réunion du vignoble Saint Séverin (1565)

À part la Demoiselle (*Jungfrau*) von Werminckhaven, qui a sa résidence principale à Dortmund et semble en voyage à Cologne, ainsi qu'un habitant de Dabringshausen, la plupart viennent d'un large couloir rhénan, de l'est de l'Eifel aux limites des Pays-Bas. Ils venaient principalement du duché de Juliers (treize participants), puis du duché de Berg et enfin de la principauté-archevêché de Cologne. Quelques-uns précisent leur domicile : deux venaient de Bonn, trois de Fliesteden, une de Müffendorf, un de Büsdorff, Dortmund, Neuss, etc.

On ne peut qu'être surpris par l'ampleur spatiale du recrutement : plusieurs dizaines de kilomètres parcourus, à une époque où les routes, en particulier dans le Saint Empire, sont difficiles et dangereuses. Pourtant, ces déplacements n'étaient pas inhabituels : la littérature regorge d'exemples d'assemblées « anabaptistes » gigantesques, de plusieurs centaines de personnes venues de très loin pour participer au rassemblement. Dans ces siècles où les hommes étaient attachés à la glèbe, des prédicants connus, comme Melchior Hoffmann, ont traversé plusieurs fois l'Empire de part en part pour porter la bonne parole. Les houttériens

moraves, souvent immigrés du Tyrol ou du Wurtemberg, le faisaient également, retournant dans les territoires qu'ils avaient quitté sous l'effet de la faim ou de la persécution pour inviter les membres de leur famille ou de nouveaux coreligionnaires à les rejoindre dans ce qu'ils voulaient faire passer pour un « eldorado »³⁶.

Par ailleurs, les axes empruntés étaient pour la plupart des axes très fréquentés. De nombreux colons se rendaient chaque année aux foires de Francfort, et pas seulement pour y faire commerce. D'autre part, la route de Brüggen et du nord du Juliers était aussi celle qui menait à Nimègue et aux Pays-Bas espagnols. La route nord-sud qui longeait le Rhin passait sur la rive gauche, celle de Cologne et c'est précisément sur cette rive que vivaient ceux qui ont pu venir. Beaucoup enfin combinaient un déplacement pour raisons « professionnelles » et la participation à la réunion. Elßgen von Kocheun près de Bonn, venue vendre du lin, avait accompagné la veuve du bailli (*Vogt*) de Bonn qu'elle avait rencontrée en route. Theis von Flatten était soit-disant venu soigner sa jambe à Cologne. La demoiselle von Werminckhaven avait visiblement vécu chez des amis et des parents après avoir quitté le couvent. Il n'est pas étonnant qu'après la Westphalie, puis la ville de Dortmund, elle soit revenue vers Cologne où elle avait peut-être des relations : elle avait été chanoinesse à Vilich, au sud de Cologne.

4. *Nous et les autres : dimensions de la Gemeinde*

Finalement, les assemblées de « rebaptisés » ont des dimensions très variables, tant par leur composition – baptisés ou non, voisins ou personnes venues de plus loin – que par leur objet, qui peut être très spirituel (communier) ou allier considérations apparemment triviales ou mondaines et discussions spirituelles. Loin d'être des objets « sociologiques » figés et détachés de leur contexte social, elles y sont parfaitement intégrées et en épousent toutes les nuances. Mais ce constat brouille l'idée de la « communauté » que nous nous étions faite. Et il semble que les individus en aient eux-mêmes des représentations ou perceptions différentes. Pour étudier ce phénomène, il faut faire la distinction entre trois concepts possibles du groupe. Tout d'abord, il y a l'Église, que nous ne comprenons pas ici dans un sens institutionnel mais dans celui de corps du Christ. Il faut la distinguer de la *Gemeinde*, que nous traduisons par communauté et non par congrégation (comme le fait Claus-Peter Clasen) pour souligner sa dimension « associative » l'analogie avec d'autres formes de communautarisme et de gestion en commun : on parle en allemand de *Dorfgemeinde*, de communauté villageoise. C'est le groupe, celui qui permet de faire la distinction entre « nous » et « les autres ». Enfin, les assemblées, que nous venons d'étudier, qui sont

³⁶ Schlachta, *Konfession*, p. 270 et suivantes, et Grieser, « Household Divided ».

ponctuelles, éphémères, qui ne se tiennent jamais au même endroit (du moins pas au XVI^e siècle) et que les autorités nomment conventicules. Pour brouiller le tableau, le terme de « Religion » entre dans le vocabulaire des *Turmherren* à partir des années 1570 pour désigner une appartenance religieuse, et certains « anabaptistes » l'adoptent dans ces échanges particuliers que constituent les interrogatoires pour pouvoir faire correspondre une réalité qui leur est propre aux concepts utilisés par leurs geoliers.

Ces trois concepts du groupe semblent biens définis et séparés. Claus-Peter Clasen, comme beaucoup d'autres, soulignait le caractère régional, voire « international », des groupes :

bien que les anabaptistes ordinaires ne rencontraient qu'un petit nombre de coreligionnaires dans leurs rassemblements, ils savaient qu'ils faisaient partie d'un mouvement plus large dans de nombreux pays. Ainsi les anabaptistes de Strasbourg priaient pour les fraternités de Haute Alsace, du Bade et du Brisgau.

Cependant, dans les déclarations des individus, aussi bien dans les interrogatoires que dans les traités théologiques du début du siècle, la manière dont on les relie peut faire débat et dissimuler de grandes disparités. La plupart du temps d'ailleurs on peut supposer qu'ils ne s'étaient pas posés autant de questions à ce sujet qu'ils aient eu besoin de clarifier les choses entre eux.

On se souvient que pour Hermann von Dabringhausen, l'Église, le corps du Christ, c'est lorsque des Frères et Soeurs se rassemblent : l'Église est *hic et nunc*, elle est dans l'assemblée. Au début du siècle, il y eut également des débats pour savoir si l'Église était universelle – c'est-à-dire si tous les chrétiens devaient se considérer comme Frères et Soeurs – ou si elle était locale. En 1591, les rédacteurs du Concept de Cologne ressentent le besoin de préciser que « quiconque est baptisé dans cet esprit [se repent et embrasse la Parole du Christ] ne devra pas être baptisé à nouveau ». Pourquoi cette précision, si ce n'est pour prévenir des comportements déjà constatés ? Pour certains donc, le baptême signifiait l'entrée dans une communauté visible, tangible, la « communauté de Christ », était si restreinte que son extension n'atteignait pas d'autres groupes qui recevaient le baptême à l'âge adulte. Ce type de débat n'est pas propre aux dissidents, puisqu'à la fin du Moyen Âge et pendant toute l'époque moderne, pour beaucoup de chrétiens catholiques, l'Église, c'était avant tout la paroisse – le reste des croyants constituant un ailleurs, différent même s'il était semblable.

Peter von Anradt, capturé en 1595 dans la rue Saint Matthieu, a une opinion un peu différente de celle de Hermann von Dabringhausen, mais qui sur le fond se rapproche :

Et [interrogé] si on doit baptiser les enfants ou pas, pour cela il faut demander aux gens instruits, de ça il ne saurait rien dire, sinon se reconnaît de la communauté qui a été trouvée ici devant Saint Matthieu³⁷.

La réponse d'Evert Fußgens, un jeune homme, interrogé selon le même questionnaire, par les mêmes personnes, est encore plus intéressante :

Interrogé de quelle Religion il est, et ce qu'il pense du baptême des enfants ? À cela le prisonnier ne donne pas de réponse, sinon il se reconnaît de la communauté qui s'est rassemblée là devant Saint Matthieu³⁸.

Dans cet exemple, il est question de communauté qui a un sens local : la *Gemeinde*, c'est ceux que l'on connaît – une petite vingtaine de personnes. Elle est assimilée au public de l'assemblée, car seuls des baptisés y ont pris part. Mais pour Evert Fußgen, la notion de religion n'a pas de sens, ou il la refuse. Pour les interrogateurs, « Religion » a un sens analogue à celui de Confession, sans connotation juridique. On parle de Religion catholique, calviniste, luthérienne, la « Religion » englobe donc un grand nombre de personnes qui ne se connaissent pas. On retrouve cette conception restreinte de la communauté en 1609 dans la bouche de Thonis Kappartz, un mennonite capturé également à Cologne :

[Interrogé] À quel point votre communauté est-elle importante ? Réponse environ vingt personnes femmes et hommes quand ils se rassemblent³⁹.

Les réponses de Johann von Eßen et de Johann von Salingen semblent donner au terme de Religion un sens local. Johann von Eßen répond ainsi que :

Il est de la même Religion que ceux qui ont été trouvés ensemble le jour précédent, ils ne baptisent aucun enfant⁴⁰.

Le prédicant quant à lui a une compréhension plus large du mot « Religion » : il répond qu'il est « de la Religion que l'on appelle les anabaptistes⁴¹ ». Faut-il considérer qu'il y a une opposition entre dirigeants et fidèles de ce point de vue ? La comparaison avec une étude de cas faite sur les groupes néo-évangéliques algériens d'aujourd'hui : les « simples croyants » considèrent l'Église comme limitée à leur groupe, totalement indifférents ou ignorants de leur positionnement dans la vaste nébuleuse des mouvements évangéliques⁴². À

³⁷ « Vnd ob man die kinder Tauffen solle oder nicht, da mochte man die gelerten vmb fragen, da kondte ehr nicht von sagenn, bekenne sich sunst zu der gemeindt, so alda fur St Mattheis bei einander gefunden », Peter von Anrat, HASTK 30 G 229 fol. 301r, le 25 juin 1595.

³⁸ « Gefragt von waß Religion ehr sei, vnd waß ehr von der kindertauff halte ? Daruff hatt behaffter keine andtwordt geben, bekendte sich sunst zu der gemeindte so alda fur St Mattheis beieinander gewest », HASTK 30 G 229, fol. 308v, Everdt Fußgens filius Wilhelmen von Guilich.

³⁹ « Wie starck jhr Gemeinde sei ? Andtwordt vngefehr zwanzig personen frawen und manner wan sie beieinander kommen ». HASTK 30 G 238, fol. 179r-v, Thonis Kappartz.

⁴⁰ « ehr sei derselben Religion, so die jenige so gesterigen tags beieinander gefunden, Tauffen kein kinder », HASTK 30 G 229, fol 305r, Johann von Eßen Spigilienmacher. HASTK 30 G 229, fol 307r

⁴¹ « Gefragt von waß Religion ehr sei ? Andtwordt die man die widerteuffer nenne », HASTK 30 G 229, fol. 306r, Johann Westenber Predicant.

⁴² Dirèche, « Dolorisme religieux », p. 1137, 1153-1154.

l'inverse, les prédicateurs ont, eux, parfaitement conscience du positionnement dans le paysage évangélique mondial. On a vu qu'en 1565, Mattheis Servaes se positionnait dans les débats qui avaient lieu entre des prédicants « anabaptistes » au niveau international, qui avaient abouti à des séparations importantes. Mais les réponses des simples fidèles qui n'avaient pas de rôle d'encadrement révélaient, sinon l'ignorance de ces grands débats, surtout le positionnement « dissident » par rapport au « camp » auquel ils étaient censés appartenir, à supposer (ce que nous ne pensons pas) que Mattheis Servaes exerçât un magistère spirituel et doctrinal sur les Frères. Ainsi, l'opposition entre des élites dirigeantes informées et des fidèles préoccupés surtout de l'appartenance locale ou de leur piété individuelle a une certaine vraisemblance. À partir de la fin du XVI^e siècle cependant, on constate une certaine évolution. De nombreux interrogés à Cologne déclarent qu'ils sont « de la Religion anabaptiste que l'on appelle Mennistes⁴³ », alors qu'ils n'exercent aucune responsabilité dans le groupe.

Ces réponses, parfois très divergentes, nous montrent que la communauté et l'assemblée n'avaient pas la même signification pour tous. Pour certains, la Religion était un concept englobant qui ne s'appliquait pas à leur groupe restreint, pour d'autres, le groupe s'intégrait dans un ensemble plus vaste qu'on pouvait appeler Religion (même si on ne sait rien de l'emploi effectif de ce mot hors de ce contexte particulier).

II. L'ÉGLISE UNIVERSELLE

Jusqu'où allait l'Église ? Considérait-on comme des Frères seulement ceux que l'on croisait souvent (*Gemeinde*) ou également ceux qui habitaient loin ? Les assemblées sont-elles constituées d'individus qui ont un sentiment de proximité ? Il nous faut pour étudier cette question nous fonder principalement sur les interrogatoires réalisés à Cologne et dans le Juliers-Berg, qui posent cependant un certain nombre de problèmes d'interprétation.

A. Prologue : peut-on dénoncer ses Frères ?

Parmi les diverses sources à la disposition de l'historien, les interrogatoires offrent pratiquement ce qu'il y a de plus proche d'une enquête de terrain : questions stéréotypées et répétitives, réponses scrupuleusement notées. Largement utilisés dans le domaine de

⁴³ Ici François von Bracken, HASTK 30 G 243 fol. 157r, 1617 : « zu der widerteuffersche Religin die man Menniste nenne ». Également, par exemple, Maria Holtermanns, en 1611 (HASTK 30 G 239 fol. 171v), Hansen von Engers (*Ibid.*).

l'anthropologie historique, la délicatesse de l'exploitation de ce type de source a été largement soulignée depuis plusieurs décennies⁴⁴. Mais comment peut-on considérer les interrogatoires comme source d'informations « concrètes », sur des relations entre les individus et une « histoire » effective, et non plus sur des opinions ou représentations du monde ? Gerd Schwerhoff a souligné que les déclarations des prisonniers présentés dans les interrogatoires étaient, au sens propre, des récits : on répond aux questions en adaptant son discours afin de ne pas tomber sous le coup d'une accusation ou de construire une image de soi qui permette d'échapper aux sanctions ou de faire condamner les autres.

1. « *Que votre parole soit « oui, oui » ou « non, non »* »

Les « anabaptistes » présentent une particularité par rapport à ce modèle : une certaine volonté de martyr et une éthique valorisant la « simplicité évangélique » qui laisse croire à l'historien qu'ils ne peuvent pas mentir. Au début des interrogatoires, ils remplacent le serment exigé d'ordinaire par la promesse de dire la vérité, paraphrasant souvent Matthieu, 5 : 37 : « Que votre parole soit oui, oui, non, non; ce qu'on y ajoute vient du malin⁴⁵. » Ils utilisent également cette formule lorsqu'ils sont relâchés et chassés de la ville. Jacob von Kervendonck, chassé de la ville pour anabaptisme le 20 août 1573, est relâché « après avoir consenti à éviter la ville, mais n'ayant pas voulu jurer, il dit que son Oui et Non devait être accepté en lieu et place du Serment, parce que Christ a interdit de jurer⁴⁶ ».

La réalité est plus complexe. Claus – Peter Clasen notait, à propos du comportement habituel des Frères en prison :

Durant leur interrogatoire de nombreux anabaptistes refusèrent de divulger le nom d'autres anabaptistes. Comme ils le disaient, « le Seigneur Lui-Même n'avait pas répondu à toutes les questions qu'on lui avait posé ». D'autres disaient que leur conscience et leur amour fraternel ne leur permettrait jamais de livrer quelqu'un à l'abattoir. Interrogé sur qui étaient ses amis, un Frère en Thuringe répondit qu'ils étaient les enfants de Dieu et que leur chair était à la terre. Où vivaient-ils ? Entre les mains de Dieu, entre ciel et terre. D'autres frères, par contraste, donnaient volontairement le nom d'autres croyants : ils disaient qu'un Chrétien ne devrait pas mentir. Il y en avait aussi qui s'effondraient et donnaient toute une liste de noms pour prouver qu'ils n'étaient pas seuls. Dans certaines occasions la raison pour laquelle un anabaptiste trahissait ses coreligionnaires n'est simplement pas claire⁴⁷.

Il fallait concilier plusieurs impératifs : ne pas mentir, ne pas dénoncer, et si possible éviter la mort – car la plupart des « anabaptistes » finissaient par abjurer pour sortir de prison. Ainsi le prédicant Lambrecht von Maastricht, dit Lemke, qui avait baptisé beaucoup de Frères

⁴⁴ Voir chapitre 2.

⁴⁵ D'après la Bible de Second.

⁴⁶ HASTK 30 G 214, fol. 69r, Jacob von Kervendonck : « nach beschehener bewilligung daß sey die Statt miden wolttten haben aber nit schweren wollen sonder jr Jha vnd Nein soltt an pott eins Eidts aufgenhomen werde, dweil Christum verbotten daß man nit schweren soltte [...] »

⁴⁷ Clasen, *Anabaptism*, p. 401.

fait prisonniers dans les années 1550-1560, avait abjuré sa foi en 1533 à Maastricht⁴⁸. En fonction des individus, de leurs priorités, du moment dans leur « histoire » (étaient-ils en prison depuis longtemps ? comment s'entendaient-ils avec leurs Frères ? n'avaient-ils leurs opinions religieuses ?), ces différents éléments avaient plus ou moins de poids. Une grande variété de stratégies pouvait donc être mise en oeuvre pour les concilier et se sortir d'une situation épineuse, à supposer qu'ils le veuillent. Cela allait de l'ignorance (déclarer qu'on ne sait pas), de l'évitement (demander à être épargné par certaines questions), à diverses tactiques discursives pour ne pas se parjurer⁴⁹.

2. *Compromis, accommodements et tactiques discursives*

Les récentes évolutions dans l'histoire « anabaptiste » ont permis de réintégrer dans l'histoire beaucoup de ceux qui en avaient été écartés dans la perspective d'un récit mémoriel qui privilégiait des comportements héroïques et conformes à un certain modèle : ceux qui n'étaient pas baptisés, qui allaient de manière irrégulière aux réunions, voire qui n'y allaient pas et étaient « anabaptistes dans leur coeur », et tous les « nicodémites » qui mentaient régulièrement aux autorités pour continuer à habiter tranquillement dans leur paroisse. Or ce dernier cas était en fait très courant. Au XVII^e et XVIII^e siècle, dans les cantons helvétiques une vraie « casuistique laïque » (Mark Furner) s'est développée, qui consistait en arrangements subtils sur les compromis que l'on pouvait faire ou ne pas faire pour éviter d'attirer l'attention des autorités. De nombreux « anabaptistes » n'ont, selon nous, jamais été identifiés comme tels à Cologne parce que les autorités ne faisaient pas toujours preuve d'un grand zèle à les débusquer : ceux qui étaient accusés d'anabaptisme, mais qui le niaient fortement et savaient reconnaître les « questions pièges » pouvaient en général échapper à la prison⁵⁰.

Les stratégies et les possibilités d'évitement dépendaient beaucoup des questions qui étaient posées et de leur formulation : pouvait-on répondre « à côté » ? feindre l'ignorance ? Il y avait une grande différence entre des questions ouvertes, où l'interrogateur ne proposait pas de réponse possible à l'interrogé, et les questions fermées, où le prisonnier ne pouvait que répondre par oui, non, ou « je ne sais pas ». Les interrogateurs savaient aiguiller leurs questions et parfois faire de ces interrogatoires un « tamis » pour trier le bon grain de l'ivraie.

⁴⁸ Christian Neff, article « Lemke (16th century) » dans GAMEO.

⁴⁹ Päivi Räisänen les a abondamment étudiées pour le Wurtemberg, dans le contexte un peu différent de la visite pastorale en milieu rural (*Ketzer im Dorf*, p. 289-312).

⁵⁰ Sur les « anabaptistes » bâlois, voir Furner, « Lay Casuistry », p. 452 et suivantes ; en général, voir Zagorin, *Ways of Lying* (dernière grande synthèse sur la dis/simulation), et le dossier du Grihl 2009, en particulier introduction de Jean-Pierre Cavaillé, « Dis/simulation », et bibliographie.

Voici Philipp Cantzler, arrêté parmi le flot de ceux qui se rendaient à Mülheim dans le duché de Berg pour y ouïr des prêches calvinistes⁵¹. Il fait partie des rares individus qui ont été identifiés comme « anabaptistes » au cours de leur interrogatoire. Après les questions d'usage (état, domicile, origine, etc.), on lui demande de quelle « Religion » il se reconnaît. Il tente alors une stratégie d'évitement pour tomber dans une catégorie de déviants moins lourdement sanctionnée que celle des « anabaptistes ». Il déclare donc :

Il se reconnaît de la Religion Calviniste, dont les conventicules sont en usage en Hollande⁵².

Malheureusement pour lui, on lui demande ensuite, comme aux autres prisonniers, ce qu'il pense du baptême des enfants :

Réponse les enfants n'ont pas de foi, selon laquelle il faut les baptiser, et finalement il s'est reconnu de la religion anabaptiste⁵³.

Philipp Cantzler n'a pas pu se résoudre à mentir sur ses convictions, mais sa réponse précédente montre que la limite séparant la vérité du mensonge pour certains Frères était mobile et adaptable en fonction des situations : en l'occurrence, se déclarer calviniste à la mode de Hollande lui paraissait un compromis acceptable avec la « vérité ». Wilhelm Scheiffart von Merode, interrogé à Aix-la-Chapelle en 1534, présente un cas de figure opposé : il fait des déclarations manifestement fantaisistes, mais il est probable qu'il y croyait. En effet, certains « anabaptistes » venus de Münster, portés par l'espoir de la venue prochaine de la fin des temps, surestimaient largement l'impact des Frères sur les destinées du monde. Il déclare qu'il y aurait sept cents anabaptistes à Cologne, ce qui pouvait paraître vraisemblable dans l'atmosphère paranoïaque de l'époque, même si on sait aujourd'hui que ce nombre est largement surestimé. Mais il dit aussi que « le roi de France, d'Angleterre et d'Écosse » aurait « reçu le rebaptême »⁵⁴. Les rumeurs autour de la séparation d'Henri VIII de l'Église romaine avaient semble-t-il été interprétées comme un signe favorable à l'avènement prochain du Christ.

Lorsque leur propre destin est en jeu, ils mentent rarement sur la réception du baptême. D'abord parce que, comme nous l'avons dit, le modèle du Christ s'impose à eux. Souffrir en prison, voire payer de sa vie sa fidélité à sa foi, c'est imiter le Christ⁵⁵. Même lorsque l'abjuration est rapide, le baptême est souvent avoué : Gertgen von Berenden confesse

⁵¹ Voir chapitre 5.

⁵² « bekenn sich zu der Calvinischer Religion, dern conventiculen jhn hollandt preuchlich. » HASTK 30 G 239, fol. 146v, le 27 mai 1611.

⁵³ « Andtwort die kinder haben keine glauben, worumb man dan dieselbe tauffen solte, vnd hatt sich endlich zu der Widertauffische religion bekant. » HASTK 30 G 239, fol. 146v, le 27 mai 1611.

⁵⁴ Cité par Hansen, « Aachen », p. 303, et Haude, *Wolves*.

⁵⁵ Gregory, *Salvation*, et Burschel, *Unsterblichkeit*.

qu'elle a été baptisée trois ans auparavant à Aix-la-Chapelle, et abjure dès le premier interrogatoire⁵⁶. Beaucoup révèlent quelques éléments avant de refuser de répondre à d'autres questions.

Quelles informations révélaient-ils ? Une partie était périmée ou apparemment inutile à des dirigeants qui n'avaient autorité que sur un territoire limité, leur permettant de « lâcher du lest » sans blesser personne. Une stratégie semblable était utilisée par les marranes espagnols, qui dénonçaient ceux qui étaient en prison avec eux, obéissant à une consigne préalable à l'arrestation⁵⁷. Ainsi la très obstinée Clara Richwin, « ancienne *Vogtin* » de Bonn, révèle le lieu de son baptême, à Cologne du vivant de « Thomas l'imprimeur » (Thomas von Imbroich, exécuté en 1558), dans sa maison dans la rue Burghmauer. Thomas von Imbroich étant passé de vie à trépas depuis sept ans, la mention de son nom ne peut lui porter tort. D'autres sont plus disserts et révèlent des noms et des lieux de réunion. Heinrich Crufft a ainsi été désigné par plusieurs prisonniers, la plupart du temps par une description physique : « le prédicant dans le vignoble avait un peu de barbe rousse, mais il n'a pas été capturé⁵⁸ ». Certains prisonniers sont dénoncés par d'autres : Herbert von Niederembt aurait invité Giertgen von Ouppen à la réunion, Clara Richwin aurait invité Elßgen von Kocheun⁵⁹.

Mais face à une question fermée (« Mattheis Servaes est-il prédicant » ?), beaucoup sont au pied du mur et implorent les inquisiteurs de ne pas les obliger à « blesser leur conscience ». Ainsi le questionnaire soumis à Thomas von Imbroich comprend des questions très ciblées : on lui demande si « les jours fériés et d'autres jours il n'invite pas d'autres bourgeois et étrangers chez lui et les instruit dans son opinion », « s'il fréquente l'auberge de la Pomme d'or », ou encore s'il connaît « Melchior Westenbergh et ses fréquentations⁶⁰ ». À la question numéro 21, « s'il ne connaît pas Paul Vaßbender dans la Severinstrasse ?⁶¹ », il répond dans un premier temps qu'il l'a rencontré une fois, et que « il ne sait pas s'il est de sa foi ou non, il ne l'a pas fréquenté. » Mais « après avoir été longuement menacé », il déclare que « Paul a été rebaptisé longtemps avant lui⁶² ».

Par contraste, le questionnaire soumis aux prisonniers de l'assemblée du vignoble Saint Séverin semble laisser beaucoup d'échappatoires :

⁵⁶ HASTK 45 n°17 fol. 2r.

⁵⁷ Voir les travaux de Nathan Wachtel.

⁵⁸ Geirtgen von Ouppen, HASTK 45 n°17 fol. 5v.

⁵⁹ Geirtgen von Ouppen, HASTK 45 n°17 fol. 5v ; Elßgen von Kocheun, *ibid* fol. 6r.

⁶⁰ HASTK 45 n°14 fol. 14r-15r.

⁶¹ Thonis von St Truden (Thomas von Imbroich) HASTK 45 n°14, fol. 14r-v.

⁶² Thomas von Imbroich, HASTK 45 n°14 21r-v : « Er wisse nit ob der seine glaubens sy oder nit hab keine gemeinschaft mit denselben gehatt. [...] Dergleichen Pauls Vassbender davon oben meldung beschehen, Derselb Pauls sey lange vor Jme widdergedauft gewesen. »

« Si il, ou elle (pour les personnes féminines) a été baptisé selon sa foi confessée et en quelle année il a été baptisé, ou a reçu le second baptême ? C'était il y a combien de temps ? Où cela s'est-il produit ? Qui était présent ? *Jtem*, la personne qui a baptisé selon la foi confessée, comment s'appelle-t-elle, et où habite-t-elle ? *Jtem* comment s'appellent les personnes qui ont l'habitude de s'appeler la Société du petit peuple ou le Peuple chrétien et qui s'appellent pour se rassembler à leurs réunions ici dans Cologne et à d'autres endroits ? Et en particulier qui sont ceux qui étaient dans ce vignoble où le préche a été perturbé et où on chantait, et combien de personnes se sont échappées ? [quels sont leurs noms et où habitent-ils ?] Et qui enseignait lors de cette réunion, et enseignait aux autres réunions ?⁶³

3. La formulation des questions

La priorité des autorités était de savoir où le baptême a eu lieu, par qui, avec qui, et qui étaient les participants. Une fois caractérisés comme « anabaptistes », luthériens, calvinistes ou sectaires, les hérétiques étaient systématiquement interrogés sur leurs activités religieuses déviantes et sur leurs fréquentations⁶⁴. Ce procédé est issu des pratiques des inquisiteurs, qui lui-même provient de la définition de l'hérétique : peut être hérétique celui qui fréquente des hérétiques, on est donc hérétique par association. De ce fait, les autorités avaient une représentation des groupes anabaptistes qui était celle d'un « réseau » d'interconnaissances. Cette image provenait de la pratique inquisitoriale, qui se représentait les hérétiques comme un groupe dont l'origine était un archi-hérétique, et dont l'hérésie était propagée par les prédicants, qui étaient donc vecteurs de la contagion. Mais les autorités urbaines avaient aussi à l'esprit le spectre d'organisations internationales opérant en bandes et contre lesquelles il fallait se prémunir⁶⁵. La représentation « réticulaire » de l'hérésie faisait donc partie des *topoi* des manifestations du démon.

Ce type de questionnaire n'est pas particulier à Cologne, ni même à la Rhénanie inférieure ou aux anabaptistes⁶⁶. En 1566 Goddard Schneider, un tailleur emprisonné à Bensberg dans le duché de Berg, répond au même type de questions : Peter Zelis l'a baptisé, une nuit, dans un buisson, dans la paroisse d'Oberpleis, et à cette réunion il y avait huit

⁶³ « Ob er auch, oder sie, (vernher die frauwen persone) vf seinen oder jren bekhten glauben vd welch Jhaeren hertaufft, oder dhie zweitte tauf empfgn ? Whie lange dasselbigh verlethen ? Vnd auf wass plätzen solchs beschehen ? Wehr dabey gewesen ? *Jtem* whie dhie person genent, vnd wher sie wonhaftigh, so Jnen, oder sey, vf den Bekhten glaubenn hertaufft haitt, ? *Jtem* whie sie oder dhie personen gehaishen dwelche dhie Gemeine Gesellschaft oder daß Christen Volck, zw Jren Beykumpsten alhie binen Colln, vnd auch vf anderen ortheren zuerscheinen zurueffen pflegen ? Vnd sonderlichs nhu lestlich Innen, od sey, Jn diessen wyngarten, dha Jre predigh verstuert, vnd sey gesungen, wo den, higesonderthaben, vnnd whie fyll personen von der Gemeiner Gesellschaften ausser dem wingarten vnd kelterhauff ewegh geflauwen ? Vnd whie dieselbigen samtliche oder ein Jeder von Jenen Jnsonderheit, oder aber etzliche dauon mit nhamen vnd zunhamen gehaischen ? vnd wonhaftigh ? Vnnd wher sie daselbst gelheret, vnd auch vf anderen orthenn gelh[eret] vnd daß wort gefhuerett ? Vnd ob ehr auch selbst gepredigt, vnd ander getauffet habe ? whie fyll, vnd wo solchs alles vur vnd nahe beschehen ? » HASTK 45 n°17 fol. 1r.

⁶⁴ Sur l'usage de la torture à Cologne, voir chapitre 2.

⁶⁵ Sur cet aspect voir chapitre 8.

⁶⁶ Voir entre autre le questionnaire modèle préconisé dans l'Ordonnance [contre les] anabaptistes de 1536 dans le Wurtemberg (Räisänen, *Ketzer im Dorf*, p. 128 et suivantes, et 338.) ; voir aussi l'interrogatoire des réformés capturés en 1571 lors d'une réunion dans la maison à la Plume blanche (HASTK 45 n°39 fol. 1-50).

personnes, qu'il nomme pour la plupart⁶⁷. Ces similarités s'expliquent parce que les formulaires étaient stéréotypés. On retrouve des caractères communs entre ceux utilisés par les autorités catholiques ou luthériennes. Par ailleurs, au sein d'un même territoire, des questionnaires types étaient en usage pendant des périodes plus ou moins longues (de quelques semaines à quelques années) pour les prisonniers du même type. Le questionnaire présenté à Philipp Cantzler et qui avait permis de le démasquer était utilisé pour tous ceux qui étaient capturés sur le chemin de Mülheim⁶⁸. Tous les « anabaptistes » capturés au début du XVII^e siècle dans un autre contexte ont répondu au même type de questions, dans le même ordre. En revanche, il semble que les captures considérées comme exceptionnelles aient donné lieu à une séance particulière du Conseil et à la rédaction d'un questionnaire spécifique – sans qu'il soit pour autant très différent des formulaires ordinaires. Ainsi le questionnaire auquel ont été soumis les prisonniers du vignoble Saint Séverin figure au début du procès-verbal d'interrogatoire. C'est un questionnaire « spécial », qui pourtant dans sa structure ressemble en tous points aux questionnaires auxquels étaient soumis d'autres déviants religieux.

Il arrive souvent que seules les réponses soient notées par le scribe, voire que des questions ne soient pas retranscrites si la réponse ne présentait aucun intérêt pour le Conseil : le questionnaire complet nous est souvent inconnu. Ainsi, après que l'interrogatoire a été mené, il arrivait que le scribe ou le secrétaire remanie son procès-verbal afin de donner une version lisible et compréhensible au Conseil. L'interrogatoire de Peter von Oruel en 1561 est ainsi un mélange de latin juridique et d'allemand, la formation universitaire du scribe transparaissant dans les notes qu'il prenait. Comme le Conseil avait imposé l'allemand comme « langue administrative », il a repris ses notes et les a recopiées dans le même registre. Il en va de même pour les interrogatoires de la réunion du vignoble Saint Séverin en 1565 : la première version de l'interrogatoire est reconnaissable au style parfois « télégraphique » et au mélange du latin et de l'allemand,⁶⁹. Dans la version « arrangée », l'ordre d'apparition des prisonniers a subi un tri visible, probablement le 25 juillet. On a rassemblé les parents (Hiltgen von Flystein et ses filles, les fils de Duppen Johan de Mülheim) et supprimé le latin. Les réponses sont plus développées mais peu différentes sur le fond. Et dans l'interrogatoire

⁶⁷ HStAD JB II 255 fol. 259r et suivants.

⁶⁸ Pour comparaison, voici les questions posées à Hans Leierendecker, qui lui a été étiqueté comme luthérien : « Interrogé de quelle religion il est ? » - réponse de la confession d'Augsbourg telle qu'elle était en usage à Francfort quand il était jeune ; « Interrogé que pense-t-il du baptême des enfants ? » - réponse il trouve cela très bien, prête serment qu'il n'est pas « enclin à l'anabaptisme » (« Gef. waß Religion er sei ? [...] Gefragt was ehr von der kindertauff halte ? [...] » il n'est pas « wiederteuffisch gesinnet »), HASTK 30 G 239, fol. 238v, le 5 novembre 1611.

⁶⁹ HASTK 45 n°17 fol. 21r-34v.

de Thomas von Imbroich, les questions auxquelles le prisonnier a répondu par la négative ne sont pas transcrites : la question portant sur Melchior Westenbergh figure dans la première version, mais pas dans la seconde.

B. Des groupes régionaux ?

Nous avons vu que les petites réunions à Cologne rassemblaient des participants qui habitaient dans la ville, alors que les grandes rassemblaient des personnes qui habitaient aussi hors du territoire. Y avait-il un sentiment d'appartenir au même groupe ?

1. En 1534 : Cologne, Aix-la-Chapelle, Gladbach

Nous commençons ce parcours non par l'étude d'une assemblée, mais par celle de trois personnes faisant partie du même groupe. En novembre 1534, Richardt von Richrath, Goddard Glasswerder et Johann Mey sont torturés dans les prisons de Cologne. Alors que depuis bientôt un an les « anabaptistes » ont pris le pouvoir dans la ville de Münster, que des émissaires ont été envoyés alentour pour annoncer aux autorités princières et urbaines la fin de leur « tyrannie », que les États territoriaux rhénans cherchent à lever une armée pour éliminer cette autorité qu'ils jugent tyrannique et potentiellement dangereuse pour l'ordre social, ces trois habitants de Cologne sont tombés dans les filets d'un Conseil attentif à préserver son territoire de toute menace. Ils n'y survivront pas : Richart von Richrath, Goddard Glasswerder et Johann Mey ont été exécutés sur le bûcher.

Sous la torture, ils répondent aux questions des *Turmmeister*, questions habituelles sur les lieux et les personnes qu'ils ont baptisés, et ceux qu'ils considèrent comme membres de leur groupe. Ils disent également ce qu'ils savent de l'activité des autres, en particulier de Gerhart Westerburg, dit « Docteur Purgatoire » à Cologne, que le Conseil considère comme le chef et la source de l'anabaptisme dans la ville. Interrogé, Goddard Glaßwerder définit ainsi les membres du groupe :

Jtem dit que ceux qui s'appellent [entre eux] frères et soeurs, ceux-là sont de la secte. Donc [cela veut dire] qu'ils sont rebaptisés⁷⁰.

Qui appelle-t-il « frère » ou « soeur » ?

Jtem ceux qui s'appellent frère et soeur sont P le *Vaßbender* dans la rue Saint Séverin, Conrad Bruwer, Wilhelm Boichfrüwer, un [qui a été exécuté par le feu], il est fabricant de chapeau dans la Schmerstrasse. Arndt Westenberg et sa femme, le docteur [Gerhardt Westerburg] et sa femme et lui, Goddard. Jtem dit qu'il y en a un qui habite à côté de

⁷⁰ « Jtem sagt die sich bruder vnd suster nennen, die seind van der secten. Also dat sie wider getoufft sein. » HASTK 45 n°15, fol. 2v.

Gladbach [Mönchengladbach], c'est un teinturier nommé Wit, lui aussi il s'appelle frère [...] ⁷¹.

Voici énumérée la petite communauté de Cologne, réduite à une petite dizaine de personnes. La communauté définit ici un sentiment d'appartenance au même groupe, s'étendant jusqu'à Gladbach (Mönchengladbach) dans le duché de Juliers. Goddard Glaßwerder semble cependant faire une différence entre les frères de Cologne et celui de Gladbach, nommé seulement après. Ce Wit pourrait être Vit tho Pilgrams, capturé une première fois dans l'*Amt* Gladbach en 1532, et exécuté cinq ans plus tard pour anabaptisme : les martyrologes néerlandais le comptent comme un des premiers martyrs de la foi dans le Juliers ⁷². À part Wit, nombreux sont ceux à avoir été baptisés sur le chemin de Gladbach. Goddard Glaßwerder en dénombre au moins dix, qui sont entrés dans la communauté lors d'une cérémonie dans une auberge « sur la route qui va de Gladbach à Cologne, à main droite ».

Richart von Richrath apparaît dans ces interrogatoires comme le bras droit de Gerhart Westerburg. Il l'accompagne en particulier pour baptiser à Moers. Mais il n'est pas que le bras droit du leader, il est indépendant lorsqu'il baptise à la foire de Francfort. Enfin, il a baptisé de très nombreux membres de la communauté « anabaptiste » d'Aix-la-Chapelle. À lui, on n'a pas demandé qui il appelait « frères » et « soeurs », mais on peut raisonnablement supposer qu'il faisait de fréquents aller et retour dans la ville libre d'Empire, puisque sa femme y habitait, logée par un coreligionnaire, Johannes Krantz. Il se considérait ou était considéré comme membre du groupe d'Aix-la-Chapelle autant qu'il l'était de celui de Cologne. Ce groupe était conséquent : plus de vingt personnes sont citées. La communauté de Cologne est donc en lien étroit avec celle d'Aix, par l'intermédiaire de Richart (et peut-être d'autres) : on peut considérer la communauté anabaptiste de Cologne comme un groupe bipolaire, à moins qu'il faille parler de communautés « emboîtées » : un grand groupe de niveau supra-territorial, subdivisé en communautés plus restreintes structurées par lieux de résidence. On peut représenter les relations entre les Frères et Soeurs de Cologne, d'Aix-la-Chapelle et de Gladbach selon les aveux des trois prisonniers de cette façon :

⁷¹ « Item die sich bruder vnd suster heischen Sein D der Vaßbender vf Sankt Severins strassen, Conradt Bruwer Wilhem Boichfrwer, einer mit feuwer gezuwen. Wer huetmecher jn der Schmerstrassen. Arnt Westenbergh vnd sein husfrawe der doctor vnd sei husfrawen vnnd er dr vurß Godhart. Item sagt einer wone bey Gladbach vnd sey ein ferber genant Wit, der heisch sich auch ein bruder. » HASTK 45 n°15 fol. 2v.

⁷² Cependant ils datent l'exécution de 1532, alors qu'elle a eu lieu en 1537.

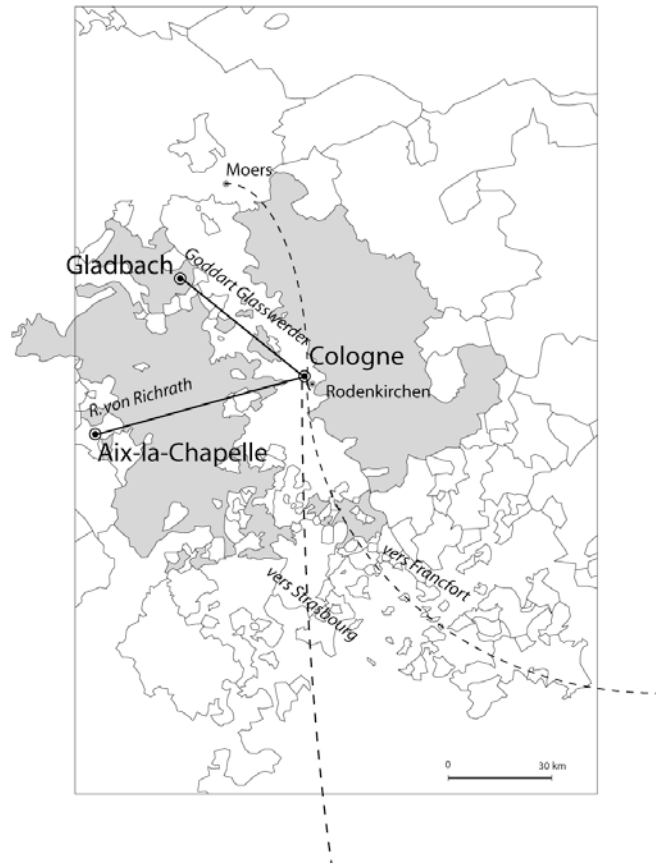


Figure 2 : Un groupe "anabaptiste" en 1534

Il faut relativiser la représentativité de cette carte : les dénonciations faites par les prisonniers traduisent probablement d'abord les soupçons des autorités de Cologne que les prisonniers ont confirmés sous la torture. En effet dans le contexte de la « menace » du royaume anabaptiste de Münster, les pouvoirs territoriaux, urbains et princiers, travaillaient en collaboration et échangeaient des informations pour traquer les « prophètes » de la ville de Westphalie qui avaient été envoyés un peu partout pour convertir les foules. Ainsi Goddard Glaswerder dénonce « Wit » de Gladbach, mais on peut se demander si le questionnaire ne comprenait pas justement une question sur Vit tho Pilgram de Gladbach. Le duc de Juliers avait peut-être cherché à savoir si cet individu, aux opinions suspectes, ne faisait pas partie du groupe. De même le Conseil d'Aix-la-Chapelle, probablement informé par Cologne, a capturé et exécuté en 1535 certains des Frères dénoncés par Richard von Richrath, notamment Johann Krantz, celui-là même qui hébergeait de nombreuses réunions⁷³.

Les interrogatoires nous montrent principalement ce que recherchent à voir les autorités. Les déclarations étaient partielles, il y avait peut-être d'autres pôles dont nous ne

⁷³ Hansen, « Aachen », p. 302.

savons rien, et tous n'ont pas été dénoncés. Ainsi, Goddard Glaßwerder nomme neuf personnes comme « Frères et Soeurs » dans Cologne, mais dans la liste de « ceux qui ont été dénoncés par Richart von Richrath, Goddardt Glaßwerder et Johann Mey », établie par le secrétaire du conseil deux ans plus tard, on trouve en plus la femme d'un boulanger.

2. La grande assemblée du vignoble Saint Séverin, un rassemblement de hasard ?

Peut-on transporter le constat fait pour le groupe de 1534 à celui de 1565 ? Une des pistes possibles, en l'absence de déclaration en ce sens, est l'examen des rapports entre les individus qui préexistent au rassemblement de Cologne. Le postulat est le suivant : l'étude des participations aux réunions permet de mettre en évidence des groupes reliés par une expérience commune. Il s'agit d'étudier non pas les relations entre des gens mais entre des personnes d'une part, et des réunions auxquelles ils disent avoir participé d'autre part. Les réunions sont définies par le lieu déclaré : ainsi plusieurs individus qui sont allés à des réunions au même endroit n'ont peut-être pas participé à la *même* réunion.

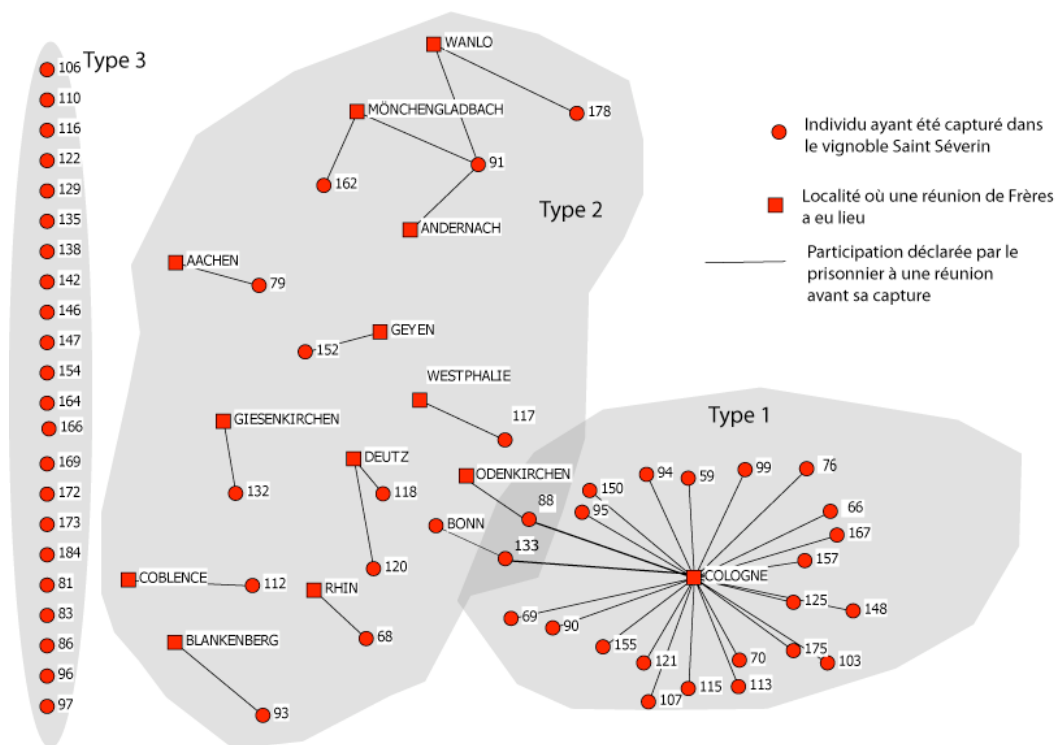


Figure 3 : L' « histoire » racontée par les prisonniers de Saint Séverin. La participation à des réunions de Frères

On distingue clairement trois types de participants : ceux qui ont avoué avoir participé à des réunions dans Cologne (24), et ceux qui ont surtout participé à des réunions ailleurs (14), un troisième type étant constitué par ceux qui n'avouent rien ou déclarent n'avoir jamais

été à des réunions (22)⁷⁴. La diversité des lieux de réunion n'est pas le point sur lequel nous voudrions insister ici, mais sur le fait que de nombreux prisonniers relatent un « passé religieux et spirituel » différent : beaucoup de ces lieux de réunion ne sont pas voisins. La demoiselle Margarethe von Werminckhausen avoue ainsi qu'elle s'est « souvent » rendue à des rassemblements en Westphalie⁷⁵. Theis von Dülcken est allé à des assemblées à Mönchengladbach, non loin de son lieu de résidence. Certains ont été baptisés loin de là, notamment à Maastricht ou Aix-la-Chapelle. Mergh von Netteschen a été baptisée « sur le Rhin ». Si, dans la réunion, il y a un groupe qui, peut-être, avait l'habitude de se retrouver régulièrement – mais rien ne l'indique au vu de la diversité de leurs réponses – la plupart venaient d'horizons différents.

Même dans Cologne, il n'y a pas d'expérience commune apparente. Johann Bitter avait déjà été à plusieurs réunions dans Cologne, dont au moins une dans le vignoble où il a été arrêté, une autre chez le dénommé Gobbel Johann, demeurant dans la Zeughaustrasse.⁷⁶ Peter von Mutzenich avait été également « deux fois chez Gobbel Johann », mais aussi « sur Melaten, au delà de la Ehrenpfortze », à savoir hors les murs, à quelques centaines de mètres d'une des portes menant à l'ouest de la ville. Chaque prisonnier mentionnant des lieux de réunion en cite ainsi au moins un qui n'a pas été déjà cité par un co-détenu. Ainsi l'image donnée par la grande réunion de Saint Séverin est plus complexe que celle que l'on peut tirer des déclarations des trois prisonniers de 1534. Elle ressemble à un rassemblement de hasard entre des gens qui, à part des relations familiales ou d'atelier, n'ont que peu de rapport entre eux. On y trouve des filles de la petite noblesse, comme la demoiselle von Werminckhausen ou Clara von Witzelbach, veuve Richwein, mais aussi des femmes d'échevin, telle Hiltgen von Flystein. Elles cotoient des marchandes de fagot et des servantes⁷⁷.

Ainsi, on était venu de toute la région pour se rencontrer, lire, discuter et écouter Mattheis Servaes et Heinrich Crufft expliquer l'Évangile. Si certains fréquentaient

⁷⁴ Figure réalisée avec le logiciel NetDraw, en « mode 2 » (Two Modes) : les individus statistiques représentés sont de deux natures différentes, ici des personnes et des localités (ou les berges du Rhin, dans un cas). La représentation à la manière d'un réseau a un but purement analytique et ne présume pas de l'existence ou non d'un « réseau » : il est plus facile de représenter ainsi les participations multiples (en plusieurs lieux différents) et les participations communes (deux prisonniers sont auparavant allés au même endroit). Le « mode deux » a été d'abord proposé par Davis/Gardner/Gardner, dans *Deep South*, pour étudier la notion de groupe via la participation à des événements. Pour une synthèse, voir Mercklé, *Sociologie*.

⁷⁵ Elle venait probablement d'une famille possédée dans le comté de Mark, voir Fenske/Miltzer, *Ritterbrüder*, p. 708. Sur Margarethe von Werminckhausen, voir HASTK, 45 n°17, fol. 6r.

⁷⁶ HASTK, 45 n°17, fol. 7r.

⁷⁷ Sur l'identification de Clara Richwin, voir HASTK, Reichskammergericht, A 39a, document cité d'après inventaire (déclaré perdu lors de l'effondrement des archives). Citée comme la mère du plaignant Adolph Richwein, « Clara Witzelbach, épouse du bailli de Bonn Johann Richwein ».

habituellement des réunions à Cologne, bien d'autres n'en avaient pas l'habitude. Ces derniers cependant étaient allés à des réunions parfois fort éloignées de leur domicile, on ne pouvait pas parler d'un déplacement exceptionnel « à la capitale » : il était normal de se déplacer loin. La réunion de 1565 est une exception dans les captures par son ampleur : jamais autant d'individus (cinquante-six) n'avaient été capturés en même temps. Le scandale dans la ville de Cologne fut à la hauteur. Le nombre de participants à la réunion devait bien dépasser les soixante : selon les rapports des hommes d'armes, beaucoup se sont échappés, et il est difficile de connaître leur nombre exact.

Cinquante ans plus tard, dans l'*Amt Löwenberg*, l'*Amtmann* faillit réaliser un coup de filet comparable, mais sur la cinquantaine de participants que lui et ses archers ont aperçu, il n'en a pas capturé la moitié. Il y a très peu de réunions de cette ampleur dont les membres ont pu être soumis à un questionnaire semblable, non seulement à l'échelle du territoire considéré (où il n'y en a aucune), mais aussi à l'échelle du Saint Empire. Mais la rareté des captures ne doit pas laisser conclure à la rareté des occasions : des réunions aussi importantes sont mentionnées directement ou se laissent déduire des sources dans tout l'Empire. Un témoin extérieur a ainsi relaté une réunion de plusieurs centaines d'anabaptistes dans la forêt d'Eckbolsheim en Alsace en 1557⁷⁸. Wilhelm Buff, qui visiblement était membre du même groupe que ceux qui ont été capturés, parle en 1561 d'une réunion d'une soixantaine de personnes « dans les champs » près de Mülheim a/Rhein, non loin de Cologne.

Ainsi les assemblées pouvaient réunir des individus qui résidaient habituellement dans d'autres territoires, et parfois assez loin du lieu de la réunion. Cela fait écho aux constats sur la divergence d'opinion entre Frères et Soeurs sur des questions qui n'avaient vraisemblablement pas été abordées en groupe. Mais cette assemblée est-elle malgré tout le signe de l'existence d'un groupe ayant un sentiment de communauté, voire d'appartenance à la même Église (dans le sens de corps du Christ, et non d'institution) ?

III. UNE « COMMUNAUTE SUPRATERRITORIALE » ?

Nous emploierons ici le terme de réseau, parfaitement consciente de la diversité de ses acceptions possibles : nous précisons donc à chaque fois le sens que nous lui donnons⁷⁹. Il

⁷⁸ Archives municipales de Strasbourg, Saint Thomas, n° 175, texte édité dans Lebeau/Valentin, *L'Alsace au siècle de la Réforme*.

⁷⁹ Sur les réseaux sociaux, la *network analysis* et ses usages en histoire, voir Dedieu/Moutoukias, « Approches », p. 8-15, et surtout plus récemment Lemercier, « Analyse de réseaux et histoire », et Lemercier / Zalc, *Méthodes quantitatives*, p. 86-90. Sur les réseaux sociaux, voir Mercklé, *Sociologie*, p. 22-38.

ne sera pas question d'analyse de réseau formelle, les sources étant bien insuffisantes pour cela. La notion d'espace s'appuie sur la définition de Martina Löw, pour qui l'espace est relationnel, c'est-à-dire qu'il est constitué par l'action des hommes qui relie entre eux les « objets sociaux », les hommes et les groupes, par leur positionnement des objets, la création de lieux et leur usage de ceux-ci.

A. Communauté et réseau d'information

1. Des circuits d'information et déplacements

Les lieux mentionnés, au niveau supra-territorial, c'est-à-dire à une échelle englobant plusieurs territoires d'Empire, voire dépassant les limites de celui-ci, étaient reliés par les activités des individus en un tissu réticulaire. Nous considérons ici le réseau comme « un procédé technique en sciences sociales permettant de mettre à jour des logiques internes mais non explicites dans les pratiques d'un groupe humain⁸⁰ » : c'est un « ensemble de données relationnelles, c'est-à-dire des données sur des liens qui unissent ou non des individus statistiques (personnes, communes, organisations)⁸¹ ». En l'absence d'autres sources que l'interrogatoire des prisonniers, le recours aux chemins de l'information, moyen traditionnel pour appréhender des réseaux interpersonnels⁸², nous permettra de mettre au jour les liens entre ces lieux. Il faut évidemment y ajouter les liens familiaux, les déplacements individuels attestés et les liens de domesticité.

Certains avaient fait des allers-retours entre leur lieu de résidence et Cologne : la mère de la famille de Flystein avait été baptisée à côté de Deutz, sur la rive opposée à celle de Cologne. Clara Richwein avait été baptisée à Bonn et était venue à plusieurs réunions dans la ville. Les prédicants étaient les plus mobiles : Mattheis Servaes venait du Palatinat, et il avait baptisé deux des prisonniers, à Viersen et Wanlo (duché de Juliers). La littérature mentionne également de nombreux voyages de Mattheis. Heinrich Crufft, qui n'a pas été capturé, était actif dans les mêmes régions que Mattheis Servaes, mais aussi à Cologne : c'est lui que Wilhelm Buff cite, en 1561, comme étant le prédicant principal de son groupe « anabaptiste » dans Cologne.

Les chemins de l'information sont également le signe de relations préexistantes solides : une telle réunion demande en réalité une « planification » et une réelle organisation. C'est ce que l'on voit avec la famille von Flystein. Hiltgen von Flystein, résidant à Fliesteden,

⁸⁰ Kaiser, « Hommes de la Frontière », p. 88.

⁸¹ Lemerrier / Zalc, *Méthodes quantitatives*, p. 84.

⁸² La référence classique est évidemment Travers/Milgram, « Small World », p. 425-443.

a été avertie indirectement par un homme qui « a dit à son voisin qu'elle, Hildtgen, devait venir à Cologne ce jour-là⁸³ », témoignant de relations préexistantes et organisées entre Cologne et Fliesteden. Ces relations peuvent être prolongées vers d'autres lieux. Les interrogatoires montrent que la plus âgée, celle qui était née d'un premier lit, n'habitait pas du tout à côté de chez sa mère, mais plusieurs dizaines de kilomètres plus au sud. Par ailleurs, un autre homme (ou peut-être le même), un certain Johann von Tricht [Maastricht] avait averti Johann Bitter, qui habitait à Cologne, et Clara Witzelbach, veuve Richwein, qui résidait probablement à Bonn. Theis Ruelen von Dülcken n'a pas donné d'autre raison de sa présence à Cologne que la réunion. Il était venu exprès y assister, ce qui signifie que quelqu'un était venu l'avertir.

Il y a donc des chemins de communication qui préexistaient à la réunion. Ainsi, les lieux de réunion et d'habitat étaient reliés par les activités des individus. Ils formaient un espace, si l'on considère, avec Martina Löw, que l'espace est créé par l'activité de liaison des hommes entre les « choses », mais aussi d'autres hommes et des groupes humains.⁸⁴ On parlera ici d'un espace « anabaptiste » de Cologne, et non pas de Rhénanie du Nord, car la majorité des sources qui nous permettent de le constituer provient des interrogatoires des prisonniers de la ville d'Empire.

De fait, dans le sud de l'Empire, dès les débuts des mouvements « anabaptistes » on a la trace de relations cordiales entre les groupes de différentes localités par l'intermédiaire des visites des Frères⁸⁵. En 1529 un prédicant (*vorsteher*) de Bâle rendait visite à un coreligionnaire de Kaiserstulh, et en 1533 des « anabaptistes » de Hesse venaient à un rassemblement dans le Palatinat, à Kreuznach. Il existait des canaux par lesquels l'information circulait parfaitement. Ainsi le prédicant et baptiseur Zelis, après avoir eu une activité entre Rhin, Ruhr et Meuse, se rendit « en Alsace ou en Suisse », puis mourut « à Strassberg » dans l'actuel Baden-Wurtemberg. En 1557 Thomas von Imbroich savait où il était parti, et en 1565 la plupart des prisonniers qu'il avait baptisé savaient qu'il était mort, et parfois où. Or, rien n'avait jamais été publié sur Zelis, qui n'est pas mort en martyr et n'a rien écrit. La communication de l'information est donc passée par voie orale.

2. *Un fonctionnement en réseau ?*

Ce réseau (au sens « technique ») formait-il pour autant un réseau, au sens de la pratique ? Nous entendons ici le terme comme « l'utilisation plus ou moins consciente par les

⁸³ « jrer Nachpauschen angesagt, daß sie jre Hildten ansagen sollte den anderen tagh zu Colln zukhomen ».

⁸⁴ Sur la notion d'espace relationnel, voir Martina Löw, *Raumsoziologie*, ici p. 158.

⁸⁵ Ce qui suit sur les communautés anabaptistes du sud de l'Empire, cité d'après Clasen, *Anabaptism*, p. 74-75.

contemporains des réseaux de communication et d'échange existants comme une « tactique de survie »⁸⁶. On sait que c'était le cas par exemple dans le sud de l'Empire : régulièrement des dirigeants des communautés d'Allemagne et de Suisse se rassemblaient à Strasbourg sous le prétexte de la foire, peut-être même chaque année. Ces grands rassemblements continuent jusqu'au XVII^e siècle : en 1605, à Modenbach, toujours dans le Palatinat, on rapporte qu'il se produit un rassemblement annuel de trois cents personnes pour célébrer la Cène.

À Cologne en 1565, l'information pour aller à la réunion avait circulé par des réseaux d'échange et de communication préexistants et créés ou dévolus à d'autres usages. Ainsi, un ouvrier de Maître Johan Bicht, fabricant de corbeilles, a probablement invité son collègue – même s'il ne le dit pas. Le premier en effet était déjà baptisé, et il habitait depuis neuf ans à Cologne. L'autre compagnon venait d'arriver et participait pour la première fois à une assemblée des Frères. On a là de toute évidence la trace d'une communication au sein de l'atelier, moyen de circulation de l'information que l'on retrouve à la même époque dans d'autres lieux, pour d'autres informations que les réunions « anabaptistes ». Il faut souligner la diversité des voies de l'information pour un même groupe. Les frères de Mülheim ont été avertis par différents canaux, les liens familiaux n'ont pas été les seuls à jouer. Ainsi Bitter Johann avait déjà participé à six réunions, et il en avait parlé à ses frères Johann et Peter. Mais l'un d'eux, Johann, avait également rencontré un autre participant, le commerçant Hermann von Daverkaussen, qui était un voisin. L'information courait donc de bouche à oreille, par un enchaînement de relations. Ce dernier cas montre que les informations couraient sur de nombreux chemins différents. D'après les aveux des prisonniers, il y eut au moins seize informateurs distincts, pour cinquante-six prisonniers. Ainsi, l'espace relationnel fonctionnait comme d'un réseau de relations entre les parties prenantes.

Mais cet espace relationnel ne fonctionnait pas de façon hiérarchique : tous les habitants d'une même zone n'allaient pas au même endroit pour pratiquer les mêmes activités. Sur la base des informations disponibles on peut dire que tous les membres d'un même groupe local n'allaient pas forcément aux mêmes réunions en même temps. Theis von Dülcken mentionne ainsi une Eva von Dülcken qui visiblement n'était pas présente à la réunion de 1565. Hiltgen de Flystein a été avertie par un voisin, dont elle ne dit pas s'il est venu ou pas – il n'a manifestement pas été capturé. Bien plus, Wilhelm de Bedbur avait reçu le baptême à Cologne, mais son presque voisin, Wilhelm de Bochholtz, a été baptisé à Wanlo près de Gladbach (*Mönchengladbach*).

⁸⁶ Kaiser, « Hommes de la Frontière », p. 83.

Dans quelle mesure les acteurs eux-mêmes étaient-ils conscients du fonctionnement en réseau de cet espace relationnel ? Avaient-ils, comme Goddart Glaßwerder en 1534, un sentiment de faire partie d'une même communauté avec des individus qui habitaient loin ? Les déclarations des prisonniers de 1565 sont moins claires à ce propos que celles de leurs malheureux prédécesseurs, car on ne leur a pas posé la question. Clara Richwin avait d'anciennes relations avec les « anabaptistes » de Cologne. Elle avait été baptisée dans les années 1550 dans la maison de Thomas von Imbroich sur le Burgmauer, disait-elle. Pourquoi à Cologne, et pas à Königswinter ? À la même époque il existait dans cette petite ville une communauté « anabaptiste » qui atteignait le tiers de la population, et cette ville était plus proche de Bonn que ne l'était Cologne⁸⁷. Alors qu'il était manifestement plus sûr de se réunir à Königswinter, où les « anabaptistes » étaient proportionnellement bien plus nombreux qu'à Cologne. Clara Richwin a reçu le baptême à Cologne et s'y rend en réunion manifestant probablement par là un sentiment de communauté plus important avec ceux de Cologne qu'avec ses voisins de Königswinter, dont aucun n'a été capturé. On constate le même type de comportement trente ans plus tard. On se souvient qu'en 1595, les participants à une réunion « anabaptiste » avaient été arrêtés dans la maison de Michel Heest dans la rue qui courait devant la chapelle Saint Matthieu. Dans cette même rue, la même année, est capturé Hylger Olichleger. Il déclare en prison :

Il se reconnaît de la communauté (*gemeine*) que l'on nomme Mennistes ou anabaptistes des Pays-Bas, il n'a rien à voir avec ceux qui ont été dernièrement pris sur le fait et amenés en prison⁸⁸.

On pouvait donc être voisin et ne ressentir aucun sentiment d'appartenance commune. Cela confirmait les propos de Peter Wylss, ancien « anabaptiste » soucieux de plaire aux autorités pour échapper à une condamnation à mort, sur l'existence de plusieurs groupes distincts dans la ville de Cologne : les *Oberlander*, les *Niederlander* et les *Amelduncksche* (ceux d'Ameldunck)⁸⁹.

D'Aix-la-Chapelle à Blankenberg, de Dortmund aux frontières du Luxembourg, l'existence apparente de relations indirectes mais régulières entre ces différents lieux suggère une « internationale anabaptiste ». De fait les réseaux d'entraide étendus des *doopsgezinde* (Taufgesinnte, « ceux qui inclinent au baptême ») d'Amsterdam au XVIII^e siècle et les très

⁸⁷ Franzen, Visitation, p. 211-212.

⁸⁸ « bekennet sich zu der gemeine, so man die Mennisten oder Niderlender widerteuffer nenne, hab mit den jennige so am letzten beieinander erdapt ke vnd zuthurm gepraucht, keine gemeinschaft », HASTK, 30 G 230, fol. 9r-v, le 25 septembre 1595.

⁸⁹ HASTK 30 G 225, fol. 93r et suivantes, le 11 octobre 1588. Peter Wylß était complice de l'enlèvement d'un bourgeois.

nombreux contacts des marchands invitent à voir dans ces relations nombreuses une préhistoire de ces « sociétés translocales »⁹⁰. Le phénomène n'était pas inconnu : les réseaux Schwenckfeldiens s'étendaient à de vastes régions. Entretien par des correspondances régulières ou par des rencontres de quelques membres, leur existence, qui peut parfois paraître un peu fantomatique à l'historien, se manifeste dans toute sa vigueur lorsqu'il s'agit d'organiser la fuite et la nouvelle vie d'un membre menacé par la persécution⁹¹. L'idée, ou plutôt la réflexion sur une société secrète fonctionnant en réseau par les correspondances cryptées entre *happy few* et des rencontres apparemment innocentes dans des lieux très fréquentés n'était pas inconnue : la *Forma d'una repubblica catholica*, parue clandestinement en 1581, fait cependant preuve d'une étonnante « modernité »⁹².

Plus important, l'architecture souple du groupe capturé dans le vignoble Saint Séverin confirme les premières conclusions que l'on a pu tirer des interrogatoires : il ne semble pas y avoir de hiérarchie structurante, contrairement à l'organisation des groupes calvinistes en cours de constitution.

B. Les Frères de Cologne : proposition de géographie

Si l'anatomie d'une grande assemblée permet d'entrevoir, en toile de fonds, le fonctionnement d'une communauté et/ou d'une Église (au sens non institutionnel du terme), il faut être plus prudent quant aux conclusions à tirer pour une généralisation à l'échelle régionale, et surtout l'inclusion de tous ceux qui ont été appelés « anabaptistes » dans le réseau. Le schéma proposé d'un réseau organisé à l'échelle « internationale » traduit si bien les pires cauchemars des auteurs des principales sources qu'il faut rester prudent quant à sa construction. Il n'est pas sûr que *tous* les membres du groupe aient conscience d'appartenir à un tout, plus exactement que le groupe dans lequel ils s'intègrent est subordonné à une organisation plus vaste, organisation qui ne concerne pas une éventuelle soumission d'autorité, mais au moins une affiliation doctrinale et un sentiment de fraternité. Non seulement des voisins peuvent n'avoir rien en commun du point de vue de l'appartenance religieuse, mais encore tous ceux qui sont dits « anabaptistes » n'ont pas la même pratique du

⁹⁰ Voir Dagmar Freist.

⁹¹ Gritschke, *Via media*, p. 224.

⁹² Édité par Cantimori/Feist, *Eretici italiani*, p. 169-209, et introduction p. 12. Il compare ce modèle avec la pratique des « hérétiques » italiens. Voir aussi Zagorin, *Ways of Lying*, p. 87 et suivantes, et Kaiser, « Répertoire de la conflictualité », p. 360.

groupe et n'accordent pas la même importance à l'appartenance à une « communauté » : on peut très bien être « anabaptiste » tout seul⁹³.

1. Un « espace relationnel » de Cologne

Peut-on visualiser ou tracer une carte de cet « espace anabaptiste » ? L'entreprise doit être menée avec précaution, et il ne saurait être question de décrire la totalité d'« un réseau », ce que nous n'avons pas les moyens de prouver et qui resterait hautement douteux. Nous pouvons cependant rendre compte des traces de l'activité « anabaptiste » de ceux qui ont été capturés, ainsi que de ceux qui ne l'ont pas été, mais qui ont été dénoncés comme tels. Nous avons déjà spatialisé l'activité du groupe du docteur Westerburg, montrant les liens intenses qui reliaient des groupes parfois très éloignés. C'était surtout patent avec Aix-la-Chapelle. Ces liens perdurent-ils ? Peut-on constater une évolution dans les contacts de ceux qui passent par Cologne, qui reflèterait des inflexions doctrinales ? La question qui nous paraît la plus importante, mais à laquelle nous n'avons pas les moyens de répondre, est de savoir si l'anabaptisme crée un espace particulier, ou si celui-ci se confond et s'insère totalement dans les mécanismes et l'architecture des espaces économiques et migratoires préexistants⁹⁴.

Nous utilisons ici encore la notion de réseau comme technique, et non comme moyen de fonctionnement plus ou moins conscient du groupe. La base de données « INDIVIDUS-COLOGNE » permet de faire la liste des relations entre les divers lieux mentionnés par les « anabaptistes », et donc de tracer les liens qui relient les localités par l'intermédiaire de l'activité des hommes. On a ici pris en compte la ou les localités d'habitat (il y en a parfois plusieurs si la personne a déménagé) et celles où il a participé à des assemblées. Dans les assemblées sont comprises celles où il a baptisé, où il a été baptisé ou celles où il était simple participant. N'ont pas été pris en compte les lieux d'origine, ceux où l'individu pourrait avoir des amis, ceux où il a voyagé sans avouer la participation à une assemblée⁹⁵. Ainsi, c'est la synthèse de « configurations spatiales » individuelles qui a été réalisée ici.

Afin d'avoir un aperçu de l'évolution de ce que nous pouvons appeler « l'espace anabaptiste colonais », nous avons segmenté ces groupes de liens en trois périodes : 1525-

⁹³ Jusqu'à une période récente on considérait qu'un des traits distinctif des « anabaptistes » était justement une spiritualité vécue en commun : on ne pouvait pas être anabaptiste tout seul. Des travaux récents remettent en cause cette définition, comme d'ailleurs le critère de la réception du baptême de foi, brouillant encore un peu plus la frontière parfois ténue avec ceux que l'on désigne comme spiritualistes. En particulier Räsänen, *Ketzer im Dorf*, et Yutzy Glebe, « Problematic Case ». Voir chapitre 11.

⁹⁴ Voir Lemercier / Rosental, « Pays Ruraux », surtout p. 698-702 et 708-714. La méthodologie développée est évidemment inapplicable telle qu'elle, puisqu'elle porte sur le XIX^e siècle. Les études sur les nouveaux bourgeois à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne ont été réalisées qui permettraient éventuellement une comparaison : Schwinges, *Herkunft der Neuburger*, en particulier p. 390 et suivantes.

⁹⁵ Sur l'implantation spatiale individuelle et la configuration spatiale, voir Rosental, *Sentiers Invisibles*, introduction, et Lévy, « Territoires ».

1540 ; 1540-1575 ; 1575-1618⁹⁶. La date retenue n'est pas celle où la personne apparaît pour la première fois dans les sources, mais celle où elle il dit s'être déplacée. Une même personne peut donc s'être déplacée plusieurs fois, à des intervalles parfois éloignés. La segmentation a été choisie en fonction des principales dates des réunions ou groupes connus (1534, 1565, 1595) afin d'encadrer ceux-ci, et de manière à obtenir des quantités de données à peu près équivalentes. Il subsiste malgré tout une très grande inégalité dans la quantité d'informations disponibles : pour la première période on ne dispose pratiquement que des trois interrogatoires des compagnons de Gerhard Westerborg et des informations de la littérature sur l'itinéraire de ce dernier à partir de son retour de Francfort, en 1525. Pour la deuxième en revanche les informations sont pléthoriques, alors que la troisième période se tarit progressivement, sans être toutefois aussi pauvre que la première.

2. Des groupes attestés

Parmi les localités mentionnées par les prisonniers, quelques-unes sont connues pour être des lieux où des « anabaptistes » ont été arrêtés ou dénoncés.

Localités du Juliers où des « anabaptistes » ont été identifiés lors des visites pastorales				
Source : Redlich, <i>Kirchenpolitik</i> , 2, 1.				
Amt	Localité	1533	1550	1559
Born	Berg			x
	Born et Büchten		x	x
	Holtum			x
	Süsterten et Dietheren	x		x
	Tüdderen		x	
Gladbach	Gladbach		x	x
Heimbach	Heimbach			x
Heinsberg	Dremmen	x		x
Kaster	Lövenich			x
Linnich	Linnich		x	
Millen	Breberen		x	
	Gangelt		x	
	Hoengen	x	x	
	Waldfeucht			x
Montjoie	Simmerath		x	
Niedeggen	Bergstein		x	
Wassenberg	Hückelhoven		x	x
Dreiborn	Olef		x	
Total des lieux		3	11	10
Note : ne sont pas comptés les lieux où des « sacramentaires » ou d'autres déviants ont été dénoncés. Ils sont au moins aussi nombreux.				

⁹⁶ Dans MSAccess, extraction d'une table des liens entre les lieux par l'intermédiaire des individus qui les ont fréquentés. Nous n'avons pas pu prendre en compte les liens indirects : deux individus se connaissant mais résidant dans des lieux différents.

Tableau 1 : Localités du Juliers où des « anabaptistes » ont été identifiés lors des visites pastorales

Dans une certaine mesure, cette répartition des mouvements anabaptistes en Rhénanie du nord a tendance à perdurer, même si, comme l'a dit Charles-Thomas Eby, elle se rétracte sur quelques territoires. Le recensement effectué en 1639 sur l'ordre du duc de Juliers dans le but de lever une taxe donne un aperçu de la répartition supposée de la population dissidente⁹⁷ :

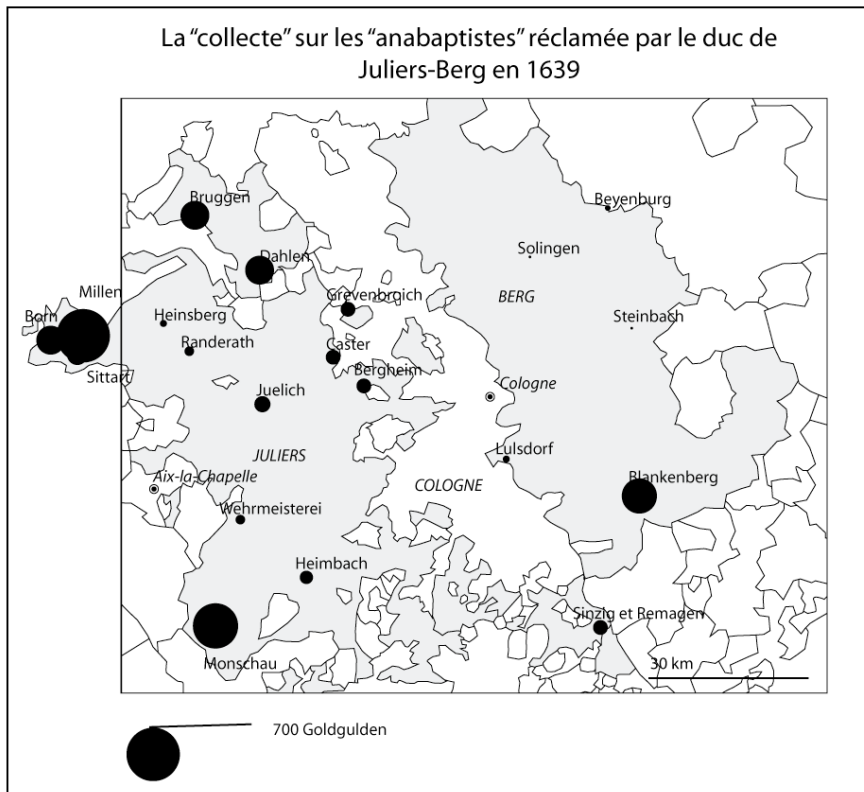


Figure 4 : La répartition administrative des « anabaptistes » en 1639

Beaucoup de zones déjà identifiées dans les visites comme abritant de nombreux « anabaptistes » continuent à en héberger un certain nombre. Gladbach (Mönchengladbach) est une des mieux connues de l'historiographie : Goddard Glaßwerder avoue connaître et considérer comme un frère « Wit », de Gladbach. Trente ans plus tard, Theis von Dülcken, qui est en lien avec le groupe de Gladbach et qui réside dans le même *Amt* (celui de Brüggen), mais aussi Mattheis Servaes, font le lien entre Cologne et la ville du Juliers. À la même époque, les visites pastorales princières et les enquêtes soupçonnent la présence de nombreux « anabaptistes », qui ont l'air suffisamment bien intégrés pour que personne ne cherche

⁹⁷ D'après HStAD JB II 252 fol. 21r-v, le 23 décembre 1638. Nous nous appuyons sur le rôle d'imposition dressé par la chancellerie.

vraiment à les dénoncer⁹⁸. Mais c'est surtout au XVII^e siècle que les « anabaptistes » de Gladbach font parler d'eux en haut lieux : en 1622, les autorités locales ne comptent pas moins de cent cinquante-et-un foyers, et en 1654 il y en a toujours cent quarante-et-un. Une telle concentration est considérable : la population mennonite du Palatinat électoral en 1664 s'élevait à cent quatre-vingt-trois foyers⁹⁹. Les mennonites de Gladbach sont allés nourrir l'immigration en direction de Nimègue et surtout de Krefeld, où ils sont réputés avoir fait la fortune de la ville.

Plus au sud se trouvait l'*Amt* Monschau. Dans la seconde moitié du siècle, les autorités ducales y avaient recensé quatre-vingt-dix-huit « anabaptistes »¹⁰⁰. Peter von Mutzenich venait de l'*Amt* Monschau (Montjoie), un *Amt* plutôt pauvre dans les montagnes de l'Eifel au sud-ouest du Juliers, où Anna von Monschau avait été exécutée en 1552, et faisait partie des Soeurs célébrées comme martyres dans le *Sacrifice du Seigneur* (*Het offer der heeren*). Dans les années 1550, un conflit au sujet des « anabaptistes » qui s'étaient réfugiés dans la seigneurie de Dreibern éclata. Au début du XVIII^e siècle, l'*Amt* comptait encore des dissidents « anabaptistes ».

On sait beaucoup moins de choses de la zone frontière entre la principauté-archevêché de Cologne (*Stift*) et le Juliers, au niveau de Bedburg, à environ quinze kilomètres au nord-ouest de Cologne. C'était une zone morcelée où la supériorité sur certaines seigneuries était disputée entre l'archevêque de Cologne et le duc de Juliers. Beaucoup de participants à la réunion de 1565 y résidaient, à commencer par la famille von Flystein, dont trois habitaient à Fliesteden. Dans la même zone habitait aussi Wilhelm Adams von Bedburg, Johann von Geyen (à Pesch, dans le Juliers, *Amt* Bergheim), Geirtgen von Goer et Theis von Flatten, qui résidaient dans la cour de Neuenhof, dans la paroisse de Kirdorf dans le même *Amt* de Bergheim¹⁰¹. On trouvait également Wilhelm von Böckholtz, dans la paroisse de Wüllenradt, seigneurie de Bedburg. Dans les années 1530, l'*Amtmann* y avait fait exécuté des « anabaptistes », et la visite pastorale de Salentin von Isenburg recense quelques

⁹⁸ Le succès économique des mennonites de Krefeld, qui étaient venus pour la plupart de Mönchengladbach dans la seconde moitié du XVII^e siècle, a contribué à ce que la recherche braque ses projecteurs sur cette ville, et y voie très tôt une communauté « anabaptiste » florissante ». Au XVI^e siècle la plupart des témoignages sont indirects, et seuls quelques uns ont été capturés, dont Theis von Dulcken – c'est en tant que récidiviste que le duc de Juliers s'intéresse à lui. Peter Kriedte a signalé que ce n'était pas en 1574 qu'on rapportait pour la première fois l'existence d'une communauté de 150 familles mennonites, mais entre 1610 et 1622. Le premier témoignage vient d'une supplique de l'abbé de Gladbach, datée par erreur de 1574 (dans HStAD JB II 251 fol. 31r, ce qui motive les remarques de Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 262 et 263, et les comptes de Rembert, *Wiedertäufer*, p. 437 et suivantes). La supplique est en réalité de la main de l'abbé Goirmann, en fonction à partir de 1619 (Kriedte, *Taufgesinnte*, p. 108 note 32). Voir aussi Lühr, « Mennoniten », p. 90-91.

⁹⁹ Konnersmann, « Glaubensgemeinschaften », p. 360.

¹⁰⁰ D'après Broicher, « Monschauer Land », p. 135.

¹⁰¹ Sur la localisation de Neuenhof (toponyme courant en Allemagne), voir Fahne, *Stommel*, p. 2.

sacramentaires dans cette même zone. Une présence diffuse, mais perdurant jusqu'au XVII^e siècle, semble s'y être maintenue.

Les « anabaptistes » étaient également présents dans tout le duché de Berg. Si on en trouve surtout dans le nord du duché dans les années 1550, au XVII^e siècle ils sont dénoncés en plus grand nombre dans le sud du duché et dans l'est : les *Ämter* de Blankenberg et de Löwenburg en particulier sont dans l'objectif de Düsseldorf¹⁰².

La représentation suivante, qui prend en compte les relations entre les localités dans la période qui encadre la réunion de 1565 et sur laquelle les noeuds sont positionnés en fonction de leurs coordonnées géographiques¹⁰³, montre que des liens unissaient différentes régions et localités mentionnées plus haut comme des « hauts lieux » de l'anabaptisme.

¹⁰² Voir principalement Ehrenpreis, « Täufer », p. 115-126. Charles Thomas Eby les a également recensés dans sa thèse (« Social Aspects », Annexes), mais les représentations cartographiques, bien qu'utiles, présentent quelques omissions : ainsi, des groupes « anabaptistes » importants, bien que diffus, subsistaient en 1650 dans les paroisses qui s'égrenaient le long du Rhin au sud de Bonn (Honnef, Beuel, Oberdollendorf, etc.).

¹⁰³ Dans NetDraw, les noeuds sont positionnés en fonction de leurs attributs, qui sont, ici, la latitude et la longitude. Il est impossible de superposer ce schéma à un fonds de carte parce qu'aucune projection n'est effectuée par NetDraw. L'épaisseur des arêtes varie en fonction de l'intensité du lien, c'est-à-dire du nombre de personnes qui relient les deux lieux. Si la même personne habite à Cologne et a participé à deux assemblées à Maastricht, alors deux liens sont comptés. Sur la notion d'intensité : Mercklé, *Sociologie*, p. 78-79.

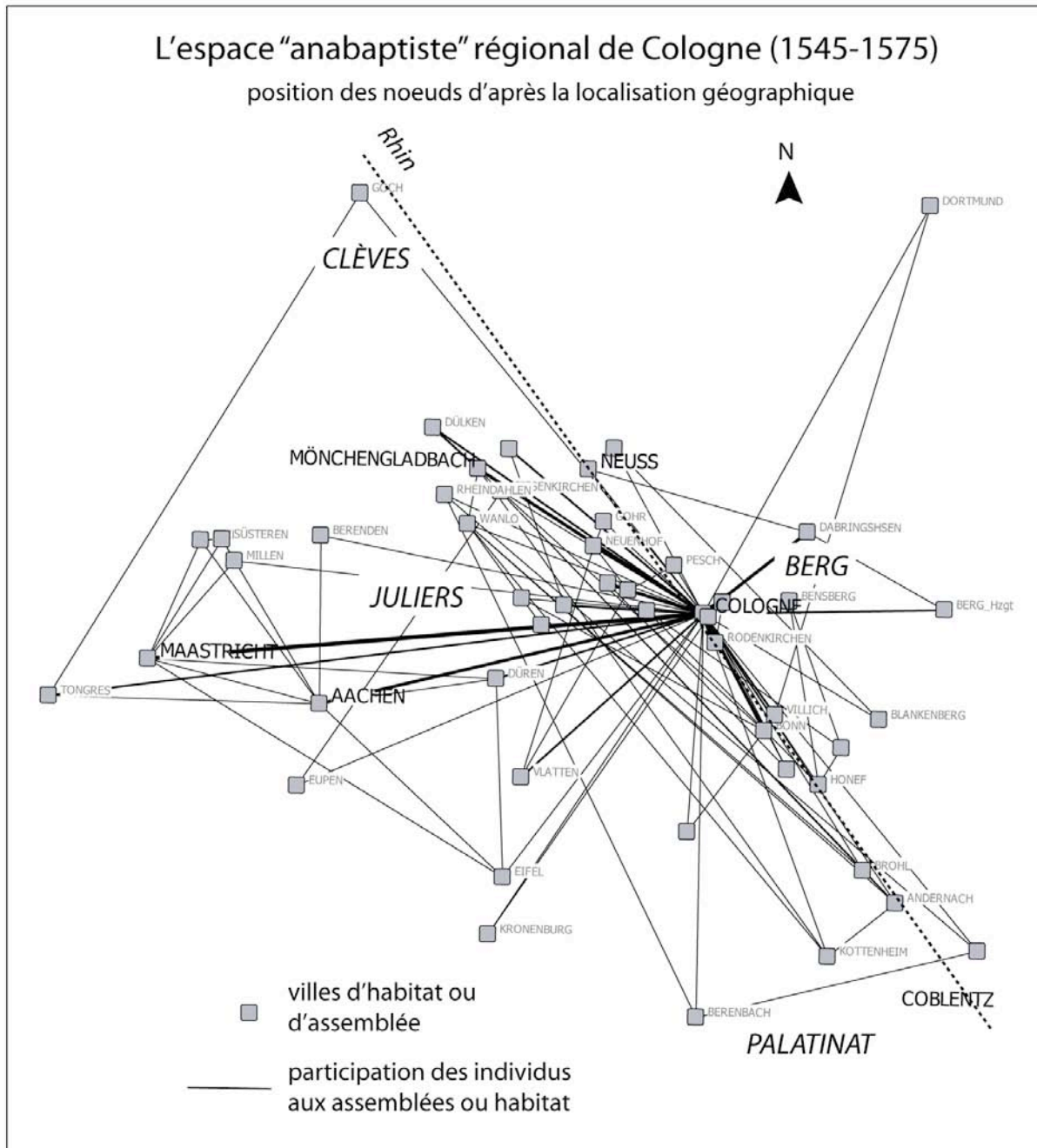


Figure 5 : L'espace "anabaptiste" régional de Cologne 1545-1575

Les localités liées à Cologne étaient plus nombreuses et surtout beaucoup plus lointaines à l'ouest qu'à l'est. On retrouve les grands axes de circulation de Rhénanie¹⁰⁴ : la route qui longeait le Rhin, dont la principale passait rive gauche, et la route perpendiculaire qui reliait Aix-la-Chapelle et Maastricht ainsi que les Pays-Bas méridionaux à la ville rhénane qui servait alors de plate-forme d'échange vers de nouvelles destinations. En revanche, la rareté des communications avec les localités du duché de Berg, à l'est du Rhin, est

¹⁰⁴ Schuler, *Verkehrsverhältnisse*, p. 9.

surprenante : il y avait de nombreux groupes « anabaptistes » à cette époque. Plus exactement, les relations se font surtout avec des lieux situés dans la partie sud-ouest du duché et les zones voisines de la principauté-archevêché de Cologne, c'est-à-dire le long du Rhin entre Königswynter et Cologne. C'est d'autant plus surprenant que quelques décennies auparavant, cette région faisait partie du bassin migratoire de Cologne autant que l'ouest du Rhin. Peut-être faut-il attribuer cette différence à l'état des routes, bien moins nombreuses dans cette région de collines¹⁰⁵.

La représentation suivante ne permet pas de se rendre compte de la position des lieux dans le réseau d'un point de vue relationnel : quels sont les lieux intermédiaires, les relais ? y-a-t-il une hiérarchie dans le « réseau » ? Pour être complet dans l'analyse, il faudrait donc dégager des sous-groupes de localités, mettant en valeur des pôles primaires et secondaires, et éventuellement l'absence de ceux-ci¹⁰⁶. Sur la représentation ci-dessus, on peut par exemple voir que la zone de Gladbach et les localités environnantes sont souvent reliées entre elles, et aussi que chacune d'entre elles est reliée directement à Cologne : il y a un large couloir qui va de Cologne à l'*Amt* Brüggén. Inversement, Maastricht et Aix-la-Chapelle sont l'intermédiaire « obligatoire » pour aller (dans le réseau) de Süsteren, grande région « anabaptiste » au Nord-Ouest du Juliers, à Cologne. Enfin, Cologne est le passage « obligatoire » pour aller d'Aix-la-Chapelle ou Gladbach à Honnef. Il y a toutefois un problème majeur dans cette analyse : les informations ne sont pas complètes, même pour un ou deux types de lien, car on ne dispose pas de l'équivalent des sources coloniales pour toutes les autres localités mentionnées. Il est impossible de construire un réseau « complet » pour se livrer à une analyse structurale, et raisonner sur l'absence de liens.

Les quelques indications que l'on possède dans les sources ne provenant d'ailleurs que Cologne confirment certaines tendances, mais en infirment d'autres. Le lien privilégié entre la région de Gladbach et Cologne est confirmé par le mariage du prédicant de Gladbach, Claes Wolter Kops, avec Giertgen Comes, qu'il épouse à Cologne en 1581. Heinrich Raifers, recensé comme « anabaptiste » à Dahlen (Rheindahlen) en 1652, était né à Cologne. Mais l'exemple du pelletier Gerhart Joergen contredit cette hiérarchie : né à Beuel « dans la principauté-archevêché de Cologne », il est venu à Gladbach pour faire son apprentissage vers

¹⁰⁵ Schuler, *Verkehrsverhältnisse*, p. 10.

¹⁰⁶ Claire Lemercier a adopté la méthode des block-models pour analyser les mouvements migratoires d'une petite région à la fin du XIX^e siècle car elle disposait de données pour toutes les communes considérées. Lemercier / Rosental, « Pays ruraux » p. 707-709.

1629 à l'âge de 17 ans, il s'y est marié « à une anabaptiste » et il s'y est installé¹⁰⁷. Il existait ainsi des relations « directes » entre la région de Honnef et Gladbach, dont le « réseau » ci-dessus ne rend pas compte.

3. *Des Frères Suisses aux Mennonites ? L'orientation néerlandaise de l'anabaptisme colonais.*

Mais les localités avec lesquelles Cologne a le plus de liens sont souvent, aussi, des localités lointaines : dans la période que nous étudions, c'est Anvers qui domine le « réseau » colonais.

Localités et territoires qui ont les liens les plus importants avec Cologne (nb de liens)			
1545-1575		1575-1617	
Anvers	21	Amsterdam	16
Mülheim /Rhein	20	Anvers	15
Rodenkirchen	17	Aix la Chapelle	10
Ryll (?)	14	Duché de BERG	10
Maastricht	11	Deutz	9
Bonn	9	Drachenfels	9
Courtrai	8	Brachelen	8
Dabringshausen	8	Haarlem	8
Aix-la-Chapelle	7	Rees	8
Berg dans l'Eifel	7	Hollande	6
Bruxelles	7	Essen	5
Fliesteden	7	Roermond	4
Hollande	6	Anrath	3
Duché de Berg	5	Burtscheidt	3
Bergheim	5	Himmelgeist	3
Deutz	5	Monschau	3
Odenkirchen	5	Comté de Schleiden	3
		Walde	3

Tableau 2 : Localités et territoires en lien avec Cologne

Juste après viennent Mülheim et Rodenkirchen, localités très proches de Cologne (voir chapitre suivant). Le « réseau » anabaptiste colonais place Cologne en position de pôle au niveau local, et de place de transition ou d'attraction au niveau « international » (avec Aix-la-Chapelle, Maastricht et Anvers. Cette position se renforce dans les années qui suivent et les relations avec Amsterdam s'intensifient.

¹⁰⁷ « Gerhart Jeorgenß oder Pelßers alters vngeföhr 57 jahn jst annoch wiederteufferisch hat eine fraw mit 9 kinder ist geböhren in Oberstiff Collen, zu Beuel, vor vierzigh jahren wehre er nachrer Gladbach komen vmb daß drießeler handtwerk bey Johann F?aßen zu lehren. » HStAD JBII, 252 fol. 133v, le 10 décembre 1669 : enquête du commissaire Pippers sur les « anabaptistes » qui possèdent des biens (*Erbgüter*) à Gladbach. Accessoirement, cette déclaration montre le « flou », réelle ou feint par les populations, de l'appartenance territoriale des localités de frontière. Beuel est aujourd'hui une partie de la ville de Bonn, elle lui est presque immédiatement limitrophe et se situe de l'autre côté du fleuve, dans le Berg, mais à la limite entre le duché de Berg et une enclave de la principauté-archevêché de Cologne.

L'espace relationnel "anabaptiste" vu de Cologne
 Position des noeuds d'après leur position géographique

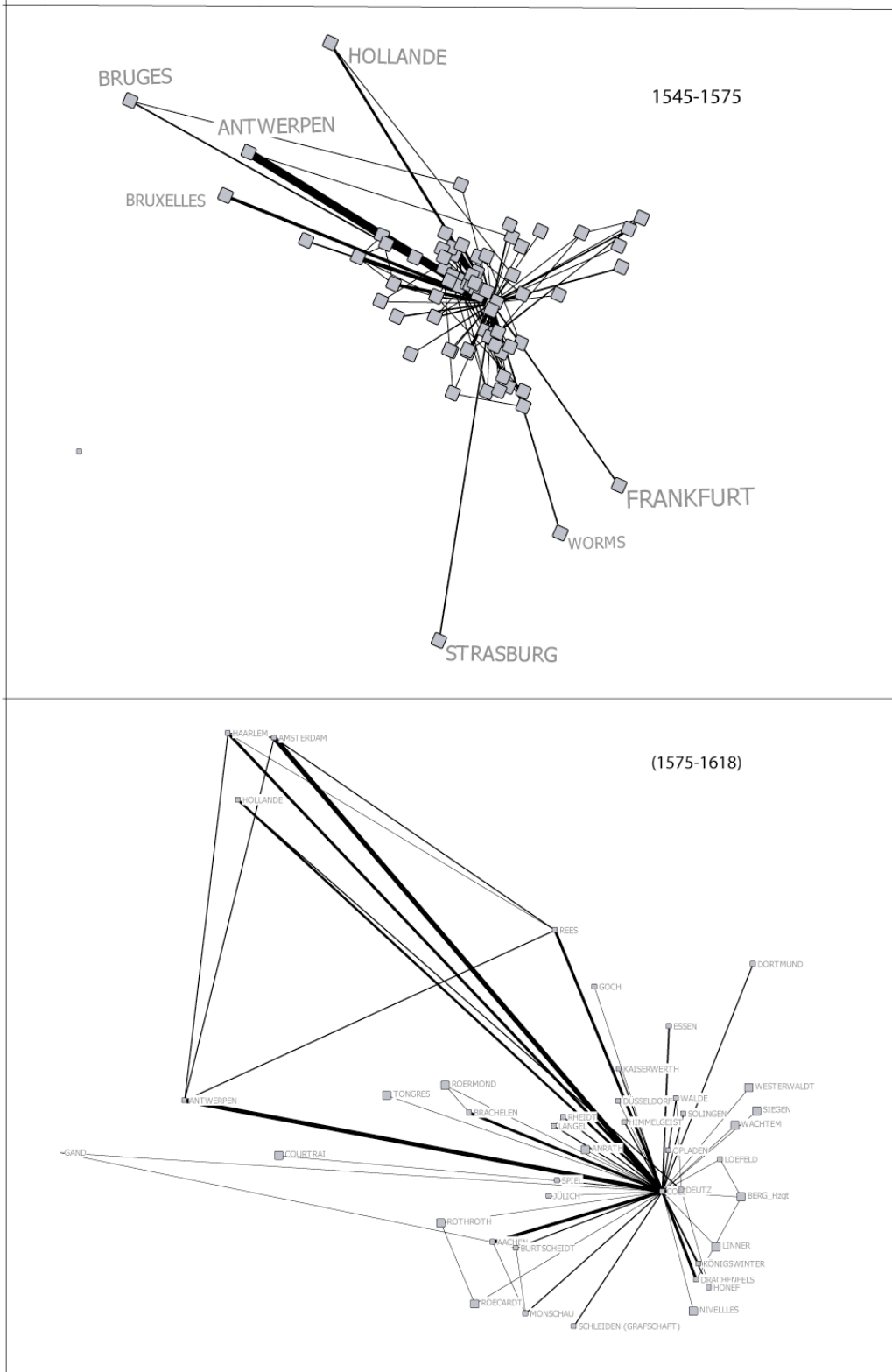


Figure 6 : L'évolution de l'espace « anabaptiste » supra-régional de Cologne (1545-1618)

Dès le milieu du siècle apparaissent des relations avec le nord-ouest qui est, depuis longtemps, un partenaire commercial, en particulier la Hollande notamment (on ne précise pas s'il s'agit d'Amsterdam) mais surtout Anvers et les Pays-Bas méridionaux. Ainsi Thomas von Imbroich venait de Sint Truiden (Saint Trond), où son père, en 1557, était encore cellérier laïc de l'abbaye bénédictine autour de laquelle s'était construite la ville. Il avait appris son métier à Anvers avant d'être invité à Cologne par le fils d'un imprimeur bien installé, Icharius Cervicornus. C'est précisément dans cet intervalle de temps que se produit la *Wonderjaar*, l'année merveilleuse, à Anvers, au cours de laquelle de nombreuses tendances religieuses se développèrent, avant d'être chassées par la reprise en main de l'autorité espagnole. L'arrivée massive d'exilés à Cologne entre 1568 et les années 1580 laisse sa trace, mais il ne faut pas la surestimer : une partie importante des sources de cette période provient d'avant 1567-68, période où l'afflux massif de réfugiés des Pays-Bas change à Cologne la manière de contrôler la ville.

Toutefois l'immigration néerlandaise et la polarisation des groupes autour des « mennonites », dont le centre de gravité se trouve dans les Pays-Bas du Nord, semble transparaître dans la seconde période. Les liens les plus intenses sont, cette fois, avec les villes les plus distantes : Amsterdam, Haarlem, et les villes de Hollande. Ces liens qui parfois « passent » par le duché de Clèves où se trouvent de nombreuses communautés « anabaptistes ». David Rutger en est l'exemple type. Ses parents étaient venus des Pays-Bas dans le flot des réfugiés chassés par la répression du duc d'Albe. On ne sait pas si ses parents faisaient partie de la communauté « anabaptiste » d'Anvers, où si leur fils s'est converti à Cologne, toujours est-il qu'en 1591 il signe le concept de Cologne (voir plus bas), il est ainsi considéré comme un représentant (*Vorsteher*) de sa communauté. En 1595, il avoue qu'il est marié à une femme qui vient de Rees, mennonite également. Chassé de Cologne, il se réfugie à Amsterdam, où il garde des fonctions importantes, prospère, au point que quelques siècles plus tard un membre de sa famille est élevé au rang de chevalier.

Parallèlement, les relations avec l'amont du Rhin sont moins importantes : les relations avec le Palatinat disparaissent, celles que l'on pouvait supposer avec le Wurtemberg et l'Alsace également¹⁰⁸. Subsistent, toujours aussi importantes, celles que Cologne entretient avec les groupes de la rive droite, en amont de la ville (après Bonn) : Honnef, Bonn, Vilich. Les relations avec duché de Berg semble s'être développées.

¹⁰⁸ Nous n'avons pas représenté ces localités, en particulier Strassberg, car leur identification reste douteuse. Le grand nombre d'« anabaptistes » dans le Bade et le Wurtemberg, ainsi que les déclarations de Thomas von Imbroich, qui se serait senti « Frère » avec « ceux du Palatinat » et « ceux du Wurtemberg » tendrait à confirmer ces liens.

Faut-il voir dans cette évolution la conséquence de l'accord trouvé à Cologne entre les mennonites hollandais et les « Frères Suisses » du « haut-pays » qui s'est conclu à Cologne en 1591 ? Le prédicant Johann Westenberg, interrogé sur la dénomination « anabaptiste » à laquelle il adhère, déclare qu'autrefois, ils s'appelaient les Frères Suisses, mais maintenant ils s'appellent les mennonites *Oberlander*, du haut-Pays : les dénominations et l'influence de l'aval du Rhin semblent avoir pris le pas, à Cologne, sur celle de l'amont. Il est cependant tout aussi vraisemblable de considérer que cette évolution est le fruit du basculement des relations coloniales, consécutives à l'afflux de réfugiés des Pays-Bas.

À partir de ce moment, Cologne devient une « ligne de partage des eaux ». On prendra l'exemple de Honnef (Bad Honnef) et de Gladbach (Mönchengladbach). Cologne apparaissait comme un point de pivot reliant différents espaces qui n'avaient que Cologne comme lien l'un avec l'autre. Alors que les « anabaptistes » de Honnef et des paroisses environnantes se sont pratiquement tous installés dans le Palatinat après la grande expulsion de 1654, ceux de Gladbach et de l'*Amt* de Brügggen sont allés à Krefeld et à Nimègue.

Jonathan Reid soulignait qu'avant 1555, il était difficile, en France, de trouver parmi ceux qui sont devenus « calvinistes » beaucoup de personnes qui souhaitent, consciemment, fonder une nouvelle Église. Parmi les « anabaptistes » capturés, beaucoup sont dans ce cas. Si on a le témoignage d'assemblées cultuelles, signe d'une vie d'assemblées hors de l'Église catholique, un certain nombre n'ont pas de position aussi tranchée. Par ailleurs, le sentiment de communauté concerne d'abord des groupes restreint, le cercle étroit des gens que l'on connaît, mais la forme de ces groupes n'était pas nécessairement déterminée par la proximité. Bien plus, on peut parler de communautés « élastiques », à plusieurs dimensions. Elles étaient informelles, dans le sens où elles ne semblaient pas toujours régies par une hiérarchie stricte dans leur structure.

Chapitre 5 : Les « lieux » de l'anabaptisme

En Provence au XVI^e siècle, comme dans de nombreuses zones où la répression est forte, on trouve des réseaux d'individus qui se caractérisent par leur caractère « transterritorial » : ils sont fondés sur des déplacements plus ou moins fréquents d'un lieu à l'autre, d'une juridiction à l'autre. En effet, dans une société où les relations sociales directes sont majoritairement fondées sur la présence effective en un même lieu (le face à face), pour des raisons essentiellement technique, les structures de l'espace peuvent être abondamment utilisées. Or c'est précisément ce qui se produit dans la Rhénanie du Nord : si Cologne apparaît comme un carrefour entre des grandes villes et un centre régional, comme elle l'est déjà du point de vue économique et culturel, elle est dans une juridiction particulière, celle de la ville libre d'Empire. Les liens que nous avons vu dans le chapitre précédent traversent allègrement les multiples limites territoriales. Des espaces intersticiels, propices aux échappatoires, existaient à tous les niveaux de juridiction et de souveraineté : au niveau territorial avec les multiples enclaves, seigneuries immédiates et micro-territoires, et au niveau intra-urbain, car le tissu du bâti était discontinu, et des maisons particulières, habitées par de prestigieux personnages, étaient en partie hors de portée de l'autorité urbaine. C'est justement dans certaines de ces enclaves et interstices que subsistait une « présence dissidente ». Les structures spatiales, et surtout son investissement symbolique différencié par les population, permettaient la coprésence, la présence simultanée de l'incompatible. Ainsi les frontières et les limites de juridiction, voire les limites symboliques, celles des espace urbains étaient un facteur déterminant dans la répartition des différentes tendances religieuses (Benjamin Kaplan parle de *toleration*).

Mais ce facteur d'explication ne suffit pas. Il mobilise en effet la notion de limites spatiales dans un territoire. Mais la rue de Cologne où le plus d'anabaptistes ont été débusqués est un grand axe passant, la Breitestrasse, l'ancien *cardo* de la ville romaine. De nombreuses réunions se tiennent au beau milieu de la ville, et des « Frères » et « Soeurs » qui habitent des lieux où les autorités locales ferment facilement les yeux viennent tout de même dans la ville d'Empire. Dans la ville se joue la dissimulation au sens politique ancien du terme, le fait, pour une autorité, de faire semblant de ne pas voir. Le même phénomène est probablement valable pour les « voisins », qui ne dénoncent pas toujours des réunions

suspectes¹. Si l'on continue d'appréhender le phénomène de groupe comme s'inscrivant ou construisant un espace, les frontières, en tant qu'objets sociaux construits (G. Simmel) devraient en faire partie intégrante. Dans ce chapitre, nous essaierons de voir si, comment et pourquoi les « Frères » s'organisent par rapport à elles.

I. ESPACES FRONTIERES

L'omniprésence de la frontière est une réalité quotidienne du Saint-Empire, en particulier en Rhénanie, ainsi que l'exiguïté des territoires².

A. User des frontières

Du fait des paix de religion de 1555 et 1648, la frontière territoriale se fait aussi, en partie, frontière confessionnelle³. Si la Rhénanie du Nord est une des régions où la frontière confessionnelle ne suit pas toujours les frontières territoriales, la multiplication des limites de juridictions, elle, fait plus qu'ailleurs de l'espace en soi une ressource pour la protection et la liberté de pratique.

1. La frontière sous l'Ancien Régime

La diversité religieuse dans le Saint Empire et en Europe a largement usé de l'abondance de limites de juridictions pour subsister. Ce n'était pas un phénomène nouveau : depuis longtemps la pléthore de limites de juridictions, que chacun connaissait et savait utiliser, rendait relativement facile la transgression de certains interdits. Le phénomène est bien connu pour les communautés juives par exemple⁴. Nous nous limitons ici aux exemples locaux. En 1532, ceux que l'on appelait les prédicants de Wassenberg annonçaient l'Évangile dans un rayon de 30 à 50 kilomètres autour de la seigneurie de Wassenberg où ils étaient logés. Heinrich Schlaestcaep, qui refusait le baptême des enfants et plus tard s'est rendu à Münster pour être baptisé, a prêché à Süsteren, à l'extrême ouest du duché de Juliers. À l'automne 1533, des notables de la ville racontent aux « visiteurs » qui procèdent à la visite pastorale comment il a pu prêcher malgré l'interdiction :

Monsieur Heinrich [von Tongeren] est venu de lui-même. Alors il est brièvement allé devant la ville, mais il n'a pas pu y entrer. Il a donc prêché devant la ville sous un arbre⁵.

¹ Voir Kaiser, « Per digitos videre », ainsi que la définition des multiples sens de la dissimulation par Jean-Pierre Cavaillé, « Pour un histoire de la dis/simulation ».

² Voir Duhamelle, « Frontières, territoire, confessions », et « Les Atlas historiques allemands », entre autre.

³ Plus généralement : Jaitner, *Konfessionspolitik*, p. 77.

⁴ Synthèse dans Oliel-Grausz, « Juifs, Judaïsmes », p. 375.

⁵ « Ire 12 of 14 brachten irstlich hern Dionys dar [Dionisius Vinne van Diest]. Her heinrich qwan van ime selfs dar. Nu hait er korzlich noch fur der stat gewest, aver konnte nit inkomen. Doe predigte er fur der stat under ein

En soi, cette prédication « sauvage » n'était pas scandaleuse. Il existait une certaine habitude d'autonomie dans le nord-ouest du Juliers, pratique qui s'apparentait à celle des Pays-Bas tous proches, où les paroissiens se sentaient libres de constituer eux-mêmes des « groupes de prière ». Comme le montrent les procès-verbaux de cette même visite, en 1533, il arrivait qu'en milieu rural certains paroissiens aillent écouter la prédication dans les paroisses voisines. Pourtant dans cette région les limites de la géographie religieuse étaient déjà en place au début du XVI^e siècle, et chacun savait où il devait aller recevoir les sacrements. Ainsi à Hilvert, dans l'*Amt* Heinsberg (nord-ouest du Juliers), le curé déclare que « beaucoup [de paroissiens] ne sont pas allés à l'église depuis deux ans. Peut-être vont-ils à Linnich⁶. »

À mesure que les confessions se renforçaient et que certaines frontières juridiques devenaient des frontières religieuses, les dissidents religieux de tous bords profitaient largement des différences de juridiction et des conflits à ce propos. Cet usage des divisions de l'espace était parfois tacitement accepté par le reste de la population et par les autorités, et permettait à deux ou trois communautés différentes de coexister pacifiquement. Parfois aussi il provoquait de nombreux conflits. Dès 1528 dans la Reintal en Suisse on traversait régulièrement la frontière, et cela dura durant toute l'époque moderne. À la fin du XVI^e siècle, à Vienne où les cultes « protestants » avaient été interdits par l'archiduc, dix-mille habitants sortaient de la ville chaque dimanche pour aller ouïr les prêches dans les territoires nobiliaires qui, d'après la paix d'Augsbourg, ont le droit d'avoir un exercice public de leur religion⁷. Le phénomène était si massif qu'on lui a donné un nom, l'*Auslauf*. Toujours dans la partie sud de la zone germanophone, on sait que le protestantisme subsista longtemps dans les campagnes de Carynthie car les hommes, forcés pour des raisons économiques, d'aller louer leurs services chaque été comme mineur en Allemagne, pouvaient en rapporter clandestinement des livres et assister à des prédications, ce qui constituait autant de supports à une pratique domestique clandestine qu'ils ramenaient « au pays ».

2. *Les conditions dans le Juliers-Berg*

Les ducs de Juliers-Clèves-Berg, qui étaient parmi les plus puissants princes de la région et à la tête d'un des plus gros conglomérats territoriaux, règnent sur des territoires

boom. » 25 juin 1533, visite de Süsteren et Dietheren, récit des notables. Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 94-95. Ce récit précise que personne n'avait invité Heinrich von Tongeren, impliquant que les communautés invitaient parfois des prédicateurs.

⁶ « Etliche sin in zweien jaren nit in der kirchen gewest, mogen zu Linnich und anderswa louffen. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, Amt Heinsberg, Brachen und Lindern, 1533.

⁷ Kaplan, *Divided by Faith*, p. 148. Voir aussi Loetz/Sieber, « Vivre la religion ».

séparés par le Rhin et par le temporel de l'électorat de Cologne. Dans le Berg dès le XVI^e siècle de nombreuses paroisses étaient devenues protestantes, soit calvinistes, soit luthériennes. La catholicité sans cesse réaffirmée des ducs régnants pendant et après l'ère confessionnelle ne parvint jamais à s'imposer à tous leurs sujets. Les visites et inventaires de l'archidiocèse recensent ainsi à partir du XVI^e siècle les nombreuses paroisses du Berg qui sont passées au protestantisme – elles échappaient ainsi pour une grande part aux ordonnances de police et à la juridiction du duc, puisque les édits du prince, qui devaient être proclamés au prône par le curé, ne parvenaient jamais aux oreilles d'une partie de ses sujets⁸.

Dans le Juliers, la situation était différente : les réformés et les quelques luthériens, étaient en proportion bien inférieure au Berg. Cependant comme les enclaves et les exclaves étaient plus nombreuses, ponctuellement des pratiques de passage régulier de la frontière s'étaient mises en place. Les localités de Bergheim ou Grevenbroich par exemple, chefs-lieux de *Ämter*, se trouvaient pratiquement au milieu du territoire du prince-archevêque. À l'inverse la seigneurie d'Odenkirchen, qui appartenait au temporel de l'archevêque, se trouvait au milieu des territoires du Juliers : elle était si proche de la ville de Gladbach (Mönchengladbach) qu'aujourd'hui elle y est intégrée. Le morcellement territorial de la zone aujourd'hui administrativement intégrée à la ville (qui occupe une zone d'un rayon d'environ 16 kilomètres) est un cas d'école, mais nullement une exception. On y trouvait plusieurs sous-seigneuries, dépendantes du Juliers, mais aussi de l'archevêque de Cologne, des territoires immédiatement soumis au Juliers et à l'archevêque, et une seigneurie d'Empire, qui bénéficiait de l'immédiateté⁹.

De nombreux territoires ou familles pouvaient ainsi se soustraire au pouvoir du magistrat ou du *Landesherr*. Certains nobles bénéficiaient eux aussi d'un statut d'immédiateté vis-à-vis de l'Empereur et de l'Empire. Si tous ne siégeaient pas à la Diète, ils n'en étaient pas moins relativement indépendants sur leurs terres. Leurs territoires représentaient parfois autant d'enclaves où fleurissent les nouveautés religieuses, et la religion devient alors un des nombreux éléments des conflits qui les opposent au *Landesherr*, ce dernier essayant de contester leur immédiateté. Un des cas les plus connus est le conflit entre la noblesse d'Empire bavaroise et le duc de Bavière au XVI^e siècle, qui ne parvient pas à empêcher le culte luthérien sur les terres de sa noblesse. Sur notre territoire, la seigneurie immédiate de

⁸ Binterim, *Erziocese*, II, p. 132 et suivantes, et Ehrenpreis, *Wir sind mit blütigen Köpfen...*

⁹ Voir en particulier Gabel, *Widerstand und Kooperation*, carte p. 118, sur Kornelimünster et ses environs. Il traite en particulier de plusieurs seigneuries voisines de Gladbach, dont il sera longuement question dans ce travail, en particulier Rheydt, Wickrath et Millendonk (p. 32-101), mais le problème des « anabaptistes » n'y est pas abordé.

Wickradt (aujourd'hui dans Mönchengladbach), possédée par une branche de la famille Quadt, connue pour ses sympathies réformatrices, héberge au début de la guerre de Trente ans une communauté « anabaptiste »¹⁰. La petite terre fait office de refuge dès que les territoires voisins (distants de trois ou quatre kilomètres) deviennent « hostiles »¹¹.

Certains de ces micro-territoires sont des exclaves vassales qui appartenaient à des individus souverains par ailleurs, et donnaient aux dissidents des protections inattendues. C'est le cas par exemple de Fliesteden, qui se trouve à la limite de l'office (*Amt*) de Bergheim, dans celui de Königsdorf dépendant de l'archevêque de Cologne, mais surtout dans la sous-seigneurie de Bedburg, qui appartint un temps au comte de Moers, Hermann von Neuenahr. Ainsi ce dernier a-t-il autorité à intervenir pour sortir de prison des habitantes de Fliesteden capturées en juin 1565 à Cologne et emprisonnées dans cette même ville¹². Or, Hermann von Neuenahr avait quelques années auparavant introduit une réforme d'esprit calviniste dans le territoire de Moers, où il avait la supériorité territoriale (il n'était vassal que de l'Empereur)¹³. Cologne perdait ainsi quatre prisonnières au profit, peut-être, des réformés.

D'autres seigneurs étaient vassaux au *Landesherr*, mais tenaient une *Unterherrschaft*, une sous-seigneurie qui peut être relativement indépendante. Ainsi le Juliers ne comptait pas moins de 42 sous-seigneuries, dont très peu avaient répondu à l'ordre de visite pastorale du duc de Juliers au milieu du XVI^e siècle. En tout (dans le Juliers et le Berg) on en comptait 59 au XVI^e siècle et 49 au XVII^e siècle. Largement autonomes, se réunissant à l'écart de la Diète territoriale (*Landtag*) dans la Diète des Seigneurs (*Unterherrentag*), ils possédaient la basse-justice et pouvaient influencer l'application des ordonnances de polices du prince¹⁴. Lors de la visite de 1559 dans le Juliers moins d'une dizaine sont visitées, car dans les autres le seigneur, sans lequel l'interrogatoire des représentants ne pouvait être envisagé, s'était arrangé pour être absent¹⁵. Ainsi en 1560 Otto von Bylandt, seigneur de Rheydt (aujourd'hui intégrée à Mönchengladbach) « ne comparait pas »¹⁶. Or on lui avait reproché peu avant d'abriter des « anabaptistes et sacramentaires », ce dont il s'était défendu (« ils sont là contre mon gré »). Dans les faits les seigneurs de Rheydt firent toujours à peu près ce qu'ils voulaient en matière religieuse et dès le XVI^e siècle une réforme calviniste était instaurée. Au XVII^e siècle, y avait donc une paroisse catholique à Gladbach et une communauté calviniste pourvue d'un ministre

¹⁰ Krumme, « Reformation », p. 368, et Oidtman, *Sammlung*, article « Quadt ».

¹¹ Krumme, « Reformation », p. 375

¹² HASTK, 10, n°22, fol. 66v, le 22 août 1565.

¹³ Sur la notion de supériorité territoriale, voir glossaire et chapitre 8.

¹⁴ Härter, *Policeyordnungen* 1, p. 1164.

¹⁵ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1.

¹⁶ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, Unterherrschaften, Rheydt, 1560.

à Rheydt, quatre kilomètres plus loin. Cette « partition » était si bien inscrite dans les pratiques sociales qu'au XVII^e siècle, la désignation confessionnelle se fait par les habitudes de passage des frontières. C'est ce que montre la liste des « anabaptistes » de 1654, dressée au moment où la communauté réformée de Gladbach ne bénéficiait plus d'aucun privilège dans le Juliers¹⁷. Düsseldorf avait expressément ordonné d'y préciser la « Religion » des membres du foyer s'ils n'étaient pas tous « anabaptistes » afin de repérer les convertis et de les sanctionner¹⁸. Ainsi est décrite la maisonnée de Lens Willems par les responsables de la communauté mennonite :

Lenß Willems et Mergh, époux, habitent à ferme, ont deux enfants, ont une servante, qui est la soeur de la femme, un apprenti Jan Allertz de Juchen qui va à l'église à Rheydt, encore un valet nommé Theiß Jacobs de Kluver, celui-ci comme la servante est de notre religion¹⁹.

Jan Allertz, comme beaucoup d'autres valets et servantes de foyers mennonites de la paroisse de Gladbach, fait partie de la communauté calviniste de Rheydt, et c'est bien la pratique de traversée des limites juridictionnelles et territoriales qui le désigne comme tel pour les membres des autres groupes. Ce phénomène est bien connu pour les confessions « officielles », c'est-à-dire celles qui étaient inscrites dans le droit d'Empire, ou celles que des princes territoriaux avaient adoptées, comme le calvinisme. Mais dans quelle mesure ceux que l'ont qualifiait d'anabaptistes, qui n'étaient d'aucune confession, pouvaient-ils bénéficier de ces arrangements et de ces tolérances ? On sait que les mennonites d'Altona ont bénéficié des dispositions prises par le seigneur du lieu pour que sa ville concurrence économiquement Hambourg, à partir du XVIII^e siècle²⁰.

Avant même ce changement d'attitude, qui était répandue au XVIII^e siècle, on constate une rétractation de l'extension spatiale de l'anabaptisme sur quelques zones²¹. Parmi elles se trouve la « région » de Gladbach (Mönchengladbach) au XVII^e siècle : jusqu'en 1654 on trouve des « anabaptistes » - mennonites dans beaucoup de seigneuries de cette zone

¹⁷ Entre les années 1620 et la décennie 1680, la recatholicisation entreprise par les princes de Palatinat-Neubourg compliqua considérablement la vie des réformés, qui auparavant (fin XVI^e-début XVII^e) avaient eu une organisation clandestine structurée et solide (le quartier de Gladbach) et avaient pour peu de temps obtenu la liberté de culte. Voir Krumme, « Reformation », p. 401-450.

¹⁸ La différenciation entre ceux qui viennent d'une famille anabaptiste et ceux qui se sont convertis montre l'assimilation sur la forme des groupes mennonites aux groupes juifs, c'est-à-dire la transformation par l'administration et dans le cadre de celle-ci d'un groupe de foi à un groupe « ethnique », « culturel », bref un groupe qui par son essence se détache du reste des sujets. Nous y reviendrons dans la 3^{ème} partie.

¹⁹ Lenß Willems Mergh eheluth wohnen zu pacht, haben 2 kinder, haben ein magt, d. frauen suster, ein lehr jungh Jan Allertz von Juchen, der gehet zu Rheydt in die kirch, noch ein knecht gnant Theiß Jacobs vom Kluver, derselbige wie auch die magt ist unserer religion. Edité par Krumme, « Täufer », p. 51.

²⁰ Kaplan, *Divided by Faith*, p. 153, et surtout Driedger, *Obedient Heretics*.

²¹ Phénomène constaté par Eby, « Social Aspects », et par Ehrenpreis, « Obrigkeit », p. 119. Ce dernier souligne qu'on a aucunement affaire à un déclin de l'anabaptisme en Rhénanie du Nord. Synthèse sur la « tolérance » dans Schlachta, *Gefahr oder Segen*, p. 132-139.

réduite. Cette même année, le très grand groupe de Gladbach se réduisit comme peau de chagrin à cause de l'expulsion massive. Ceux qui étaient partis plus loin s'étaient pour la plupart rendus à Krefeld, qui était une enclave à l'intérieur de la principauté-archevêché de Cologne, appartenant aux princes d'Orange depuis le début du XVII^e siècle.

Ceux de l'*Amt* Millen, chassés à la même époque, s'étaient massivement réfugiés à Maastricht, mais aussi dans la seigneurie de Valckenberg et dans celle d'Obbicht, qui était une seigneurie immédiate²². Le seigneur d'Obbicht était le *Freiherr* von Bentinck, qui était justement aussi l'*Amtmann* de Millen et de Born. Ironie du sort, il écrivait donc des attestations de résidence pour les « anabaptistes » qui s'étaient réfugiés chez lui à l'intention de lui-même, *Amtmann* de Millen. La protection particulière (et, aux yeux du duc, illégitime) que les *Amtmänner* et/ou les baillis accordaient parfois était donc doublée d'une autre, dans une seigneurie dont ils étaient propriétaires. Le *Freiherr* von Bentinck n'avait pas fait autre chose que Werner von Palant, *Amtmann* de Wassenberg, qui entre 1529 et 1532 avait hébergé ceux que l'on appelait les prédicants de Wassenberg dans la petite seigneurie qu'il possédait²³.

Mais si la protection des seigneurs et des autorités intermédiaires pour les dissidents religieux est très précoce – nous aurons l'occasion d'en voir d'autres exemples – l'influence de cette protection ne se fait sentir de façon décisive que progressivement, au cours du XVII^e siècle. En 1639, le duc de Juliers ordonne une collecte sur les « anabaptistes qui sont dans ce territoire (*Land*) depuis quelque temps sans payer de droit récongnitif » : la majorité d'entre eux sont aux marges ouest du territoire, mais certains sont recensés au centre (voir carte dans le chapitre précédent)²⁴. Ce n'est que dans la seconde moitié du siècle que les dissidents se concentrent massivement dans les seigneuries médiates et immédiates qui se trouvent à proximité de leurs anciens lieux de résidence. Pour Gladbach, il s'agit de Rheydt, Wickrath, Odenkirchen et Myllendonck. C'est ce que confirme la liste des biens des anabaptistes de 1669 et les déclarations du bailli en 1674 :

²² HStAD, JB-II 252 fol. 201r, supplique Jan Kolterß, Wilhelm Blomen, Thonis Blomen, Thonis Meweß, reçue le 13 février 1685; HStAD, JB-II 253 fol. 67r, 69r et 72r (attestations du seigneur d'Obbicht, 1669).

²³ Nous reviendrons sur la protection des officiers dans la troisième partie.

²⁴ Brouillard difficilement lisible, HStAD JB II 252 fol. 32r, « a° 1639 seindt die Widerteufer weilen sich eine zeit hero im Land ohne Recognition aufgehalten mit einer collectam ahn geschlagen pro defentione patria ». Suit la liste des officiers (baillis, *Schultheiss* ou *Landdinger*) qui doivent recevoir l'ordre et le montant qu'ils doivent faire parvenir. Gladbach ne figure pas dans la liste, alors qu'elle possède une des plus grandes communautés anabaptistes du territoire

[...] lesdites personnes parties d'ici en vertu de l'ordre princier [de 1652] se sont domiciliées dans la seigneurie de Rheydt de la mouvance du Juliers sise à immédiate proximité, et dans les localités de [la principauté-archevêché] de Cologne alentour ²⁵[...]

Les mennonites de Gladbach ont emprunté les voies suivantes²⁶ :

Les groupes anabaptistes dans la région de Gladbach en 1654

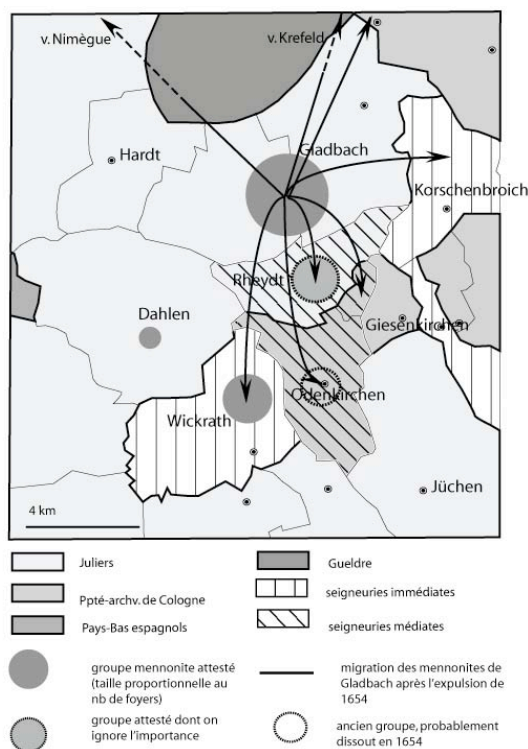


Figure 7 : Les déplacements des groupes "anabaptistes" à Gladbach en 1654

L'exode de 1654 à Gladbach est massif, mais il se fait principalement vers des lieux connus. Il y avait déjà des « anabaptistes » ou des enfants d'anabaptistes venus de Rhénanie du Nord à Nimègue et à Krefeld depuis la fin du XVI^e siècle au moins. Dans pratiquement toutes les seigneuries avoisinantes, des communautés étaient déjà installées. Certains de ces groupes n'ont plus laissé de traces depuis le début du XVII^e siècle, comme c'est le cas à Odenkirchen : il n'en reste pas moins que les habitants de Gladbach vont s'y réfugier. Il ne s'agit pas vraiment d'une nouvelle répartition ou d'un exil, mais d'une redistribution dans des lieux connus. Pour la compréhension de ce qu'on appelait dans les documents d'époque l'émigration, la prise en compte de la « configuration spatiale » des individus, c'est-à-dire

²⁵ « krafft furst. befelch außgewichen selbige mit der wohnung in dienest gelegene Gulische herschafft Reict vnd vmblygende Colnische orter begeben », HStAD, 252 fol. 169r, Heinrich Hochstedten et Gerhardt Beck von Keppel (*Amtmann* et bailli de Brüggen dans le Juliers) au Duc, le 18 octobre 1674.

²⁶ Carte d'après Kriedte, *Taufgesinnte und grosses Kapital*, p. 114 et HStAD, 252 fol. 127r et suivantes, enquête du commissaire Pippers sur les « anabaptistes » de l'*Amt* Gladbach (décembre 1669).

l'ensemble des attaches par lesquelles on peut les spatialiser et qui ne saurait se limiter à l'habitat, est fondamentale²⁷.

3. Les « ruses » de l'espace : la diachronie des politiques de persécution

Cependant, la tolérance de l'autorité n'était même pas une condition indispensable à l'utilisation des frontières : il suffisait qu'une limite existe pour entraver les poursuites des agents de l'autorité. Dans le sud de l'Allemagne, les Frères se rencontraient souvent dans des forêts qui se situaient dans des régions frontalières ou des zones à juridiction partagée, comme aux frontières de la Hesse et de la Franconie, à Herzfeld, à Fulda, etc²⁸. Parmi les exilés de Gladbach en 1654, l'un d'entre eux s'était installé à Hüls, dans le territoire de l'archevêque de Cologne, qui n'était pas plus favorable aux « anabaptistes » que son voisin le duc de Juliers. Les dissidents profitaient largement de la diachronie entre les politiques de poursuite des hérétiques, diachronie que l'on retrouvait à tous les niveaux de juridiction. Les autorités étaient parfaitement conscientes des limites inhérentes à la structure des territoires et cherchaient à les compenser par une collaboration « internationale ». Elle préexistait à la traque des hérétiques et ne s'y limitait pas.

Ce phénomène est patent avec les « réseaux de renseignement » plus ou moins pérennes par lesquels circulent les informations sur les criminels en puissance. Le système était bien rodé depuis le Moyen Âge, et des signalements de suspects ou de criminels (en particulier des assassins, des voleurs, (les *Mordbrenner*) circulaient entre les villes du sud de l'Empire²⁹. Le Magistrat de Cologne avait une habitude de collaboration dans plusieurs domaines. Ainsi, en avril 1534, il avait fait arrêter et mettre en prison un individu à la demande de la ville de Coblence³⁰. À la suite de captures massives et d'exécutions en 1536 dans les offices (*Amt*) du nord-ouest du Juliers, le duc de Juliers-Berg écrivit au Magistrat pour lui signaler, interrogatoire d'un prisonnier à l'appui, la présence d'anabaptistes en ville et celle d'un imprimeur grâce à qui de nombreux livres étaient diffusés³¹.

Il envoya également un compte-rendu de l'interrogatoire de « l'anabaptiste » Volmar von Romelkoven qui livrait des informations sur des « activités hérétiques » dans la ville³². Cologne rendait la politesse : en 1565, suite à la capture massive du vignoble Saint-Séverin, les *Turmherren* procédèrent à un interrogatoire particulier pour Theis von Dülcken, sujet du

²⁷ Voir Rosental, *Sentiers invisibles*, p. 16-18.

²⁸ Clasen, *Anabaptism*, p. 67.

²⁹ Blauert/Wiebel, *Bettler und Gaukler* ; Spicker/Beck, *Räuber*, p. 196-199.

³⁰ HASTK, 10, n°9, p. 95, le 8 avril 1534.

³¹ HASTK, 45, n°4, fol. 4r-v, le 25 mai 1536.

³² HASTK, 45, n°16, fol. 13r-14v, réalisé le 24 janvier 1562 par l'administrateur de l'*Amt* de Löwenburg Joest von Ellers et envoyé à Cologne par le duc le 3 février de la même année.

duc de Juliers-Berg Wilhelm le Riche. Ils firent parvenir le compte-rendu circonstancié au duc³³. La ville de Wesel dans le Clèves, foyer précoce de réforme urbaine, mais aussi haut lieu de l'anabaptisme dès 1534, a elle aussi envoyé des missives à la ville Rhénane pour l'avertir de la présence d'anabaptistes sur son sol³⁴. Sans aller jusqu'à une collaboration aussi étroite, tout au long du siècle les princes voisins montraient volontiers leur « sollicitude » en informant le magistrat des éventuelles dérives dont ils auraient eu connaissance sur le sol de la ville libre. Ainsi Gebhard Truchseß von Waldburg, archevêque aux moeurs dissolues, avertit le Magistrat en 1578 de la circulation de livres suspects et de l'existence d'écoles privées, hors du contrôle de l'Église³⁵.

C'est précisément pour ces raisons que dès 1534 le duc Johann III de Juliers-Berg et le prince-archevêque de Cologne s'entendent pour rédiger une ordonnance de police commune, qui sera orientée principalement contre les « anabaptistes » qui arrivent de Münster ou sont convertis à grande vitesse par ces derniers. Pour donner une dimension rhénane à cette initiative, le Palatinat électoral et le Brandebourg s'y associent. Mais la différence de priorités entre les États territoriaux et les conflits incessants entre eux ont voué la plupart du temps ces tentatives à l'échec : seul le prince-archevêque publia l'ordonnance sur laquelle les territoires s'étaient mis d'accord³⁶. Les différences de temporalité et de traitement existaient également au sein d'un même territoire, où les différences entre les *Ämter* jouaient parfois un rôle important.

B. Cologne et ses « satellites »

Au sein de « l'espace anabaptiste » de Cologne, les relations de la ville avec Mülheim/Rhein, Rodenkirchen et Deutz se distinguent : elles sont parmi les plus intenses. Or, ces trois villes étaient des voisines immédiates, avec lesquelles elle entretenait des relations presque symbiotiques, qui se sont renforcées avec la division confessionnelle et le durcissement de la politique à l'égard des hétérodoxes.

1. Cologne, Mülheim, Deutz, et Rodenkirchen

Cologne était la seule ville d'Empire dont le territoire ne s'étendait pratiquement pas au-delà de ses murailles, ce qui permettait aux dissidents de tous bords d'être très vite hors de

³³ HASTK 45 n°17, fol. 37r-v, le 24 juin 1565, le duc de Julier-Clèves-Berg demande au Magistrat de lui communiquer les noms et les informations sur ses sujets capturés à Cologne quelques jours auparavant. L'interrogatoire de Theis von Dülcken est reçu le 27 juillet 1565 par la chancellerie (HStAD, JBII, 239a, fol. 159 et *ibid*, 161r-v, le 30 juillet 1565).

³⁴ Le 27 décembre 1563 (HASTK, 45, n°1, p. 65-68) et le 3 janvier 1565 (HASTK, 10, n°21 fol. 315v).

³⁵ Cité par Chaix, « Cité chrétienne », p. 652.

³⁶ Härter, *Policeyordnungen* 3, 2, p. 1161.

portée du Magistrat. Ainsi, les pratiques de passage des limites y étaient fréquentes. Ce n'était pas un phénomène nouveau : depuis que les juifs avaient été exclus de la ville au XIV^e siècle, une importante communauté juive, en relation économique directe avec la ville, s'était établie à Deutz, dans l'archevêché de Cologne, sur la rive d'en face, mais économiquement ils étaient toujours présents dans la vie de la ville rhénane³⁷. Certaines villes faisaient d'ailleurs office d'espace de rejet, celui où était relégué tout ce dont on ne voulait pas dans l'enceinte sacrée de la ville : Rodenkirchen en était l'exemple-type. Sur le territoire de cette paroisse contigue à la ville, mais située dans le duché de Berg, on trouvait le Judenbuchell, l'ancien cimetière juif, et un *Galgen*, un gibet.

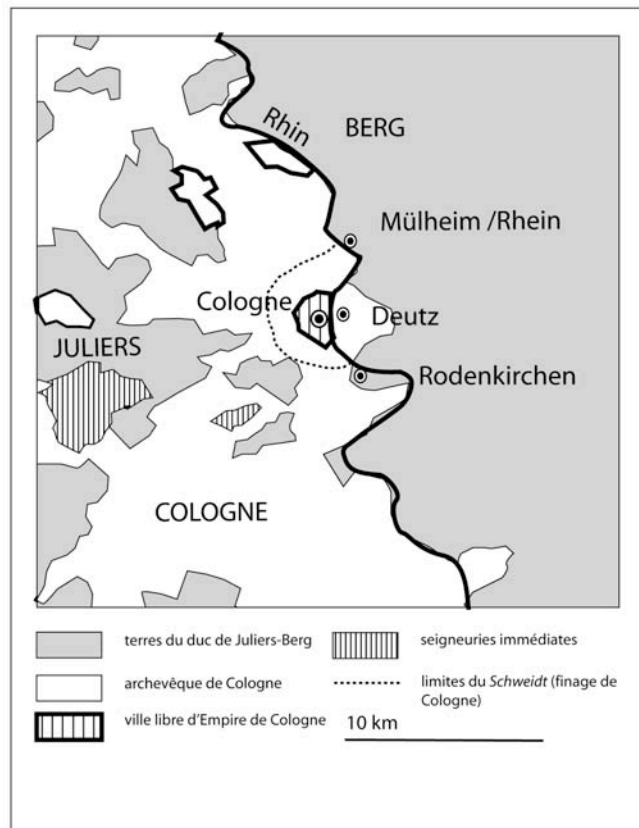


Figure 8 : Cologne et ses "satellites"

La première communauté protestante s'était nommée elle-même la communauté « sous les murs », puisque les assemblées se faisaient dans les champs cultivés par les agriculteurs de Cologne, dans le finage de la ville (nommé *Schweidt*), mais hors des murs et donc de la juridiction du conseil de Cologne, qui s'arrêtait au chemin qui courait au bas des murailles, le *Bischofsweg*³⁸. À partir de la fin du XVI^e siècle, des prêches calvinistes et

³⁷ Kellenbenz, « Wirtschaftsgeschichte ».

³⁸ La limite de la souveraineté de Cologne s'établissait au Bischofsweg. Voir carte dans Kellenbenz, « Wirtschaftsgeschichte », p. 341.

luthériens étaient souvent tenus à Mülheim, qui se situe sur l'autre rive du Rhin, dans le duché de Berg. Ces « prédications des champs » (*Feldpredig*), qui sont analogues aux processions du Pré-au-Clercs à Paris quelques décennies plus tôt, ont fortement irrité le Conseil, qui n'avait pas le pouvoir de les interdire.

En 1609, à la mort du dernier membre de la dynastie de Clèves, qui régnait depuis un siècle sur le Juliers et le Berg, s'ouvrit un conflit de succession entre les deux héritiers qui pouvaient revendiquer la possession (*possessio*) des territoires. À ce moment là, tous deux étaient des princes protestants, et pour favoriser le commerce et faire de Mülheim une concurrente de Cologne, ils avaient accordé une franchise de dix ans qui incluait la liberté de culte pour les « Religions » catholiques, réformées et luthériennes, et avaient commencé des travaux de fortification du port – contre lesquels Cologne avait protesté auprès de la Diète. Les protestants de Cologne (luthériens et calvinistes) s'y rendaient le dimanche en grand nombre, ce qui occasionnait moult dérangements : il fallait fermer les portes jusqu'à midi, et la liberté de circulation de tous les colonais s'en trouvait entravée. Mülheim était donc ressentie comme une menace pour la stabilité économique, militaire, sociale et religieuse de la ville³⁹. Au XVII^e siècle, de nombreux luthériens et calvinistes se rendaient toujours dans la ville portuaire du Berg pour y écouter les prêches, mais plus discrètement. Ainsi, Mülheim devint au XVIII^e siècle, du fait des divisions religieuses, une ville à la relation symbiotique avec de Cologne, comme il en existait tant dans l'Empire, comme Nuremberg avec Fürth et Erlangen.

2. *Les dissidents dans les flux de circulation*

Les « anabaptistes », qui ne bénéficiaient d'aucun privilège, entretenaient eux aussi des relations privilégiées avec les villes qui entouraient Cologne, qui faisaient partie intégrante de l'espace relationnel « anabaptiste » de la ville. Mülheim, Deutz ou Rodenkirchen étaient tellement liées à Cologne de ce point de vue qu'on pourrait presque les qualifier de villes satellites. Des « anabaptistes » se fondaient dans le flot de la population qui passait d'une ville à l'autre. En effet, vers 1610 le Conseil avait commencé à faire intercepter ceux qui rentraient de la ville du Berg à des heures indues. Dans leurs filets, ils attrapaient parfois des « anabaptistes », qu'ils repéraient grâce au questionnaire préalablement mis au point pour repérer les « sectaires ». Philipp Cantzler, originaire de la principauté-archevêché de Trèves et passementier résidant dans la Weyerstrasse, est arrêté avec d'autres aux portes de

³⁹ Après de nombreuses procédures contre le duc de Berg, les chantiers de fortification et celui du temple furent détruits. L'exclusion rapide des non-catholiques de la bourgeoisie survint peu après. Voir Deeters, « Bau zu Mülheim », et Bergerhausen, *Eisernen Zeitalter*, p. 27-39.

la ville au printemps 1611. Pourquoi y a-t-il été ? On apprend qu'avant de travailler pour un certain maître Albert, « anabaptiste » comme lui, il travaillait et habitait chez maître Gerhart, qui habitait à Mülheim. De ce Gerhardt, on ne sait rien. C'est donc probablement pour rendre visite à des connaissances à Mülheim ou pour affaire qu'il s'est déplacé.

C'étaient des zones « refuges » pour ceux qui étaient interdits de séjour dans la ville : l'itinéraire familial de Heinrich Raifers montre comment les dissidents religieux se déplaçaient dans l'espace relationnel, le long des chemins déjà créés par leurs prédécesseurs. Heinrich Raifers est mentionné dans la liste des « anabaptistes » expulsés de Dahlen (Rheindahlen) dans le Juliers (*Amt Brügggen*) en 1652. Il est marié et établi à Dahlen depuis 1629, mais c'est un « étranger » : il est né dans la ville de Cologne, de parents probablement mennonites⁴⁰. Ces derniers avaient quitté la ville (en 1595 ou en 1610, lors des dernières grandes vagues de persécution) et s'étaient ensuite établis à Mülheim, où ils sont morts, après quoi leur fils est venu à Dahlen. Johann Gereßen von Salingen capturé et expulsé de Cologne comme anabaptiste en 1595, avait suivi le même itinéraire. Dès son expulsion, il s'est établi à Deutz, et revenait traiter ses affaires en ville⁴¹.

Deutz n'était pas seulement un lieu de refuge pour ceux qui étaient anciennement établis à Cologne et souhaitaient rester quelque temps pour régler leurs affaires avant de s'établir sous des cieux plus cléments. La ville abritait également ceux qui ne pouvaient pas entrer en ville, du moins pas officiellement, et qui cherchaient là des conditions de vie plus faciles d'un point de vue institutionnel. On pouvait y faire coïncider ses intérêts religieux et économiques, comme le faisaient les réformés dans le faubourg Saint-Antoine à Paris au XVII^e siècle. Au début du siècle, Walraff Krae a été arrêté deux fois en un an⁴². Lors de sa première capture en mars 1610, il explique que, depuis 1609, il est baptisé selon sa foi, et pour cette raison dit-il il a été chassé de Honnef (Bad Honnef) dans le duché de Berg. Comme il est tanneur mais qu'il ne peut pas obtenir facilement le droit de travailler en ville, surtout en période de crise économique et de crispation des corporations, il fait des affaires avec des artisans cordonniers de Cologne depuis Deutz et se fait progressivement une clientèle. L'interdiction des « anabaptistes » en ville, même « comme un invité » (*Gastweis*), ne l'en

⁴⁰ La liste mentionne en effet les apostats qui avaient quitté la foi catholique, et Heinrich Reifers n'est pas désigné comme tel. HStAD, JB-II, 252 fol. 77r, le 2 juillet 1652, transcrite partiellement par Krumme, « Täufer », p. 41.

⁴¹ Il a été capturé à nouveau en 1596, ce qui permet de connaître ses activités après sa première capture. HASTK 30 G 230, fol. 190v, le 13 novembre 1596.

⁴² Il n'a pas été arrêté dans le flot des calvinistes qui se rendaient au prêche, mais parce qu'il prenait part à une bagarre dans une taverne.

empêche pas⁴³. En mars 1610 il explique qu'après avoir été chassé, il s'est d'abord installé dans une auberge à Deutz, mais comme beaucoup de cordonniers voulaient voir son travail, il s'était installé temporairement chez l'un d'entre eux, maître Johann, dans la Marzellenstrasse⁴⁴. Plus tard, en décembre de la même année, le secrétaire note :

Interrogé s'il n'est pas venu en ville quelques fois depuis sa libération [en mars] ? Réponse oui, il est bien venu ici pour acheter une chose ou l'autre dont il a besoin pour son métier de tanneur, beaucoup de cordonniers de la ville lui envoient les peaux à Deutz, il les prépare là-bas, et il les renvoie ensuite ici⁴⁵.

La plupart du temps donc, le tanneur a recours à des coursiers pour contourner l'interdiction. Ce sont les servantes et les valets qui font le trajet, peut-être par discrétion : Jeremias, le fils de Vors Schomecher, représentant de la *Gaffel* des cordonniers (*Bannerherr*), lui avait envoyé des fourrures par l'intermédiaire de sa servante. Mais le Conseil est au courant d'un grand nombre de transgressions, que le prisonnier reconnaît. Walraff Krae a lui-même rencontré Hillbrandt von Hattingen dans une auberge à Cologne au bord du Rhin – non loin de la limite entre les deux territoires – pour conclure un marché et préparer leurs peaux chez lui à Deutz. Mais quand la quantité de travail est trop importante, il s'installe chez le commanditaire et travaille comme un chambrelan. Il s'est ainsi installé sur le Waidtmarkt dans la maison d'un teinturier pour préparer plus de quarante peaux. L'intérêt du Conseil pour les allées et venues de Walraff Krae avait peut-être aussi un motif économique et politique. En effet, l'anabaptiste et ses clients transgressaient la législation des *Gaffel* – dont les représentants composent le Conseil – en exerçant une concurrence déloyale et illégale envers les tanneurs jurés de la ville, en période de crise économique. Les tanneurs (*Lederreider*) n'avaient obtenu le statut de métier juré qu'au XVI^e siècle, et ils étaient d'autant plus soucieux de faire respecter leur privilège qu'il était récent et menacé par les pratiques des nouveaux artisans réfugiés des Pays-Bas par exemple, qui faisaient préparer les peaux chez leurs associés de Malines et les vendaient à Francfort⁴⁶. Toutefois rien n'est explicitement écrit à ce propos dans l'interrogatoire.

⁴³ Nous ignorons si les métiers à Deutz étaient libres ou nécessairement jurés. S'ils étaient libres, cela expliquerai le recours privilégié des artisans de Cologne à des artisans libres de pratiquer des prix plus abordables pour le travail préparatoire de la matière première. Ce type de relation entre zone où les métiers sont libres et les autres jurés est connu par exemple pour Paris et le faubourg Saint Antoine à la fin du XVII^e siècle (Thillay, *Faubourg Saint Antoine*).

⁴⁴ HASTK 30 G 238, 243r, le 22 mars 1610.

⁴⁵ « Gef ehr nicht nach letzlter seiner erledigungh duck maln hie binnen gewest ? andtwort jha, sei woll herein komen vbm tran vnd andern dingen zu gelden so ehr zu seinem handtwerck deß lederbereidens geprauch ettlich schomacher hiebinnen schicke jme die Felle hinuber nach Deutz, alda bereide, ehr die, vnd schicke die darnacher wider heruber. » HASTK 30 G 229, 79v, le 14 décembre 1610.

⁴⁶ Kellenbenz, « Wirtschaftsgeschichte », p. 359-360.

3. *Des communautés « soeurs » ?*

Pour autant, les allées et venues de dissidents ne traduisent pas un basculement rapide de la pratique communautaire de la piété vers les villes satellites de Cologne. Autrement dit, on n'a pas au début du XVII^e siècle un ou des groupes qui résident à Cologne et se retrouvent à Mülheim ou Deutz. Comme pour les calvinistes et les luthériens, des rassemblements se tiennent *aussi* dans la ville. On peut même supposer qu'ils se tiennent prioritairement dans la ville de Cologne, même si le Conseil a interrogé uniquement sur les rassemblements dans son propre territoire, faussant l'image qu'on en a. Philipp Cantzler avoue qu'il est allé à un rassemblement dans la rue Saint Séverin. Maria Holtermann, 70 ans en 1611, dit qu'en une vingtaine d'années elle est allée environ trente réunions dans la ville, et sa belle-fille, Gertrudt Rarbach, pas encore baptisée, est allée à deux réunions, mais elles refusent de dire où précisément. Il en va de même pour la femme de Jacob von Dies, pour Christina la femme de Johann Ingedanck, et pour d'autres. Cologne est toujours un lieu de rassemblement, mais comme auparavant il n'est pas un lieu de rassemblement exclusif : en 1610 Johann Rarbach et Maria Holtermans ont été mariés « dans le pays de Berg ».

On a vu dans le chapitre précédent que l'espace relationnel des « anabaptistes » de Cologne s'organisait à plusieurs échelles : des relations étaient établies avec les villes et villages très proches, Rodenkirchen et Deutz d'abord, puis Mülheim. Ce qu'il importe ici de souligner, et ce que les exemples tirés de la fin du XVI^e siècle ont montré, c'est qu'il ne s'agit pas d'un usage différencié des lieux en fonction du territoire (on habite à Cologne et on se réunit ailleurs) mais du même usage par les mêmes personnes de tous les lieux. C'était déjà probablement le cas au milieu du siècle. Wilhelm Buff en 1561 parle de réunions aussi bien à Cologne dans la Hirzstrasse, la Loergasse ou la Clockergasse qu'à Rodenkirchen et Mülheim. Parmi les participants de la réunion de 1565, une habitait à Deutz (Mergh von Cronenburg), et deux habitantes de Fliesteden y avaient été baptisées. La visite pastorale menée par Salentin von Isenburg, le prince-archevêque de Cologne, sur ses territoires, signale encore des « anabaptistes » à Deutz en 1569⁴⁷. On n'a donc pas de relation symbiotique entre plusieurs villes aux usages différents dans le sens de celle qui s'établit au XVIII^e siècle pour Mülheim et Cologne, ou dès le XVII^e siècle pour d'autres grandes villes d'Empire.

Le cas des communautés anabaptistes rurales du Juliers semble à cet égard un peu différent. On ne sait malheureusement pas si les communautés voisines de Gladbach,

⁴⁷ « [...] expositum fuit, qualiter facta inquisitione circa religionem defectus invenissent, nempe quod in ipsorum communitate morantur, qui anabaptistica heresi infecti ; item sacramentarios atque schismatici. » Franzen, *Visitationsprotokolle*, p. 351.

Odenkirchen, Wickrath et Rheydt avaient le même prédicant à la fin du XVI^e siècle, si elles célébraient le culte et se réunissaient en commun, ou séparément. Ce sont les officiers du duc qui désignent Claes Wolter Cops comme le « prédicant » de la communauté en 1622, mais ils ne précisent pas si ses fonctions s'étendent aux groupes avoisinants. Les historiens pensent que le père de Claes Wolter Kops est « Wolter N. », un ancien prêtre, qui prêchait à Odenkirchen en 1540. Au vu des déplacements des anabaptistes de Gladbach après l'expulsion, là où il y avait des coreligionnaires, on peut penser que des liens étroits existaient entre les différents groupes ou individus. Ceux qui s'étaient déplacés dans des territoires distants de moins de trente kilomètres (Krefeld) ont continué à avoir de nombreuses relations avec Gladbach. Certains n'avaient pas tout vendu : une quarantaine de chefs de famille avaient gardé des terres dans la paroisse de Gladbach. Parmi ceux-ci, la majorité résidaient à Krefeld ou dans des seigneuries proches, d'où ils pouvaient administrer leurs biens. Mais même ceux qui avaient tout vendu continuaient à venir à Gladbach. La proximité de Rheydt permet de nombreuses allées et venues, dont se plaint le curé de Gladbach en 1674 : Jan Kumpges mennonite de Gladbach résidant à Rheydt, a eu vent de la promesse de conversion au catholicisme que le curé avait réussi à obtenir auprès d'une habitante de Gladbach. Il s'est précipité au chevet de la mourante, et a pu l'amener à Rheydt, où elle est retournée à l'anabaptisme.

Dans des zones très morcelées, de nombreuses limites sont très vites franchies, et il existait diverses manières de les mettre à profit. Ces limites ont pu jouer un rôle dans la structuration même des espaces « anabaptistes », mais il ne faut pas pour autant le surestimer : la concentration dans les zones « tolérantes » est relativement tardive, au XVII^e siècle. Elle ne suffit pas à expliquer l'extraordinaire concentration de dissidents à Gladbach, où ils bravaient l'opposition de l'abbé de l'établissement bénédictin. Surtout, l'usage de la frontière au XVI^e siècle n'était pas systématique et unilatéral, c'est-à-dire que, comme dans les villes-satellites qui se développent au XVII^e et XVIII^e siècle un peu partout dans l'Empire, on habitait d'un côté de la frontière et on se réunissait (ou on travaillait) de l'autre. Au contraire, il semble y avoir eu plusieurs groupes voisins, apparus là où résidaient leurs habitants, qui se sont développés, le cas échéant, par agrégation progressive de coreligionnaires (comme les métiers ou les « nations » tendaient à s'agréger dans les mêmes rues). Les déplacements occasionnels répondaient donc aussi à la nécessité d'atteindre une « masse critique » pour tenir une réunion autant qu'à la persécution.

Ces phénomènes sont visibles également à l'échelle intra-communautaire, c'est-à-dire à l'échelle de la ville ou de la paroisse rurale.

II. LES « ANABAPTISTES » DANS LA COMMUNAUTE

Les limites et les marges existaient à tous les niveaux, y compris dans les paroisses rurales et dans l'espace urbain. Dans la localisation des « anabaptistes » ou des dissidents en général la proximité ou l'éloignement à grande échelle peuvent également être révélateurs, comme l'a montré Guido Marneff pour Anvers. Comment les dissidents se positionnaient-ils dans la ville ?

A. *Dissidence des villes, dissidence des champs*

1. *Les « anabaptistes » dans la paroisse rurale au XVII^e siècle*

Si la position des frontières territoriales peut avoir un rôle dans la répartition de l'habitat, nous avons montré qu'elles commencent à jouer un rôle essentiellement à partir du deuxième quart du XVII^e siècle, les « anabaptistes », mais aussi d'autres types de dissidents religieux, se concentrant progressivement dans les enclaves protégées où ils bénéficiaient de privilèges ou dans les zones où le morcellement des juridictions était important. Depuis le XVI^e siècle toutefois une image de l'anabaptiste comme résidant à l'écart du village s'était développée : dans le Wurtemberg, au tournant du siècle, dès qu'un paroissien achetait une maison à l'écart du village tout le monde était persuadé qu'il était gagné à l'anabaptisme – parfois avec raison⁴⁸. En Moravie, la vie en collectivité prônée par les houthériens avait une conséquence spatiale : ils vivaient en villages regroupés et isolés. Ainsi au niveau de la ville ou du village, c'est-à-dire de la localité, l'appartenance aux Frères véhiculait une image de retrait du monde qui se manifestait de manière spatiale.

Il faut probablement, comme l'a suggéré Jean-Michel Boehler, considérer que l'éloignement de la communauté rurale doit être limitée à un certain nombre de cas bien particuliers. Les cas de Gladbach (Mönchengladbach) et de Honnef (Bad Honnef) montrent que l'image d'un retrait systématique des dissidents doit être nuancée⁴⁹. Ces deux villes se trouvaient respectivement dans le Juliers et le Berg, et des « anabaptistes » y étaient signalés et recensés de façon presque continue entre le milieu du XVI^e siècle jusqu'au milieu du XVII^e siècle, où ils sont une dernière fois recensés en détail et expulsés. À Gladbach, une liste détaillée par lieu-dit permet de situer dans la paroisse la totalité de la population mennonite. Il y avait dix-neuf « localités » dans la paroisse : dix-huit hameaux (*Hondschaften*) ainsi que la

⁴⁸ Räsänen, *Ketzer im Dorf*, p. 280.

⁴⁹ Nous ignorons si, comme c'est le cas pour les juifs du Palatinat, des accords étaient passés avec la ville l'octroi de zones habitables « acceptables », dans la mesure où le « prestige social » est extériorisé et où le statut et le lieu d'habitat doivent coïncider (Jakob, « Konflikt und Stereotyp », p. 340).

ville. Les cent quarante-et-un foyers mennonites se répartissaient dans huit de ces localités (soit presque la moitié), plutôt dans la partie orientale de la paroisse.

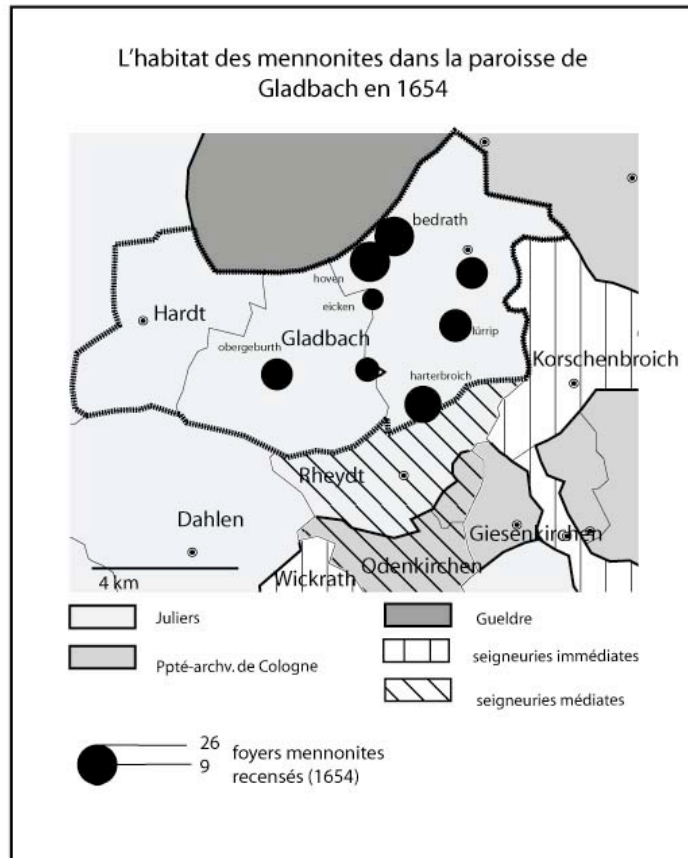


Figure 9 : L'habitat des mennonites dans la paroisse de Gladbach (1654)

Il est difficile de comparer cet état avec un état antérieur : le recensement précédent ne précise pas la localisation des domiciles, sauf pour ceux qui habitent dans la ville. Hardt est la seule partie de la paroisse dépourvue d' « anabaptiste », mais dans les visites de 1550 et 1550, on y dénonçait des « sacramentaires »⁵⁰. En trente ans, le nombre de foyers « anabaptistes » dans la ville a diminué de moitié (passant de vingt-et-un en 1622 à neuf en 1654), alors que le nombre total de foyers diminuait beaucoup moins vite et passait de cent cinquante-et-un à cent quarante-et-un. Ekkehard Krumme y voit la marque de la politique d'expulsion menée par les autorités : les « anabaptistes » devaient se faire moins visibles⁵¹.

On peut imaginer une répartition semblable dans la paroisse de Honnef à la même époque. L'économie de la paroisse est très différente : alors que Gladbach se tourne de plus en plus vers le textile, Honnef est située sur les coteaux qui bordent le Rhin, et la viticulture semble avoir une grande place. La petite ville compte beaucoup moins de mennonites que

⁵⁰ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, Amt Gladbach, Hardt, 1550.

⁵¹ Krumme, « Täufer », p. 24-31.

Gladbach, mais comme dans la ville du Juliers, les autorités y trouvent des « anabaptistes » depuis au moins le XVI^e siècle. En 1652 l'officier compte dix-neuf foyers⁵². Très scrupuleux, voire tatillon, il a détaillé par le menu les parcelles souvent très nombreuses de chaque chef de feu en les situant par rapport aux parcelles voisines, nommant celles-ci par leur propriétaire. Cependant, on n'a aucune indication géographique autre sur la localisation de ces parcelles au sein de la paroisse. Plus exactement, en l'absence d'atlas historique, il est difficile de situer les parcelles. En outre, on ne sait pas quelle était la population totale de la paroisse, ni même sa superficie⁵³. Toutefois, ce document très détaillé permet d'évaluer la probabilité que les propriétés des « anabaptistes » aient été regroupées ou dispersées dans le finage. Il faut en effet se demander si les propriétaires « anabaptistes » sont souvent voisins les uns des autres, auquel cas il est probable que leurs propriétés aient été regroupées dans une ou plusieurs parties de la paroisse.

Il s'agit plus de probabilités approximatives que d'une estimation sûre. La propriété « paysanne » était atomisée sur tout le finage, comme dans de nombreuses régions viticoles. Parmi les propriétés mennonites examinées en effet (7/20), chacun avait en moyenne 29,4 parcelles, sachant que le plus pauvre en avait 7, mais que quatre en avaient plus de 40. On peut assez vite conclure que les propriétés des mennonites n'étaient pas rassemblées à côté les unes des autres. L'immense majorité des parcelles mennonites étudiées ne voisinaient pas avec d'autres parcelles appartenant à des mennonites. Plusieurs d'entre eux ont quelques parcelles voisines : Rutgen Vreden et Walraff Honigh d'une part, et Walraff Honigh et Johann Honigh d'autre part. Pour ces deux derniers, le voisinage pour trois parcelles est tout à fait normal, il s'agit de deux frères, qui se sont probablement partagés des terrains. Les mennonites avaient donc très peu de parcelles voisines. Avaient-ils des parcelles proches (c'est-à-dire des voisins en commun ?) Tous ceux qui possèdent un grand nombre de parcelles ont des « voisins » en commun – qui ne sont pas anabaptistes. Walraff Honigh « partage » six voisins avec d'autres anabaptistes, mais les dix-neuf autres anabaptistes ne voisinent pas. Mais, si les propriétés de tous les paroissiens étaient aussi morcelées que celles des mennonites, la probabilité pour qu'il s'agisse des mêmes parcelles est assez mince. Ceux qui sont voisins de plusieurs « anabaptistes » le sont probablement parce qu'ils sont beaucoup de

⁵² Il a recensé ainsi toutes les propriétés de l'*Amt Löwenburg* (HStAD JB II 255 154r-203r). On a étudié les propriétés de Jacob Josten, Rutger Vreden, la veuve de Conrad Uckerath, Jacob Neukirchen, Johann Honigh, Gillis Wahl, Walraff Honigh.

⁵³ Un atlas historique des villes de Rhénanie est en cours de publication (*Rheinischer Städteatlas*), mais le fascicule sur Bad Honnef n'a pas encore paru. Les visites pastorales du XVI^e siècle où l'on devait renseigner le nombre de communicants n'ont pas été faites dans le Berg (Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 2, p. 66*-70*). Enfin les manuscrits édités par Binterim ne disent rien à ce propos.

parcelles – et que la probabilité d’être voisin avec eux est plus grande. C’est le cas du Junker Mülheim par exemple, dont le titre laisse supposer qu’il est fortuné. La proportion est semblable pour les autres mennonites étudiés.

De cette étude à partir d’une source très détaillée, mais difficile à exploiter rigoureusement faute de données contextuelles, on retire l’impression que la propriété des « anabaptistes » était assez dispersée dans le finage de Honnef. Il n’y a pas eu, semble-t-il, de tentative pour concentrer les propriétés, contredisant apparemment l’image générale – mais aujourd’hui nuancée – de communautés mennonites rurales se développant à l’écart du reste de la population du village⁵⁴.

2. *Les Frères dans la ville*

On peut tenter de poser la même question pour l’espace urbain. Y’avait-il des quartiers spécifiquement « anabaptistes »⁵⁵ ? Les Frères se sont-ils concentrés dans la même partie de la ville durant le siècle, ou bien dans des rues qui avaient un « profil » particulier, c’est-à-dire modeste et à l’écart ? Guido Marneff a montré qu’à Anvers entre 1567 et 1577 « la situation géographique de la communauté anabaptiste confirme leur caractère doctrinal et organisationnel et le profil général des emplois qu’ils occupent : la fraternité comptait majoritairement des « petites gens » dans ses rangs⁵⁶ », et une partie d’entre eux s’étaient installés dans des quartiers périphériques. En cela ils s’opposent aux calvinistes, qui se concentraient dans les zones à forte activité économique et près des places d’échange. Pour Cologne, il est difficile dans l’état actuel de nos recherches de situer tous les calvinistes et luthériens capturés durant le siècle : nos sources principales restent les listes de maisons suspectes, peu précises, établies par les *Gewaltmeister* à partir de 1568⁵⁷. La grande majorité des « déviants » ne sont pas caractérisés : il s’agit de personnes suspectes parce qu’elles ont

⁵⁴ Voir les travaux de Frank Konersmann.

⁵⁵ Il faut différencier plusieurs types d’ancrage spatial dans cette proposition, comme on l’a fait au niveau régional : d’abord, l’occupation de type « indifférencié », qui n’est pas spécifique aux frères à savoir l’habitat ou l’activité professionnelle (qui se confondent souvent mais pas toujours). On peut également y compter les liens avec d’autres personnes – habitat de la parenté proche par exemple. Ensuite, les activités spécifiques : les assemblées. Enfin, on peut distinguer les déplacements et voyages parfois nombreux, mais dont le but est souvent mal défini : comme on l’a vu, on peut aller à la foire de Francfort pour affaire et en profiter pour rencontrer les Frères et les soeurs.

⁵⁶ Marneff, *Antwerp*, p. 193.

⁵⁷ Nous n’avons pas saisi les « adresses » de tous ceux qui étaient emprisonnés pour déviance religieuse, ou même l’intégralité des listes dressées par les *Gewaltmeister* à partir de 1567. Les données proviennent essentiellement de la décennie 1563-72, car un grand nombre de listes de maisons abritant des « étrangers » ou des « suspects » ont été dressées. Nous avons néanmoins choisi de présenter une carte des habitats déviants, même si elle n’est pas exhaustive et qu’elle ne couvre pas toute la période, car l’échantillon est comparable à celui de la carte des habitats « anabaptistes » (respectivement 244 et 250). Pour la distribution chronologique comparée des données, voir annexe. Dans la population « déviante » se trouvent des calvinistes et des luthériens identifiés, mais surtout beaucoup de personnes dont les voisins ou le comportement signale des entorses aux règles de la vie spirituelle et paroissiale de la ville, sans toutefois qu’on puisse les caractériser.

été dénoncées par le curé ou les voisins, qui ne les voient pas à l'église ou qui entendent chanter le dimanche dans la maison. Ce sont celles dont on ne sait pas où les enfants ont été baptisés, celles qui semblent mépriser les sacrements, etc⁵⁸.

Les rues "suspectes" à Cologne (1534-1618)

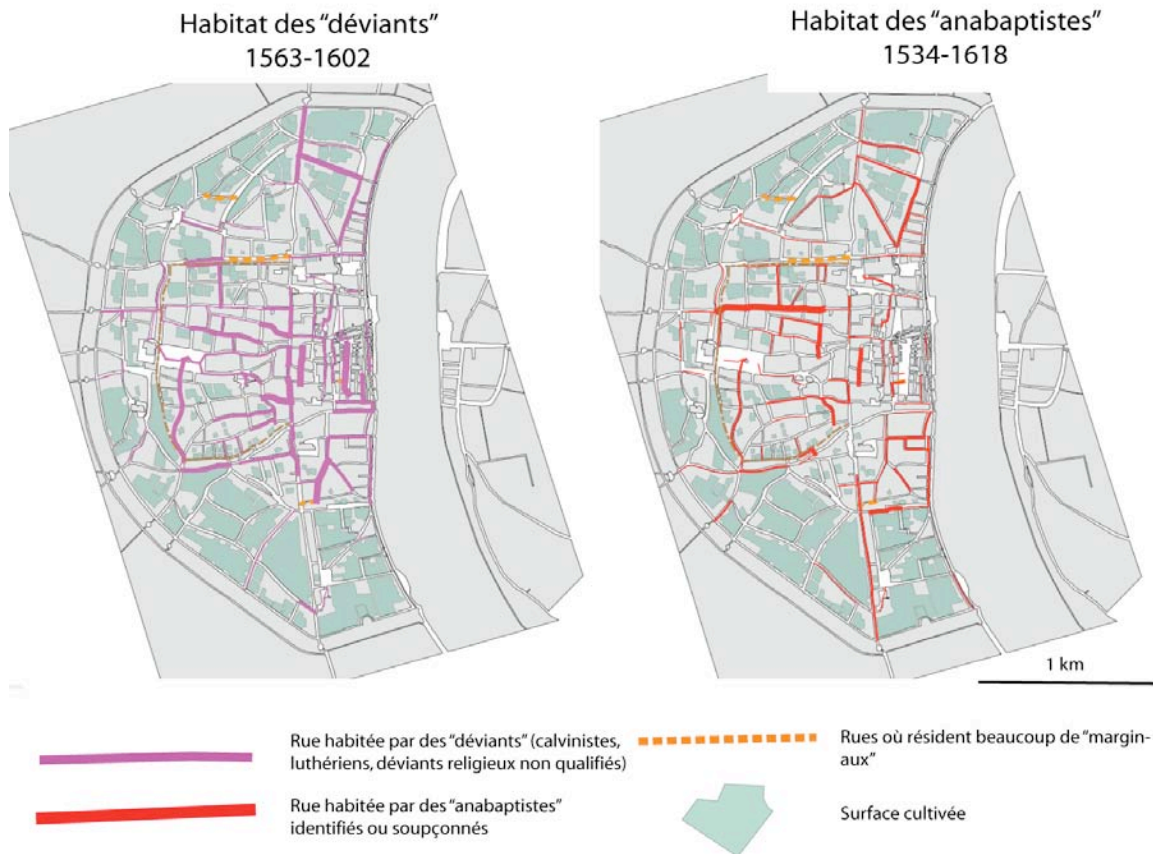


Figure 10 : Les rues suspectes à Cologne (1534-1618)

Les deux cartes ci-dessus donnent néanmoins un aperçu des zones d'habitat privilégiées par les « déviantes » religieux au XVI^e siècle, d'après les interrogatoires réalisés à la prison et les enquêtes de rues fondées sur les déclarations du clergé paroissial et des « voisins »⁵⁹. Le constat premier est qu'il n'y a pas de quartier unique spécifiquement « anabaptiste » ou déviant : calvinistes, luthériens et déviantes d'une part, personnes accusées d'être « anabaptistes » d'autre part, sont répartis de façon à peu près égale dans la ville, même si évidemment certaines rues sont privilégiées. Les regroupements se faisaient par rue, et non pas par paroisse : la géographie colonaise est telle qu'il y a une très grande disparité au sein des paroisses dans la valeur des maisons (qui donne une idée de la richesse de leurs

⁵⁸ Voir chapitre 9.

⁵⁹ Nous reviendrons sur cet aspect dans la troisième partie. Les assemblées ne sont pas prises en compte ici car les interrogés ont tendance à dire aux interrogateurs ce qu'ils veulent entendre. L'habitat est un peu moins soumis à cet aléa.

propriétaires et de leurs occupants) : nous le verrons avec l'exemple de la paroisse Saint Colomba. C'était un modèle valable pour toute l'époque moderne et pour tous les types de groupes, en particulier les métiers et les « nations ». Dans le même ordre d'idées, on constate par contre qu'il y a des rues à fortes concentration de « déviants », qui voisinent avec des rues à forte concentration « anabaptiste ». Le cas de la Breitestrasse et des rues avoisinantes est frappant, et comparable, à certains égards, à certains quartiers d'Anvers. Des « zones » y sont en effet fortement peuplées d'anabaptistes et de calvinistes, mais ils habitent dans des rues différentes.

Ce constat relativise sans invalider les conclusions tirées à partir d'études partielles sur l'habitat des « déviants »⁶⁰. Ils sont effectivement nombreux dans la paroisse Saint Colomba et dans la paroisse de Sainte Marie in Lyskirchen : la Breitestrasse (Saint Colomba) compte la plus grande concentration d'« anabaptistes » sur le siècle, et des rues comme le Filzengraben et la grosse Witschgasse (Sainte Marie in Lyskirchen) reviennent régulièrement dans les interrogatoires. Mais les « anabaptistes » ne sont pas inexistantes dans les petites paroisses anciennes, comme Saint Alban, Sainte Brigitte, Saint Laurent, Sainte Marie im Pesch et Saint Jean l'Évangéliste, comme cela a été parfois affirmé sur la base des déclarations des curés. Dans la paroisse Saint Alban, la grosse Sandkaule a abrité de très nombreux déviants, à la fois des individus identifiés ou soupçonnés d'être « anabaptistes » et des « déviants » non caractérisés, ou des luthériens et calvinistes. C'est probablement la rue dans laquelle la densité est la plus importante : elle compte presque autant d'habitants « anabaptistes » que la Breitestrasse, mais elle est bien plus courte. La très petite taille des paroisses relativise aussi la différence de la proportion de population déviante par rapport à une grande paroisse comme Saint Colomba. Barbara Diefendorf a fait le rapport entre la population totale par paroisse et la population huguenote à Paris avant la Saint Barthélémy pour proposer une carte parisienne de la population dissidente, qui montre une concentration importante dans deux ou trois paroisses au détriment des autres⁶¹.

Nous ne disposons pas de données générales sur la population pour nous livrer à cette opération, même si au premier abord les conclusions de Barbara Diefendorf semblent s'appliquer à Cologne. Ainsi Saint Colomba semble la plus peuplée en déviants, mais elle est moins densément bâtie que Saint Alban ou Saint Brigitte. Des paroisses comme Saint Christophe, qui en comptent peu, sont en revanche pratiquement vides. Toutefois, un certain

⁶⁰ En particulier Chaix, sur la réunion saint-séverin et sur les protestants à Cologne, dans « Cité Chrétienne », p. 693-700.

⁶¹ Diefendorf, *Beneath the Cross*, p. 110.

nombre de déviants et « anabaptistes » résidaient dans les rues qui délimitaient les paroisses, rendant ainsi difficile l'assignation à une zone précise⁶².

B. Une géographie des limites et des marges ?

1. Habiter

On peut se demander si l'habitat sur les « limites » de tous ordres est privilégié par les déviants, comme Guido Marneff l'a montré pour Anvers. Est-ce que les « anabaptistes » en particulier et les déviants en général avaient tendance à habiter à l'écart ? Il y a plusieurs types de limites qui pourraient être pertinentes ici : les limites de la zone urbanisée, à savoir les zones peu bâties occupées par les vignobles, les champs et les vergers, où se déroule la nuit les activités « illégales » : prostitution, rassemblements de tous ordres. Les limites intra-urbaines des paroisses ont aussi un sens. En effet, les rues qui constituaient les limites des paroisses ou les îlots qui se partageaient entre deux paroisses pouvaient être des zones favorables : lorsque le curé demandait pourquoi l'on allait pas recevoir les sacrement, il était toujours possible de dire qu'on allait les recevoir dans la paroisse voisine. Johann von Wierd, interrogé en 1567 sur sa fréquentation de l'église et sa réception des sacrements, déclare que les curés des paroisses avoisinantes ne sont pas d'accord sur les limites de leur « juridiction », ce qui explique son absence à la messe :

Est entièrement suspect en matière de Religion. Dit que les curés de Saint Jean et de Lyßkirchen ne sont pas d'accord à propos de la maison dans laquelle il habite, pour cette raison il ne va dans aucune église⁶³.

Cela a pu être un facteur, car certains rues qui marquent les limites des paroisses sont habitées par des « anabaptistes ». Mais les rues les plus densément occupées (la Breitestrasse ou la grosse Sandtkaule) courent au beau milieu des paroisses. Les zones « interlopes », celles où se concentrent les pauvres et les marginaux et les rues qui courent le long de l'ancienne muraille romaine ne sont pas non plus privilégiées, à l'échelle du siècle, à part peut-être une petite rue qui donnait sur une grande place de marché, le Heumarkt⁶⁴.

Les cartes ci-dessus ne montrent pas de concentration particulière, à l'échelle du siècle, dans les rues qui tracent les limites des paroisses. Bien au contraire, les rues les plus

⁶² Hermann Kellenbenz dans « Wirtschaftsgeschichte » s'appuie sur les rôles d'impôts qui ont été dressés dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Toutefois le territoire n'a pratiquement jamais été recensé dans sa totalité : il manque souvent quelques paroisses dans les listes qui subsistent. La paroisse la mieux décrite est Saint Columba (notamment Greving, *Steuerlisten*). Les données sur la population sont donc assez imprécises, et comme les chiffres sur lesquels nous travaillons sont par comparaison très petits, la marge d'erreur dans la représentation serait très grande.

⁶³ « Jst sampt suspectus jn Religione, Sagt das beide Pastorn zu St Johan vnd Lyßkirchen von wegen seins Wonhauss nit eins, darumb gehe er jn der kirchen keyne, [...] » HASTK, 45 n°27 p. 9, le 27 septembre 1567.

⁶⁴ Rues définies d'après Irsigler/Lassota, *Bettler und Gaukler*, p. 39-44, et Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 194-200.

peuplées en dissidents religieux courent au beau milieu d'elles : la Breitestrasse est l'artère centrale de la paroisse Saint Columba, et la grosse Sandkaule celle de la paroisse Saint Alban. La répartition dans la paroisse de Gladbach ne présente pas non plus de concentration sur une marge.

Parmi les rues de la périphérie colonaise, c'est-à-dire les zones peu densément bâties où les surfaces cultivées prédominent, seule la rue Saint Séverin au sud, la Machabäerstrasse et la Johannisstrasse au nord encadrées par des vignes et sur le chemin des portes qui mènent à Rodenkirchen au sud, à Mülheim au nord ont abrité plusieurs « anabaptistes ». La concentration dans la partie « centrale » est normale, car il y avait très peu de maisons dans la périphérie de l'espace urbain. Cette absence de concentration s'explique en grande partie parce qu'une bonne partie de la population colonaise se loge où elle peut à son arrivée. Si on peut soupçonner un certain regroupement par quartier des réfugiés des Pays-Bas, comme il est tout à fait classique pour la ville de l'époque moderne, cela n'est pas suffisamment important pour transparaître à l'échelle de la ville dans la carte représentant les « déviants » en général⁶⁵.

⁶⁵ Sur les exilés à Cologne voir Schilling, *Exulanten*, p. 61 et suivantes.

Richesse, pauvreté et déviance "anabaptiste" dans la paroisse Saint Columba

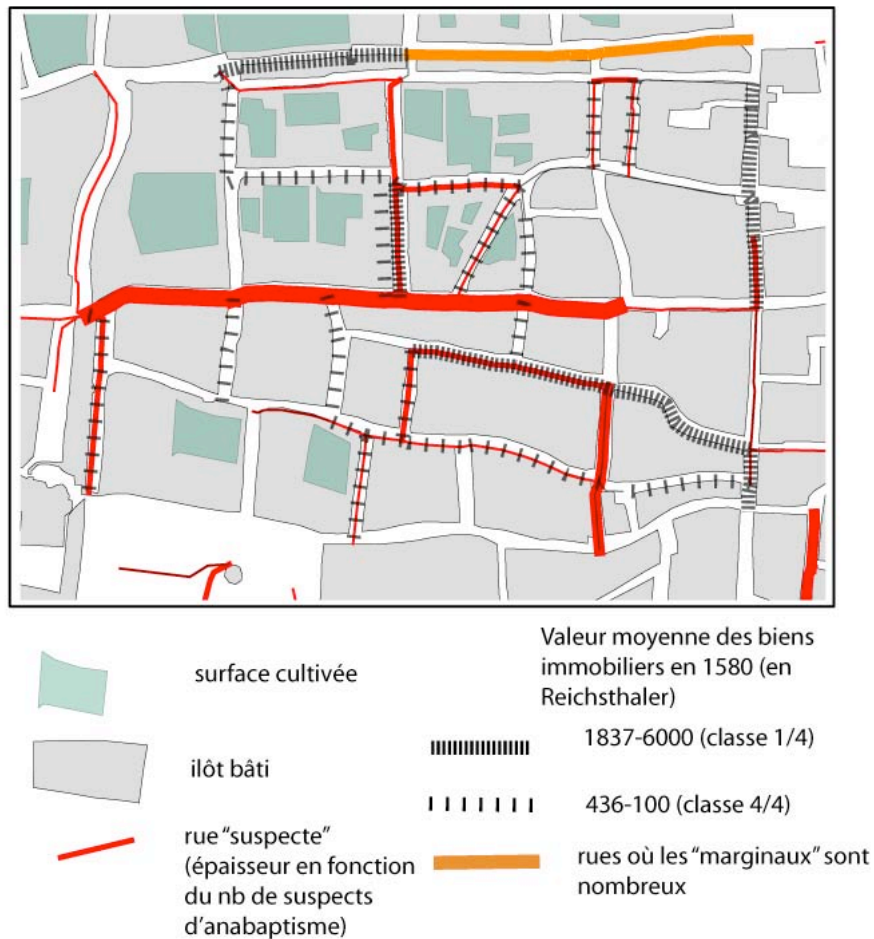


Figure 11 : Richesse, pauvreté et déviance dans la paroisse Saint Columba

La superposition de la « densité » anabaptiste par rue et de la valeur des maisons dans la paroisse Saint Columba confirme l'impression que donnait la carte à grande échelle⁶⁶. On a aussi représenté les rues dans lesquelles s'abritaient les « marginaux », celles où sont fréquemment domiciliés les gens très pauvres et/ou fraîchement immigrés qui se retrouvent en prison. Ils logeaient dans des chambres ou sur des grabats loués à la nuit, qu'ils devaient quitter dans la journée, et changeaient fréquemment de « domicile » (parfois tous les quinze jours). On voit bien sur cette représentation qu'il ne semble pas y avoir de rapport direct entre

⁶⁶ Ont été représentées la valeur moyenne des maisons par rue, d'après les rôles d'impôt de 1589 et 1590, édités par Greving, « Steuerliste ». Elles sont probablement sous-évaluées. Les moyennes par rue ont été divisées en quatre classes ; ne sont représentés que la première et la dernière. Les disparités sont parfois très importantes : seule une propriété dans la rue unter Fethenhennen est estimée à 6000 thaler. La liste fait la distinction entre les côtés des rues : il arrive qu'un côté soit plus « cher » que l'autre. Toutefois seule la Langengasse présente un contraste important, avec un côté très cher (l'hôtel de Neuenahr) et l'autre de très faible valeur. Une étude complète de la paroisse a été réalisée pour le XIII^e siècle dans Herborn, « Sozialtopographie », en particulier carte p. 209.

valeur des maisons et développement de la dissidence « anabaptiste » : la Langengasse est une rue où se font face le très cher Hôtel de Neuenahr, dans lequel beaucoup d'« anabaptistes » résident, et une série de maisons de peu de valeur. La Glockenstrasse est également une rue où les maisons sont chères ; on y tient des conventicules (quatre mentionnés entre 1560 et 1570), et des « anabaptistes » y habitent entre 1561 et 1569. La Breitestrasse, la rue qui compte le plus d'« anabaptistes » en un siècle, avec la Sandkaule, n'est pas une rue particulièrement pauvre, mais elle ne se distingue pas par le prix des habitations non plus.

L'absence de concentration importante en milieu urbain est somme toute presque logique. La concentration par rue s'explique en effet souvent par le fonctionnement habituelle des migrations (qui est analogue aux « migrations en chaîne » identifiés pour l'époque contemporaine) : on s'installe là où des gens que l'on connaît déjà sont installés, ce qui crée des quartiers où une dominante régionale, confessionnelle ou professionnelle peut apparaître. Il nous semble que ce facteur d'accumulation progressive peut également expliquer la répartition dans la paroisse de Gladbach. La plupart des familles étaient probablement « autochtones », comme en témoignent les fonctions de *Geschworne* (juré). Dans les listes, les lieux de naissance des chefs de feu sont mentionnés, et bien peu sont nés ailleurs, comme Claes ther Meer, né à Deventer.

On peut opposer cette situation à celle des « anabaptistes » alsaciens ou ceux du Palatinat au XVII^e-XVIII^e siècle. Les Frères Suisses, arrivés au XVII^e siècle dans la région de Sainte-Marie-aux-Mines à cause de la persécution, ont été accueillis et installés sur de grands domaines seigneuriaux. Ainsi, ils restaient « entre eux », ce qui était un facteur certain dans leurs difficultés d'intégration à la population locale – intégration qu'ils ne cherchaient pas réellement⁶⁷. L'exil change beaucoup la manière d'être ensemble et de faire groupe, on le constate même chez des « spiritualistes » partisans de Schwenckfeld. Sur le principe, ils refusent pourtant tout retrait du monde, considérant que leur piété et leur vie quotidienne étaient deux domaines bien séparés. Ainsi, lorsqu'ils résident dans le territoire ou la ville dont ils sont originaires, il n'y a pas de leur part de tentative de se différencier de ceux qui ne partagent pas leurs opinions. Ils ont des relations privilégiées mais pas exclusives avec ceux qui pensent comme eux, qui se manifestent, entre autres, par les alliances matrimoniales. Lorsqu'en revanche ils quittent leur patrie sous l'effet de la persécution, les relations qu'ils choisissent d'entretenir le sont souvent avec d'autres Schwenckfeldiens. Alors, ils forment

⁶⁷ Boehler, « Perception » p. 70.

des groupes plus denses, dans le sens qu'ils entretiennent plus de relations sociales les uns avec les autres qu'ils ne le font avec les « autres »⁶⁸.

Ainsi la concentration des « anabaptistes » aux marges de la paroisse ou de la communauté ne se reproduit pas dans toutes les situations. La concentration dans certaines zones peut très bien traduire des phénomènes d'accumulations, qui proviennent, eux, d'un sentiment de communauté et d'identité privilégiée entre les Frères. Mais le phénomène de concentration aux marges des territoires et juridictions doit être relativisé au niveau intra-communautaire, du moins pour l'habitat.

2. *Se rassembler en toute discrétion : dissimulation et protection dans le tissu urbain*

De nombreuses réunions se tenaient « dans les champs », ou « dans les taillis/la forêt » (*im Busch*) c'est-à-dire hors des espaces bâtis. Dans toutes les régions étudiées, on a constaté que les « anabaptistes » se retrouvaient à des dates non régulières, dans des lieux toujours différents, pour ne pas éveiller les soupçons et souvent en plein champ, dans de grandes assemblées. Des réunions sont mentionnées devant les portes, ou non loin des villes voisines, comme Deutz, Mülheim, Rodenkirchen. Les assemblées en ville n'étaient pas moins fréquentes, profitant des nombreux interstices et des espaces cultivés du tissu urbain. Ainsi Wilhelm Buff, en 1561, désignait les vignobles du côté de Saint Séverin comme un lieu de réunion habituel. Mergh von Bergh déclarait également s'être souvent rendue à des assemblées dans le vignoble Saint Séverin situé derrière la Beyenturm, et avoir été baptisée *uf St Severin portzen*. Tout ceci dans les années 1560. En effet, parmi les vigneronns qui résidaient sur place se trouvaient parfois des coreligionnaires, comme un certain Heinrich, cité par Wilhelm Buff, chez qui se tenaient des réunions. En outre, ces espaces non bâtis, situés en périphérie de la ville, offraient de larges espaces hors de la vue, et donc du potentiel contrôle, de voisins indésirables.

⁶⁸ Gritschke, *Via media*, p. 190-214.

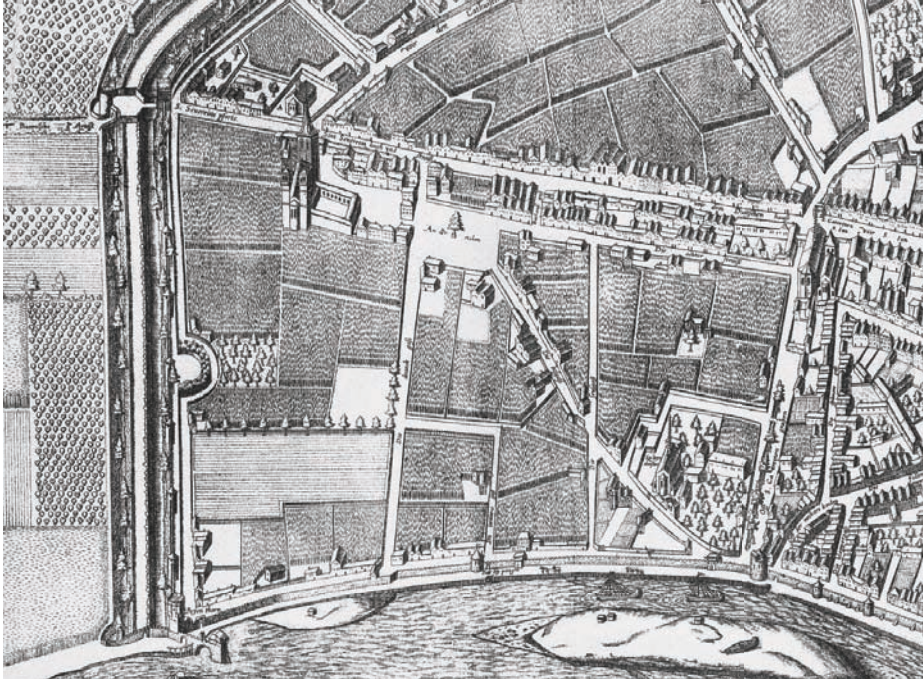


Figure 12 : Les abords de la rue Saint Séverin à Cologne (plan de Arnold Mercator)

En effet, les lieux privilégiés pour les assemblées sont souvent des endroits à l'écart. De grandes réunions se tiennent dans des vignobles, et la paroisse Saint Séverin était une zone privilégiée dans les années 1560. On en mentionne également dans le vignoble de Hermann Buck. Il y en avait également à côté des monastères urbains, comme près du couvent de Sainte Ursule. Le boulanger (*pistor*) était connu pour être lui-même un dissident. Plusieurs « anabaptistes » de la réunion de 1565 habitaient derrière le monastère (hinter Abdissen Kuchgen) et le boulanger favorisait les réunions⁶⁹.

On a souvent attribué ces assemblées des champs à la nécessité de trouver un lieu discret et suffisamment grand pour abriter un grand nombre de personnes. Toutefois, on verra que toutes les grandes réunions ne se tiennent pas aux champs, et que les réunions des champs ne sont pas nécessairement grandes. Wilhelm Buff mentionne, parmi d'autres nombreux lieux de réunions, un champ près d'une fosse, entre Rodenkirchen et Cologne – à environ quatre kilomètres au sud de la porte Saint Séverin (la porte la plus méridionale de la ville de Cologne). À la dernière réunion dans les champs il y avait quatorze personnes, qui auraient pu aisément tenir dans une maison⁷⁰.

Les réunions dans les maisons pouvaient se tenir un peu partout et le nombre de personnes n'était limité que par la place dont disposait l'hôte. Les réunions clandestines se tenaient donc un peu partout dans la ville, et on trouve des mentions de très grandes réunions

⁶⁹ Hansen, *Rheinische Akten*, p. 431 : l'abbesse elle-même serait « sectaire ».

⁷⁰ Wilhelm Buff : HASTK 45 n°16 fol. 8v.

dans des zones bâties. Wilhelm Buff raconte que « la dernière fois qu'il a reçu la Cène du Christ dans la secte, cela s'est passé dans la Clockergasse, qu'il y avait plus de cent hommes et femmes rassemblés là la nuit [...] »⁷¹ » L'espace disponible permettait-il de cacher une centaine de personnes ? Peut-être : le tissu urbain était relativement lâche, comme souvent au XVI^e siècle, et de larges cours pouvaient accueillir au besoin de nombreuses personnes. Mais cet important rassemblement montre surtout que l'on comptait sur le silence des « voisins ». Volmar zu Romelkoven mentionne également des réunions de cinquante personnes dans des îlots urbains relativement densément bâtis, ainsi un prêche avec cinquante personnes dans la rue unter Pannenschleger⁷².

La configuration des maisons pouvaient permettre de s'échapper facilement en cas de contrôle, et c'est ce à quoi les *Gewaltrichter*, à la recherche de suspects, prêtaient attention. Celle dans laquelle vivait un maître d'école s'ouvre sur l'A.S. Strasse, mais « a derrière un grand vignoble et une cour, et a une sortie secrète [...] sur la St Maximinenstrasse⁷³ ». Dans la même liste, ils nous apprennent que les maisons *zum Eichhorn* (Hertzogstrasse) et *zum Grynn* sur communiquent par le biais d'une grande cour⁷⁴. En 1568, ils écrivent :

devant Saint Antoine *zum Grynn*, comme le lieu a une cour assez grande et que les gens poursuivis y ont un lieu de fuite une entrée chez plusieurs voisins, on a considéré que l'honorable Conseil devait se renseigner sur ce lieu, et il s'est trouvé qu'il s'y tenait là-bas des rassemblements non autorisés et des prédications⁷⁵.

Cette maison communique avec la maison *zum Eichhorn* dans une autre rue, toute aussi suspecte⁷⁶. Cela pouvait permettre de s'échapper facilement en cas d'interruption inopinée.

Les réunions clandestines pouvaient également profiter de limites de juridiction au sein même de la ville. Le magistrat de Cologne n'a pas autorité pour inspecter le domicile de certains membres de la noblesse résidente sur son sol. Ainsi Jonkher Guilich, ami et voisin du prédicant « anabaptiste » Johann Westenberg arrêté quelques jours avant en pleine réunion clandestine (juin 1595), déclare-t-il au *Rentmeister* Hardenrath que les affaires du prédicant ont bien été amenées chez lui après l'arrestation de ce dernier. Il n'y avait pas d'écrit (livres ou papiers quelconques) dans ses affaires. Le *Renthmeister* est bien forcé de le croire sur

⁷¹ Wilhelm Buff, HASTK 45 n°16, fol. 9v : « ferners bekanth daß am lesten alß ehr bei den secten daß nachtmall Christi gehalten, daß solchs beschehen sei jn der Clockergassen, daselbst jrer (sic, erreur de copie ?) meher als hondert jn der nacht Man vnd frawen versamlet weren [...] »

⁷² Volmar zu Romelkoven, 24 janvier 1562, capturé à Honeff (duché de Berg), HASTK 45 n°16, fol. 13r.

⁷³ HASTK 45 n°32, p. 23.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ HASTK 45 n°32, p. 27.

⁷⁶ HASTK 45 n°32, p. 28 : « Jtem vff der hertzstraissenn jm Eichhornn (da Auch einn grosser hoff ist, vnnd mann vonn hinnder zu auß dem genanntenn hauß zum Grynn kommenn kann vnnd sonst verscheidene außgenge hatt) wirdt stede[n] sunderlinge suspect versamblung außwendiger Leuth. »

parole. Au moins dix jours se sont de toutes façons écoulés depuis l'arrestation en question, les objets compromettants ont donc eu tout loisir d'être évacués par les épouses des « anabaptistes » pris. Le Magistrat décide ainsi de ne pas donner suite⁷⁷. Tout au plus peut-il les expulser en cas de contravention explicite aux mandats de la ville, et l'anabaptisme constituait semble-t-il un motif suffisamment grave pour le faire : la Jungfrau Maria von Palant, membre d'une très ancienne et très large famille noble implantée dans toute la Rhénanie inférieure, est expulsée de Cologne en 1561 parce qu'elle serait elle-même anabaptiste⁷⁸.

On peut cependant se demander si il fallait absolument se cacher, ou si une attitude de discrétion, c'est-à-dire le fait de ne pas montrer ostensiblement ces pratiques différentes, n'était pas plus important. C'est ce qui a été montré pour les Pays-Bas de l'époque moderne : la coprésence de tendances religieuses différentes, obligeait à redéfinir la sphère du public et du privé. L'important était d'éviter le scandale public. Lorsque le conseil demande à Clara Richwin, en 1565, pourquoi les réunions sont clandestines, elle répond que « les autorités n'autorisent à aucun endroit d'enseigner publiquement et d'annoncer à leur Peuple la parole de Dieu, et c'est pourquoi cela se produit secrètement afin qu'ils ne transgressent aucune autorité⁷⁹ ». Le terme qu'elle utilise, *haimlich*, est ambigu : il peut se traduire aussi bien par « secrètement » que par « en privé ». Or, c'est justement une nouvelle définition de l'espace privé et de l'espace public qui a permis la coexistence de plusieurs « religions » différentes dans de très nombreuses villes européennes, avec l'introduction progressive en droit (après qu'elle ait été adoptée en fait) de la notion de culte privé⁸⁰. Les Pays-Bas sont un cas extrême : au XVII^e siècle, tout le monde connaissait l'existence des *schuilkerke*, des églises dans les maisons privées. Débarassées de tout signe extérieur signifiant un bâtiment public ou dévolu au culte (façade, croix, portail), les « voisins » fermaient les yeux à la venue discrète le dimanche matin de nombreuses personnes par groupes de trois ou quatre et bouchaient leurs oreilles aux chants qu'ils entendaient. Par un accord tacite, on ne dénonçait pas – ou pas nécessairement⁸¹.

⁷⁷ HASTK 10, n°45, fol. 195r, le 10 juillet 1595.

⁷⁸ HASTK 10, n°25, fol. 27r, le 23 mai 1569.

⁷⁹ Clara Richwin, HASTK 45 n°17 fol. 1v : « Jtem saghte Clara obgemelt, dass die ärsach der nachtlicher vnd haimlicher versamlungh diesse sey, aldweil dhie obrigkeitt an keinen orthte gestate noch zulaisse, dass sie offentlich mogen lehren vnd Jrenn volck dass wortt Gottes verkundigen vnd derhalb beschehe solchs haimlich, damit sie geiner obrigkeitten wederstreben, darzw hab Christus auch Jn der wuestereyen vnd die Aposteln mit beschlossenn thurren geprediget vnd gelhernet. »

⁸⁰ Kaplan, *Divided by Faith*, p. 182 et suivantes.

⁸¹ Voir entre autres Nijenhuis, « Coexistence confessionnelle ».

C. L'espace « anabaptiste » intra-urbain : famille, métier et milieu

La géographie « intra-communautaire », dans les limites des communautés urbaines ou rurales, a montré que, contrairement à ce que l'on constate à Anvers, se tenir à l'écart ne semblait pas être un impératif dominant. Nous avons également vu que les facteurs explicatifs des relations entre habitat et dissidence pouvaient être complexes.

1. La « mémoire des lieux »

La répartition traduit-elle un déplacement des « anabaptistes » de rue en rue, ou bien une occupation de tout le territoire urbain pendant un siècle ? Les deux cas de figure se présentent. À l'échelle de la quinzaine d'années, on constate une continuité de l'occupation : les lieux fréquentés par Thomas von Imbroich le sont toujours huit ans après sa mort par des Frères et Soeurs qui n'ont pas pu le connaître. C'est ce que montre l'étude des lieux fréquentés par les prisonniers du vignoble Saint-Séverin en 1565. Au niveau de la ville, les lieux des détenus étaient répartis dans toute la ville. Il se concentraient cependant à proximité de limites entre les paroisses Saint Colomba, Saints Apôtres, Saint Christophe et Sainte Marie Ablaß qui couraient le long de l'ancien mur romain. L'aire d'activité de Thomas von Imbroich se recoupait avec la topographie du rassemblement de 1565⁸².

Le quartier situé à la frontière des paroisses de Saint Columba, Saint Christophe et Sainte Marie Ablaß servira d'exemple.⁸³ Au milieu des années 1550, Thomas von Imbroich a été baptisé dans la Ehrenstrasse dans la maison de Johan Schomecher. En 1565, Jrmenen et Mergh von Nettesheim habitaient à proximité, à côté de l'église paroissiale Saints Apôtres, alors que Thomas von Imbroich et Johann Schomecher étaient morts presque dix ans auparavant. Si l'on poursuit le cours de l'ancien mur romain (*Alten Mauer*) cent mètres plus loin habitait Joesten Berteknap et sa femme. Un petit peu plus loin habitait au même moment Gobbel Johann, qui avait selon un des participants hébergé des rassemblements. Non loin de là habitaient également trois frères qui avaient participé à la réunion. Il en va de même pour la Rheingasse, qui se situe à l'autre bout de la ville, dans le vieux quartier près du Rhin. Thomas von Imbroich avait fréquenté l'auberge « à la pomme d'or » (*zum guldenen Aeppel*) entre 1553 et 1557, en fait pendant tout son séjour à Cologne. Dans cette même rue habitait chez sa soeur une „petite jeune fille“ qui avait participé à la réunion.

⁸² Sur Thomas von Imbroich, voir Rembert, *Wiedertäufer*, p. 459 et suivantes ; Stiasny, *Strafrechtliche Verfolgung*, p. 36 et suivantes.

⁸³ Le procès-verbal d'interrogatoire de Thomas von Imbroich cité par la suite se trouve dans HASTK, 45 n°14, fol. 18r-23v.

On peut en conclure que les espaces créés par les « anabaptistes » avaient leur propre dynamique et leur propre stabilité. Même si les autorités de Cologne recherchaient continuellement les lieux de résidence, d'assemblée de ceux qui étaient emprisonnés pour anabaptisme, et qu'il avaient beaucoup d'information, plus tard il y avaient encore plus d'individus qui avaient des relations avec ces lieux. On peut l'expliquer d'abord par la « mémoire » des lieux. Les informations sur les endroits sûrs dans la ville sont probablement passés de bouche à oreille, elles ont ainsi survécu à la mort des membres de la communauté. La plupart des prisonniers étudiés ici n'étaient en contact que depuis un ou deux ans avec l'anabaptisme, ils n'avaient donc pas connu personnellement Thomas von Imbroich.

Bien plus que les « espaces » ou les lieux sûrs, les relations entre ceux-ci subsistent également. On peut voir ici le domicile des participants aux réunions ou aux groupes qui ont été pris sur le fait. Cette représentation permet de « spatialiser » des groupes de personnes qui, pour la plupart, se connaissaient.

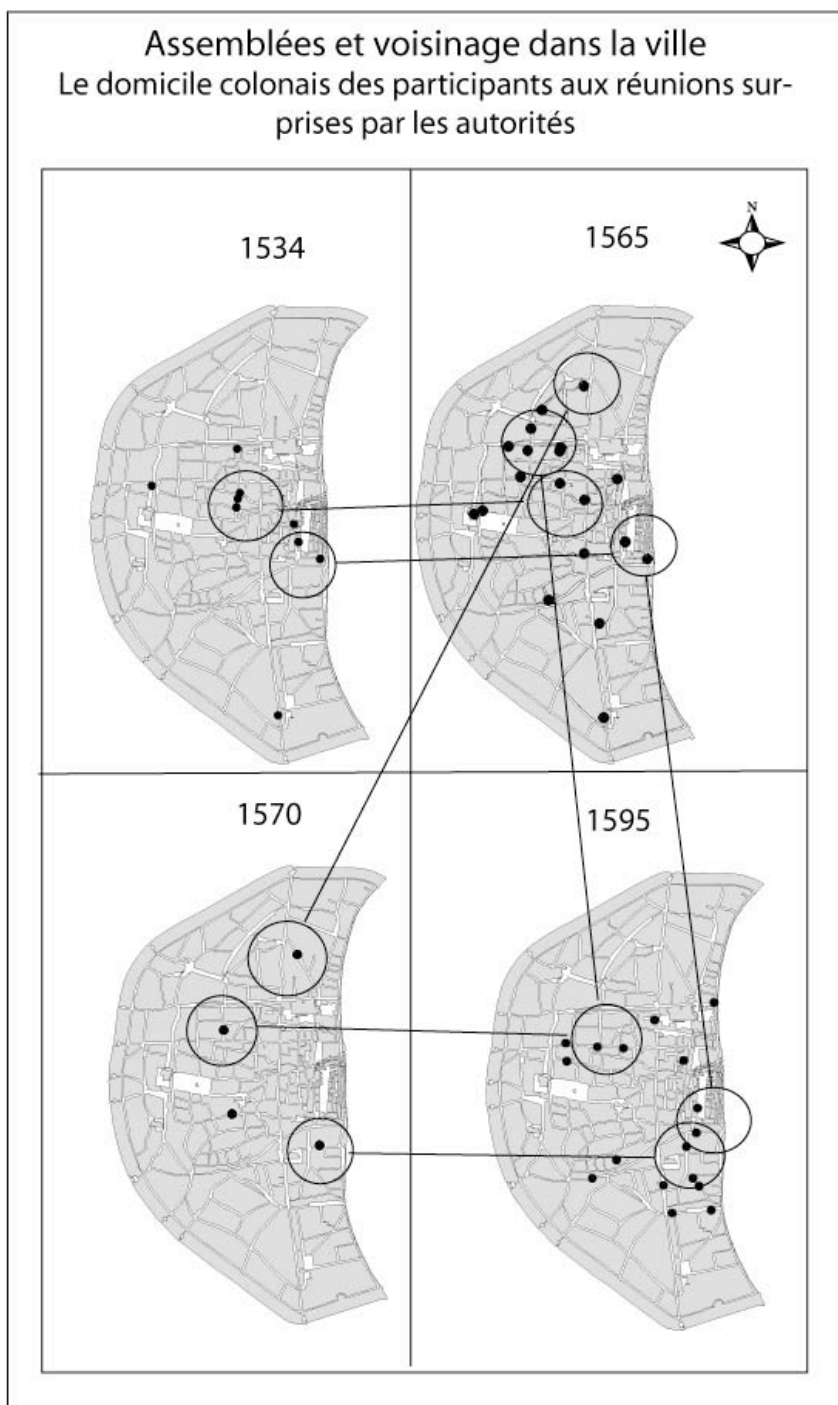


Figure 13 : Assemblées et voisinage dans la ville : la "mémoire des lieux"

La réunion de 1570, la plus petite, est aussi la plus intéressante à cet égard : au moins trois zones d'habitat des 7 personnes présentes à la réunion étaient aussi des zones d'habitat de participants à d'autres réunions. Par ailleurs, tous les membres des « assemblées » se répartissent dans tout l'espace urbain. Ce ne sont pas des « voisins », du moins pas seulement. La majorité des domiciles se répartissent le long de deux « axes » : un axe est-ouest, suivant à

peu près la Breite Strasse, et un axe nord-sud, occupant une bonne partie de l'espace urbain⁸⁴. Les rassemblements dans Cologne réunissaient des personnes qui habitaient dans toute la ville, au contraire des rassemblements de membres des Églises clandestines réformées ou luthériennes qui elles étaient essentiellement des réunions de voisins⁸⁵. La différence de taille des groupes, mais également la différence d'organisation, transparait ici. La communauté réformée haut-allemande par exemple était subdivisée en *quartiers*, correspondant à des zones dont nous ignorons l'extension précise. Chaque quartier avait à sa tête un ancien et un diacre, chargé de la gestion de la population résidant dans sa zone, et de l'organisation des réunions qui ne devait pas dépasser une vingtaine de personne, pour des raisons de discrétion⁸⁶.

2. Des maisons de famille

L'apparition d'espaces anabaptistes et le lien entre eux doit aussi être expliqué par la mobilisation des ressources sociales des dissidents religieux, comme cela a déjà été étudié pour d'autres groupes comme les Vaudois⁸⁷. Plusieurs facteurs jouaient, parmi lesquels évidemment la propriété des maisons « suspectes ». De nombreux conventicules ont été tenus dans la Machabäerstrasse, plus particulièrement dans la Spiegeler Hof, ou hôtel de Palant. Deux « anabaptistes » y habitaient, et l'une d'entre elles était Anna von Palant, membre d'une famille noble pléthorique et mariée à un *Amtmann* du Juliers. C'est elle qui hébergeait de nombreux conventicules, et le fait qu'elle soit chassée de Cologne en 1570 pour anabaptisme n'empêcha pas des réunions de s'y tenir quand même en 1610. Le statut protégé de la cour de Palant, qui était pratiquement impénétrable pour le Conseil en raison de la qualité de son occupante, et sa situation à l'écart des zones les plus densément bâties, se sont conjugués pour permettre de nombreuses réunions.

Sans pouvoir attester d'une implication personnelle des propriétaires dans les « assemblées » anabaptistes, on constate une présence dissidente importante à proximité des

⁸⁴ Les deux domiciles qui ne rentrent pas dans ce schéma sont celui du prédicant, Johann Westenberg, et celui d'un des « partis » litigieux, Johan von Saligen auf der Bach. Cependant, il subsiste une incertitude quant à la localisation de ces deux maisons : Johann Westenberg habite dans la Hundsgasse, mais deux rues pouvaient être désignées par ce nom, dont une est beaucoup plus près de l'axe est-ouest. Quand à la rue « auf der Bach », elle désigne une rue qui court le « long du ruisseau », et cela pourrait aussi bien être une des rues proches du Rhin.

⁸⁵ Interrogatoires de la réunion surprise unter Helmschleger, dans la maison zum weissem Federn, en 1571, HASTK 45 n°39, voir l'analyse de Gerd Schwerhoff dans *Kreuzverhör*, p. 240. Egalement rassemblement sur la Sandtkeule, le 22 décembre 1596 (30 G 230, fol. 213 sq.) ; conventicule wallon calviniste du Filzegraben, le 15 janvier 1600 (30 G 232 fol. 184 et suivantes) ; conventicule luthérien surpris le 8 janvier 1601 Unter Wappensticker (30 G 233 fol. 41 et suivantes), liste des gens qui vont aux prêches à Mülheim (19 mai 1610, Ratsprotokolle 10 n°59 fol 95et suiv) ; rassemblement dans la maison de Servaes von Aich, auf dem Alten Markt, le 18 février 1602 (30 G 240, fol. 111 et suiv.).

⁸⁶ Le nombre de quartier a beaucoup varié, passant parfois du simple au double, à mesure que la taille de l'Église sous la croix augmentait, puis diminuait à partir des années 1620. Au milieu du XVII^e siècle, il n'y avait plus que deux anciens et deux diacres (Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde 2*).

⁸⁷ Audisio, *Vaudois*, p. 136.

possessions de la famille von Moers-Neuenahr dans la ville de Cologne. Dans la Langengasse, dans la paroisse de St Columba, il y avait l'hôtel de Neuenahr : Hiltgen von gen Hautt et son mari habitaient dans cette rue en 1565, et dix ans plus tôt l'anabaptiste Johan Mutzenbereider vivait « dans la Langergasse en face de l'hotel de Neuenahr »⁸⁸. C'est peut-être un hasard. Mais il y avait des activités anabaptistes dans les autres propriétés de la famille, la cour de Moers dans la Johannisstrasse (paroisse Saint-Lupus) où Catharina Schirms avait été baptisée vers 1563⁸⁹. En 1561, deux anabaptistes femmes ont été emprisonnées, elles habitaient dans l'hôtel⁹⁰. On peut donc supposer que la famille ou ses maisons étaient des relais.

La position de la famille de Moers-Neuenahr est elle-même floue. En 1560 le comté de Moers-Neuenahr et la seigneurie de Krefeld qui à l'époque étaient en leur possession deviennent sous les princes d'Oragne au XVII^e siècle un lieu de refuge pour les mennonites⁹¹. Mais dès le XVI^e des membres de la famille ont intercédé pour des anabaptistes. Le cas est connu pour deux individus au moins : en 1561 la princesse de Brabant et la comtesse de Moers-Neuenahr ont intercédé pour les deux anabaptistes mentionnées.

« L'année 1561 le samedi 27 septembre Walburg dans l'hôtel de Moers et Neißgen von Aich, servantes, ont été libérées de la prison par leurs prières et par l'intercession des princesses ou épouses hautes-nées de l'actuel prince de Brabant et de la bien née comtesse de Moers et Neuenahr ».

Enfin, le comte de Neuenahr lui-même avait pris personnellement part à l'instruction de la famille von Flystein en 1565 : il a soutenu les suppliques de Johann Wirich pour sa femme et ses filles, qui avaient été capturées en 1565⁹². Nous y reviendrons.

Certaines maisons aux dispositions particulières s'avèrent avoir une « histoire », en particulier les maisons *zum Gryn* et *zum Eichhorn*, mentionnées plus haut. Ces maisons appartenaient à la famille Westenberg depuis des générations, et elles avaient connu les premières réunions et baptêmes « anabaptistes » de Cologne. La maison *zum Gryn* qui donnait en face de Saint Antoine et aussi sur la Herzogstrasse avait en effet été la résidence principale de Gerhardt Westenburg, qui était allé avec son frère Arnoldt quérir le baptême de foi auprès de Heinrich Rol à Münster en janvier 1534. En 1568, on y tient des réunions clandestines –

⁸⁸ « Jn der Langergasse gegen dem Newenarischen hofe » HASTK, Reformation n°17, fol. 4r ; *ibid.*, 45 n°14, fol. 23r.

⁸⁹ HASTK, 45 n°17, fol. 2r.

⁹⁰ HASTK, 30 G 210, fol. 14v ; *ibid.*, 10 n°21, 100v.

⁹¹ Kriedte, *Taufgesinnte und grosses Kapital*, p. 104-126.

⁹² « Anno 61 vff Sambstag den 27 septembris jst Walburgh jn Mowerscher hove wonhaftig vnd Neißgen von Aich gerurten walburgen deinstmaget durch bett vnd von weg[en] der vurbetten der hochgebornen prinzissen oder heußfrauen jtzigem princen Brabanthe vnd der wolgeborner Gräünnen von Muerss und Neuwenar [...] der gefanknus erledigt » HASTK, 30 G 210, 14v ; HASTK, 45 n°17, fol. 43r ; HASTK, 20 n°84, fol. 78rf.

nous ignorons de quelle nature. Les maisons appartenaient toujours à la même famille : en 1580, ces deux maisons étaient échues à un de leurs neveux, Caspar Westenberg le jeune, héritier de Caspar Westenberg l'ancien, probablement frère de Gerhardt Westenberg.

Ces permanences, ici les liens familiaux entre les différents propriétaires, peuvent être interprétées comme un « réseau » (au sens analytique), et rendent suspectes de nombreuses familles et personnages respectables, en vertu de l'idée selon laquelle « on peut caractériser une unité d'observation non pas par ses attributs intrinsèques (activité ou revenu pour une personne, structure professionnelle ou production globale pour une commune par exemple) mais par les liens qu'elle entretient avec ses pairs, autrement dit par sa position relative⁹³. » Ces « coïncidences » amènent le chercheur à soupçonner que des sympathies pour l'anabaptisme ou pour des idées évangéliques couraient dans la famille, de génération en génération – sans pouvoir en apporter la moindre preuve. C'est également ce que tout le monde pensait à Cologne au XVI^e et au début du XVII^e siècle. En 1557 les *Turmmeister* demandaient à l'anabaptiste Thomas von Imbroich, qui habitait aussi la paroisse Saint-Columba, si Melchior Westenberg était anabaptiste. Cinquante ans plus tard, en 1602, le consistoire de l'Église réformée clandestine allemande de Cologne pensait que Paulus Westenberg, un des cousins du propriétaire de la maison zum Eichhorn, et neveu des « anabaptistes », l'était également. Pire, un Johann Westenberg, bourgeois de Cologne, fut capturé en 1595 et expulsé comme prédicant « anabaptiste »⁹⁴.

Le cas de la famille Westenberg, suspect à bien des égards, montre aussi à quel point il serait imprudent de généraliser ces conclusions et d'en faire une « famille anabaptiste ». En effet, à ce moment là, la famille Westenberg comptait un *Scheffe* : Johann, le frère de Caspar⁹⁵. En fonction à l'époque où son homonyme a été capturé, il faisait probablement partie de ceux qui l'avaient banni à vie de la ville rhénane. La dignité de la charge qui avait été accordée à Johann et les liens de cette branche de la famille Westenberg avec d'autres familles patriciennes (en particulier les Volckwein) assurait de son honorabilité.

⁹³ Rosental/Lemerrier, « Pays ruraux », p. 706-707. Une autre formulation possible, relative à un objet analogue à celui qui nous occupe : « La position religieuse des personnes apparaissant dans les sources, surtout le testament, est plutôt déterminée à travers les relations qu'elles entretiennent avec d'autres supposés « protestants » : le soupçon du chercheur envers l'un renforce le soupçon envers l'autre et les deux se renforcent mutuellement ». Kaiser, « Hommes de la frontière », p. 92.

⁹⁴ Nous n'avons trouvé aucun lien familial entre lui et la famille Westenberg que nous connaissons. Cependant, nous n'avons pas pu reconstituer la totalité de l'arbre généalogique.

⁹⁵ Habitat de Johann Westenberg et de Volckwein dans Greving, *Steuerliste*, p. 49 : deux maisons parmi les plus chères sur la Breitstrasse, im Stern et zur Ahren. Voir généalogie « Westenberg / Westenberg » en annexe.

3. Quartier, rue et métier

Les solidarités de métier pouvaient-elle également expliquer la récurrence de l'anabaptisme ? Cela a été largement montré dans d'autres espaces urbains, en particulier avec le cas des ouvriers imprimeurs. On a vu que la communication passait en partie par l'atelier. Certaines rues où les « anabaptistes » étaient très présents se distinguaient aussi par une homogénéité de métier. Ainsi la Breitestrasse était elle marquée par une concentration importante d'artisans du cuir⁹⁶. Pour autant, les artisans du cuir ne dominent pas parmi les « anabaptistes » de Cologne : Charles Thomas Eby en a compté 10 sur les 279 qu'il a recensé, soit à peine plus que les nobles (au nombre de 6) ... Parmi ceux que nous avons « repérés », aucun n'habite la Breitestrasse. Les plus nombreux, de très loin, étaient les ouvriers du textile (113 en tout), hommes et femmes confondus⁹⁷. Si ce chiffre traduit une dominante sociologique certaine, qui tend à s'affirmer au XVII^e siècle en Rhénanie (en particulier à Gladbach) il faut la relativiser : le textile était, de loin l'« industrie » qui employait le plus de monde à l'époque moderne. Les femmes en particulier pouvaient travailler dans ce métier alors qu'elles ne sont jamais orfèvre ou tanneur. Ainsi, l'homogénéité professionnelle est un facteur certain, mais qui ne joue pas directement – dans le sens où tous les ouvriers d'une rue sont « anabaptistes ».

Dans le quartier des imprimeurs de Cologne, autour du Burghmauer (la partie nord de l'ancien mur romain) une certaine homogénéité professionnelle constituait un certain facteur de stabilité par l'intermédiaire d'un milieu favorable qui fournissait de l'emploi. Thomas von Imbroich, ouvrier imprimeur, avait habité sur le Burghmauer. Il avait aussi longtemps travaillé chez Peter Horst, à proximité de l'église Saint Paul (l'officine de Peter Horst s'appelait *prope divum Paulum*).⁹⁸ Clara Richwin, la veuve de l'ancien bailli de Bonn, avait été baptisée vers 1557 dans la maison de Thomas, sur le Burghmauer, qui appartenait à une certaine Demoiselle Aichs⁹⁹. Trois prisonniers habitaient ou travaillaient dans de même quartier : Mergh von Lövenich avait été servante chez un certain Peter, qui était aussi imprimeur, cette fois dans la Mariengartenstrasse.¹⁰⁰ Ursula, qui était une fille naturelle du Besieher de Lahnstein Gerhardt Eck, louait une chambre sur le Kattenbug, chez une vieille femme¹⁰¹. Gretgen von Berchgen travaillait chez un dénommé Arndt Buchdrucker

⁹⁶ Voir Greving, *Steuerlisten*.

⁹⁷ Eby, « Social Aspects », p. 94.

⁹⁸ HASTK, 45 n°14, fol. 19v ; voir Reuter, « Buchdruckergewerbes » p. 138.

⁹⁹ HASTK, 45 n°17, fol. 1r, et *ibid.*, n°14, 19r. Nous ignorons s'il s'agit d'une parente de Johannes von Aichs, imprimeur connu pour imprimer des ouvrages « hérétiques ». Benzing, *Buchdrucker*, p. 235.

¹⁰⁰ HASTK, 45 n°17, fol. 3v, 20r.

¹⁰¹ *Ibid.*, 3v. Le *Besieher* était un officier chargé de surveiller le paiement des taxes à un passage. Rünssberg, *Deutsches Rechtswörterbuch*.

(l'Imprimeur), probablement Arndt Birckmann le jeune, dont l'officine se trouvait elle aussi dans la Margaridenstrasse, au coin de la section de la Hohestrasse que l'on appelait unter Fetten Hennen.¹⁰²

Encore en 1604 il y avait des traces d'anabaptisme dans cette rue. L'imprimeur Wilhelm Lützenkirchen, qui avait son officine dans la Margaridenstrasse de 1586 à 1634 a été emprisonné et interrogé en 1604 : « n'avait-il pas aussi des livres de la maison *von der Liebden* [la *Family of Love*?] et d'autres livres anabaptistes¹⁰³ ? » Dans cet espace très réduit d'un voisinage, il avait de nombreuses relations de parenté et des relations professionnelles.¹⁰⁴ En outre, l'inclination déjà largement démontrée de nombreux ouvriers imprimeurs pour les idées évangéliques a sûrement joué un rôle. Gerhardt Virendonck, l'employeur de Thomas von Imbroich, a ainsi imprimé clandestinement la *Théologia Deutsch* interprétée par Hans Denck dans la même décennie¹⁰⁵. Il s'agit bien ici d'un milieu favorable, et non d'un milieu « anabaptiste » : il y avait comparativement très peu d'ouvriers du livre parmi les suspects d'anabaptisme ou les « anabaptistes » avérés. À part Thomas von Imbroich et Steffen von Alffter, *Buchkremer*, dont nous aurons l'occasion de reparler, on ne compte qu'un « anabaptiste » anonyme résidant dans la *Spiegeler Hof* en 1568¹⁰⁶.

Enfin, le métier peut jouer un rôle indirect en conditionnant la participation aux multiples corps de la ville d'Ancien Régime. Dans le cas de Cologne, il s'agit des *Gaffel*, corporations politiques qui, pour la plupart, chapeautaient les corps de métier, et dont certaines comprenaient de nombreux membres. Parmi les dix-sept participants à la réunion de la rue Saint Matthieu en 1595, six appartenaient à la *Gaffel* Himmelreich. C'est assez important, quand on sait que cette *Gaffel* accueillait en général une quarantaine de personne¹⁰⁷. Deux appartenaient à celle des *Tuscherer* (les cardeurs de laine) et deux à celle des forgerons. Les organisations professionnelles et politiques constituaient donc un autre facteur possible de communication et d'homogénéité entre les groupes.

¹⁰² HASTK, Ebd., 3r, 20r; Benzing, *Buchdrucker*, p. 239 et 244.

¹⁰³ « ob ehr nicht auch bucher hab von dem hauß von der Liebden, vnd andere Wederteufersche bucher ? » HASTK, 30 G 235, fol. 152v.

¹⁰⁴ Chaix, « Humanisme », p. 203.

¹⁰⁵ Zemon Davis, « Strikes and Salvation at Lyon », p. 6.

¹⁰⁶ Charles Thomas Eby (« Social aspects ») en a compté 10.

¹⁰⁷ Kellenbenz, « Wirtschaftsgeschichte », p. 349-350. La plupart ont déclaré que leur garant pour l'entrée dans la *Gaffel* avait été « Herr Bedburg ». Peu de temps auparavant, ce dernier s'était retrouvé en prison dans le cadre du conflit entre la *Gaffel* Himmelreich et le Conseil, à cause du grand nombre de protestants que l'on trouvait dans cette corporation politique (interrogatoires dans HASTK 30 G 218, voir aussi *ibid.*, 45 n°51). Parmi les *Ratsherren* élus, on trouve un Johann Bitter von Mulheim (qui porte le même nom qu'un des anabaptistes capturés en 1565), emprisonné en mai 1580 avec Herr von Bedburg.

Après nous être demandée ce qui séparait, et si les frontières séparaient, nous nous sommes demandée ce qui réunissait et expliquait la répartition spatiale des dissidents religieux dans la ville. Les frontières et les limites ont un certain rôle. Ce sont des seuils, elles « attirent » parce qu'il faut se soustraire au contrôle, elles séparent, et elles constituent donc au sens actif l'espace « anabaptiste ». Mais il ne faut pas surestimer leur rôle, et au niveau territorial comme au niveau urbain et paroissial, les facteurs « classiques » qui font que l'on habitait ou se réunissait à tel endroit et pas ailleurs, comme les liens familiaux, ceux du métiers et l'ancrage spatial que représentent les propriétés et les héritages ont une certaine importance. Autrement dit, l'habitat et les lieux de réunions confirment que ce qui détermine la possibilité d'une coprésence de plusieurs tendances spirituelles ou pratiques divergentes, c'est le respect de seuils, fruits d'une négociation ou d'un savoir empirique. Ce sont des seuils sociaux, qui se manifestent dans la structuration de l'espace, à toutes les échelles : de l'intérieur de la maison aux différents territoires. L'espace (au sens d'un espace « relationnel », constitué par l'interaction des acteurs) et ses seuils est le moyen par lequel ce qui est théoriquement incompatible peut exister ensemble¹⁰⁸.

Par ailleurs, l'existence de zones de persistance de la déviance religieuse suggère deux choses. D'abord, que les rapports préexistants entre des individus (ceux de Frères et de Soeurs) se traduisent peut-être par une agrégation dans des rues particulières. Ensuite, que les seuils sont probablement définis différemment en fonction des voisinages (au sens social, et non institutionnel), des quartiers, des rues – bref que certains voisinages sont plus « tolérants » que d'autres. Ces deux constats sont liés : c'est en partie parce qu'un voisinage est favorable qu'on incite les gens que l'on connaît à s'y installer à leur tour.

Mais pourquoi un voisinage est-il « favorable » ? Nous en arrivons à la notion de « milieu ». Nous avons constaté qu'une homogénéité professionnelle d'une zone n'expliquait qu'indirectement la concentration de certaines tendances religieuses dans un quartier. Autrement dit, tous les « anabaptistes » qui habitent le quartier des imprimeurs ne font pas partie du métier, loin de là. Considéré à travers le prisme du « réseau », le milieu ce sont tous ces individus qui sont reliés de multiples manières à des « suspects », par l'emploi qu'ils fournissent, par les maisons qu'ils louent, par les liens de confiance qui sont tissés, mais qui eux-mêmes ne sont jamais qualifiés ou étiquetés comme déviants. Ainsi, qui sont ceux qui font le lien entre les différents individus du « réseau » ?

¹⁰⁸ Voir à ce propos Löw, *Raumsoziologie*, et également travaux de Christophe Duhamelle sur la frontière.

Chapitre 6 : Le corps et l'âme

Maria von Palant, membre d'une très vaste et puissante famille noble de Rhénanie, a permis à la dissidence anabaptiste de se prolonger sur le sol colonais. Son action avait une envergure bien plus grande : la plupart des nobles possédant un ou plusieurs hôtels (*Hof*) dans la ville avaient aussi des possessions à la « campagne », sur lesquelles ils avaient une autorité plus ou moins grande. Autrement dit, Maria von Palant pouvait profiter de son statut et de ses relations pour privilégier ses « coreligionnaires » hors de la ville : elle est dénoncée comme telle dans une visite pastorale de 1569. Mais elle est, en fait, un cas particulier : c'est une des rares « anabaptistes » qui avait suffisamment de propriétés et de relations pour être un soutien actif pour les autres.

La « tradition » hérésiologique et la pratique de la persécution à l'époque moderne se représentent les déviants comme des groupes structurés, en forme de cercles concentriques¹. Au centre, le prédicant. C'est celui qui perpétue le mouvement, qui est susceptible de « contaminer » de nouveaux éléments de la société chrétienne. Autour, les fidèles : membres « passifs », car ils ne sont théoriquement pas impliqués dans la propagation de l'hérésie, ils sont moins condamnables que le prédicant, et souvent moins condamnés. Puis viennent les « sympathisants », qui eux-mêmes se subdivisent en plusieurs sous-catégories qui étaient autant d'échelles de gravité de leur déviance. Ainsi, ceux qui emploient ou hébergent des déviants sans forcément être conscients qu'ils transgressent des règlements se retrouvent à la marge des groupes « anabaptistes ». L'ecclésiologie des autorités morales comme Menno Simons aboutit au même schéma.

Le problème est que le terme de « sympathisant » ne convient pas forcément. Rien ne permet d'affirmer que les employeurs du quartier des imprimeurs étaient favorables aux idées de leurs domestiques. Et pourtant, leur action a suffisamment d'importance pour créer des « lieux anabaptistes ». Par ailleurs, ceux qui bénéficiaient de l'aide (consciente ou inconsciente) de ces personnes ne se connaissaient pas nécessairement, n'avaient pas forcément de lien autre que leur employeur commun. Autrement dit, ceux qui reliaient les individus d'une même foi pouvaient aussi bien être le prédicant, dont le rôle était mis en

¹ Nous faisons ici référence à la classification élaborée qu'avaient développée les dirigeants de l'Église du Wurtemberg (luthérienne) à la fin du XVI^e siècle. Räisänen, *Ketzer im Dorf*, p. 127-143. Le même genre de typologie était développée par l'Inquisition médiévale.

valeur par les hérésiologues, mais aussi ceux qui composaient ces « milieux » favorables, et qui sont en fait très divers. Souvent, on n'a que peu d'information sur eux. Parmi le large panel des employeurs ou des parents des dissidents « anabaptistes », la noblesse et le patriciat urbain sont pratiquement les seuls sur lesquels il est possible de réunir des documents variés.

I. LES « ANABAPTISTES » EN MILIEU NOBILIAIRE

A. *Les protecteurs*

Que sait-on du rapport de la noblesse avec les « anabaptistes » en Rhénanie du Nord ?

1. *Les différents moyens d'aider les « anabaptistes »*

Les modalités d'aide aux dissidents étaient variées. Le phénomène était connu, et dans les textes normatifs on pointait autant la responsabilité des dissidents dans la propagation de l'hérésie, que celle des officiers « négligents », voire des nobles et des notables qui profitaient de leur parcelle d'autorité sur des terres pour y autoriser l'installation de groupes entiers de dissidents de toute « dénomination ». Ce dernier phénomène est le plus connu : dès 1528, les cas d'accord explicite (et non tacite) entre des groupes de dissidents et des autorités locales, les premiers offrant leur obéissance en échange de la protection des seigneurs sont très nombreux, se mouvant dans les cadres anciens du patronage². Mais dans la ville de Cologne, on constate une certaine diversité :

Elle n'est pas rebaptisée, mais elle c'est une bienfaitrice pour qui viennent lui demander de l'aide³

Ainsi Thomas von Imbroich parle-t-il sous la torture en 1557 de la demoiselle von Goer. Six ans plus tard, elle, ou une femme de sa famille, demeurant sur la Sandkeule dans la paroisse Saint Alban, a été chassée de la ville, car elle n'obéissait pas aux usages de la « véritable religion catholique chrétienne telle qu'elle est anciennement en usage », : si elle n'était pas prête à communier à la prochaine Pentecôte, elle devait se rendre « là où on tolère ses opinions »⁴. Il est difficile de dire dans quelle mesure c'était une aide spécifique et ciblée ou d'une aide « générale ». La demoiselle von Goer prodiguait de l'aide aux plus démunis : s'agissait-il d'une aide financière pour ceux qui avaient été chassés à cause de leur foi et se trouvaient en détresse, ou bien d'une forme de charité « irénique » qu'elle exerçait

² Dernière synthèse dans Thiessen, « Enclaves of Tolerance », 357-360 pour la Moravie et le cas de Balthasar Hubmaier. Il étudie également les exemples du Kraichgau (en haute- Allemagne) et ceux de Frise orientale, autour de Emden, où Menno Simons a souvent trouvé asile et de nombreux groupes mennonites se sont installés. Nous y reviendrons dans la suite de ce chapitre et dans le chapitre 10.

³ « die sey nit widderdaufft, Dan derselb doe vil guts den jenigen so zu jr komen » : HASTK, 45, n°14, fol. 23r.

⁴ HASTK, 10, n°21, fol. 100v, le 24 mai 1563.

indifféremment pour tous ceux qui en avaient besoin, quelle que soit leur opinion religieuse ? Dans un certain sens, elle se conformait à certains schémas traditionnels du rôle de la noblesse dans la société. Elle n'était pas la seule, et si les femmes sont souvent mentionnées pour avoir prodigué une aide active, les hommes n'étaient pas en reste. Voici Servaes Buddenbender, interrogé en 1578, chassé par l'*Amtmann* d'Andernach (principauté-archevêché de Cologne) parce qu'il refusait de faire baptiser son enfant :

Après avoir été chassé, lui Jacob il est venu à Cologne. Il est d'abord allé chez son compatriote Heinrich Voeß de Kettich [...]. Ce dernier l'a ensuite mené à l'honorable Junckher Guilich, à Junckher Schlouchen et à Junckher Beuckhausen. Il a raconté à ces Junckhern ce qui lui était arrivé dans son pays, et comment il avait du s'en aller : ils se sont lamentés et ont partagé sa souffrance, et finalement ils l'ont aidé à trouver une place chez Junckher Hoen, pour avoir la responsabilité de cultiver et habiter son vignoble⁵.

Les trois nobles messieurs compatissaient visiblement avec les malheurs de Jacob Buddenbender, et comme beaucoup d'autres membres de la noblesse européenne, ils ont apporté leur aide à ceux qui avaient été chassés pour leur foi évangélique en s'appuyant cette fois sur leur réseau : ils recourraient ainsi à des mécanismes classiques, qui pouvait fonctionner à tous les niveaux de la société.

La particularité des nobles messieurs qui se sont « lamentés » sur les malheurs du vigneron est qu'ils hébergeaient aussi des réunions de prière, auxquelles Jacob Buddenbender participait. « lorsque l'un d'entre eux lisait [la Bible], alors l'autre demande à un troisième comment il comprend cela, et alors on écoute l'interprétation de l'autre⁶. » Peut-être que les trois *Junckher* et leurs femmes partageaient les opinions spiritualistes de Jacob Buddenbender, et ce avec un groupe qui comprenait également des domestiques, un certain « Docteur Albado », et les compatriotes de Jacob Buddenbender, le marchand de vin Heinrich Voeß et son fils. Dans ce fonctionnement, ce groupe se rapproche de certains Schwenckfeldiens du sud de l'Allemagne, ou même des groupes de prière français de la première moitié du XVI^e siècle.

Ainsi, à quel point ceux qui employaient, aidaient, soutenaient les « anabaptistes » partageaient-ils leurs opinions ? Ce problème est important non pas pour pouvoir ajouter un ou deux « anabaptistes » de plus à la longue liste que nous avons déjà, mais parce qu'il est

⁵ « Nach solcher Verweisungh sey ehr Jacob heraber ghen Colln vnd erstlich bey seinen landtsman Henrichen Voeß von Kettich khommen, [...] Vnd derselber hab jnnen Jacoben darnacher zu den Erentfesten Junckher Guilich, auch Junckher Schlouchen, vnd Junckher Beuckhausen pracht, denselben Junckhern ehr Jacob alles was jme jn seinen haimaedt begegnet, vnd widerfarn, vnd whie ehr von dannen scheiden muessen erzellet, dwilche Junckhere seiner geiamert, vnd mit liden gethagen, vnd haben also lestlich jme jn diessen wingarten Junckher Hoenen zustendigh denselben zu bauwen vnd zubewhonnen verhaulffen. » HASTK, 30 G 216, fol. 81r, le 2 avril 1578 (Jacob Buddenbender, vigneron).

⁶ HASTK 30 G 216, fol. 82v. « dhie alle ehr woll zu verscheudenen zeitten mit angehört, vnd wannhie einer lese, alß dan frage der ander den anderen woll whie ehr daß verstahe, vnd also hoëre einer deß anderen Außlagungh wolle. »

révélateur de l'image que renvoient des dissidents soi-disant radicaux et de la rupture sociale que l'association avec de tels individus signifiait.

Beaucoup de ceux qui aidaient ou employaient des « anabaptistes » semblent avoir adhéré à la réforme calviniste, ou au moins être proche du Consistoire de Cologne, car ils sont mentionnés à divers titres dans les procès-verbaux. La demoiselle von Goer n'était pas rebaptisée selon Thomas von Imbroich. Il est difficile de la situer avec certitude, mais cette femme de la petite noblesse avait probablement aussi des relations avec la communauté réformée. Une Demoiselle von Goer a offert ou vendu un terrain à la communauté dans les années 1580 pour agrandir le cimetière⁷. À cette époque, elle était donc en relation avec la communauté réformée haut-allemande, mais on ne sait pas exactement comment. Était-ce une fidèle qui aidait l'Église sous la croix dans la mesure de ses moyens, ou un simple partenaire commercial qui possédait un terrain convenablement situé ? Le couple von Stummel – Raitz von Frenz, qui employait de nombreux « anabaptistes », était dans le même cas de figure : ils étaient en lien avec la communauté réformée de Cologne, mais on n'a pas de trace avant le XVII^e siècle d'une position de fidèle. Herman von Weinsberg, qui habitait dans la même paroisse, parle à plusieurs reprises des Stummel ou Stammel dans son livre de raison : ils étaient entourés d'une aura de respectabilité, car ils faisaient partie « des anciennes lignées coloniales que l'on trouve dans la chronique de Cologne⁸ ».

Cette famille est mentionnée plusieurs fois dans des interrogatoires d'anabaptistes de 1565. On parle d'abord de Jonckher Stummel, puis de Jungfrau Stummel, et enfin de Jonckher Arnt Stummel. Au total, il y avait deux, voire trois personnes en tout qui portent le même « nom de famille » et qui avaient des relations avec des « anabaptistes », en tant qu'employeur, donc protecteur. Dans l'hôtel Stummel dans la rue krummen Buchell, dans la paroisse Saint-Pierre, travaillaient Anna von Berenbach, la femme du prédicant Mattheis Servaes, et Catharina Schirms von Werll, qui sont toutes les deux accusées d'anabaptisme⁹. La dernière a la maison en garde¹⁰. Par ailleurs Giertgen von Goer dit avoir travaillé successivement chez Junckher Stummel et Junckher Gyll, ce qui ajoute une domestique « anabaptiste » en plus dans la maison. Enfin Theis von Flatten lui aussi travaillait chez les

⁷ Simons, *Konsistorial-Beschlüsse*, p. 140, 149, 224. En 1568, cinq ans après son expulsion, une « Jungfer Anna von Goir » est recensée sur la Sandkeule dans un rôle d'impôt (HASTK 30 N 1461).

⁸ « von den alten colnischen geschlechten inhalt der colnischr cronick », *Buch Weinsberg, Liber Senectutis*, le 27 septembre 1584.

⁹ HASTK, 45 n°17, fol. 2r, 5v.

¹⁰ « In Bewahrung habende », HASTK, 45 n°17, fol. 2r

Stummel, mais hors de la ville, « à Neuenhof »¹¹. Quelques années après le coup de filet du vignoble Saint-Séverin, la maison du krummen Buchell vint à être connue des autorités de Cologne comme un lieu de refuge pour les « personnes suspectes » : en 1571 la liste des maisons de la ville désigne la maison de Junckher Arnth Stummel sur le krummen Buchell comme un point de ralliement de sectaires¹².

Une dizaine d'années plus tard, les occupants de la maison, Wilhelm von Stummel et sa femme, sont calvinistes. L'épouse est la plus impliquée. En 1582, des membres de sa famille, les Frentz von Fliesteden, sont accueillis dans la communauté réformée allemande sur recommandation de la communauté d'origine¹³. Quelques années plus tard on apprend qu'un cousin, Junckher Adolfs von Frenz zu Kendenich, avait fait ses études à Genève¹⁴. Johanna Raitz von Frentz lègue une partie de sa fortune aux calvinistes de Cologne au début du XVII^e siècle, alors qu'elle est veuve et sans enfants¹⁵. Son mari était réputé « protestant », car il en subit les conséquences. En 1584 Hermann von Weinsberg déplore que l'enterrement de Wilhelm von Stummel n'eut pas le faste escompté. Il aurait dû, selon lui, être enterré « avec le bouclier et le haume » mais il fut enterré hors de la ville, comme tous les protestants depuis les années 1570, quels que soient leur statut social ou leur réputation¹⁶. Vingt ans après avoir employé des « anabaptistes », et alors qu'il y a encore des Frères et des Soeurs qui habitent dans leur rue, les Stummel du krummen Buchell semblent s'être intégrés à la communauté calviniste haut-allemande.

Parmi ceux que l'on accusait d'aider ou de soutenir les « anabaptistes » grâce à leurs fonctions d'*Amtmann* ou de bailli figurent donc de nombreux membres de familles connues pour être passées à la Réforme : les von Palant, on l'a vu, comptaient la Demoiselle Maria

¹¹ Neuenhof était la résidence d'origine de la branche « de Neuenhof » de la grande famille von Stummel. Le château était sis dans la paroisse de Kirdorff, non loin de Bedburg, à l'ouest de Cologne, à la limite du Juliers et du temporel de l'archevêque. En 1565, Neuenhof et la maison du Crummen Buchel appartenaient peut-être à une seule et même personne, Arnold von Stummel seigneur de Neuenhof, à moins que le partage, dont l'acte n'est pas daté, ait déjà été effectué, et que son frère Wilhelm von Stummel ait déjà reçu l'hôtel urbain. Fahne, *Stommel*, et Oidtman, *Sammlung*, vol. 15, p. 309 et suivantes.

¹² Simons, *Konsistorial-Beschlüsse*, p. 227.

¹³ Simons, *Konsistorial-Beschlüsse*, p. 201, 15 janvier 1582 : « Junffer Frentz soll auf Zeugnis der Gemein, dairin sie zuvor gewesen, angenommen werden. »

¹⁴ Simons, *Konsistorial-Beschlüsse*, le 29 août 1586.

¹⁵ Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, p. 77 (12 décembre 1602).

¹⁶ « Anno 1584 den 27 septemb. starb joncker Wilhem Stommel in sinem hause am orde deß krommen Buchelß und wart auß Coln gefoirt und begraben, verließ jonfer N. von Frentzs und ein sohngin im leben sonst het man in mit schilt und helm mogen begraben wiewol er funf broder gehat die alle ohn leibßerben verstorben waren. Foirt 6 roder rosen im wapen wehe ein crutz ordi neirt im gulden sohilde. Sin hausfrawe ein gulden crutz im swartzen felde. Warn beide von den alten colnischen geslechthen inhalt der colnisch cronick. » *Buch Weinsberg, Liber Senectutis*, le 27 septembre 1584. Junker Stummel était en relation avec la communauté calviniste haut-allemande, sans que l'on sache très bien s'il en était un fidèle ou seulement un interlocuteur : Simons, *Konsistorial-Beschlüsse*, p. 317, 23 juillet 1588 : « Monhem und Kop sollen doctor Steffen und Omphalium ersuchen, dass sie im namen des consistorii Zorsen sach anhoren zwischen Juffer Stummel uf dem Buchel und sie understehen zu vergleichen. »

von Palant qui était anabaptiste, mais aussi, dans la même décennie 1560, Johann von Palant, l'*Amtmann* de Wilhelmstein (duché de Juliers), un district très proche d'Aix-la-Chapelle, qui était accusé par son suzerain de soutenir les « anabaptistes »¹⁷. Jacques de Bourgogne, seigneur de Falais, autour duquel la première communauté calviniste de Cologne s'était organisée dans les années 1560, avait un domestique « anabaptiste », qui l'avait suivi dans son exil à Strasbourg et qui fut arrêté là-bas¹⁸. Dans le secteur de Gladbach (Mönchengladbach), les seigneurs de Rheydt, comtes de Bylandt avaient introduit la Réforme dans leurs territoires dans les années 1561 et refusaient de répondre aux convocations de leur suzerain pour les visites pastorales. Il en va de même pour les seigneurs de Odenkirchen, les von Vlodorp. Ces familles, pour la plupart, restent des réformés calvinistes au XVII^e siècle et continuent à abriter des « anabaptistes-mennonites ».

Ainsi la protection des nobles peut prendre de multiples formes. Ils peuvent accorder des privilèges dans leurs terres, offrir des emplois, utiliser leur « réseau » pour trouver une aide, ou fournir une aide financière ponctuelle. Il s'agissait d'une forme de patronage, mais il est difficile de dire s'ils agissaient en tant que membres de la communauté ou en tant que « patrons », c'est-à-dire qu'ils soutenaient des personnes qui adhéraient à une vie qu'ils considéraient comme pieuse mais à laquelle eux-mêmes ne pouvaient ou ne voulaient prétendre. Certains étaient des sympathisants « engagés », c'est-à-dire qu'ils participaient aux réunions de prière de ceux qu'ils avaient aidés. D'autres étaient engagés dans un « camp » rival, en général le calvinisme, mais n'en continuait pas moins à soutenir les Frères, ou du moins on les en soupçonnait. Autrement dit, si les autorités des Consistoires et des Synodes réformés luttèrent contre les « anabaptistes », que régulièrement on signalait des défections à leur profit au Synode, individuellement des réformés en employaient ou les aidaient activement¹⁹. Pour certains, on ne sait pas vraiment si l'engagement dans le calvinisme est simultané ou postérieur : les preuves de l'appartenance de la maisonnée von Stummel du krummen Buchel à la communauté calviniste haut-allemande, par l'intermédiaire de l'épouse, Johanna Raitz von Frenz, sont postérieures de vingt ans à la présence d'anabaptistes dans la

¹⁷ HStAD JB II 244 fol. 33r, le 5 décembre 1564. Les von Palant étaient si nombreux qu'il nous paraît vain de chercher à établir un lien entre ces deux personnes (voir notamment les nombreuses généalogies dans Oidtmann, *Sammlung*).

¹⁸ Denis, « Jacques de Bourgogne », p. 28.

¹⁹ Simons, *Synodalbuch*, p. 170 : 1584 : la communauté de Aix-la-Chapelle a encore perdu un frère au profit des anabaptistes ; p. 223 : 1593, que faut-il faire quand un membre épouse une « anabaptiste » ; etc. La situation est la même aux Pays-Bas jusque dans les années 1650 : le Consistoire d'Amsterdam « traite » de un à deux cas par an de fidèle « intéressé » par les réunions « anabaptistes » entre 1578 et 1650, et il y a au moins deux mariages mixtes par décennie qui font l'objet de discipline – sachant que le consistoire s'intéressait surtout au « noyau dur » des fidèles (Roodenburg, *Onder censuur*, p. 166-167).

maison. Faut-il en conclure qu'ils ont eu une évolution parallèle à celle des nobles des Pays-Bas, qui avaient d'abord soutenu les Frères avant de patronner les prédicants calvinistes²⁰ ?

2. Des nobles « anabaptistes » : une anomalie sociale ?

Certains nobles ont été « rebaptisés ». Charles T. Eby en a compté huit dans tout l'archidiocèse de Cologne. Claus-Peter Clasen, dans sa recherche sur la haute-Allemagne entre 1525 et 1618, en avait compté vingt-quatre²¹. C'est peu, mais si l'on considère les chiffres établis par Charles Thomas Eby sur l'état des « anabaptistes » du diocèse de Cologne, les nobles sont presque autant que les « intellectuels », les travailleurs du bois, ceux de la pierre ou du métal, et plus que les métiers de bouche²².

À première vue, on aurait tendance à les considérer comme des anomalies. En effet, contrairement à la dissidence Schwenckfeldienne, la noblesse était très peu présente dans les rangs des Frères, car cette dissidence (selon Claus-Peter Clasen) offrait surtout des inconvénients à la noblesse qui ne pouvait pas trouver parmi les Frères le moyen de se détacher de la masse et donc conserver son statut social. Le caractère « noble » était donc perdu. Les protecteurs de Balthasar Hubmaier, en Moravie, qui finirent par demander le baptême, étaient des exceptions, que l'on explique par la doctrine particulière de Balthasar Hubmaier qui acceptait l'usage du « glaive » et considérait donc que l'on pouvait être chrétien tout en exerçant une autorité temporelle²³. Les dissidences « anabaptistes » s'opposent en cela à la dissidence Schwenckfeldienne qui permettait de concilier la voie du Christ et la position sociale. La noblesse qui en faisait partie conservait des stratégies d'alliances semblables à celles de la noblesse « ordinaire »²⁴.

Cependant, Claus-Peter Clasen travaillait essentiellement à partir de sources sur l'Allemagne du Sud, où les catégories modestes de la population étaient prédominantes. Pour les Pays-Bas au contraire il a été montré que « l'anabaptisme était un mouvement qui incluait un large éventail parmi les différents états et classes » pour les années 1530-1540. Ces cas de membres de la noblesse devenus « anabaptistes » aux Pays-Bas datent tous des premières décennies de la dissidence et se recrutent presque exclusivement dans deux mouvances particulières²⁵ : les violents Batenburger, où des membres de la petite noblesse mettent leur instruction militaire au service de la cause de Dieu dans des bandes armées qui dévastent

²⁰ Waite, « Dutch Nobility ».

²¹ Clasen, *Anabaptism*, p. 311.

²² Eby, « Social Aspects », p. 94.

²³ Voir Stayer, *Sword*, et Hubmaier, « Du Glaive » (*Von dem Schwert*, 1527), édité dans Hubmaier, *Schriften*, p. 342-358, et traduit dans Pipkin/Yoder, Hubmaier, p. 492-524.

²⁴ Gritschke, *Via Media*, p. 190-200.

²⁵ Waite, « Dutch Nobility », p. 461.

châteaux et monastères, ou bien les spiritualistes partisans de David Joris, ce qui les rapproche des Schwenckfeldiens déjà évoqués.

En Rhénanie du nord, la situation est différente. La proportion de la noblesse parmi les Frères est réduite, mais elle existe, et elle est d'autant plus remarquable que c'est un phénomène qui se produit surtout dans la seconde moitié du siècle, à l'apogée du mouvement, là où ailleurs il était passé dans la clandestinité pratiquement totale et attirait surtout des ruraux et les artisans peu qualifiés. C'est un phénomène pratiquement exclusivement féminin, qui concerne majoritairement des femmes déjà un peu âgées.

1534	Junckher Stummel (?) ²⁶
1561	Jungfrau von Palant (Maria ?), épouse de l' <i>Amtmann</i> Johannes von Brempt
1556-1565	Clara Witzelbach, veuve de Johann Richwin, bailli de Bonn
1565	Margaretha von Werminckhoven
1568	Margareth Quadt von Jsengarten
1568-1595	Elizabeth Quadt von Jsengarten, épouse du prédicant Johann Westenbergh

Tableau 3 : Les nobles "anabaptistes"

Comment s'intégraient-elles dans leur milieu familial, et celui-ci peut-il expliquer leur conversion ? Toutes venaient de familles de petite noblesse, suffisamment puissantes toutefois pour exercer des fonctions au sein de l'appareil de l'État territorial en construction, et dont certaines ne présentaient aucun signe d'inclination particulière vers les nouvelles doctrines. Aucune (à part Maria von Palant) ne fait partie d'une famille connue pour protéger des « anabaptistes ». Le mari de la demoiselle von Palant était *Amtmann*, et d'après la visite pastorale de 1569 il était resté catholique, du moins en apparence²⁷, alors que certaines branches de la famille de sa femme inclinaient vers la Réforme calviniste. Si on considère les mouvances anabaptistes comme une branche « extrême » des Réformes dites magistérielles, alors Maria von Palant aurait suivi la même voie que le reste de sa famille, mais serait allée un peu plus (trop ?) loin²⁸.

Ce schéma ne correspond pas à Margarethe et Elizabeth Quadt von Jsengarten, qui venaient d'une des très nombreuses branches de la famille Quadt. Alors que certaines branches étaient notoirement favorables à la Réforme (notamment le Junkher Luther Quadt, interrogé à Cologne en 1568), leur famille semble catholique (ou au moins mixte) : parmi la fratrie de 14 enfants dont elles étaient issues, on trouve un profès à l'abbaye de Siegburg et

²⁶ Junckher Stummel est dénoncé comme « sectaire » en 1538, en compagnie du curé de Rodenkirchen, qui lui était « anabaptiste » : nous y reviendrons dans la suite de ce chapitre. Eby a trouvé huit « nobles » dans la totalité de l'archidiocèse (Eby, « Social Aspects », p. 92).

²⁷ Franzen, *Visitationsprotokolle*, p. 225 (Rheimbach).

²⁸ Sur les différentes manières de considérer et d'interpréter la « radicalité » anabaptiste, voir Goertz, « Radikalität ».

étudiant à Ingolstadt en 1560, bastion inexpugnable s'il en est de l'Église romaine dans l'Empire²⁹. Leur famille tenait également la fonction d'*Amtmann* dans la seigneurie de Homburg, située à l'est du duché de Berg. Chanoinesses à Zissendorf, qui était un des très nombreux couvents destiné aux filles de la noblesse, dans les années 1560, elle ont été chassées car « on y chantait en latin, et qu'on leur interdisait de chanter en allemand³⁰ ».

Clara Witzelbach est moins bien connue. Elle est la veuve d'un officier assez puissant, le bailli de la ville de Bonn, mais elle-même vient d'une famille de petite noblesse, dans la mouvance du comté de Sayn, au sud-est de la zone étudiée. Margaretha von Werminckhoven, ancienne chanoinesse elle aussi, était d'une famille de chevaliers d'Empire (*Ritter*) possessionnée dans le comté de la Mark³¹. Chanoinesse au couvent de Vilich (aujourd'hui dans la ville de Bonn), elle a probablement été en contact avec les « anabaptistes » qui étaient signalés dans les terres de la prieure à cette même période³².

Les conséquences sur leur intégration dans les réseaux familiaux semblent variés : d'une manière générale, on peut penser qu'on les considérait au mieux comme des excentriques, au pire comme des parias. Elisabeth et Margarethe Quadt von Isengarten expliquent aux *Gewaltmeister* en 1568 qu'elles vivent modestement car leur famille les a déshéritées au motif qu'elles seraient anabaptistes – ce qu'elles nient avec force évidemment³³. Un an plus tard, elles sont chassées de Cologne pour anabaptisme, et trente ans plus tard, l'une d'entre elles a épousé un prédicant mennonite. Il n'est pas sûr que leur choix ait rencontré l'approbation familiale, mais il semble que la solidarité que l'on devait aux membres de la famille primait sur le caractère étrange ou subversif des choix de ces derniers. Le 6 juillet 1565, le secrétaire du Conseil de Cologne note :

Les sieurs *Stimmeister* et *Turmmeister* ont rapporté que de nombreux membres en vue de la noblesse sont allés à la [prison de] la Ehrenpforte [...] voir l'ancienne baillie [sic] de Bonn, qui est rebaptisée, qu'ils lui ont parlé [...]. Et ils prient le Conseil avec zèle qu'il laisse la baillie partir avec eux, comme elle est en partie leur parente, ils auraient l'intention de la conduire quelque part avec eux et de l'instruire³⁴.

²⁹ Voir annexe généalogies.

³⁰ HASTK 45 n°27, p. 37, le 3 décembre 1567. Selon Kurt Niederau (« Quad zu Isengarten », p. 35-36) elles faisaient parties des « religieuses rebelles » (aufrührerischen Klosterfrauen) que le duc Wilhelm V demandait de ramener à la raison pour leurs opinions perturbatrices.

³¹ Fenske/ Militzer, *Ritterbrüder*, p. 708. Sur Margarethe von Werminckhausen, voir HASTK, 45 n°17, 6r.

³² HStAD JB II, 255 fol. 257, lettre du Duc de Juliers-Berg à l'abbesse de Vilich (1566). Sur Vilich, voir Riefenstahl, *Damenstifte*, p. 143.

³³ Leurs frère s'étaient portés garants de leur bon comportement en 1565 (Niderau, « Quad zu Isengarten », p. 35)– pourtant en 1568 elles sont installées à Cologne et enseignent l'alphabet aux jeunes filles.

³⁴ « Die hern Stymmeister vnd thurmmeister haben vermeldet wie etliche anscheuliche vom Adell [...] vff der Erenportzen gewesen bei der alden Vagdnynen von Bonn so wiederdaufft jst, deselbe gesprochen [...] Vnd weren an ein Rathe gantz fleissig begeren, nachdem die vagdynne jnen zum deile verwandt das ein Rath jnen dieselbe folgen lassen wolten, sy weren gemeint dieselbe mit sich vff ein ort zufoeren vnd bester bericht zulassen. » HASTK, 10 n°22, fol. 46r. La « baillie » est évidemment la veuve du bailli de Bonn, Johan Richwin.

Le Conseil a refusé la requête des parents de Clara Witzelbach, bien qu'en elle-même, elle ne leur paraissait probablement pas surprenante ni illégitime. Il semblait généralement admis que les solidarités familiales primaient sur la loi « publique », et on ne reprochait à personne de vouloir aider un parent. Ainsi l'Ordonnance sur les anabaptistes promulguée dans le Wurtemberg considérait que les membres de la famille proche qui ne dénonçaient pas leurs parents ne pouvaient pas être condamnés pour ce motif, malgré les dispositions sévères prises à l'encontre des « sympathisants »³⁵.

Même Elizabeth et Margarethe Quadt von Jsengarten n'ont pas été tout à fait exclues des solidarités familiales. Il est difficile de dire si Elizabeth s'était déclassée en épousant un prédicant. Son mari Johann Westenbergh déclare en 1595 qu'il exerce la profession de « bouilleur de cru ». Mais il vient d'une ancienne famille de Cologne, c'est un « bourgeois-né » (*geborner Burger*). Quant à savoir de quelle famille Westenberg (ou Westenburg) il vient exactement, il est assez difficile de l'établir avec certitude. Il avait un homonyme qui était un *Scheffen* de Cologne à la même époque : il était échevin au tribunal de la haute justice de l'archevêque. Il était, pour ainsi dire, de l'autre côté du barreau. Ce deuxième Johann Westenberg était d'une ancienne famille de Cologne, celle-là même qui avait fourni le premier prédicant « anabaptiste » autochtones à la ville rhénane (c'était son neveu)³⁶. Peut-être Johann le prédicant provenait-il d'une branche cadette.

Quoi qu'il en soit, le couple ne paraissait pas totalement mis au ban des milieux nobiliaires pour cause de mésalliance³⁷. En 1580, les époux achetaient une rente sur un domaine (*Hof*) à une des soeurs de Elysabeth. Rente qu'ils cessèrent de percevoir dès 1584, alors que le domaine était revenu à un neveu d'Elysabeth. Probablement ruinés, ils intentèrent un procès devant la chambre impériale d'Empire, et logeaient en général chez des parents et des « amis » qui sont issus de la même catégorie de noblesse que sa femme. Parmi ceux qui les ont hébergés se trouve l'*Amtmann* von Doenrath de Drachenfels, qui faisait partie de leurs « amis » (*freundschaft*). Ils gardent également contact avec un des frères de Elysabeth qui habite dans le duché de Berg, et peut-être ont-ils chez eux une nièce, puisqu'une petite jeune fille nommée Margarthe Quad von Isengarten habite avec eux en 1595. Enfin Jonckher Guilich leur a prêté la maison voisine de la sienne dans la Hundtzgasse à Cologne, de 1592 à 1595, date de leur exclusion. Il a même aidé à dissimuler des objets « suspects » : à la nouvelle de l'arrestation des hommes, l'épouse du prédicant, une petite servante et deux

³⁵ Räsänen, *Ketzer im Dorf*, p. 138.

³⁶ Voir annexe généalogie, Famille Westenburg / Westenberg. Malgré les variations dans la graphie du nom, il s'agit bien de la même famille.

³⁷ Sur les habitudes matrimoniales de la noblesse allemande, voir la synthèse de Sikora, *Adel*, p. 116-120.

autres femmes ont déménagé tous les documents « compromettants » dans la maison du Junckher. Si une partie de la famille les a ostracisées, ils peuvent toujours compter sur l'autre partie de la grande parenté de l'épouse pour vivre. Bien plus, en 1602, alors qu'Elisabeth était morte sans enfants, Johann Westenberg obtint gain de cause et pu continuer à percevoir la rente jusqu'à sa mort, après 1618³⁸.

C'est également un phénomène spécifiquement féminin. Comment l'expliquer ? Les femmes étaient souvent celles qui, dans les catégories aisées, adhéraient le plus vite aux idées évangéliques. C'était également celles qui étaient porteuses de l'engagement spirituel d'un couple, alors que le mari devait souvent rester dans la religion « dominante » car il était soumis à des pressions plus importantes. Cette dernière explication ne fonctionne pas dans notre cas : les femmes étudiées ici étaient souvent célibataires ou veuves. L'une d'entre elle a épousé un prédicant, l'autre était mariée à un *Amtmann* catholique, deux modèles totalement opposés. Peut-être étaient-elles la partie émergée de l'iceberg : les seules parmi leur parenté ou un groupe restreint d'amis qui ne se sont pas dissimulées ou n'ont pas su le faire. Alors que le « patronage » de dissidents était courant quelques décennies auparavant aux Pays-Bas, elles ont franchi le pas.

B. Les réseaux parallèles

Une des caractéristiques des lignages locaux était la possession de nombreuses terres et hôtels dans divers territoires de Rhénanie du Nord, propriétés entre lesquelles ils circulaient avec une certaine régularité, et qui changeaient régulièrement de main au sein de la famille parfois très élargie : en cela, ils ne différaient pas d'une partie des noblesses européennes. Dans quelle mesure ces réseaux familiaux pouvaient-ils, eux aussi, être des canaux par lesquels transitaient les communications et la circulation des groupes des Frères ? Aucun témoignage direct à ce propos ne nous est parvenu. On peut cependant émettre l'hypothèse que ces réseaux nobiliaires étaient des ponts, que les individus soient conscient de leur rôle, ou non.

³⁸ HASTK 30 G 229, fol. 305v-306v, 310r-311r. Niederau, « Quad zu Isengarten », p. 35-36. Kurt Niederau non plus n'a pas trouvé de relation évident entre les « deux » Johann Westenberg. Voir aussi Stiasny, *Verfolgung*, p. 91. Nous n'avons pas pu consulter les dossiers de la Reichskammergericht mentionnés par Niederau, sur lesquels il s'appuie pour relater le conflit d'héritage entre Johann Westenberg et le reste des Quadt (son neveu Heinrich, en l'espèce) pour la rente de 200 Thaler. Il est possible que cela ait un rapport avec les opinions « anabaptistes » du couple, mais Niederau ne le mentionne pas, et il est peu probable que cela apparaisse ainsi dans les dossiers. L'*Amtmann* von Doenrath était leur neveu, le fils de celui qui leur avait vendu la rente en 1580.

1. *Les Stummel de Neuenhof*³⁹

L'apparition récurrente des Stummel dans les interrogatoires des « anabaptistes » a attiré notre attention. Quatre individus, non apparentés les uns aux autres, participant au même rassemblement « anabaptiste », travaillaient pour la même famille, dans deux de ses résidences différentes : une à Cologne, l'autre à une quinzaine de kilomètres à l'ouest. Les Stummel, en l'absence d'information plus importante, sont donc le lien principal entre plusieurs participants à la réunion du vignoble Saint Séverin. Par ailleurs, en remontant le temps on découvre d'autres relations entre les réseaux « anabaptistes » et la famille Stummel. Dans les années 1530, Hermann von Weinsberg, jeune homme, parle dans son livre de raison d'un curieux tandem : le curé de Rodenkirchen et « Junckher Stammel », qui officiaient à Cologne en tant que « sorcier » ou « magicien » (*duvelsfenger*)⁴⁰. Il pouvait s'agir de Stefan von Stummel († 1560), *Amtmann* de Bergheim, ou de son jeune frère, Hermann von Stommel, donc le père ou l'oncle de Arndt Stummel, qui emploie des « anabaptistes » en 1565. Le curé de Rodenkirchen, fut aussi baptisé à Münster en 1534 en même temps que Gerhard Westenburg, selon plusieurs témoignages concordants. Le lien entre les deux individus semblait relativement fort : ils ont officié ensemble au moins entre 1528 et 1538, précisément pendant la période « anabaptiste » du curé de Rodenkirchen. Junckher Stummel était donc peut-être au courant des convictions « anabaptistes » de son compère, que ces convictions aient été éphémères ou qu'il ait fait partie de ces nombreux Chrétiens qui ne furent pas pris dans les filets des autorités et qui moururent « anabaptistes » de nombreuses années plus tard.

Ainsi, deux « réseaux » différents, d'une part un groupe éphémère se subdivisant en sous-groupes plus ou moins structurés, d'autre part un réseau familial nobiliaire, sont rattachés l'un à l'autre en plusieurs points, par des relations de travail ou d'amitié. La maison sur le krummen Buchell et plus extensivement les demeures de la famille von Stummel zum Neuenhof faisaient ainsi office de noeud de communication dans le réseau. Les liens de la famille avec le consistoire réformé montrent qu'il s'agissait peut-être d'un milieu hétérodoxe, mais rien ne permet de dire qu'ils protégeaient consciemment des « anabaptistes ». Cependant, dans le cas d'autres « réseaux » dissidents, en particulier les protestants provençaux, la multiplication des relations avec des individus « suspects » fait naître le soupçon chez l'historien⁴¹. Les von Stummel ne sont jamais qualifiés d'anabaptistes dans les

³⁹ Pour ce chapitre, se référer à la généalogie « von Stummel » et « Raitz von Frenz » en annexe.

⁴⁰ *Buch Weinsberg, Liber Juventutis*, années 1528 et 1536. Weinsberg parle de Junckher Stammel (et pas Stummel ou Stommel). C'est une autre orthographe possible du nom de cette famille : on la retrouve pour désigner leur maison du krummen Buchell dans le rôle d'impôt de 1568 (HASTK 30 V 1461).

⁴¹ On retrouve ici les théories sociologiques qui ont concouru de l'analyse de réseau, qui veulent qu'un individu se définisse autant par ce qu'il « est » que par ses relations.

sources étudiées : ni par le Conseil ou ses agents, ni par des voisins, ni par le consistoire réformé, ni même par les « anabaptistes ».

On ne peut pas exclure qu'il s'agisse d'un réseau (au sens d'organisation consciente) de protection organisé, mais les recrutements de domestiques ont tout aussi bien pu se faire sous l'influence de la domesticité elle-même. Un « anabaptiste », employé comme domestique, a pu recommander des individus qu'il connaissait par ailleurs par le biais des contacts entre Frères : l'une des prisonnières du vignoble Saint Séverin avait d'ailleurs la « responsabilité » de la maison du krummen Buchell, peut-être y exerçait-elle des fonctions d'intendance. Quant aux contacts entre Neuenhof et Cologne, on imagine aisément des domestiques suivant leurs maîtres dans certains leurs déplacements ou déplacés d'une propriété à l'autre, d'autant plus qu'au moins jusqu'en 1560 les deux propriétés appartenaient à la même personne, Junckher Arndt Stummel. On peut également imaginer que ces domestiques, déjà employés dans la famille, ont été amenés à assister aux réunions des frères chrétiens par leurs « collègues ». Plusieurs types de communication des idées nouvelles ou des informations se mêlent ici.

2. *La veuve Maria et ses enfants*

Suivons la piste de la famille Stummel : peut-on trouver d'autres points de rattachement entre les Frères et un groupe familial « von Stummel » élargi ? Il s'avère que plusieurs des membres de la petite noblesse, qui étaient soupçonnés de protéger des « anabaptistes », étaient apparentés par mariage à la famille Stummel, particulièrement celle du krummen Buchell⁴². En 1564, peu avant la découverte massive des « anabaptistes » à Cologne, le duc de Juliers-Berg avait décidé de mettre fin à la « connivence » de sa noblesse et en particulier de ses *Amtmänner* avec les nouvelles doctrines séditeuses. L'occasion lui fut fournie par une découverte dans le village d'Eitorf : là, un moine défroqué assume les fonctions de curé, alors qu'il n'est pas désigné comme curé légitime. Ce village se trouve dans la seigneurie de la veuve von Bergh dite Durffendal et de son fils Balduin von den Bergh dit Durffendal, et à l'occasion de l'enquête on découvre qu'on y abrite des « sectaires ». Il paraîtrait même qu'on n'y baptise personne avant ses dix-huit ans⁴³. D'autres *Amtmänner* sont sur la sellette : Chun von Bintzfeldt, *Amtmann* de Schonforst – dans le sud du duché, non loin de Königswinter – Wilhelm von Bergen zu Sintzig et Wilhelm von Gülich, *Amtmann* de

⁴² Voir annexe, généalogie Stummel / Raitz von Frenz / Durffendall.

⁴³ HStAD JB II 244 fol. 38r-v. Reçu le 1^{er} janvier 1565 : « vnder schleiffung der jheniger so der Caluinischen Sacramentirischen oder ander Sectischen widerthauffischer Iher anhengig » : « ceux qui adhèrent aux doctrines Calvinistes, Sacramentaires ou d'autres doctrines Sectaires anabaptistes » (le duc à Maria von Durffendall).

Blankenberg, dans le duché de Berg⁴⁴. Au dernier, qui est aussi conseiller du duc à Düsseldorf, le duc reproche avec véhémence le laxisme manifeste dont il fait preuve quant à l'application des règlements de police à l'encontre des « anabaptistes ».

Parmi tous ces individus soupçonnés, certains se défendent faiblement, en particulier l'*Amtmann* de Blankenberg et Maria von den Bergh dite Durffendal, à tel point que le duc n'accepte pas le semblant de justification présentée. Or, ces deux personnes sont apparentées : l'*Amtmann* et la veuve sont mère et fils. Mais ce ne sont pas ses fils qui se présentent pour parler au nom de Maria von Maria von den Bergh, ni l'*Amtmann* de Blankenberg ni son frère Balduin. Le gendre, « Frentz », va présenter au duc les explications pour les agissements de sa belle-mère. Ce « Frentz », à savoir Winrich Raitz von Frentz, était un oncle de Johanna Raitz von Frentz, qui plus tard a épousé Wilhelm von Stummel.

Ces liens familiaux paraissent somme toute lointains : entre Wilhelm von Stummel et l'*Amtmann* de Blankenberg, il y a cinq « degrés » de parenté au moins, et Wilhelm von Stummel semble nettement plus jeune que l'*Amtmann*. Par ailleurs, à quel point ces relations familiales traduisent-elles des interactions réelles, alors que dans l'espace bas-rhénan comme dans tout l'Empire, les membres de la petite noblesse locale formaient une seule et même immense famille, qui se mariaient entre eux depuis des générations ? Les liens de parenté ne disent pas forcément grand chose sur les rapports réels que les individus pouvaient avoir. D'autres documents suggèrent cependant que les von Stummel, les Raitz von Frentz et les Berg von Durffendall entretenaient les uns avec les autres des relations régulières. Entre eux se pratiquent des renchaînements d'alliances. Les Stommel de Neuenhof et les Raitz von Frenz zu Fliesteden étaient en réalité voisins : leurs domaines (*Gut*) étaient à quelques kilomètres de distance. Par ailleurs, des Berg von Durffendal se sont alliés sur plusieurs générations, avant et après les alliances dont il est question, avec des Raitz von Frentz. Il en va de même pour les Raitz von Frentz de Schlenderhan et les von Stommel.

Les documents et attestations conservés dans les dossiers des innombrables procès que ces familles chicanières se livraient les unes aux autres peuvent révéler des relations d'amitié, matérialisées par l'aide et le conseil qu'apportent certains parents et amis dans les affaires de succession, et qui était mentionnée dans les actes notariés. Ainsi Steffan von Stommel, *Amtmann* de Bergheim, est le témoin et « conseiller » du partage de biens entre les frères Winrich et Johann Raitz von Frentz, en 1548. Par ailleurs, quinze ans après le « coup de filet » de 1565, Windand Raitz von Frentz, Wilhelm von Stummel (son beau-frère) et Gerhard

⁴⁴ HStAD JB II 244 fol. 11r-v, le 24 novembre 1564, *Memorial und bevelh* du duc de Juliers.

von Berg dit Durffendall, cousin par alliance, sont cités ensemble, avec trois autres hommes, comme « amis et parents » de Anna Hall. Cette même Anna Hall est à son tour bénéficiaire du testament de Johanna Raitz von Frenz, en 1602 ... Des liens d'amitié (ou de clientèle ?) doubleraient donc les liens familiaux, liens favorisés par le voisinage. Autant de traces qui laissent penser que ces individus se fréquentaient peut-être plus qu'ils ne fréquentaient les autres membres de leur famille, à des degrés de parenté proches ou équivalents⁴⁵. Autrement dit, un réseau nobiliaire se rattache en plusieurs points aux « réseaux » anabaptistes (le réseau ayant ici un sens analytique).

Un dernier élément pourrait représenter une « connexion » supplémentaire entre les deux réseaux. Winrich Raitz von Frenz zu Fliesteden, le jeune oncle de Johanna Raitz von Frenz qui s'était déplacé pour justifier le comportement de sa belle-mère auprès du duc, était possessionné principalement à Fliesteden. Dans cette zone « frontière » avec les terres de Cologne, Fliesteden était un fief (*Herrlichkeit*) mouvant du duc qui revendiquait un titre de « seigneurie libre ». Le duc y avait donné une terre aux Raitz von Frenz, terre qui lui était revenue dans le partage effectué avec son frère Johann – le père de Johanna – en 1548⁴⁶. Winrich Raitz von Frenz reçoit ainsi le domaine de Fliesteden et les nombreuses terres allant avec, d'une surface totale de 242 Morgen (soit 76,8 ha) et de nombreuses rentes, terres et fermes (*Hof*) sises dans les environs immédiats. Son frère restait le patron de l'église voisine de Pulheim.

Winrich Raitz von Frenz, s'il n'est pas le seigneur de Fliesteden (c'est toujours Andreas von Merode qui est à cette époque désigné comme tel), est donc un « notable » local. Les Raitz von Frenz zu Fliesteden sont d'ailleurs suffisamment puissants pour « récupérer » le fief au début du XVII^e siècle : à cette époque, c'est eux qui sont nommés comme seigneurs de Fliesteden. Or, une famille entière résidant à Fliesteden était venue à la réunion : Hiltgen von Flystein (Fliesteden), et ses trois filles. Le mari de Hiltgen, Johann Wyrich était lui-même un notable, puisqu'en 1551 il est échevin de Fliesteden.⁴⁷

⁴⁵ Sur le problème du caractère significatif des liens de parenté dans l'analyse de réseau, voir Lemerrier, « Famille », p. 18 et suivantes.

⁴⁶ Vereinigte Westfälische Adelsarchiv, Archiv Hinnenburg, Rheinische Güter, Urkunden, E Urk. 161, Cité d'après inventaire, datée d'après 1548 : URL : http://www.archive.nrw.de/LAV_NRW/jsp/findbuch.jsp?archivNr=451&tektId=509&id=054&klassId=6 (consulté le 22 juillet 2011).

⁴⁷ Peut-on encore trouver encore d'autres liens entre la puissante famille Raitz von Frenz et des anabaptistes ? Pour se défendre, un des *Amtmänner* interrogés par les hommes du prince territorial déclare que « Nyssen (Agnes ?) von Flatten se trouverait dans le pays de Berg, à la cour Frenz ». Elle aurait fait partie d'un groupe d'anabaptistes identifiés à Aix-la-Chapelle et qui aurait fui la ville.

Plusieurs types de protection nobiliaire jouent ainsi dans la décennie 1560, autour des « anabaptistes », dans le même réseau de parenté élargie. On trouve des employeurs (les Stummel à Neuenhof et à Cologne), des protecteurs qui accueillent et permettent des pratiques hétérodoxes dans le cadre de l'autorité qu'ils ont sur leurs domaines (Maria et son fils Balduin à Eitorf), un *Amtmann* qui ferme les yeux (à Blankenberg) et un notable et voisin qui offre un service, intercéder auprès d'un puissant pour obtenir la libération de l'épouse et des filles compromises.

Le réseau nobiliaire est donc un trait d'union entre différents participants d'une assemblée qui ont peu d'autres liens *connus*. Ce réseau nobiliaire peut également être la trace la plus visible d'autre type de relation intense (commerciales, migratoires) entre des localités particulières.

II. LE PREDICANT

Alors que les « soutiens », ceux qui hébergent, protègent, donnent du travail, apparaissent comme extérieurs au groupe des Frères et Soeurs, et pourtant jouent un rôle important dans la pérennité des groupes, la figure du prédicant, ou « prophète », ou « apôtre », ou « ministre », ou « pasteur », ou « baptiseur », ou « évêque », voire « superintendant » (nous reviendrons sur ces différences) passe pour celui par qui tout arrive⁴⁸. C'est par les prédicants que les idées se répandent, ce sont eux qui organisent les groupes, ce sont eux qui baptisent. Ce sont les premiers responsables de l'hérésie selon les autorités, ceux qu'il faut dénicher, ceux qui sont le plus sévèrement punis. Dans certaines sources, en particulier au début de la période, c'est à eux qu'est réservé le terme de *Wiedertäufer*, « anabaptiste », un terme actif, alors tous les autres se voient qualifiés de *Wiedergetäufte*, « rebaptisés », en tant que sujets passifs – et qui peuvent être pardonnés⁴⁹.

A. Le berger

Une différence importante entre les mouvements « anabaptistes » et les mouvements spiritualistes à Strasbourg, selon le spiritualiste Sebastian Franck, c'est le caractère quasi monastique et hiérarchique des groupes, et l'attachement aux formalités extérieures.

⁴⁸ Notamment Räsannen, *Ketzer im Dorf*, p. 127.

⁴⁹ Le terme de *Taufgesinnte* est parfois utilisé, mais rarement. Lorsque c'est le cas, les autorités utilisent plutôt la forme originale du verbe « Wiedertaufig gesinnet », « enclin à l'anabaptisme ». *Taufgesinnte* est en réalité une spécificité néerlandaise (*Doopsgezinden*) utilisée par les Waterlanders pour se distinguer des mennonites dont ils se séparent en 1547 (Visser, « Mennonites and Doopsgezinden », p. 313-314).

1. Des « spécialistes »

Malgré l'adhésion indubitable à l'idée selon laquelle tout chrétien a la liberté, voire le devoir, de penser par soi-même et d'interpréter les textes sacrés, la nécessité d'un enseignant, d'un baptiseur ou d'une autorité morale apparaît souvent. Très tôt, des « anabaptistes » écrivent des documents s'apparentant à des ordonnances ecclésiastiques (*Gemeindeordnung*), et la première confession de foi « anabaptiste », la confession de Schleithem, établissait certaines règles de fonctionnement des communautés (*Gemeinde*). La Discipline de Strasbourg de 1568, le Concept de Cologne en 1591, en sont d'autres exemples. La doctrine allait de pair avec la pratique, mais on n'a souvent aucune idée de la manière dont ces normes étaient appliquées, et si elles l'étaient.

La confession de Schleithem (1527) reconnaissait la nécessité d'un « berger » dont le rôle était de « lire, exhorter et enseigner, avertir, admonester ou bannir dans la congrégation, et présider correctement parmi les soeurs et les frères dans la prière, dans la rupture du pain, et toutes choses nécessaires pour prendre soin du corps du Christ⁵⁰. » Certains sociologues utilisent le terme de « spécialiste », qui englobe ceux qui sont reconnus par les membres d'un groupe religieux comme une autorité en matière spirituelle, soit qu'elle ait des compétences intellectuelles spéciales, soit qu'on lui ait attribué un rôle ecclésiastique, comme la capacité à admettre des tiers dans la communauté par exemple, ou à intercéder avec le divin.

Dans la confession de Schleithem, le rôle du « berger » est défini, mais pas la manière dont on le choisit ou un quelconque rituel d'investiture. Ainsi le berger peut pratiquement être issu d'une désignation informelle du groupe, sans intervention extérieure. Soixante-dix ans plus tard, en 1591, dans le Concept de Cologne qui est un accord entre des « anabaptistes » néerlandais et ceux qui viennent de régions plus méridionales de la Rhénanie, l'image est totalement différente :

Un évêque ou enseignant (*Leeraer*) doit être sans reproche. Après qu'il a été testé, il est autorisé à servir. Il doit être installé dans son office par l'imposition des mains par les Anciens, en accord avec la communauté, et il est élu de cette manière⁵¹.

⁵⁰ Confession de Schleithem, article V, nous traduisons. Édition critique dans Leu/Scheidegger, *Schleithemer Bekenntnis*. Il est difficile de dire quand et où cette confession (qui est aussi un documents régulant la vie de la communauté) a été appliquée. On considère qu'elle est caractéristique des Frères Suisses, qui étaient présents dans l'espace étudié (Thomas von Imbroich était considéré comme tel). Le « papier marbré » des « anabaptistes » fait qu'en réalité il est bien difficile de dire qui est de quelle obédience : les groupes appliquaient en général les règles qui leur semblaient les meilleures.

⁵¹ Concept de Cologne, chap. 10. Voir édition de Rembert, *Wiedertäufer*, p. 617 : « Een Bisschop of Leeraer sal onstraffelijck zijn ende na dat by beproeft is sal men hem laten dienen ende sal hem sulcks met handttoplegginghe der Oudtsten bevolen worden ende van der Gemeynthe met eendracht daer toe verkooren worden. »

Le terme d'évêque était utilisé par Menno Simons, dans son entreprise d'organisation des groupes « anabaptistes » néerlandais, et c'est lui et ses disciples qui ont défini comme telle la fonction principale d'encadrement du « corps du Christ ». La désignation est toujours autonome, mais elle est plus formalisée et intervient après une période de « test ». Dans la confession de foi des « anabaptistes » de Kempen (1545), dans l'électorat de Cologne, à quelques kilomètres de Krefeld, souligne la nécessité pour un pasteur d'être instruit⁵². L'élection du pasteur par les paroissiens était un ancien thème de la Réforme de l'Église et de la « municipalisation » du religieux à la fin du Moyen Âge, que Luther avait prôné à l'origine. Une des revendications principales des paysans révoltés en 1525, durant la guerre des Paysans, était justement l'élection des curés par les paroissiens. Les groupes « anabaptistes » semblent avoir rempli cette ambition, laissant la désignation d'autant plus ouverte qu'il n'y a pas vraiment de pré-requis institutionnel (de validation par l'institution) pour assumer cette charge. Dans la confession de Schleithem, on parle d'un « berger », sans dire comment il est désigné, ce qui laisse entendre que c'est celui qui, dans le groupe, a le plus d'influence qui arrive à cette position, et dans le Concept de Cologne ce sont les « Anciens » qui imposent les mains.

Bien que la notion d'élection divine ait été importante pour désigner ceux qui étaient, au sens propre, appelés à prêcher, à encadrer et à souffrir, assez rapidement un choix plus terrestre s'est imposé pour désigner les dirigeants. Hans Hut et Peter Riedeman insistaient sur le caractère « prophétique » du pastorat, comme Dieu avait envoyé les Prophètes à Israël. Mais à Augsbourg en 1527 la communauté avait élu ses ministres en tirant au sort, et à Heilbronn, ce sont les élus de Worms, Strasbourg et Heilbronn qui ont choisi les nouveaux pasteurs⁵³. Mattheis Servaes, capturé et exécuté en 1565, avait été « choisi comme baptiseur » par Zelis, qui lui-même baptisait beaucoup dans la région⁵⁴.

Dans l'Allemagne du Sud, il n'y avait, semble-t-il, pas de niveau d'autorité au dessus des communautés locales. Les prédicateurs se rencontraient parfois pour s'accorder sur une politique commune à tenir face à la persécution ou sur un ou plusieurs points de doctrine : les « Confessions » sont des traces de ces rencontres. La rencontre de Schleithem a donné la confession du même nom, mais à Bâle la même année des représentant d'Augsbourg, de Lindau et de Memmingen s'étaient réunis⁵⁵. Les participants au Concept de Cologne en 1591 s'étaient déjà pour certains rencontrés précédemment : en 1555, 1557 et 1568, les rencontres

⁵² Koop, « Wordly Preacher », p. 405.

⁵³ Clasen, *Anabaptism*, p. 51.

⁵⁴ HASTK, 45 n°17, fol. 8r, Mattheis Servaes, le 25 juin 1565.

⁵⁵ Clasen, *Anabaptism*, p. 49.

de Strasbourg avaient donné lieu à des « Disciplines », règles de conduite à tenir dans la Communauté, et en 1547 Adam Pastor avait été excommunié lors une assemblée des principaux « évêques » mennonites à Goch, dans le duché de Clèves.

Ce dernier cas montre bien qu'évidemment, certains se distinguent parmi les autres, que ce soit par l'éloquence, une capacité d'organisation particulière, ou une renommée hors norme. Menno Simons n'en est que l'exemple le plus évident. Melchior Hoffmann faisait une distinction entre les « apôtres », qui se déplaçaient pour évangéliser, et les dirigeants des communautés locales qui restaient sur place pour gérer le quotidien. Hans Hut est sans doute l'apôtre le plus connu, parce qu'il était le plus actif : accompagné de quelques disciples, en un peu plus d'un an il était allé trois fois à Augsbourg, il avait parcouru toute la Franconie, il était allé en Moravie (à Nikolsburg où se trouvait une importante communauté « anabaptiste » protégée par les seigneurs locaux) ainsi qu'en haute et basse Autriche⁵⁶. Aux Pays-Bas, Lenart Bouwens eut une activité comparable : il aurait baptisé plus de dix-mille personnes en Flandre et en Frise orientale⁵⁷. Cet « apôtre » se différenciait, aussi, des « enseignants » (*Leerer*) locaux qui n'étaient pas toujours habilités à baptiser ou à distribuer les sacrements.

La distinction que faisait Hoffmann a été dans les faits reprise par une bonne partie des historiens, en partie parce que les « anabaptistes » de Münster, dont certains des chefs avaient été inspirés par Melchior Hoffmann, avaient appliqué ce modèle : ils avaient envoyé des prophètes dans les villes alentour pour annoncer la bonne nouvelle aux autorités, et certains également pour évangéliser les foules et ramener des Frères et Soeurs peupler la Nouvelle Jérusalem. Ils étaient efficaces, puisqu'une bonne partie de la population de Münster était partie à la prise de pouvoir des « anabaptistes », et a été remplacée par les nouveaux arrivants.

En Rhénanie du Nord, c'est Jacob von Osnabrück qui arriva de la ville de Westphalie et conduisit quarante personnes qui venaient du nord-ouest du Juliers, zone où avaient prêché les prédicants de Wassenberg, dans un voyage en direction de Münster. La région était un espace « tampon », où les stratèges de la Nouvelle Jérusalem comptaient rassembler des troupes pour venir prendre à revers les armées des princes venues aider l'évêque de Münster à reprendre sa ville. Selon Heinrich Graes, ils prévoyaient de se retrouver à Eschenbroich près de la Meuse, dans le duché de Juliers, et plus au sud entre Maastricht, Aix-la-Chapelle et le Limbourg. Toutes les initiatives échouèrent : les membres du voyage vers Münster, voulant

⁵⁶ Clasen, *Anabaptism*, p. 55.

⁵⁷ Zijlstra, *Om de ware gemeente*, p. 250.

traverser le Rhin au niveau de Deutz et Düsseldorf, tombèrent dans les mains des autorités de Juliers⁵⁸.

On retire donc l'impression d'une cléricatisation croissante des mouvements « anabaptistes » et d'une très nette séparation des tâches, ce que confirme l'évocation de la dernière fonction « officielle » dans les groupes anabaptistes, celle d'Anciens, et parfois de Diacres. On rappelle que ces fonctions existaient aussi dans les Églises calvinistes. On les trouve mentionnés dans le Concept de Cologne : ils ont la tâche d'ordonner évêque celui qui a été choisi. Ils étaient donc détenteurs d'un pouvoir assez important. Ils étaient les *primus inter pares*, chargés de s'occuper de la vie du groupe, voire même de parler au ministre lorsque quelqu'un devait être mis au ban⁵⁹.

2. Les prédicants de Rhénanie du nord

Les Confessions de foi et les diverses disciplines donnent une image concise, mais claire de l'organisation théorique des groupes « anabaptistes » qui entouraient la Rhénanie du Nord. Il est cependant parfois difficile de faire l'adéquation entre la théorie et la pratique, à la fois au niveau de la terminologie et au niveau des fonctions exercées. Les Frères et Soeurs, eux, en parlaient comme des serviteurs, des bergers, des anciens, des enseignants, des dirigeants (*Vorsteher*). Mais le terme utilisé d'habitude par les autorités est celui de prédicant (*Predicant*) ainsi que celui de prédicateur (*Prediger*), en général associé à un préfixe péjoratif : les *Winkelprediger*, *heimliche Prediger* (« ceux qui prêchent dans les coins », « ceux qui prêchent en secret »).

On peut dire qu'il y a eu une évolution dans ce que recouvrait le terme. Le terme de prédicant, qui semble désigner un prédicateur itinérant, est utilisé pour décrire Claes Wolter Kops en 1622 : il n'avait pourtant rien d'un pauvre pasteur itinérant, c'était un riche marchand de fil établi à Gladbach. Il n'avait rien de commun avec Mattheis Servaes, contemporain de son père, qui avait été chassé de son village natal, où il avait des propriétés, et « n'habitait jamais longtemps au même endroit⁶⁰ » bien qu'il opérât dans la même région du nord du Juliers pendant plusieurs années. Entre les deux, Johann Westenbergh : il déclarait en 1595 « qu'il n'a pas la totalité de l'office de prédicateur, mais il a l'habitude de lire un Chapitre, et de temps à autres il parle et explique, et fait des admonestations et dit ce que lui inspire le

⁵⁸ Confession de Gisbert van Breberen, chapelain de Hoengen, et Jacob van Osnabruck. Dans Faulenbach, *Quellen 1*, et Cornelius, *Berichte*, p. 222.

⁵⁹ Zijlstra, *Om de ware gemeente*, p. 252.

⁶⁰ HASTK, 45 n°17, fol. 8r.

seigneur, et interrogé « quel seigneur ? », réponse le Plus Grand des seigneurs⁶¹. » Ainsi, Westenbergh ressemblait à ces « prédicateurs locaux » qui n'avaient pas le pouvoir de baptiser.

Qui et combien étaient-ils ? Les grandes figures comme Menno Simons, David Joris, Melchior Hofmann, ne sont jamais passées dans la région : seules les rares personnes qui les ont entendu prêcher dans d'autres territoires les mentionnent. Menno Simons, dont on dit qu'il est passé « à Cologne », a en réalité passé quelque temps à l'extrême nord-ouest de la principauté-archevêché de Cologne, le long de la Meuse, du côté de Roermond. Il n'a donc jamais mis les pieds dans les territoires que nous étudions et il n'est jamais mentionné dans les interrogatoires.

Le nombre des « prédicants » varie évidemment selon les époques. Un compte précis est à peu près impossible à arrêter. Si les estimations sont probablement exagérées, il n'en reste pas moins que les prédicants ou des individus qui baptisent n'apparaissent souvent qu'une seule fois⁶². Tous avaient un métier qui les faisait vivre – ou du moins aucun ne déclarait l'activité de prédicant comme un métier, à l'instar (par exemple) des barbes vaudois, et au rebours des ministres calvinistes par exemple.

La pratique du baptême à l'âge adulte serait arrivée dans le Juliers-Berg par l'intermédiaire des nombreux envoyés de la ville de Münster. Cependant, certains historiens considèrent comme « anabaptistes » les prédicants de Wassenberg, plusieurs d'entre eux avaient mis en question la nécessité de baptiser les enfants avant même de se rendre à Münster, attirés par la Nouvelle Jérusalem⁶³.

Les plus connus sont Johannes Campanus, Heinrich Rol, Dionysius Vinne, Johann Klopreiss. Hébergés un temps par Werner von Palant, *Amtmann* de Wassenberg, plusieurs allèrent à Münster dès 1532⁶⁴. En fait, aucun des prédicants de Wassenberg ne revint dans la

⁶¹ Johann Westenbergh, le 26 juin 1595, HASTK 30 G 229, 305v-306r : « Andtwordt daß volliger predig ampt hab ehr nicht, sonder pflege woll allemalß ein Capittel zu lesen, vnd zu weilen rede vnd spreche ehr darbei vnd ermahne daß so vd? waß jme der her eingebe, vnd auff befragen welcher her ? Andtwordt ehr der Oberster her. »

⁶² Pour une liste exhaustive des prédicants, nous renvoyons à la thèse de Charles Thomas Eby (« Social Aspects »), sur les aspects sociaux de l'anabaptisme dans l'archidiocèse de Cologne. Toutefois, il a été optimiste dans sa définition de « enseignant » (*Lehrer*). Il place par exemple sur le même plan Mattheis Servaes, visiblement prédicant dans la réunion Saint Séverin, qui baptisait, et Johann Schoemecher, qui a introduit Thomas von Imbroich dans une communauté anabaptiste et hébergé des réunions, mais jamais, à notre connaissance, baptisé ni prêché. La liste établie par Charles Thomas Eby, bien que constituant une aide considérable par son recensement de bibliographie, devrait donc être révisée.

⁶³ Karl Rembert (*Wiedertäufer*) considérait que les prédicants de Wassenberg étaient anabaptistes, du fait de la proximité doctrinale de Johannes Campanus et de Melchior Hoffmann – c'est lui qui, à ce jour, a consacré l'étude la plus étoffée à Campanus. J. F. G. Goeters au contraire considère qu'il n'y a anabaptisme qu'à partir du moment où il y a rebaptême, et que cette pratique est arrivée par Münster. Il y a quelques décennies, ce débat était encore « entaché d'idéologie », dans la mesure où Karl Rembert avait le désir de détacher l'anabaptisme du Juliers de la « folie » de Münster, à une époque où les théologiens et historiens de l'Église luthériens (ce qui revenait au même) redécouvraient et admiraient la piété des groupes dissidents. Un siècle plus tard, Sigrun Haude s'est elle aussi déclarée convaincue par l'argument de Karl Rembert, l'étayant par de nouveaux documents, alors que Stephan Ehrenpreis penche plutôt pour la thèse de Goeters.

⁶⁴ D'abord Rol et Dionysius Vinne, le dernier recevant une place de prédicateur à Münster en 1532. Heinrich Schlachtschap et Johann Klopreiss ont suivi en 1533 et 1534 ; Klötzer, *Täuferherrschaft*, p. 40. Plusieurs

région du Juliers-Berg ou à Cologne comme apôtre de Münster⁶⁵. Les premiers « apôtres » furent Gerhardt Westerbürg, qui parcourait le Juliers pour évangéliser, Richart von Richrath à Aix-la-Chapelle, Goddhart Glaßwerter dans une auberge près de Gladbach (Mönchengladbach), peut-être Johann Krufft et Johann Beek, curé (sic) de Rodenkirchen, au sud de Cologne, sur la rive droite du Rhin⁶⁶. Lenard Fälber, qui venait de Brachelen dans le nord-ouest du Juliers, là où prêchaient les prédicants de Wassenberg, fut capturé en Hesse en 1536⁶⁷.

On sait peu de choses sur les années 1540 : il n'y a pratiquement aucune source sur la ville de Cologne. En 1551, Thoenis von Hanstenrath est exécuté à Linnich (*Amt Millen* dans le Juliers). Il avait été dénoncé dans la visite pastorale de 1550, et son interrogatoire, envoyé à Düsseldorf, établit la chronologie de son activité. Après sa conversion (dans les années 1530), il aurait étudié les Ecritures pendant quinze ans, après quoi il se serait mis à prêcher et à baptiser dans sa région. En 1550, on dit de lui :

Thoenis, fils de Thoenis, de Hastenrath, est un rebaptisé et court le pays et baptise, mais la femme Tryn habite à Hastenrath, serait rebaptisée elle aussi, ne va pas non plus à l'église et ne reçoit pas les sacrements, tous ceux de leurs enfants qui habitent chez eux ; ils se moquent de ceux qui vont à l'église⁶⁸.

La génération suivante est connue par les interrogatoires des années 1550-1560. Les participants à la réunion du vignoble Saint Séverin mentionnent plusieurs personnes ayant un rôle de guide, et au besoin de patronage spirituel. Parmi les plus souvent cités, avec Mattheis Servaes, on compte Heinrich Crufft, présent à la réunion mais « échappé », Zelis, natif de l'Eifel et mort depuis peu, Lambrecht von Maastricht, et un certain Ewald. Tous opèrent essentiellement à l'ouest du Rhin. On les retrouve dans d'autres interrogatoires, à Cologne et dans le Juliers-Berg. Ainsi la femme de Thomas von Imbroich († 1557) avait été baptisée par

périssent comme émissaires de Münster, en Westphalie (Slachtscaep, Vinne et Kloppeiss). Heinrich Rol avait quitté Münster relativement tôt, pour se rendre à Wesel dans le duché de Clève où il baptisa plusieurs habitants. Il baptisa ensuite un petit groupe évangélique à Maastricht, où il fut arrêté et exécuté. Klötzer, « Verfolgt », p. 15.

⁶⁵ Synthèse des différentes vagues vers et de Münster dans Klötzer, « Verfolgt », qui reprend et complète le contenu de son livre, *Täuferherrschaft*.

⁶⁶ Keller, *Gegenreformation*, p. 161, suppose que ce Johann Krufft est identique avec « Herr Johann pastor zu Rodenkirchen ». C'est peu probable : selon Rosellen (*Dekanates Brühl*, p. 513), le curé de Rodenkirchen à cette époque s'appelait Johann Beek. Or les variations de nom portaient essentiellement sur l'origine ou sur le métier. Rembert, *Wiedertäufer*, p. 475, suppose que Johann Krufft, curé de Rodenkirchen (il reprend la conclusion de Keller) est identique avec Heinrich Krufft, qui était à la réunion de Saint Séverin en 1565. Un changement de prénom nous paraît hautement improbable, Johann n'étant pas un diminutif de Heinrich, et vice-versa. Crufft était un nom très courant dans la région, le portaient ceux qui venaient ou descendaient d'individus immigrés de Crufft près d'Andernach. Voir aussi Risler, « Täufer in Löwenburg. »

⁶⁷ Franz, *Wiedertäuferakten*, p. 91, 188, entre autre.

⁶⁸ « Thoenis, Thoenis son van Hastenraid ist ein widderteuffer und leuft achter lande und deuft, aber die fraue Tryn wont zu Hastenraid sold ouch widderteuft sin, kumpt ouch in geine kirchen noch entfenk das h. sacrament, derglichen ire kinder, so bi inen wonen ; spotten derjenigen, so in die kirch gain.“ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, *Amt Millen*, Gangelt, 1550.

Zelis. Celui qui a baptisé Thomas est par contre un inconnu : un certain Zenß⁶⁹. Heinrich Krufft est également reconnu comme autorité par Volmar von Romelkoven, capturé à Honeff en 1562, qui le décrit comme « un homme jeune qui habitait autrefois à Cologne [...] il a une barbe rousse et il porte un manteau noir⁷⁰ ». Toujours au milieu du XVI^e siècle, il est fait mention d'un Néerlandais dont on tait le nom, qui a baptisé à Cologne les sœurs Agnès, Henrica et Adelheit von Thoël entre 1567 et 1570.

L'identité de certains est difficile à établir, les historiens ayant parfois du mal à démêler l'écheveau des circulations individuelles et des variations de nom. Ainsi le « superintendant » (sous la plume du visiteur) du groupe évangélique de Dieteren en 1559, Lenhart Speckers, a été identifié à Lenhart Fälber par Karl Rembert⁷¹. Fälber était né dans la région (à Brachelen) et avait été capturé en Hesse en 1536. Là, on lui donna plusieurs noms différents : Lenhart de Fritzlar, de Cologne, de Maastricht, de Brachelen, mais il s'agit bien toujours du même Lenhart, qui reste dans les prisons de Philippe de Hesse de 1536 à 1538⁷². Lehnart Speckers quant à lui aurait baptisé des habitants des localités voisines en 1536 et en 1541, comme Gosswyn Palmen⁷³. Ce sont ces habitants, interrogés dans le cadre de la visite en 1559, qui désignent Speckers comme leur baptiseur. Si ce dernier est identique avec Fälber, cela voudrait dire qu'il a baptisé et fondé une communauté du côté de la Meuse, puis qu'il est allé en Hesse avec Peter Tasch, y a été capturé, a rejoint l'Église luthérienne sous l'influence de Bucer, puis est retourné dans son pays natal pour y diriger les communautés « anabaptistes » locales pendant plusieurs décennies. On voit ici les difficultés : s'il avait suivi la voie de Peter Tasch (qui devint marchand de vin et ne prêcha plus), il n'aurait pas pu baptiser jusqu'en 1541, ou être « superintendant » de la communauté de Dietheren⁷⁴.

Le cas d'Ameldonck Leuw, ou « Ameldonck », est mystérieux : il a officié comme prédicant à Cologne entre 1566 et 1591, dates extrêmes auxquelles il est mentionné. Il est dénoncé par Goddart Schneider en 1566, mentionné comme un interlocuteur gênant par les mennonites d'Amsterdam en visite en Rhénanie du Nord, et signataire du Concept de Cologne (avec trois autres personnes) en 1591. Peut-être est-il mort l'année suivante, puisque Johann Westenberg est arrivé en 1592 à Cologne, venant du duché de Berg. Peut-être avait-il

⁶⁹ Peut-être une orthographe corrompue de Zelis, mais c'est peu probable, dans la mesure où les consonnes qui varie, le « l »/ « n », ne sont phonétiquement pas souvent interchangeables (au contraire du couple v/b par exemple).

⁷⁰ Wilhelm Buff, HASTK 45 n°16, fol. 9r ; Volmar zu Romelckoven, *ibid*, fol. 13r.

⁷¹ Rembert, *Wiedertäufer*, p. 450.

⁷² Franz, *Wiedertäuferakten*, p. 91, 185, 188.

⁷³ Rembert, *Wiedertäufer*, p. 250-251, Redlich, *Kirchenpolitik*, 2,1, p. 70, 94-95.

⁷⁴ Gameo, article « Fälber », et Rembert, *Wiedertäufer*, p. 450.

été appelé pour remplacer Ameldonck. Cet « anabaptiste », qui était connu des autorités, a donc eu plus de vingt ans d'activité sans être appréhendé par les autorités de Cologne⁷⁵.

Au XVII^e siècle, les prédicants connus se comptent sur les doigts de la main, dans la mesure où de nombreuses sources nominatives sur les dissidents religieux sont de type fiscal : il s'agit de recenser les noms et les biens de ceux qui tombent sous le coup de l'impôt ou de l'expulsion – et de la saisie. Le nom de ceux qui exercent des responsabilités au sein des groupes n'est presque jamais indiqué, à l'exception du recensement de 1622 à Gladbach (Mönchengladbach) fait par les officiers du duc, où Claes Wolter Kops est désigné comme « prédicant », et deux autres hommes comme Anciens (*Eltisten*). À Oberdollendorf en 1623 le prédicant d'un rassemblement est Jan Koch : il était en activité depuis au moins vingt ans, puisqu'un Jan Koch, prédicant anabaptiste de Honnef, avait été dénoncé à Cologne en 1603⁷⁶. En 1669, on apprend qu'un certain Johann Mehr (i.e. Johann ther Mehr, résidant à Gladbach ?) aurait baptisé Giertgen Nachtigalß, née catholique⁷⁷. Les correspondances des communautés de Juliers et Berg avec celle d'Amsterdam – en particulier en temps de nécessité – livrent quelques autres noms : Abraham Reitmaker te Aken en 1616, Peter Göbels et Hendrik te Aken pour le Juliers en 1648, Johan Clement et Valentijn Hutwol.

Il y aurait donc une évolution dans l'histoire des groupes « anabaptistes » rhénans au cours de laquelle les fonctions des prédicants seraient de plus en plus contrôlées. On connaît en effet beaucoup plus de « baptiseurs » pour la première partie du XVI^e siècle que pour la seconde, où ils se comptent sur les doigts de la main. La première partie du XVII^e siècle est encore plus pauvre : on ne connaît que Jan Koch, de Honnef, et Claes Wolter Kops, de Gladbach. Ils disparaissent dans la seconde moitié du siècle, et aucun parmi ceux qui parlent pour les Frères et les Soeurs n'a assumé à notre connaissance cette fonction.

B. L'autorité religieuse

1. Comment devient-on prédicant ?

À côté de ces prédicants on en trouve plusieurs dont le statut est moins bien établi, ce qui laisse penser qu'en réalité le caractère « autoproclamé » perdure assez longtemps. Tilman Kuper apparaît ainsi en 1560 dans le procès-verbal de la visite de son village de Süchteln. On

⁷⁵ Ameldonck Leuw. Un « Ameldonck » est mentionné comme prédicateur à Cologne dans une correspondance conservée aux archives de la communauté mennonite d'Amsternam (Cité d'après inventaire, De Hoop Scheffer, *Archiefstukken*, p. 84, n°466, 24 octobre 1569). En 1591 il représente la communauté de Cologne et signe pour son compte de le Concept de Cologne (Rembert, *Wiedertäufer*, p. 461).

⁷⁶ HASTK, 30 G 235, fol. 8v, le 29 octobre 1603, aveux de Zemmer Heinrich, vigneron.

⁷⁷ HStAD JB-II, 252 fol 141r.

le soupçonne de « prêcher secrètement, mais on ne sait pas vraiment⁷⁸ ». Lors de la même visite pastorale, Franz Weber de Dremmen est dénoncé :

Franz Weber serait un *Winkelprediger*, il est convoqué et interrogé. Il confesse qu'autrefois il a rebaptisé, mais il a arrêté grâce à la bonne instruction qu'il a reçu, il ne prêche pas, il ne tient aucun rassemblement clandestin ; voudrait bien savoir qui l'a dénoncé⁷⁹.

Que penser de Franz Weber ? A-t-il été « ordonné » ? avait-il des responsabilités d'encadrement ou courait-il la campagne pour convertir les masses comme le faisait Hans Hut ? Concrètement, comment faisait-on pour désigner le « pasteur » d'un groupe ? L'autorité religieuse a pu être définie de façon essentialiste (on « est » prédicant, prêtre catholique, sorcier), mais cela occulte le caractère profondément relationnel de l'autorité. Or ce caractère relationnel est d'autant plus importants dans ces groupes « anabaptistes » que la désignation du ministre semble autonome, au contraire de la tradition romaine qui désignait les prêtres et dans laquelle les bénéfices étaient attribués par les patrons. Ainsi, à côté de la désignation par élection, par tirage au sort, on trouve, toujours active, et d'autant plus important que le paysage est mouvant, les critères traditionnels de désignation des « chefs » dans un groupe : ce sont les plus influents, ceux qui apparaissent les plus proches du sacré.

Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que de nombreux prêtres aient été investis de la fonction de dirigeant⁸⁰. La plupart des grands réformateurs – pour reprendre une figure de Wach – avaient été prêtres de l'Église catholique. Certains ont tenté de concilier la fonction réformatrice et celle de prêtre de l'Église : Martin Luther n'a pas quitté l'institution au moment où il a commencé à la remettre en cause, mais seulement plus tard. Ulrich Zwingli était curé. Érasme était chanoine. L'expérience du cercle de Meaux était menée par l'évêque. Durant les premiers temps de la Réforme, une bonne partie des autorités religieuses faisaient ou avaient fait partie du clergé catholique. Heinrich Rol était un moine défroqué, Menno Simons curé à Witmarsum. Cela s'explique aisément : ces « autorités religieuses » pensaient en terme de Réforme interne de l'Église chrétienne universelle, dont ils étaient les prêtres, c'est-à-dire les serviteurs. Ce n'était pas non plus la règle : David Joris était peintre sur verre, et Melchior Hofmann commerçait des fourrures avec un certain succès. Les visites du Juliers

⁷⁸ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, visite de l'*Amt* de Brüggen, Süchteln 1560.

⁷⁹ « Frantz Weber soll ein winkelprediger sein, ist fürbescheiden und erfragt worden. Bekent, das er hiebevör wiedergeteuft aber durch gute beschehene underrichtung darvan abgestanden, predicire nit, helt auche keine heimliche rottung ; wolte gerne wissen, wer inen besagt hette. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, *Amt* Millen, Dremmen, 1559.

⁸⁰ Bob Scribner le constatait déjà à propos du clergé « évangélique », qui dans les premiers temps de la réforme se recrutait massivement parmi les hommes d'Eglise (Scribner, « Preachers and the People », p. 127), confirmé par Luise Schorn Schütte dans sa thèse sur le clergé évangélique.

et du Berg montrent de nombreux curés et/ou vicaires qui introduisent de nouveaux usages dans la liturgie : cérémonies en allemand, communion sous les deux espèces.

Beaucoup de ces prédicateurs et réformateurs bénéficiaient, par leur statut antérieur, d'une autorité qui pouvaient leur donner une certaine légitimité⁸¹. Ainsi Heinrich Rol dans les visites pastorales était-il toujours qualifié de *Herr* Heinrich, « Monsieur » Heinrich, titre honorifique que portaient les curés et les prêtres bénéficiant d'un certain prestige. Pratiquement tous les prédicants de Wassenberg étaient d'anciens clercs : Heinrich Rol était carmélite, Johannes Campanus était un ancien curé, Heinrich Schlachtscaep était prêtre. Ce rapport particulier avec le sacré que l'on attribuait aux prêtres, et parfois aux élites sociales comme les membres de la noblesse, transparaissait dans beaucoup de fonctions – ce que l'on constate dans toute l'Europe. Ainsi, pratiquement aucun des *Wahrsager* et les *Wicheler*, les devins, les *Teufelsfenger* et les *Teufelswerer*⁸² dénoncés dans la visite de 1533 n'étaient des marginaux – même si on peut penser que les visiteurs s'intéressaient particulièrement aux curés⁸³. Ils portent un titre qui les distingue socialement, et qui en général qualifie un prêtre, comme *Herr* Godart, actif dans l'Amt Boslar en 1533 (Körrenzig et Boslar). Un prêtre, *Herr* Roloff, curé de Harberg, aurait « emprunté » un livre suspect à Johann Schryver, qui utilise cet emprunt comme argument de l'abandon de ses pratiques. Le chapelain d'Ederen conjurait les démons – il se serait débarrassé de son livre, lui aussi. Si on ne trouve pas de *Duvelschwerer* dans les visites de 1559, 1566 ou 1582, c'est que la question ne figurait pas dans le formulaire, le duc ayant d'autres priorités.

Les prédicants connus exerçaient-ils des fonctions qui expliquaient leur désignation ? On a déjà évoqué les prédicants de Wassenberg : tous ceux qui sont nommés dans les visites pastorales du Juliers sont qualifiés de *Herr*. Parmi les prédicants actifs après l'époque de Münster, certains étaient d'anciens curés, comme Wolter N., ancien curé de Odenkirchen, qui avait quitté (ou avait été chassé ?) de son bénéfice et habitait à Krefeld en 1550, ou « Herr Matthys », dont on peut supposer qu'il était aussi prêtre, prédicant à Aix-la-Chapelle et qui était apparu à Gladbach en 1554⁸⁴. Par ailleurs, une partie des prédicants exerçait ou avait exercé des métiers qui jouissaient d'un certain prestige : Goddard Glaßwerter exerçait le

⁸¹ Scribner, « Preacher and the People », p. 133.

⁸² Gerd Schwerhoff fait une catégorisation en trois catégories de « magiciens » qui opèrent à Cologne : les guérisseurs (*Segner*), ceux qui retrouvent des objets perdus, des « enchanteurs qui apportent de l'aide » (*Wahrsager, Schätzgräberei, Täufelsfänger*). La dernière sont les « magiciens » qui défendent et sont censés faire du mal. Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 428.

⁸³ Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 432-33 : à Cologne on ne trouve qu'un seul cas de prêtre « magicien », le père Nicolaus Loen. Ce cas unique laisse supposer qu'en réalité, dans les visites on ne désignait que les « magiciens » qui étaient aussi dépositaire d'un office spirituel ou temporel.

⁸⁴ Rembert, *Wiedertäufer*, p. 437,

même métier que David Joris, que ce dernier avait choisi justement à cause de la distinction qu'elle procurait :

les gens riches et prodigues qui avaient un nom connu enseignaient [cet art] à leurs enfants. Quiconque apprenait cet art serait tenu en grande estime même parmi les empereurs, les rois et les évêques, les papes et les cardinaux⁸⁵.

Le constat se poursuit au XVII^e siècle. Claes Wolter Kops prédicant de Gladbach, probablement le fils de Wolter N., prédicant à Krefeld, était un des plus riches marchands de la paroisse : il figure en premier parmi ceux qui habitent hors de la ville sur la liste des « anabaptistes » de 1622, liste rédigée par les officiers du duc en fonction de l'importance que l'on accordait aux foyers :

Claes Wolters le prédicant [...] fait grande marchandise avec du petit fil et des toiles de lin, il a beaucoup d'argent et beaucoup de propriétés.

Dans son cas se pose le problème suivant, auquel nous n'avons pas de solution : est-il devenu riche parce qu'il était le fils d'un prédicant, et qu'il avait donc un crédit peut-être supérieur aux autres, ou l'a-t-on choisi parce qu'il avait du prestige ? Suivent les deux « Anciens », riches eux aussi, qui ont de « bonnes propriétés » (Peter uf den Kamp et Ewaldt Segers), « fait beaucoup de commerce avec du petit fil et des toiles de lin » (Peter uf den Kamp)⁸⁶. Cependant les représentants, s'ils sont toujours aisés, ne sont pas forcément les plus possessionnés. En 1674, Matthis (Mewes) ther Meer est chargé d'écrire une supplique au duc. Il lui reste huit *Morgen* de terres à Gladbach. Par rapport à ses coreligionnaires, il se trouve dans la partie supérieure et il est sixième sur les trente propriétaires recensés. C'est finalement une situation analogue à ce qui se produit dans le choix des représentants et notables dans les villages⁸⁷.

Ce critère semblait jouer un rôle dès la fin du XVI^e siècle (au moins) : dans la communauté mennonite de Gladbach, ceux qui ont un rôle d'intermédiaire vers lequel on se tourne étaient en général des marchands ou des bateliers qui avaient réussi. David Rutgers est considéré par l'historiographie comme un diacre des mennonites de Cologne. Lorsqu'il est arrêté en 1595, il passe inaperçu, mais il était présent lors de la signature du Concept de Cologne en 1591, il représentait le (ou un des) groupes de la ville. Dans son interrogatoire, on apprend qu'il a été reçu à la très prestigieuse Gaffel Himmelreich, qui comptait très peu de membres : on sait par ailleurs qu'après son exil il fit partie des importants commerçants

⁸⁵ Cité par Waite, « Dutch Nobility », p. 463. Selon Gary Waite, spécialiste de David Joris, Joris a probablement fourni la principale source pour cette description, s'il ne la pas écrite lui-même.

⁸⁶ « Claß Wolters der predicant [...] treibt große kaufmannschaft mit kleinem Garn und leinen doich, hat groß geld und auch große erbschaft. Peter uf dem Kamp [...] hat gute erbschaft, [...] handelt viel mit kleinen garn und leinendoich. » Krumme, « Täufer », p. 42.

⁸⁷ Landwehr, « Denunciatio ».

mennonites d'Amsterdam. Arndt von den Creutz, qui faisait partie du même groupe et qui avait probablement des fonctions « officielles » puisqu'il avait fait office de médiateur dans un conflit d'ordre économique entre deux membres de la communauté, était un batelier sur le Rhin qui avait probablement fait fortune : il est propriétaire d'une maison, et trois de ses enfants font enregistrer leur testament à Cologne auprès des *Greven und Scheffen*.

Ce critère de la richesse, qui semblait jouer un certain rôle, était évidemment critiqué. Abraham Rietmacher d'Aix-la-Chapelle, un autre prédicant mennonite, reprochait à Claes Wolter Kops de mener grand train, ce qui ne seyait pas à un ministre. Pourtant, le tableau de Rembrandt, « Les syndics de la guilde des tailleurs » mentionné par Benjamin Kaplan montre bien que les dirigeants des communautés mennonites, comme ceux des remonstrants d'ailleurs, étaient souvent aussi ceux qui détenaient l'autorité et le prestige dans d'autres domaines⁸⁸.

2. « Anabaptistes » et curés

La persistance des critères de prestige « anciens » parmi les communautés nouvelles, prétendument anticléricales et résolues à établir un ordre temporel nouveau (fut-il réservé à quelques élus), est particulièrement frappante avec l'exemple de curés « anabaptistes », des individus qui utilisent les bâtiments et surtout gardent leur fonction au sein de l'institution bien après avoir reçu le rebaptême, ou avoir émis des idées considérées comme « anabaptistes ». Johann Beek, curé de Rodenkirchen entre 1529 et 1545, semble avoir été tout acquis à un anabaptisme issu de Münster⁸⁹. À l'hiver 1533-1534, il était à Strasbourg et assistait au baptême de Franz von Hasebrouck, en compagnie de Gerhardt Westerburg, Heinrich Rol, Bernard Rothman⁹⁰. À l'été 1534 (précisément entre le samedi saint et le mois d'octobre), il prêtait son église à Richart von Richradt, où ce dernier baptisa deux habitants de Cologne, Paul Vassbender et Johann Meler.

Gerhard Westerburg passe pour le principal « prophète » de la région de Cologne, celui qui fut, dans la succession apostolique renouvelée, le plus proche de Jean de Leyde. On lui prête cette position parce qu'il était docteur en droit, et qu'il avait écrit un traité sur le purgatoire dans les années 1520 qui lui avait valu toute sa vie le surnom (ironique ?) de Docteur Purgatoire (*Doktor Fegfeuer*). C'est pour la même raison que les controversistes catholiques avaient qualifié Balthasar Hubmaier, prédicateur et théologien brillant, ami de

⁸⁸ Kaplan, *Divided by Faith*, p. 237.

⁸⁹ Rosellen, *Dekanates Brühl*, p. 513 : Johannes Beek, curé en 1534, le reste pendant trente ans.

⁹⁰ Frantz von Haßbrouck, 10 avril 1534 à Strasbourg a été baptisé à Münster « im kleinen stüblin bey Heinrich (Prediger in Münster), und andern. Ihr seyen sechs gewesen : doctor Westerberger, her Heinrich, predicant von Grafen, pastor von Rothkirch. » QGT Elsass 2, p. 298-300.

Johann Eck à Ingolstadt, d'inventeur de l'anabaptisme. On a cependant négligé le rôle de Richard von Richrath ou même celui de Goddard Glaßwerter, évoqué dans les chapitres précédents. Certains témoignages d'anabaptistes capturés à Münster mentionnent également le frère du docteur, Arnold. La présence du curé de Rodenkirchen à Münster conduit à penser qu'il partageait avec Westerburg un rôle de « prophète » et qu'il a été oublié. Il avait d'ailleurs peut-être fait le voyage avec Westerburg, puis revint dans la région et continua à exercer son ministère. Nous n'avons pas trace de changement dans les cérémonies : peut-être confiait-il la messe et l'administration des sacrements à son vicaire. Des investigations plus poussées permettraient peut-être de l'établir.

Il n'a pas été évincé de sa cure après toutes ces dénonciations : il mourut en fonction entre 1545 et 1548. Le récit d'Herman von Weinsberg mentionne sa venue dans son quartier en 1529 et 1538, avec le Junckher Stammel : la manière dont Weinsberg relate les événements laisse entendre qu'il s'agit des mêmes personnes, à dix ans d'intervalle. Il n'a donc pas abandonné son office suite aux dénonciations dont il avait fait l'objet, peut-être parce que Rodenkirchen, bien que proche de Cologne, était une « enclave » à bien des égards. Le curé de Rodenkirchen avait été dénoncé à Cologne et à Strasbourg. Il est possible que ces villes aient averti le duc de Juliers ou l'archevêque de Cologne, compétents en la matière, mais nous n'en avons pas de trace. Par ailleurs, la cure de Rodenkirchen était très mal lotie. Elle était un sujet de conflit, et il n'y avait pas de presbytère. Les curés qui étaient nommés par le prieur de Saint Séverin à Cologne (qui était collateur) « cumulaient » souvent le bénéfice avec une prébende et résidaient à Cologne. Ceux qui pouvaient se le permettre la refusaient. En 1550, le curé qui avait probablement succédé à Johann Beek était un moine défroqué et ivrogne qui avait passé les vingt-quatre années précédentes comme prédicateur girovague. Il avait été recruté par le bailli (*Amtmann*) et par les notables parce que personne ne voulait de la cure après la mort de son précédent titulaire :

Les voisins (en ce qui concerne le curé) sont assez satisfaits de son enseignement, mais ils disent qu'il est dépendant de la boisson et qu'alors il n'est qu'un inutile⁹¹.

Le curé de Rodenkirchen jouissait-il d'un prestige supplémentaire qui aurait expliqué qu'il n'ait pas été inquiété ? Hermann von Weinsberg nous apprend en effet que Johann Beek faisait partie de ces clercs qui étaient investis d'un rapport particulier avec le sacré et exerçait des fonctions de *duvelsfenger*. Visiblement ces capacités étaient indépendantes de sa

⁹¹ « Die nachber (sovil den pastoir belangt) sin mit siner leher wol zofridden, zeigen aber an, das er dem drunk anhengisch und alsdan ein unnutzer mensch sei. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 2, p. 177-180, *Amt Löwenburg*, Rodenkirchen, 1550, et Rosellen, *Dekanates Brühl*, p. 513.

foi « anabaptiste » : il était devin avant de s'être rendu à Münster, et Hermann von Weinsberg, fidèle à la « religion traditionnelle » de Cologne, ignorait ou ne nous dit pas qu'il était « anabaptiste ». Il relate l'intervention de ce duo de *duvelsfenger* dans le voisinage et dans sa maison de Cologne. En 1528, c'est la voisine de la *Maiß Haus*, qui fait appel à eux⁹². En 1536, il se désole : « ma mère s'occupe de sorcellerie ». Se croyant « enchantée », elle fait appel à une voisine, une *zubersche* (une enchanteresse), à un *wahrsager* et à deux *duvelsfenger*, *jonker Stammel und der pastor zu Rodekirchen*, les mêmes qui étaient intervenus en 1528⁹³.

Ainsi, malgré la supposée radicalité spirituelle et temporelle de l'anabaptisme – radicalité d'où l'on infère la nécessité d'une rupture avec les institutions, et en particulier avec l'institution ecclésiale – le curé est resté dans l'institution⁹⁴. L'usage de bâtiments ecclésiastiques, comme le fit Johann Beek, lorsqu'il « prêta » son église à Richard von Richrath, n'était pas inconcevable, on connaît des précédents. Melchior Hofmann avait demandé au magistrat de Strasbourg l'attribution d'une des églises de la ville aux anabaptistes locaux (avril 1530). Bien plus, ce « cumul des fonctions » ne semble pas être un phénomène générationnel, caractéristique d'un moment de la dissidence : on lui trouve un quasi-homologue trente ans après, en la personne du curé de Dremmen.

En 1559, Wilhelm von Randerode, curé de Dremmen, est interrogé par les visiteurs :

[...] il a été examiné, et il a été découvert, entre autres, qu'il enseigne la sainte messe de manière erronée, car il confesse et dit publiquement qu'il ne croit pas que les apôtres ou le Christ aient jamais enseigné qu'il faudrait célébrer la messe, car le Christ nous a sanctifié par une seule offrande et n'en a pas offert plus, [...] ; il ne peut pas faire le sacrifice de la messe, car c'est une offrande cruelle. Il enseigne aussi que les enfants qui meurent sans baptême sont sauvés et ont été purifiés par le seul sang du Christ, il doute aussi que le Christ doit être adoré dans l'Eucharistie et il ignore précisément ce qu'est l'Église catholique⁹⁵.

Le curé ne prône pas le baptême des adultes : il baptise lui-même les enfants, souvent en allemand. Il a lu Luther, Melanchthon et Brenz. Les examinateurs ont cependant été frappés par les éléments sacramentaires (le Christ n'est pas dans l'Eucharistie, sous quelque forme que ce soit), et par des idées qu'au même moment on retrouve dans la bouche

⁹² Cité par Chaix, « Cité chrétienne », et par Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 425. L'un comme l'autre n'évoquent cependant que le côté *duvelsfenger* du curé de Rodenkirchen.

⁹³ *Buch Weinsberg, Liber Juventutis*, 1528.

⁹⁴ Voir en particulier la discussion dans Goertz, « Radikalität ».

⁹⁵ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, Dremmen 1559 : « und under anderm befunden, das er nit allein in dissem articul die heilige mess belangen irrig lehrt, da er offentlich bekent und spricht, quod non credit apostolos neque Christum unquam docuisse missam fore celebrandam, quuum unica oblatione Christus sanctificasset nos et amplius non offeret, se tantummodo interpellaret pro nobis ; sacrificium misse non posse fieri absque cruenta oblatione, sonder auch das die kinder, so one tauf absterben, selig und allein duch das blut Christi gereiniget werden, zweivelt auch darzu, an Christus in sacra eucharistia sit adorandus et demum ignorat, quit sit catholica ecclesia. »

d'anabaptistes, notamment celle de la pureté des innocents. Comme nul n'est prophète en son pays, Wilhelm von Randerode n'enthousiasme pas ses ouailles :

Les voisins disent que leur curé leur enseigne la mort du Christ et sa résurrection, qu'il ne croit pas à la messe, qu'il refuse les cérémonies de l'Église. Ils retiennent de son enseignement ce qui leur sert, et ils ne s'occupent pas du reste⁹⁶.

Ainsi les paroissiens font le tri dans ce qu'ils considèrent comme les élucubrations de leur curé. En soi, cela n'est pas étonnant : au XVI^e siècle on a les preuves d'une certaine autonomie de nombreuses communautés par rapport à leur curé, à la fois du point de vue spirituel et dans les interactions quotidiennes des « champs de force » au village⁹⁷.

La paroisse était réputée favorable à la dissidence : les prédicants de Wassenberg, qui doutaient de l'efficacité du baptême des enfants, y avaient été actifs en 1532-1533, et ils avaient persuadés quelques paroissiens de ne pas recevoir l'eucharistie. En 1550 encore il y a de nombreux paroissiens qui ne communient pas. Mais le problème de la commission de visite est l'attraction qu'elle exerce auprès de nombreux habitants des paroisses environnantes, suscitant des mouvements de population dont on connaît l'équivalent dans les cantons helvétiques. À Brachelen, dans le même *Amt* de Heinsberg, deux personnes sont allées faire baptiser leurs enfants à Dremmen. À Birgden dans l'*Amt* Geilenkirchen, le curé Godhart Sursum dit que « beaucoup de ses sujets vont à Dremmen », comme le font de nombreux habitants de la paroisse de Hückelhoven dans l'*Amt* Wassenberg, où ils « reçoivent le sacrement ». L'intéressé, déclare qu'« il n'a attiré personne, mais qui vient le voir, il ne peut pas le leur interdire ». C'est peut-être vrai : certains habitants de Birgden avouent aller à Dremmen à l'église, mais aussi y tenir des conventicules, où « ils fréquentent des gens dont une partie me sont connus et d'autres inconnus, ils lisent, ils font des sermons et chantent de petites chansons. Ils ont aussi des livres⁹⁸ ». Le curé de Dremmen ne songe pas à quitter son office, mais il est remplacé l'année suivante :

Les députés considère [...] comme souhaitable que ce curé ignorant soit destitué, car il séduit inconsidérément le pauvre et innocent peuple avec ses doctrines dévoyées, c'est pourquoi cet *Amt* et les *Ämter* voisins ont été entachés par l'anabaptisme plus que les autres⁹⁹.

⁹⁶ Redlich *Kirchenpolitik*, 2, 1, Dremmen 1559. « Die nachbern sagen ihr Pastor lehre si von dem thot Christi und desselben ufferstandnus, helt von der messen garnichts, verwirft die ceremonien der kirchen allenthalben. Sie nemen an von seiner lehr, was inen dient, das ander lassen sie faren. »

⁹⁷ Voir en particulier les travaux sur les visites pastorales, dans la région Flüchter, *Zölibat*.

⁹⁸ « Aret Radermaker und sin kinder (Leonhart sein son) comen selden zo kirchen, sonder louffen tuschen Waldroid und Dremmen, halden ouch op geselschap, mich eins deils bekannt und onbekant, mit lesen, sermonen und singen smait lichter; haint ouch buecher. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, *Amt* Millen, Birgden, 1559.

⁹⁹ « Die verordenten sehen in alwege, doch uf wolgefalln m. g. h. fur rathsam an, das disser ungelierter pastor, der das arm einfeltigs folks mit seiner verkerter lehr leichtfertighen verfurt, dardurch dan dis ampt und andere benachparte zom theil mehr dan andere abtrunnig und mit der widertouf befleckt worden, abzusetzen und zu gewinnung heil und wolfart der underthanen ein ander geschickter anzustellen sein soll. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, *Amt* Heinsberg, Dremmen, 1559.

Le curé de Dremmen n'était probablement pas rebaptisé lui-même, et il ne prônait pas le baptême des adultes : il est difficile de le considérer comme un « anabaptiste ». Son enseignement cependant attirait les foules, et le peu que la visite pastorale nous laisse entrevoir de ses prêches montre qu'il s'était confectionné un mélange doctrinal venu de différents horizons.

Ainsi, des individus en quête d'une autre vie spirituelle que celle qui leur était offerte par l'Église catholique ou par les prédicateurs réformés, qui commençaient alors à arriver dans le territoire, trouvaient chez le curé de Dremmen un prédicateur à leur goût, mais dont ils restaient totalement indépendants. C'est ce qui se passait au début du siècle aux Pays-Bas et probablement aussi dans les pays de la Meuse : des groupes de prière se formaient et il leur arrivait d'appeler un « prédicant » pour les guider. Ce dernier avait une autorité spirituelle, mais elle était toujours dépendante du bon vouloir de ceux qui l'avaient mandé. Ainsi, à Aix-la-Chapelle, plusieurs des « anabaptistes » chassés du Juliers ont trouvé des groupes déjà formés auxquels ils se sont joints. En 1533, les habitants de Süsteren, dans la même zone, avaient déclaré aux autorités que *Her Gillis* (Gillis van Aken), *Her Heinrich* (Schlaestcaep) étaient venus à la suite de *Her Dionys* (Dionysius Vinne). Ce dernier, Herr Dionys, avait été invité par une petite quinzaine de personnes¹⁰⁰. La déclaration de Heinrich Servaes au chapelain Eberhardt prend alors tout son sens, et souligne l'indépendance des individus par rapport aux autorités religieuses¹⁰¹ :

En cette matière [la Résurrection] (dit-il) nous ne sommes pas d'opinion très divergente ou très divisée ; Je dit alors, on crie fort contre nous : l'un a reconnu ceci, l'autre cela, et celui-là encore autre chose ; mon cher allez donc parmi votre peuple et interrogez chacun en particulier sur ce qu'à leur avis chacun des articles (du Symbole apostolique ?) peut bien signifier (?) qui va vous donner une réponse certaine ? Personne, ou très peu de gens.

C. Electron libre, lien, vedette. Le prédicant dans les groupes dissidents

Les prédicants représentaient un facteur d'union plus personnel – on avait été baptisé par la même personne – que purement doctrinal. On allait vers le prédicant autant que le prédicant se déplaçait vers les « Chrétiens ». Les prédicants représentaient un facteur de liaison entre les « Frères » à la fois parce qu'on se déplaçait pour les écouter, qu'ils se déplaçaient pour baptiser ou prêcher, et que, par eux, les nouvelles circulaient très vite.

¹⁰⁰ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, *Amt Millen*, Süsteren.

¹⁰¹ « Darinnen (sagt er) seynd wir auch nicht viel verschieden oder zertheil ; Da sprach ich weiter, man schreyet feßt über uns ; der hat diß, dieser das und jener noch ein anders bekant ; Lieber gehet doch unter euer Volck, und fraget ein jedes besonder um alle Artickel, was (meinet ihr) sollen ? euch doch gewisses antworten und bekennen ? Zwar gar nichts, oder doch sehr wenig. Es ist wahr (sagt er) [...]. » Mattheis Servaes, *Briefe*, dans *Guldene Apfel*, p. 364.

1. *Aller au prédicant*

On l'a vu, les réunions se tenaient dans des endroits très divers au sein de l'espace habité par les Frères et les Soeurs. En fait, ces déplacements de lieux de réunion obéissaient à plusieurs impératifs. Il fallait être discret, car les voisins remarqueraient des réunions trop fréquentes, trouver des lieux dont l'emplacement convienne à tout le monde et donc alterner les lieux de réunion afin que ce ne soient pas toujours les mêmes qui aient à se déplacer, et enfin « optimiser » le nombre finalement assez réduit de prédicants connus. Pour le milieu du siècle, censément l'apogée de l'anabaptisme, on en connaît en fait très peu pour un espace qui n'était certes pas immense, mais qui nécessitait probablement plusieurs jours de voyage pour être traversé. Les bons prédicants n'étaient probablement pas légion : dans le sud de l'Allemagne certaines réunions duraient jusqu'à six heures de suite. Certains « Frères » partaient avant la fin, gagnés par l'ennui, la faim ou la fatigue, au point que la Discipline de Strasbourg de 1568 interdit de s'éclipser avant la fin des sermons¹⁰².

Le cas de Dremmen en 1559, mentionné plus haut, était probablement exceptionnel, car le prédicateur ne se déplaçait pas du tout. Mais il semble qu'à la fin du siècle et peut-être même au XVII^e siècle, ceux qui étaient convertis se déplaçaient parfois très loin pour recevoir le baptême : ainsi Ploenis Snider, de Emmerich dans le duché de Clèves, exécuté en 1561, avait reçu le baptême dix ans plus tôt à Anvers. Arnold Leefkens, de Mülheim sur le Rhin, avait aussi été baptisé dans cette ville en 1559. Heinrich von Rommerskirchen, habitant à Cologne, s'était rendu jusqu'à Roermond sur la Meuse pour recevoir le baptême en 1595, car Mattheis Servaes, prédicant, n'avait pas l'investiture pour le donner. Très vite, à partir des années 1540, il y eut très peu de baptiseurs « officiels », et l'ampleur des déplacements résulte ainsi non pas de la « crise des vocations » ou d'une pauvreté du milieu rhénan, mais probablement d'une cléricatisation en cours qui imposait, dans la pratique, l'ordination du baptiseur par un pair plus expérimenté, et les exigences importantes qui allaient probablement avec. Il en allait de même pour les mariages, qui étaient souvent célébrés loin du domicile lorsqu'aucun prédicant ne pouvait se déplacer.

Ces déplacements forcés des chrétiens pour la réception des rituels expliquent peut-être le retardement important de l'âge de raison parmi les communautés de foi « anabaptistes » de Cologne au début du XVII^e siècle, que l'on a constaté dans les chapitres précédents.

¹⁰² Clasen, *Anabaptism*, p. 72.

2. *Les prédicants vont aux chrétiens*

Les plus mobiles parmi les Frères et les Soeurs étaient cependant les prédicants. Certains obéissaient au modèle du « prophète », parcourant des centaines de kilomètres pour évangéliser les foules. Les années 1530 sont une période d'intense activité entre la Ruhr et la Meuse. Il y a des prédications et des baptêmes dans la région de Liège, à Maastricht, à Aix-la-Chapelle. À partir du moment où de nombreux anabaptistes s'installent à Münster, la ville devient un point d'attraction pour tous ceux qui cherchent à gagner la Jérusalem terrestre. Mais ils ne sont pas les seuls, et il ne faut pas lire toutes les activités de prédication « anabaptiste » comme étant dans l'orbite de Münster. Les « prédicants de Wassenberg », qui n'étaient pas « anabaptistes », mais dont certains refusaient le baptême des enfants, étaient hébergés à Wassenberg et sont allés annoncer la bonne nouvelle à plusieurs dizaines de kilomètres à la ronde, pendant trois ans (1529-1532). Les visiteurs envoyés par le duc de Juliers trouvent à de nombreux endroits la trace de *Herr Heinrich*, ou *Herr Dionysius*, c'est-à-dire Dionysius Vinne, Heinrich Rol et Heinrich Schlachtscaep. Ce sont les plus connus. On peut en mentionner d'autres, comme Johann Bere, qui se serait livré à la prédication dans la région de Waldfeucht, au nord ouest de l'*Amt* de Millen, à la frontière avec les Dix-Sept provinces.

Établir le rayon d'action de ce groupe de prédicants au delà des frontières du duché de Juliers est malaisé. On ne dispose pas de source semblable pour les territoires adjacents. On sait que Johannes Campanus connaissait une certaine popularité chez les dissidents de Strasbourg. Hendrik Schlaetscaep, qui venait de Tongres près de Liège aurait prêché jusqu'à Aix la Chapelle et Maastricht. Heinrich Rol eut une vie encore plus itinérante. Sa présence à Augsbourg et Strasbourg en 1530 est difficile à prouver. À partir de 1531 il habitait à Wassenberg, mais en 1532 il était à Münster. Il quitta ensuite la Westphalie pour Wesel, où il baptisa de nombreuses personnes, et après un crochet dans la Nouvelle Jérusalem il gagna Maastricht, où il organisa une petite communauté avant d'y être exécuté.

Ce modèle d'itinérance se retrouve en amont et en aval de l'âge d'or de l'anabaptisme, comme pour d'autres groupes de déviants. Goddhart von Richrath, Goddart Glasswerder et Gerhard Westerborg font partie des missionnaires qui parcouraient de grandes distances pour annoncer la bonne parole au temps de la « nouvelle Jérusalem » de Münster. La vie de Gerhard Westerborg a été décrite comme un « miroir » du mouvement réformateur.¹⁰³ Il connut les prophètes de Zwickau, comme l'avait fait Thomas Müntzer. Il rentra ensuite dans

¹⁰³ « Sein Leben ist das Spiegelbild dieser Bewegung im kleinen. » Rembert, *Wiedertäufer*, p. 34. Egalement dans Steitz, *Westerburg*, p. 2 : « sein Leben ist das Spiegelbild dieser Bewegung in kleinen. »

sa ville natale de Cologne, alla quérir le baptême à Münster, et mourut probablement comme pasteur réformé en Frise orientale. À Cologne, il baptise son propre frère Arnold ainsi que son épouse, sa belle-sœur et plusieurs de ses voisins dans sa propre maison de la Herzogstrasse (Hirzenstrasse). Il se rendit également dans le comté de Moers, où il peut annoncer la bonne nouvelle mais pas baptiser. Beaucoup plus actif fut Godhart von Richrath, qui prêchait et baptisait à Aix la Chapelle, à Francfort, et à Rodenkirchen juste à côté de Cologne, tandis de Goddhart Glasswerder, qui résidait à Cologne, baptisait dans une auberge sur la route de Gladbach à Cologne.

Le modèle qui s'établit à partir de la réorganisation de Menno Simons, qui est celui d'un encadrement local par un « autochtone » et de baptiseurs rares, brouille la dichotomie qui était faite entre les prophètes et les pasteurs, ou plutôt elle l'adapte, réservant le privilège du baptême à certains. Ainsi les baptiseurs ne parcourent plus l'Empire en tous sens, mais se cantonnent à une région qui a souvent une cohérence économique et géographique : les « baptiseurs » du Juliers, de Cologne et du Berg ont une activité essentiellement rhénane. Zelis est un de ceux qui est le plus souvent mentionné comme « baptiseur », et qui semble avoir parcouru toute la Rhénanie. Il est signalé par exemple en 1554 à Maastricht, où il baptise Mergh von Millen. Cette dernière venait de Millen, dans le Juliers (aujourd'hui à l'extrême ouest de l'Allemagne, commune de Selfkant) et avait fait presque 23 kilomètres pour cela. En 1555, un an plus tard, il était à Düren, à presque soixante kilomètres à l'ouest de là. En 1558 il baptisait à Cologne. Il était originaire de la région de Düren, l'Eifel, mais mourut semble-t-il dans l'actuel Baden-Wurtemberg, dans la petite seigneurie de Strassberg, entre 1560 et 1564.

Lambert von Tricht, qui avait également baptisé un participant de la réunion du vignoble Saint Séverin en 1565, était exclusivement actif dans la région de Millen : on le retrouve à Süsteren, à Lichterwald, à Born, bref dans la partie orientale du diocèse de Liège. Mattheis Servaes et Heinrich Crufft avaient un rayon d'action aussi vaste, mais n'étaient, semble-t-il, pas actifs dans l'Eifel. On ne sait pas d'où venait Heinrich Crufft, c'était un nom courant à Cologne, et c'est surtout à cet endroit qu'il est signalé. Wilhelm Buff dit que, bien qu'il ait habité auparavant la ville et qu'il en ait été chassé, il revenait régulièrement et organisait des conventicules, y baptisait. Mattheis Servaes venait lui de la principauté-archevêché de Trèves (ou de la principauté-archevêché de Cologne), à côté d'Andernach, d'où il avait été chassé. Tout laisse penser par contre qu'il se déplaçait beaucoup dès avant son expulsion. En effet son épouse, baptisée à Coblenche, était néerlandaise, et ne lisait pas les

caractères allemands – on ne sait pas si elle comprenait le haut allemand, alors que c'était la langue natale de Mattheis Servaes.

L'itinérance extrême d'Heinrich Rol, que l'on peut comparer aux voyages de Gerhard Westerburg (de Bologne à Wittenberg, de Wittenberg à Zwickau, puis à Cologne, de là à Münster avant de revenir dans sa ville natale, de là, fuir pour se réfugier à Bonn, et mourir paisiblement à Emden), aux dissidents comme Adam Neuser, ou à Martin Bucher, conduit à distinguer plusieurs types d'itinérances¹⁰⁴. Les trajets d'Heinrich Rol et Gerhard Westerburg relèvent du voyage, au cours desquels ils se rendent auprès de ceux dont ils veulent recevoir un enseignement. Westerburg a entendu parler de la Réforme et se rend à Wittenberg sur le chemin du retour d'Italie, Rol va à Münster voir ce qui se passe. Heinrich Rol s'est également établi dans des villes où il connaissait peut-être du monde, mais où il n'avait jamais habité, pour répandre la bonne parole, ce qui représentait un véritable déménagement pour des séjours qui devaient durer plusieurs mois.

Un autre type d'itinérance ressemble plus à des mouvements « pendulaires », à l'échelle de la journée ou de la semaine. Heinrich Schlaescaep et Dyonisius Vinne vivaient à Wassenberg et prêchaient régulièrement dans un rayon de vingt-cinq kilomètres, Süsteren étant la ville la plus éloignée de Wassenberg où leur présence est signalée régulièrement. Gerhard Westerburg s'était également déplacé dans un rayon relativement restreint autour de Coloën après son baptême : Mörs, Gladbach, Rodenkirchen. Les prédicants des époques ultérieures avaient tendance à rester dans la même zone : ainsi Mattheis Servaes venait d'Andernach, mais il prêchait autour de Gladbach, et parfois à Cologne. En 1623, Jan Koch de Honnef était actif sur la rive droite du Rhin, entre Bonn et Königswinter, et allait parfois à Cologne. Ce n'est pas le cas de tous cependant : Claes Wolter Cops, prédicant de Gladach, se déplaçait souvent à Haarlem.

Dans les chapitres précédents, nous constatons que la morphologie souple des groupes « anabaptistes » procédait en partie des déplacements, et de la mobilité des individus. L'étude des milieux protestants, en France par exemple, a montré que des groupes se formaient au sein des sociabilités ordinaires, parmi les métiers notamment. Mais cette explication n'est pas suffisante. Les réseaux nobiliaires, qui forment un trait d'union entre

¹⁰⁴ La collection de la Bibliotheca Dissidentium, répertoire biographique des non-conformistes religieux au XVI^e siècle, fournit de nombreux points de comparaison. Une notice sur Gerhard Westerburg devrait paraître prochainement.

différents groupes de participants à la réunion du vignoble Saint Séverin d'une part, et entre divers groupes d' « anabaptistes » d'autres parts, montrent que des réseaux apparemment complètement différents de ceux des dissidents religieux peuvent servir de pont. Il est important de souligner l'incertitude quant à l'usage de ce pont : nous n'avons aucun moyen de savoir si il était conscient (de la part des nobles ou des anabaptistes) ni même si ce ne sont pas plutôt d'autres canaux, qui étaient vraisemblablement nombreux, qui ont été utilisés.

La situation de ces nobles dans le grand éventail des pratiques et des opinions religieuses permet de souligner le caractère parfaitement artificiel de l'image du « sympathisant », construite par les autorités. Elle montre également comment des individus qui n'avaient probablement rien d'anabaptiste pouvaient se retrouver « au centre » du réseau, c'est-à-dire qu'ils avaient un rôle d'intermédiaire. Ils pouvaient ainsi avoir une position équivalente à celle des prédicants¹⁰⁵.

Ces derniers représentaient d'ailleurs une « rupture » probablement moindre par rapport aux structures ecclésiales anciennes qu'on a bien voulu le croire. Certains curés gardent leurs fonctions, espérant une réforme de l'intérieur, comme le curé de Hesse mentionné par Ellen Yutzy-Glebe. D'autres avaient peut-être moins un rôle d'entraînement que d'encadrement, les groupes éprouvant le besoin d'un enseignant et d'un guide, mais pas forcément celui d'une autorité puissante. C'est d'ailleurs ainsi que Mattheis Servaes semblait concevoir son rôle : à ceux qui considéraient qu'il fallait excommunier ceux qui faisaient baptiser leurs enfants, lui pensait qu'il fallait laisser la décision à Dieu.

¹⁰⁵ Nous pensons ici évidemment au terme « d'équivalence structurale », qui signifie au sens strict que « deux individus sont « équivalents structurellement » s'ils ont les mêmes relations avec les mêmes autres individus » (Mercklé, *Sociologie*, p. 84). Ils ont donc une « équivalence de rôle ». C'est un terme de *network analysis*, mais il ne saurait être question de l'utiliser ici autrement que par analogie, voire métaphoriquement.

Chapitre 7 : Communier et communiquer

Nous l'avons vu dans la première partie, tous n'avaient pas les mêmes croyances. Cependant les points communs et les divergences dans les réponses ne permettaient pas de dessiner un tableau clair et simple des « croyances » : cette complexité s'explique en particulier par les pratiques de communication, qui ne sont pas hiérarchisées. Le cas de la rue Saint Matthieu est presque un cas d'école : un voisin de Michel von Heest, qui a hébergé une réunion « anabaptiste » en 1595, est capturé quelques mois plus tard. Il avoue être « anabaptiste », mais récusé toute proximité avec ceux qui ont été arrêtés auparavant. Ainsi, des voisins ne se reconnaissaient pas forcément du même groupe. Les sentiments d'appartenance commune n'étaient pas régis que par la proximité spatiale.

Les circulations des prédicants ou les rencontres occasionnelles avaient suffisamment de poids pour créer des sentiments d'identité avec des individus qui habitaient loin les uns des autres. Mais le sentiment d'une appartenance commune étaient également véhiculés par des moyens matériels et immatériels, les livres, et le contenu même de ces livres était très souvent transmis par oral¹. La « forme papier » des histoires, des doctrines, des chants (qui relataient des histoires et des doctrines) est d'ailleurs souvent la fixation d'un récit oral qui a circulé et s'est transformé auparavant. L'importance des récits, imprimés ou oraux, dans une population en partie illettrée, est soulignée par un de ses effets, la référence omniprésente au « martyr » Thomas von Imbroich.

I. LIRE, RACONTER, TRANSMETTRE

A. *Le rôle de l'imprimé*

1. *Thomas von Imbroich († 1558), martyr partagé*

Thomas von Imbroich, exécuté à Cologne, est un des « martyrs » aujourd'hui les plus connus de beaucoup d'anabaptistes-mennonites et de Frères Suisses². Il figure en bonne place dans les ouvrages qui sont régulièrement lus, des recueils de chants et d'histoire des martyrs en particulier en Pennsylvanie dans les communautés *Amish* ou mennonites du Vieil-Ordre.

¹ Transmission par oral du contenu de l'imprimé : voir Gilmont « Lectures » ; Scribner, « Oral Culture », p. 54 et suivantes.

² Par « culture » nous entendons ici des référents culturels comme les récits, les chants, les pratiques sociales, qui sont considérés par les membres du groupe comme constitutifs de leur mémoire, de leur identité (et donc de la différenciation avec d'autres) et de leur maintien en tant que groupe.

Ces communautés sont en fait issues de deux branches de l'anabaptisme, qui au moment de la mort de Thomas von Imbroich étaient en train de s'opposer de plus en plus – pour cette raison, on peut parlé de lui comme d'un martyr partagé. Mais en son temps aussi, Thomas von Imbroich était un « intermédiaire » privilégié. C'est lui qui faisait le lien entre les différents groupes « anabaptistes » que l'on peut établir à Cologne par le biais des interrogatoires. Ces groupes n'ont d'autre point commun que d'avoir reçu le baptême à l'âge adulte ou d'avoir participé à des réunions « anabaptistes ». Parmi toutes les relations entre personnes enregistrées dans la base de données « INDIVIDUS-COLOGNE », il est l'individu dont le degré d'intermédierité (*Betweenness*) est le plus élevé, devant des « baptiseurs » comme Zelis, Heinrich Cruft ou Mattheis Servaes : il est le trait d'union entre des groupes qui, autrement, n'ont pas de lien connu.

Comment connaissons-nous les relations de Thomas von Imbroich ? Pour une bonne partie, c'est lui-même qui les a énumérées. Dans son interrogatoire, il déclare avoir été baptisé par Zelis, employé par Gerhard Virendonck, connaître Paul Vaßbender et Kerstgen Snider. C'est un facteur important d'explication de la position de beaucoup d'individus dans le réseau. Le fait de citer/dénoncer beaucoup de monde se traduit par de nombreux liens, et, dans une certaine mesure, par un important degré d'intermédierité³. C'est ce qui explique le degré d'intermédierité élevé de Wilhelm Buff, de Richart von Richrath dans le réseau, et de beaucoup de ceux qui ont parlé et dénoncé dans les interrogatoires. Cependant, les liens de Thomas von Imbroich avec les autres sont particuliers. En effet, une partie d'entre eux ne sont pas cités par lui mais dans des interrogatoires réalisés parfois longtemps après sa mort, comme c'est le cas pour certains prédicants. Abell von Koenixhoven, un maître d'école de la Diepgasse interrogé en 1561, est allé à des réunions « du temps de Thomas l'Imprimeur », mais il a cessé après l'exécution. Clara Richwin et Jrmb von Nettesheim, interrogées en 1565, ont été baptisées chez lui. Enfin, et c'est le plus important, ils sont plusieurs à le mentionner plusieurs décennies après sa mort : Crisant von Cronenbergh (en 1588) et Johann Geressen von Salingen (en 1595) situent leur « activité anabaptiste », leur baptême, leur conversion, leur participation à des réunions, par rapport à la période d'activité de Thomas von Imbroich. Il occupe une position unique de référent parmi les « anabaptistes » de Cologne.

³ Dans un graphe représentant un réseau, les « points » sont nommés noeuds, et les lignes qui les relient sont nommées « arêtes ». Dans le domaine de l'analyse de réseau, l'intermédierité d'un noeud (*betweenness*) est une manière de mesurer la centralité dans le réseau, c'est-à-dire, en théorie, la position qui lui donne du pouvoir ou de la vulnérabilité. L'intermédierité valorise la position « d'intermédiaire unique ou presque unique entre plusieurs groupes peu reliés par ailleurs » (Lemercier/Zalc, *Méthodes quantitatives*, p. 92). Pour la manière dont la mesure d'intermédierité est construite, voir Degenne/Forsé, *Les réseaux sociaux*, p. 159-160.

Rien ne justifie vraiment cette position. Il n'a pas oeuvré très longtemps (il est mort trois à quatre ans après son baptême), rien ne prouve qu'il ait prêché. Il hébergeait des réunions chez lui, mais il n'était pas le seul, et il ne baptisait pas. Il n'exerçait probablement même pas de fonction d'encadrement : il était très jeune (il est mort à 25 ans) et la fonction d'Ancien ou de baptiseur exigeait (déjà ?) une certaine expérience. Quelqu'un comme Heinrich Crufft semble avoir eu une influence bien plus importante que lui sur la discipline et la formation de certains groupes. Zelis, déjà mentionné, a baptisé un nombre considérable de Frères et de Soeurs dans la région, il est probablement celui qui a été le plus souvent mentionné. Est-ce son martyre qui justifie cette position de référence ? Selon nous, cette explication ne suffit pas : Mattheis Servaes, exécuté huit ans après, avait eu une action pastorale bien plus importante : il avait beaucoup baptisé, et surtout il avait beaucoup voyagé, nouant bien plus de contacts que Thomas von Imbroich. Pourtant, après sa mort, il n'est jamais cité dans les interrogatoires de Cologne. Les autres « martyrs » cités par le *Miroir des Martyrs* comme Goddart Glaßwerder, Richart von Richrath, Johann von Oruel, ne sont pas mentionnés non plus.

Ce qui distingue Thomas von Imbroich de tous les autres, tous ceux qui devraient être plus importants que lui, c'est un petit livret : *Confessio. Une belle confession d'un Chrétien pieux et aimant Dieu, avec de nombreuses lettres et des admonestations chrétiennes à partir de l'Écriture sainte, écrites depuis sa prison à son épouse et à ses frères*, paru sans lieu ni date⁴. Les exemplaires conservés les plus anciens sont estimés à 1558 et 1560, autrement dit l'année même de sa mort, ou très peu de temps après. La *Confessio* fut rééditée à plusieurs reprises, par exemple en 1579, puis insérée intégralement ou partiellement dans divers recueils de correspondances de martyrs, de récits de martyres, de recueils de chants. Thomas von Imbroich n'est pas le seul qui ait écrit des lettres depuis sa prison. Mattheis Servaes en a écrit une dizaine par exemple, mais une seule édition immédiatement postérieure à sa mort est connue⁵. Elles sont ensuite publiées dans le *Miroir des Martyrs* au XVII^e siècle ainsi que dans les versions tardives de l'*Ausbund*. Il n'est pas non plus le seul à avoir écrit une confession de foi. Mais il est pratiquement le seul en Rhénanie du Nord dont les lettres et la confession aient été publiées, à plusieurs reprises, dans un livret indépendant aussi tôt après sa mort.

⁴ [Thomas von Imbroich], *Confessio. Ein schöne bekantnuß eines frommen und Gottliebenden Christen, Sampt etlichen sendbriefen, und Christliche Ermanungen auß heylicher schrift, seiner haußwrawen unnd brüderm auß der gefengnuß geschrieben. Mit kurzem und doch warhafftigen anzeigung wie er seinen glauben durch krafft Gottes (zu Cölln am Reyn) Anno 1558 den 5 Mertz, beständigen seinem blut bezeuget hatt, allen Christen und Gottsförchtigen gantz nutzlich vnnnd tröstlich zu lesen und zu hören. Esaie 59*. Plusieurs éditions, en particulier VD16 ZV 8520 (-21, 22), [1560]. Citation d'après les éditions conservées à la Staatsbibliothek zu Berlin.

⁵ Le *Flugschrift* est à la bibliothèque du Land de Stuttgart, nous n'avons pas pu le consulter, il n'est pas encore référencé dans VD16 (avril 2010).

Bien que l'on ait très peu d'indications sur la circulation effective de ce petit livre, la *Confessio*, on peut raisonnablement penser qu'il circulait parmi les milieux dissidents. La seule mention connue est celle qui est faite par Volmar von Romelkoven. Capturé dans le sud du duché de Berg et interrogé le 24 janvier 1562, il était en possession d'un petit livre, « qu'un Anabaptiste a écrit de sa prison à Cologne à son épouse et à son frère⁶ ». On retrouve dans la description du livre le sous-titre exact de la *Confessio* de Thomas von Imbroich. En 1562, le pasteur réformé Engelbert Fabritius se plaint dans une lettre à Bullinger que les écrits de Thomas von Imbroich circulent⁷. Au cours de la disputation de Frankenthal (1571) opposant des Frères Suisses à des réformés, les Frères Suisses se disent unis (*eins*) avec Thomas von Imbroich⁸.

C'est donc très probablement le succès d'un livre qui a fait de Thomas von Imbroich un martyr, autour duquel se retrouvaient des groupes très différents, qui se distinguaient par leur position géographique. Ce succès s'appuyait peut-être sur le rôle de trait d'union qu'il aurait joué durant sa vie : né à Saint Trond, dans le Limburg, il avait été apprenti à Anvers avant de venir à Cologne et, d'après quelqu'un qui l'avait connu, il considérait des habitants du Palatinat comme des « Frères ». Il s'appuie aussi peut-être sur la très large diffusion de la *Confessio*. Il faut cependant préciser la manière dont le livre a eu une influence : ceux qui citent Thomas von Imbroich ne l'avaient pas forcément lu : ils pouvaient très bien l'avoir entendue, ou alors avoir entendu parler du martyr du jeune ouvrier imprimeur, avoir entendu un chant. L'influence du livre passait donc souvent par une médiation, qui démultipliait son impact.

2. Comment lisait-on les livres « anabaptistes » ?

Un certain nombre de livres autres que la *Confessio* circulaient en Rhénanie du Nord. Nous avons évoqué les Bibles, qui, à part la Bible dite de Biestkens, étaient des traductions faites par et pour des réformateurs dits « magistériels » : les « anabaptistes » germanophones utilisaient la Bible de Froschauer dans une de ses premières versions, qui avait été imprimée pour la Réforme zwinglienne. Il faut d'ailleurs relativiser le caractère intrinsèquement « hérétique » d'un ouvrage. Bien souvent les possesseurs de livres suspects les gardaient ou les lisaient par intérêt personnel sans pour autant avoir l'intention de quitter le giron de

⁶ « Das ander welch ein Widergeteuffter auß dem gefencknus zu Collen an sein hausfraw vnd broder geschriben, hab er von einen zu obern Dollendorff außgebannen widergetheufften Neliß Roßgen gnant, vberkommen. » HASTK 45 n°16 fol. 13v, Extrait de l'interrogatoire de Volmar zu Romelkoven, fait à Honnef (duché de Berg) le 24 janvier 1562. L'identification de la *Confessio* a été faite sur l'aimable indication de Joe Springer (Goschen College).

⁷ Rembert, *Wiedertäufer*, p. 460 et suivantes.

⁸ Wolkan, *Lieder*, p. 48.

l'Église catholique. Dans le Juliers et le Berg, où les élites étaient érasmissantes dans les années 1560, la possession d'ouvrages de Luther ou Melanchthon par de nombreux curés de campagne ne les rendaient pas pour autant suspects aux yeux des membres de la commission de visite ecclésiastique. Silvana Seidel Menchi a montré comment, en Italie, c'est l'usage et la possession du livre en tant qu'objet, et particulièrement du livre en langue vernaculaire, qui est devenue porteuse de suspicion envers son possesseur, bien plus que leur contenu : combien d'innocentes grammaires ou d'exemplaires du Roland Furieux (*Orlando Furioso*) ont-ils achevé leur vie sur le bûcher ? Au XVII^e siècle, l'éclectisme et la curiosité expliquent toujours la composition de bibliothèques de mennonites comme Frans Jansz, qui possédait des ouvrages d'apologétique catholique⁹.

Inversement, en Italie la persécution fit que « le livre devint la courroie de transmission la plus sûre pour ces mêmes idées qui, vingt ans plus tôt, couraient librement les rues et les places [...] Il arrivera donc que l'on rencontre, dans la décennie 1560-1570, des conventicules hétérodoxes rassemblés autour d'un ou plusieurs livres¹⁰. » Le livre devint presque un objet de « vénération » en lui-même par les dissidents. On retrouve un peu de cette dévotion pour les livres chez certains Chrétiens refusant de communier, mais aussi de se déclarer membre d'une quelconque communauté, ou Église. Chrisant von Cronenbergh, qui avait reçu le baptême de foi dans sa jeunesse mais ne fréquentait plus les réunions « anabaptistes », interrogé sur sa Religion, déclare :

Il ne suit aucune doctrine, mais il lit et il s'en tient au Nouveau Testament et à la Postille mentionnée ci-dessus [une Postille de Johann Werner, avec une préface de Caspar Schwenckfeld], et il retient ce qui lui plaît, et rejette [litt. : laisse tomber] le reste, et il s'en tient au Christ¹¹.

Ainsi Chrisant von Cronenbergh attache une importance primordiale à la lecture et au jugement personnel : face aux *Turmherren*, il affirme en substance que sa « Religion », c'est le Nouveau Testament et le livre de Werner. Il est le seul à exprimer un tel attachement à un livre autre que la Bible. Volmar zu Romelkoven quant à lui avait deux livres : la *Confessio* de

⁹ Frijhoff, « Dimensions de la coexistence », p. 224-226. La bibliothèque de Frans Jansz, marchand drapier de confession mennonite, fut vendue à Leyde en 1662. Les ouvrages catholiques sont le *Memorial Catholique* de Aernout Kievit et *Le pèlerinage de Colombelle et Guillemette*, en néerlandais.

¹⁰ Seidel Menchi, *Érasme hérétique*, p. 309-313.

¹¹ « vnd keiner Leher gefolgt, sonder lese vnd pleibe bei dem neuwen Testamen, vnd oberurter postillenn, vnd waß ime also da jn gefalle, daß behaltte, daß onder laisse ehr faren, vnd halte sich an Christum. » HASTK 30 G 219, fol. 226r, le 28 mai 1582. On connaît deux postilles de Johan Sigismund Werner. La première porte sur l'Évangile de Jean, III, daterait d'avant 1550 et n'est conservée que dans un livre de Caspar Schwenckfeldt *Vber das Euangelium Johannis iij. Am Sonntage Trinitatis Von der Widergeburt. M D XLVII. (Ain ander Sermon auff's Euangelium Johan: III. auß der Postill Johannis Weneri.) Sermon auf Euangelium Johannes: III*, Ulm, Hans Vernier, v. 1550 (VD16 S 4948, contient la postille numérotée VD16 W 2058). La seconde est Werner, Johann Sigismund, *Postille. Kurze Auslegung über die Evangelien, so man pflegt zu lesen an den Sonntagen und der Heiligen Feste durchs ganze Jahr. Christlich vnd einfeltig gepredigt vnd beschriben Durch Johan Woerner*, Pforzheim, Georg Rab, 1558 (VD16 W 2055), autre édition en 1555.

Thomas von Imbroich (ou peut-être seulement la dernière partie, les lettres) et un autre, le « livret de Michael Sattler », que les autorités qualifient également de livres « qui font beaucoup pour attirer méchamment vers la secte séductrice¹² ». Après lui, peu ont été pris sur le fait. On peut supposer que le prédicant Johann Westenbergh en avait un certain nombre dans une grande malle, mais la perquisition des autorités de Cologne dans sa maison ne leur permit pas de les trouver¹³.

Dans le Juliers circulait également, selon le chroniqueur calviniste Werner Teschenmecher, presque contemporain des événements, une réimpression de la *Restitution* de Bernard Rothmann. Elle aurait été imprimée à cinq-cents exemplaires à la demande de Jan Willemsz, un « anabaptiste » exécuté en 1580 qui dévastait le duché de Clèves comme l'avaient fait les Batenburger en leur temps¹⁴. La seule trace que l'on ait de ce livre est le témoignage de Werner Teschenmecher, historien calviniste bien informé, actif dans la région et contemporain des événements, mais hostile aux « anabaptistes ». Enfin, on reproche à Wilhelm Lutzenkirchen, imprimeur dans la Margaridengasse, interrogé en 1604, d'avoir vendu plusieurs livres interdits, dont des ouvrages catégorisés par les autorités comme des livres « anabaptistes », et en particulier des livres « de la Famille de l'Amour ». Les familistes, sectateurs d'Hendrick Niclaes, étaient considérés comme des « anabaptistes » par les autorités, et certains d'entre eux venaient des courants de rebaptiseurs. L'historiographie les range toutefois plutôt parmi les spiritualistes, et ils avaient le soutien de personnalités puissantes, comme l'imprimeur Plantin à Anvers. Les livres évoqués ici sont peut-être des exemplaires tardifs de l'*Ordo Sacerdotis*, écrit à Cologne entre 1573 et 1580¹⁵.

Beaucoup d'autres livres dissidents avaient été imprimés dans la région, et en particulier à Cologne, principal centre de production imprimée de Rhénanie du Nord, dès le début du XVI^e siècle. Des écrits des « pères » de l'anabaptisme de Münster ont été imprimés à Cologne : les *Confessio Doctrinae Bernardi Rothmani* (VD16 R 330) en 1532 de Bernard Rothmann¹⁶, mais aussi des textes de Melchior Hoffmann (VD16 H 4223) par Johannes von Aich, ou les « Sept articles » de Jacob Kautz, en latin, qui figuraient dans un opus contre les anabaptistes imprimé par Peter Quentel (1527). Dans les années 1560, on y imprimait à

¹² « so vil boser anleitung zu solicher verfuertischer Sect thun », HASTK 45 n°16 fol. 13. Le « livre de Michael Sattler » est probablement l'édition de 1560 de la Confession de Schleithem (*Broederlicke Vereeninge van sommige kinderen Gods*), qui a paru avec une « lettre » de Sattler, (exécuté à Rothenburg /Neckar en 1527).

¹³ HASTK 30 G 229 fol. 310v-311r. Sur les indications amicales de Joe Springer.

¹⁴ Toute trace de l'ouvrage a été perdue, on ne le connaît que par la mention de Teschenmecher, *Annales Ecclesiastici*, p. 166-179, également dans Faulenbach, *Quellen* I, p. 125-138.

¹⁵ Hamilton, *Cronica*, p. xviii. Sur Niclaes et la dissimulation, voir aussi Zagorin, *Ways of Lying*, p. 111 et suivantes.

¹⁶ Haller, « Rothmanns », p. 86 n°1.

nouveau des écrits dits « anabaptistes » ou dont l'auteur avait été rebaptisé, comme le commentaire de la *Theologia Deutsch* par Hans Denck, imprimé par Gerhard Virendonck (VD16 T 915) en 1560, et surtout la plus ancienne édition connue du recueil de chant allemand intitulé *Ausbund* (« Parangon ») vers 1583.

Pour autant, l'énumération de ces livres dont l'impression clandestine ou officielle dans la ville rhénane est à peu près sûre ne fournit que peu d'indications sur leur lecture effective. En effet, les travaux de Paul Valkema Blouw et de Guido Marneff ont montré que certains livres pouvaient être clandestinement et massivement (à l'échelle des ouvrages clandestins) imprimés sur un territoire à destination d'un autre. Ainsi, à Cologne, on a saisi 500 *Postilles* de Luther à destination d'Anvers¹⁷. Il est par ailleurs très probable qu'une bonne partie du « bagage intellectuel et spirituel » circulait parmi les anabaptistes sous forme de copies manuscrites d'ouvrages imprimés, voire se transmettaient oralement par les chants¹⁸. Enfin, Andrew Pettegree doute qu'il faille mesurer la réception d'un imprimé à l'aune de son tirage : il y avait, comme aujourd'hui, beaucoup de livres que l'on n'achetait pas pour les lire, mais pour les avoir¹⁹.

Bien des livres arrivaient dans la région clandestinement, et ils n'en étaient pas moins importants dans la formation d'une « culture » des Frères et Soeurs. Ainsi, nous pouvons pratiquement affirmer que beaucoup fondaient leur connaissance apparemment intime de la Bible sur des concordances, sorte de *digest* qui permettait au simple Chrétien de s'y retrouver dans ce texte touffu, parfois énigmatique. D'autres utilisaient des images pour faire passer des idées²⁰. Il s'agissait essentiellement de concordances thématiques qui citaient l'intégralité des passages de l'Écriture sélectionnés pour illustrer le thème du chapitre. Wilhelm Adams von Bedburg, interrogé en 1565, et considéré comme le plus instruit parmi les prisonniers, s'appuie très probablement sur l'une d'entre elles pour répondre aux théologiens sur le baptême des enfants²¹. Il cite ainsi successivement Matthieu 3, Matt. 28, Marc 16, Actes, 2 et

¹⁷ Marneff, *Antwerp*, p. 44.

¹⁸ Voir, entre autre, Snyder, « (Not-So) Simple Confession ».

¹⁹ L'usage du livre à l'époque moderne pose de multiples problèmes. Par ailleurs, la relation entre le tirage d'un livre et son impact « réel » n'est pas proportionnelle. La quantité de pamphlet de Luther qui nous reste, et les documents que l'on peut avoir par ailleurs sur l'activité des presses allemandes de l'époque, laisse entrevoir une inondation du marché par la prose (et les vers) du maître de Wittenberg. Mais on a pu montrer que l'on collectionnait les pamphlets comme on collectionnait les livres. Reliés à d'autres par leur propriétaires, ceux qui nous sont parvenus avaient fait l'objet d'un souci de conservation précieux, très curieux pour des papiers qui étaient parfois distribués gratuitement au coin des rues. Comme les livres que l'on collectionne, rien ne dit qu'ils étaient lus. Inversement, la pratique de la lecture à voix haute pour un public rassemblé autour du lecteur, à la taverne ou dans un lieu privé, multiplie les récipiendaires de la lettre (Pettegree, *Culture of Persuasion*, p. 157). Certains circulaient bien plus loin que leur lieu d'impression : Thomas Müntzer, parfait inconnu avant les événements de la guerre des Paysans, fut attentivement lu par les jeunes gens rassemblés autour de Conrad Grebel à Zürich. Son pamphlet avait traversé l'Allemagne.

²⁰ Christin, *Des yeux pour le croire*.

²¹ HASTK, 45 n°17, fol. 10r-11r. Voir traduction en annexe et chapitres 2 et 3.

Rom. 6. Le prisonnier, d'après le procès-verbal du secrétaire, débite ces versets à la suite les uns des autres, les citant avec plus ou moins d'exactitude, parfois au style indirect libre. Or, ces chapitres sont cités dans le même ordre, et avec les mêmes versets dans au moins deux concordances connues. La première est *Concordantz und zeyger der namhafftigsten Sprüchs* (Concordance et indicateur de la Parole la plus considérable) qui connut de nombreuses éditions en haute-Allemagne (Worms, Ratisbonne, Nuremberg, Bâle, Francfort) à partir de 1542. La liste n'est probablement pas exhaustive, si l'on tient compte des éditions sans lieu ni date, et de celles qui n'ont pas encore été référencées. Elle fut traduite en néerlandais en 1558 ou 1560 sous le titre *Concordantie ende aenwysinghe der vernaemster sproken aller Bybelscher boec...* (Franeker, chez Jan Hendricksz)²². L'autre concordance étudiée ici est la *Testamenterleüterung* (« Explication du Testament ») attribuée à Pilgram Marpeck, théologien « anabaptiste » qui vécut à Strasbourg et qui, même s'il était un peu à l'écart des autres groupes, produisit une pensée qui influença durablement certains Frères de Haute-Allemagne²³. Une critique de Caspar Schwenckfeld, datée de 1542, permet d'établir une date approximative de publication de l'ouvrage, contemporain de l'autre concordance.

Correspondance entre deux concordances et l'argumentation d'un prisonnier face à un théologien (1565)		
<i>Concordantz</i> (1540-)	<i>Testament erläuterung</i> (Marpeck)	Wilhelm Adams
Matt. 3, (11-12)	Matt. 3, 11-16 (réf. Marc, 1)	<u>Matt 3</u> : 13
Matt. 20 (22-23)	-	
Matt 28 (18-20)	Matt. 28, 18-19	<u>Matt 28</u> , 18-19 Luc 9, 13 ?
Marc 1 ; 10, ; 16, 15-16	Marc 1, 8 ; 16, 15-16,	<u>Marc 16</u> , 16
Luc 3 ; 7 ; 12, 49-41	Luc, 3, 16.	-
Jean 1	Jean, 1, 33. Jean, 3, 22-28 Jean 4, 1-3	-
Actes 1, 2, 8, 9, 10, 11, 16, 18, 19, 22	Actes 1 ; 2, 38-41 ; 11	<u>Actes, 2</u> , 38
Rom 5	Rom. 6	<u>Rom. 6</u> , 3-4
1 Cor 12, 15	1 Cor. 12	-
Gal 3	Gal. 3	-
Eph 4	Eph. 4	-
Col 2	Colo. 2	-

²² Introduction bibliographique de Joe Springer et traduction en anglais dans Snyder, *Biblical concordance*.

²³ *Testamenterleüterung. Erläuterung durch auszugs auß Heiliger Biblischer schrift, tail und gegentail, sampt ainstails angehangen beireden, zu dienst und fürderung ainz klaren urtails, von wegen underschaid Alts und News Testamentz, vnd jre beder Sündtvergebung, Opffer, folck unnd anderm, so grundlich, lautter und nutzlich nie ersehen, genant Testamenterleüterung. Liß in der Vorred gar dahinden, wirst beschait umb des Buchmachers nammen finden.* Une copie de cet ouvrage nous a été communiquée par Neal Blough (Centre Mennonite d'Etudes et de Rencontres, Paris), que je remercie vivement. Sur Marpeck, voir Blough, *Christologie*, « Babylonian Whore ». Voir également l'article « Marpeck, Pilgram » dans GAMEO.

1 Pet 3	1 Pet. 3	-
1 Jean 5 (6-12)		-
	Voir encore Matt. 20, Marc 10, Luc 12, Actes 8, 9, 10, 16, 19, 22 ; 1 Cor. 1, 19	Matt 16, 13-16

Tableau 4 : Les concordances et le discours d'un prisonnier (1565)

Wilhelm Adams von Bedburg ne cite pas l'intégralité des passages des concordances. Mais les versets qu'il paraphrase, donnant la plupart du temps le chapitre d'où ils proviennent, figurent pratiquement tous dans l'explication du Testament attribuée à Marpeck. C'est également le cas pour plusieurs des autres prisonniers, dont les justifications se trouvent dans la concordance. Claes von Bicht s'appuie ainsi sur 1 Cor. 6, 17 pour justifier une Église séparée du monde. Ce même passage est cité au chapitre « Peuple de Dieu » (*Volck Gottes*) dans la *Testamenterleütering*²⁴. Il en va de même pour Matt. 18, 20 cité par Herman von Daverkaussen, et par Marpeck, à propos de la communauté (*Gemeinde*), et de Jn, 3, 5 à propos du baptême²⁵. Les trois prisonniers n'annoncent pas le contenu des concordances, ils ont fait un choix. Ce choix a pu être effectué par eux-mêmes ou par la personne qui leur a expliqué les points de « dogme ». Un prédicant a pu également utiliser la Concordance pour faire ses sermons lors des réunions.

B. Les réseaux clandestins

De nombreux livres « anabaptistes » circulaient donc en Rhénanie, et leur impact pouvait être important. Comment s'organisait cette circulation ? S'appuyait-elle uniquement sur des réseaux de Frères, ou bien, comme une bonne partie du reste de la littérature clandestine, provenait-elle d'imprimeurs et de distributeurs non-spécialisés qui raisonnaient en partie en fonction de leur intérêt économique ? Nous souhaitons ici non pas établir une opposition artificielle et erronée entre des professionnels vénaux et des réseaux amateurs poussés par la beauté de leur conviction, mais nous demander si les ouvrages « anabaptistes » étaient singularisés et mis à l'écart des voies de circulation ordinaires, ou si au contraire, comme c'est le cas pour la circulation des individus, ils s'intégraient dans des réseaux préexistants.

1. Des imprimeurs et des libraires

Qui imprimait ces livres, et qui les distribuait ? Le bannissement général en vigueur dans l'Empire à l'égard des « anabaptistes » s'appliquait-il également au milieu des

²⁴ *Testamenterleütering*, p. 113. HASStK 45 no 17 fol. 11r.

²⁵ *Testamenterleütering*, p. 241, chap. Wiedergeburt. Herman von Daverkaussen, HASStK 45 no 17 fol. 11r-12v.

imprimeurs, où certains étaient par conviction spécialisés dans ce domaine, alors que d'autres prenaient moins de risques ? Certains étaient « engagés ». Parmi les Frères et les Soeurs, on comptait un certain nombre de professionnels de la filière du livre : Thomas von Imbroich était compagnon imprimeur, par exemple. Mais bien peu, voire aucun, n'étaient leur propre maître. Cologne a abrité quelque temps l'officine de Nicolaes Bohmberg, compagnon de route de Hendrick Nicolaes, fondateur des familistes, mais on se situe là du côté du spiritualisme qui attirait souvent plus de personnes aisées.

À Cologne, le seul professionnel de la filière du livre qui soit « anabaptiste » et que l'on ait interrogé à propos de son activité est Steffen von Alffter, établi sur la Sternengasse. Il refusa de prêter serment et de dénoncer qui que ce soit. Il est finalement chassé comme anabaptiste. Gerhardt Virendonck, dont on sait qu'il a réimprimé la *Theologia Deutsch* commentée par Hans Denck, n'a pas à notre connaissance imprimé d'autres ouvrages du même type, et il n'a jamais été considéré comme un « Frère » par Thomas von Imbroich. Le recueil de chants publié à Cologne l'a été de façon anonyme : le Conseil soupçonnait Anton Keyser, mais nous n'avons pour le moment aucune indication dans ce sens. Wilhelm Lutzenkirchen n'était pas un libraire « spécialisé ». Il faisait partie de ceux qui faisaient circuler essentiellement des livres clandestins. Il est interrogé en 1604 à Cologne en 1604. Dans son catalogue, on a retrouvé l'*Exemplaria Relationis Historica*, qu'il aurait fait imprimer dans la rue Katzenbuch, interdit pour des raisons politiques, comme les divers *Journaux (Zeittungh)* qu'il vend. Mais il fait commerce de divers livres de piété semble-t-il imprimés sans autorisation, comme ce « petit livre de prière Allemand, intitulé *Catholisch kleinodi der selen sine Auctore*, tiré d'un autre livre de prière imprimé à Wurzburg²⁶ ». Ainsi, beaucoup de « professionnels », imprimant ou vendant des livres anabaptistes sous le manteau, le faisaient probablement parce que l'opération devait rapporter suffisamment d'argent pour prendre le risque. Mais la clientèle ne devait pas être suffisante pour de nombreux livres. Ainsi, dans Cologne, on ne connaît pas de maître imprimeur « anabaptiste ».

Cependant, il en existait ailleurs. On sait que Nicolaes Biestkens imprimait en masse à Emden sa fameuse *Bible* dite de Biestkens, version utilisée par les mennonites et par les anabaptistes néerlandophones en général à partir de 1560. Or, il faisait partie des Frères²⁷. Menno Simons lui-même, comme l'avaient fait certains réformateurs, s'installa en 1554 à

²⁶ « ein klein Teutsch bettbuchlin, Jntituliert Catholisch kleinodi der selen sene Auctore, trucken laßen welchs auß einem andern bettbuchlin, so zu Wurtzburgh getruckt, getzogen worden », HASTK, 30 G 235, fol. 151r.

²⁷ Williams, *Reformation* 1962, p. 816. Nicolaes Biestkens († 1585), mennonite, était imprimeur à Emden. Il a imprimé la Bible utilisée par les mennonites et la première édition de *Het offer des Heeren*, entre autre. Voir Nanné van der Zijp, article « Biestkens, Nicolaes (d. 1585) », dans GAMEO. Voir aussi Valkema Blouw, « Drukkers », sur les imprimeurs des ouvrages de Menno Simons et Dirk Philips.

Fresenburg, entre Hamburg et Lübeck, et y tint sa propre officine entre 1554 et 1555²⁸. Ce n'était pourtant pas son « métier » puisqu'il était curé. Plus intéressant est Nicolaus Gevaerts, imprimeur néerlandais installé dans le duché de Clèves et peut-être attaché au duché de Juliers. On suppose que sa famille avait des possessions dans les localités de Grevenbroich et Wevelinckhoven²⁹.

Quelques années durant, il a imprimé des ouvrages très lus parmi les cercles anabaptistes rhénans, comme une concordance très populaire dans les cercles mennonites, *Hantboecxken ofte Concordancie* (« Manuel ou Concordance », s.l., 1576)³⁰. L'exemplaire connu le plus ancien de cet ouvrage anonyme date de 1562. Il est mentionné dans un inventaire des écrits mennonites datant du XVIII^e siècle, *Naamlyst der Doopsgezinde schryveren en schriften* (Liste nominative des écrits de ceux qui sont enclins au baptême), attribué à M. Schagen (Amsterdam, 1745). Paul Valkema Blouw lui attribue également une des nombreuses éditions du Nouveau Testament dans la version dite de Biestkens³¹.

Il est difficile de préciser la position personnelle de Gevaerts. Contrairement à Bohmberg, qui n'imprimait que pour la Famille d'Amour de Nicolaes, il imprimait tout type d'ouvrages. Il était un imprimeur de Dirck Volckertsz Coornhert, qui était qualifié de « Sebastian Franck néerlandais ». Se qualifiant lui-même de « catholique impartial » (*onpartijdge*) dans son ouvrage le plus connu, où il se met en scène conversant avec un calviniste, un luthérien et un anabaptiste, il était proche des Waterlanders, et considéré par Calvin comme un nicodémite³². Comme beaucoup de mennonites, il était critique vis-à-vis de David Joris, mais il s'opposait néanmoins à la conception du baptême de Menno Simons, considérant que le baptême des enfants n'était pas interdit³³. L'ouvrage où il exprime cette

²⁸ Keyser, « The Fresenburg Press », p. 179-186.

²⁹ En 1560 à Anvers, l'imprimeur Severijn Gymnich épouse Aleyt Goyvaerts, dont les parents possédaient des biens immobiliers « in sgrevenbroecke ende wevelcoven inden Lande van guelick ». Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 205.

³⁰ Valkema Blouw, p. 207. Le titre complet est *Hantboecxken, ofte : Concordancie. Dat is, De ghelijcklydende plaetsen der Heyliger Schrift byeenvergadert*. s.l. [Homberg, Nicolaes Gevaerts], 1576. Il s'agit de l'exemplaire de la bibliothèque mennonite d'Amsterdam, référencé dans Hillerbrand, *Bibliographie*, n°3363. Il a été réimprimé à de très nombreuses occasions (Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 207).

³¹ *Dat Nieuwe Testament ons liefs Heeren Jesu Christi [...]. Gedruet na de Copie van Nicolaes Biestkens*. s.l. [Homberg, Nicolaes Gevaerts] 1577 ou 1578 ; Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 225. L'exemplaire est celui conservé à Leyde ; Hillerbrand ne semblait pas connaître cet exemplaire (Hillerbrand, *Bibliographie*). L'exemplaire qui lui est attribué porte ainsi le duplicata du cartouche décorant la page de titre utilisé pour un nouveau Testament de 1563 provenant de la presse de Jan Hendricksz à Franeker, en Frise orientale. Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 207. Cf *id.*, « Een onbekende Doperse drukkeij », et en général *id.* « Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips ».

³² *Schyndeucht der secten, met haren verwerde twistisheden [...] uut Overlandische sprake getranslateert*. Door E.U. [...] (s.l. 1575). Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 208. Sur Coornhert, voir Nanne van der Zijp, article « Coornhert, Dirk Volkertsz (1522-1590) », dans GAMEO, qui cite une littérature abondante mais datée. Voir également, plus récemment, van Veen, *Verschooninghe*, sur la polémique de Calvin contre Coornhert, qu'il considérait comme un nicodémite.

³³ Titre complet : *An de bejaerden Doope. Corte ende getrouwe waerschwinghe aen allen Aenhangeren der selver, vrundtlick geschreven*. s.l. [Homberg, Nicolaes Gevaerts], gedrukt Anno 1575. 8vo. Bibliothèque de

critique, *Van de bejaarden doope* (1575), aurait également été publié par Gevaerts. Paul Valkema Blouw attribue aussi à Gevaerts la première publication d'une satire politique très connue, régulièrement réimprimée jusqu'au XVIII^e siècle : l'histoire de B. Cornelis Adriaensen de Dordrecht, un franciscain gardien du couvent de Bruges³⁴. Au vu de ces choix, peut-on douter des déclarations du calviniste Werner Teschenmecher ? C'est lui en effet qui attribue à Gevaerts la réimpression de la *Restitution* de Bernard Rothmann, dans les années 1570, ouvrage sulfureux s'il en est car Rothmann faisait partie des sources d'inspiration des « anabaptistes » de Münster. L'impression aurait été commanditée par Caspar Dieterich, secrétaire du chef de « bandits » Johann Willemsen et par Jacob Timans³⁵.

Il est difficile de savoir si Gevaerts était un « sympathisant » anabaptiste, ou même s'il faisait partie des Frères. Peut-être était-il contraint, comme beaucoup, de subordonner son activité aux impératifs économiques, et donc d'imprimer tout type d'ouvrages. Appui des communautés dans la diffusion de leurs ouvrages clandestins, peut-être connaissait-il personnellement des Frères, qui lui proposaient des travaux à exécuter ? C'est probablement ce qui s'est produit avec Gerhard Virendonck, qui a imprimé la *Theologia Deutsch* de Hans Denck : l'impression a été faite peu après la mort de Thomas von Imbroich, qui travaillait pour Virendonck. Il est possible que ce soit Thomas qui ait proposé le texte à Virendonck.

2. Un réseau

En matière de circulation de livres clandestins – on exclut ici ceux, très nombreux, qui étaient recopiés – l'organisation de réseaux d'impression et de distribution de livres, de l'imprimeur au colporteur, entre les différents centres de production était importante. Il est quasiment impossible d'avoir une vue complète et cohérente de l'état de l'imprimerie et de la typographie au XVI^e siècle.³⁶ L'état actuel de la recherche ne permet toujours pas « de donner une vue globale » du monde de l'imprimé, et les bibliographies sont loin d'en avoir couvert la

l'Université d'Amsterdam (fonds Mennonite). Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 208, 225 ; Hillerbrand, *Bibliographie*, p. 180. Une réponse a été imprimée à Cologne, toujours « contre l'anaptisme », donnée par Hillerbrandt, n°3709 [*Antwoort van Henrik Gülich van Berch geschreuen op ein Brieff, die ein Doper in Vrieszlandt, gesandt hat, an Marco. Ein verandtworlinge op einighge sprucken, wt den Boexcken wt geghaen, doer A. B. enn beschuldicht doer Dierick Volckaert, Cornherd. Nun verandtwoert doir Heinrdrick van Berch ausgeben doer Arnoldt Bernsen. Cöln 1576*]. Crochets dans Hillerbrandt. Voir également van Veen, « Geboren voor de contramine », p. 82.

³⁴ *Historie an B. Cornelis Adriaensen van Dordrecht, Minrebroeder binnen Brugghe. Inde welcke warachtelick verhaelt wert de Discipline ende secrete Penitentie oft Geesselinghe die hy gebruyckte [...] veel wonderlicke Sermoenen die hy te Brugge gepredickt heeft [...]. Gedrukt tot Delft [= Homberg, Nicolaes Gevaerts], 1576. 8vo. (Archives municipales de Dordrecht, B.U. Gand, B.U. La Hague) Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 212.*

³⁵ Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 219.

³⁶ Flood, « Monde germanique », p. 29-104.

totalité, même si les éditions en ligne (comme VD16/VD17) ont permis beaucoup de progrès³⁷.

Cologne, peut-être le plus important centre de production d'imprimés de l'Empire au XVI^e siècle, est considérée comme un des bastions catholiques dans la grande guerre typographique qui fit rage tout au long du XVI^e siècle³⁸. Ainsi la production des écrits polémiques catholiques se situe à Cologne d'une part, à Leipzig et Dresde de l'autre³⁹. On peut aussi mesurer la prédominance « catholique » dans la production par l'examen des Bibles en langue allemande. Cologne représente en effet une exception dans le paysage linguistique de l'imprimé. La langue (le type d'allemand) utilisée dépendait de nombreux facteurs, comme de l'habitude des compositeurs, le public auquel l'imprimeur destinait la production, la nature de la copie. Cologne avait abandonné le dialecte ripuarien pour passer au haut allemand dès les années 1520, permettant ainsi une large diffusion de ses productions.⁴⁰ On y imprimait des Bibles en allemand dès la fin du XV^e siècle, et après 1530, nombre de *Flugschriften* de controverse sont imprimés à Cologne en bas allemand⁴¹. On peut également mesurer la place que tient l'imprimerie colonaise dans le paysage par les éditions connues de la traduction du Nouveau Testament par Emser. Sur les 22 rééditions recensées dans le VD16, 10, soit presque la moitié, ont été imprimées à Cologne, chez ou pour Peter Quentel, jusqu'en 1573, ensuite chez Maternus Cholinus (2), J. Waldroff (2) et G. Grevenbroich (1). Bien entendu, si Cologne est un grand centre d'impression catholique, elle n'imprime pas que ce type d'ouvrage. Les récentes recherches des bibliographes ont ainsi permis d'attribuer à Peter Quentel – réputé imprimer exclusivement des ouvrages catholiques – quelques ouvrages de Melancthon et de Luther⁴².

Concernant la censure, les autorités germaniques étaient beaucoup plus tolérantes que les autorités romanes sur la circulation de textes de piété en langue vernaculaire. Toutefois, dès les années 1520 le problème du contrôle des écrits commence à se poser. Le pape reproche au jeune empereur de ne pas contrôler ce qui se publie dans les villes d'Empire de

³⁷ Flood, « Monde germanique », p. 30.

³⁸ Sur Cologne, voir la synthèse de Gérald Chaix, « Production imprimée », en particulier p. 96-97 ; en général, voir Benzing, *Buchdrucker*, p. 235, et « Buchdruckgewerbes », p. 134.

³⁹ Flood, « Monde germanique », p. 50.

⁴⁰ Flood, « monde germanique », p. 54. Sur le *Flugschrift* en général : voir p. 53 et surtout p. 85 et suivantes de Flood, et surtout Köhler, *Massenmedium*.

⁴¹ Sur les bibles allemandes avant Luther, voir Eichenberger / Wendland, *Deutsche Bibeln*. On connaît 35 Bibles manuscrites en haut-allemand, datant majoritairement du XIV^e et du XV^e siècle. Flood, « monde germanique », p. 55.

⁴² Flood, « monde germanique », p. 50. VD 16 donne par exemple le pamphlet *Contre les hordes de Paysans* (Wider die reubischen ...), 1526, chez Peter Quentel, VD16 L7502, mais aussi *l'Underricht*, de Luther, VD16 L6851, chez Johannes Quentel, 1547.

Nuremberg ou Strasbourg (1523).⁴³ Incapable d'exercer un contrôle efficace, les autorités impériales autorisent en 1524 les gouvernements à renforcer la censure sur leurs territoires respectifs ; avec un revers, à savoir que de plus en plus d'entre eux se rangent du côté de la Réforme dans les années suivantes. Les édits d'Empire publiés à partir de 1529 visant à renforcer le contrôle sont inefficaces : la restauration de la censure d'Empire n'est que théorique. Le 30 juin 1548 un édit instaure une police stricte contre les écrits satiriques et hérétiques, et établit un système de privilège impérial. L'Édit de Spire en 1570 restreint l'établissement des officines typographiques aux capitales, aux villes universitaires et aux cités impériales importantes. « En 1569, l'Empereur ordonne aux autorités de Francfort d'examiner les privilèges de tous les libraires fréquentant la foire pour savoir ce qu'ils ont imprimé les années précédentes. »⁴⁴ En 1579, l'empereur établit une commission impériale du livre dans la ville.

Après 1564, la demande pour des éditions de la Bible et des textes de la « nouvelle doctrine » explosa littéralement aux Pays Bas.⁴⁵ Parallèlement, le désir d'autonomie politique s'accroissait, de pair avec le contrôle de l'autorité espagnole sur la production imprimée. En conséquence, la plupart des écrits en langue vernaculaire sur des questions politiques et religieuses paraissaient clandestinement. La guerre était menée avec une grande inventivité des deux côtés. Dans le but d'éviter d'être repérés, les imprimeurs recouraient à l'anonymat ou à des stratagèmes tels que les pseudonymes ou les fausses adresses ou l'antidatage pour dérouter leurs persécuteurs. Dans le cas de publications « à risque », ils prenaient en plus la précaution d'éviter toute ornementation ou même typographie utilisés à d'autres endroits de leur production dans le but d'éviter d'être démasqués grâce à de tels procédés. Les autorités centrales répondaient en mettant en place tout un appareil d'agents secrets et d'informateurs. Ils utilisaient l'analyse typographique et parfois même une analyse stylistique comparative des reliures pour débusquer les coupables.⁴⁶ Avec Anvers, c'est Emden qui a pourvu les Pays-Bas en Bibles et ouvrages protestants. L'âge d'or de l'imprimerie d'Emden, amorcée avec l'arrivée de Steven Mierdmans, Gillis van der Erven et d'autres de Londres en 1554 et achevée avec l'accroissement de la censure espagnole en octobre 1567 est bien connu.⁴⁷ Cependant, Emden faisait également office de leurre pour les autorités. En effet, sur la

⁴³ Flood, « monde germanique », p. 100.

⁴⁴ Flood, « monde germanique », p. 101.

⁴⁵ D'après Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 197 sq. ; l'état de la question le plus récent (mais daté) date de *La Réforme et le Livre*, de Gilmont. Le plus important est M. E. Kronenberg, *Verboden boeken en opstendige drukkers in de Hervormingstijd* (Amsterdam 1948), passim.

⁴⁶ Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 197-198.

⁴⁷ Cité par Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 199.

douzaine d'ouvrages mennonites attribués à Emden, moins de la moitié y ont réellement été imprimés ... en attendant d'autres découvertes. Les autres viennent en fait d'Anvers et d'autres villes dans les Pays-Bas orientaux, comme Deventer, Franeker et Steenwijk. Les imprimeurs Niclaes van Oldenborch et Magnus van den Merberghe sont en fait des pseudonymes largement utilisés par plusieurs imprimeurs différents⁴⁸.

Parmi les imprimeurs, certains restaient dans leur ville d'origine, en particulier dans les Pays-Bas orientaux, mais d'autres passaient la frontière et s'installaient en Allemagne, en Angleterre, et parfois en France. Parfois les deux systèmes se combinaient, et des imprimeurs se sont imposés sur le marché tout en restant temporairement en place ; c'est ainsi le cas de Christophe Plantin, le célèbre imprimeur d'Anvers, qui, après sa rencontre avec Hendrik Niclaes, a mis en place tout un réseau d'impression et d'importation de Bibles, de nouveaux testaments et de documents de la Doctrine⁴⁹. Hendrik Niclaes, quant à lui, s'était installé à Kampen après avoir fui Emden. L'artisan du succès de l'officine était Augustijn van Hasselt, son secrétaire, qui avait appris à devenir un excellent typographe lors de son passage chez Plantin.⁵⁰ C'est toujours Plantin qui était plus ou moins derrière l'édition d'une Bible néerlandaise et d'un Nouveau Testament à Kampen (1562-63), dans la mesure où ils le furent sous le nom d'un de ses compositeurs, Lenaert der Kinderen, qui fut contraint par la suite de quitter Anvers.⁵¹

Les imprimeurs qui nous intéressent travaillent dans la clandestinité presque totale. Nicolaus Gevaerts (forme néerlandaise de Gebhardt ou Gebertz), imprimeur à Wesel puis à Homberg (aujourd'hui intégrée à Duisburg, Nordrhein-Westphalen) était un de ces « imprimeurs fantômes », comme Augustijn van Hasselt⁵² ou Nicolaes Biestkens, qui « dissimulaient tant leur travail clandestin qu'il n'existe pas un seul *impressum* sur leurs publications. »⁵³ La seule trace que l'on ait de l'imprimeur de la *Restitutio* à Wesel par exemple est l'avertissement du conseil municipal contre « Clais Gleifertzen, imprimeur » de ne rien publier sans son accord : il avait publié des « nouvelles » qui avaient mécontenté le roi d'Espagne. Ce dernier avait donc demandé à son voisin le duc de Juliers d'intervenir afin de contrôler ce qui se faisait sur son territoire. L'imprimeur est arrêté en août 1574 et banni avec

⁴⁸ Paul Valkema Blouw, « Van Oldenborch ».

⁴⁹ Marnef, *Antwerp*, p. 43-44 ; Valkema Blouw, « Plantin », p. 3-23.

⁵⁰ Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 198.

⁵¹ Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 199.

⁵² Valkema Blouw, « Augustijn van Hasselt » ; *id.* « A further book », p. 96-103. Augustin van Hasselt bénéficiait très probablement du soutien de Plantin

⁵³ Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 201.

femme et enfants⁵⁴. Cependant, on suppose que les relations de ces imprimeurs « clandestins » avec le pouvoir en place étaient en général très cordiales, tant que l'imprimeur ne transgressait pas les interdits de publication de manière trop visible. Le duc de Juliers en effet a mandaté Gevaerts en 1577, trois ans après son bannissement, pour l'impression d'un placard – contrat finalement dénoncé pour des questions techniques, les caractères utilisés par l'imprimeur étant trop petits⁵⁵.

La circulation des ouvrages ainsi imprimés passaient par une grande variété de voies. On pouvait acheter directement à l'imprimeur, acheter des bibliothèques déjà constituées, pour terminer par le passage de la main à la main. Au début du XVI^e siècle la distribution des livres est dominée par le libraire imprimeur et par le négociant itinérant qui visite les grandes villes de foire. Après 1560, le grossiste commence à prévaloir, « la période qui va jusqu'au XVIII^e siècle étant marquée par une espèce de troc et par les visites personnelles des éditeurs aux grandes foires⁵⁶ ». Volmar zu Romelkoven, capturé dans le sud du duché de Berg explique comment il a obtenu les deux livres suspects qu'il possède :

[le livret de Michel Sattler], c'est un relieur de Cologne [...] qui le lui a fourni. L'autre [...] il lui a été transmis par un rebaptisé du nom de Neliß Roßgen, qui a été banni de Oberdollendorf⁵⁷.

La manière dont Volmar zu Romelkoven a obtenu ses livres vérifie donc ce qui se passe dans l'Empire : « En dehors des villes où les livres sont publiés et des principaux centres de ce commerce, le public dépend des colporteurs ou de l'information de bouche à oreille⁵⁸ ». Toutefois, il y a une certaine particularité de ceux qui transmettent : le « relieur », Steffen von Alffter était un Frère. Il est décrit dans son interrogatoire comme un *Buchkremer*, un vendeur de livres, qui faisait imprimer les livres qu'il souhaitait vendre pour les faire relier ensuite – ou du moins c'est ce que pensait le Magistrat. Il aurait ainsi fait imprimer un livre de chants, probablement l'*Ausbund*, par Anthon Keyser.

Wilhelm Lutzenkirchen, libraire (*Buchkremer*), explique sa possession de livres « anabaptistes » de la manière suivante : « Autrefois il a acheté plusieurs anciennes Bibliothèques, et ces livres étaient dedans, et il en a également rapporté beaucoup de

⁵⁴ Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 205.

⁵⁵ Valkema Blouw, « Gevaerts », p. 203.

⁵⁶ Flood, « Monde germanique », p. 62-63.

⁵⁷ « Daruff geantwortt, deren ein Michells Sadlers boecheltgen, hab jme ein bochbender zu Collen Steffen Bochbender geseichen, hart bej der Stenengassen jemals gewonet zugestalt. Das ander [...] hab er von einen zu obern Dollendorff außgebannen widergetheufften Neliß Roßgen gnant, vberkommen », HASTK 45 n°16 fol. 11r et suivantes, le 24 janvier 1562.

⁵⁸ Flood, « Monde germanique », p. 63.

Francfort⁵⁹ ». La foire de Francfort est l'une des plus grandes de l'époque. On y présentait des livres dans la Buchgasse près de l'église Saint-Léonard depuis au moins 1485. Son rayonnement dépassait largement les frontières de l'Allemagne et fournit une contribution importante au commerce européen du livre. Elle était aussi un lieu de rencontre et d'échange. Si Wilhelm Lutzenkirchen achetait visiblement de tout (ou c'est ce qu'il veut faire croire), on sait que certains parmi les ouvriers du livre capturés pour anabaptisme s'y étaient rendus également. La foire était un lieu idéal pour rencontrer des Frères et Soeurs, et y échanger des ouvrages, comme Francesco Pucci, possible auteur de la *Forma d'une Reppublica Catholica*, le soulignait⁶⁰.

La relation entre les hommes du commun et l'imprimé, en particulier avec la Bible, est toujours un sujet d'investigation, et le restera probablement longtemps, faute de sources. Les Frères et les Soeurs en général affirmaient souvent un mépris face aux lettrés, qui érigeaient entre eux et l'Esprit ou la Parole la barrière infranchissable de la connaissance et de la réflexion. Mais les textes occupaient une place importante dans la vie des Frères et des Soeurs, favorisant l'unification ou l'harmonisation de leur Communauté, par l'adoption de doctrines et d'interprétations du texte ou la création de référents communs par la mémoire. Certains se disaient « doctes » : Thoenis von Hastenrath raconta à ses interrogateurs qu'il avait étudié les Ecritures chez lui pendant quatorze ans avant de commencer à prêcher. Sous quelle forme ces textes circulaient-ils ? Beaucoup y avaient accès par ce que nous nommons des voies détournées, mais qui devaient être courantes : lecture en groupe, discussion, sermons, récits de bouche à oreille, et enfin chants.

II. LAISSEZ-NOUS CHANTER JOYEUSEMENT⁶¹

Dès les origines de la Réforme, pour pallier l'illettrisme, les réformateurs ont diffusé la parole divine par le moyen le plus répandu pour retenir ce qui devait être retenu : le chant⁶². « [...] ce qui intéresse particulièrement les gens, on ne le dit pas seulement, mais on le chante pour que cela pénètre davantage dans les cœurs⁶³. » Dans l'Empire, on faisait de « belles chansons » sur beaucoup de sujets, des événements dont il fallait se souvenir, comme un récit

⁵⁹ « daher, daß ehr hiebevorn verscheidene alte Bibliotheken gegolden, da solche bucher mitt vnder gewest, dann hett ehr auch zu Franckfurt auß den Mißen ettliche mit gepracht. », HASTK 30 G 235 fol. 151r et suivantes.

⁶⁰ Editée par Delio Cantimori, voir supra.

⁶¹ « Fröhlich last uns singen », *Ausbund* (Suisse), fol. 180.

⁶² Veit, « Le chant, la Réforme et la Bible », p. 659-681 ; Pettegree, *Culture of Persuasion*, p. 40-43, 53. Récemment, voir Veit, « Le chant religieux ».

⁶³ Martin Bucer, *Vorrede zum Strassburger Gesangbuch*, 1541, cité par Patrice Veit, « Le chant la Réforme et la Bible », p. 661.

de bataille, le récit de la prise de Bonn dans la guerre de Cologne (1584, VD 16 ZV 11560) ou sur des faits divers, par exemple une jeune fille avait égorgé son enfant et a été pendue (1589, VD16 ZV15385). Ce sont les réformateurs, au premier rang desquels Luther, qui ont inventé un nouvel usage du chant religieux⁶⁴.

A. Le chant « anabaptiste »

Les « radicaux » de Zurich, autour de Conrad Grebel, étaient hostiles au chant liturgique, comme Zwingli d'ailleurs : l'hostilité au chant n'était pas une caractéristique de ceux qui croyaient au baptême à l'âge adulte. Cela n'a pas empêché d'autres « rebaptiseurs » de composer, parfois avec talent. Mais les chants dits « anabaptistes » se distinguent souvent assez peu, voire pas du tout, de ceux des autres tendances. Les chants n'étaient pas vraiment un moyen de distinction, ils étaient des vecteurs de réunion par leur usage plus que par leur contenu.

1. « Une nouvelle belle chanson spirituelle » : le patrimoine commun des cantiques

D'une manière générale ceux qui n'étaient pas d'accord avec Luther ou Melanchthon sur le contenu des chants ont produit des psautiers et des recueils de cantiques « alternatifs ». Georg Grünwald, Thomas Müntzer, Jacob Dachser, Hans Hut, Georg Wagner, Georg Blaurock et peut-être Balthasar Hubmaier ont composé des cantiques. Certains circulaient sous forme de feuille volante, ainsi *Willtu bey got dein wonung han* (« Veux-tu trouver ta demeure en Dieu ») de Ludwig Hätzer, connu par des *Flugschriften* de 1529⁶⁵. Pour autant, les paroles des chants ne se distinguent souvent pas toujours radicalement de ceux des autres réformateurs, ou parfois même des chants plus profanes, dont l'air est souvent réutilisé. La meilleure preuve en est la circulation assez facile des chants entre tendances religieuses ennemies. Certains chants écrits par des « anabaptistes » sont progressivement entrés dans le répertoire des chants luthériens et réformés. C'est le cas par exemple de Jacob Dachser, un des chefs de file des dissidents « anabaptistes » d'Augsbourg, qui en 1537 publie son propre psautier⁶⁶. Georg Grünwald en 1533 voit un de ses chants, *Kompt her zu mir spricht Gottes sohn* (« Venez vers moi, dit le fils de Dieu ») repris dans de nombreux recueils⁶⁷. *Willtu bey got dein wonung han*, dont l'auteur, Ludwig Hätzer, se mit à baptiser les adultes, était repris dans un recueil de cantiques protestant officiel – ici le recueil de chants de Magdebourg de

⁶⁴ Veit, « Le chant la Réforme et la Bible », p. 660. Pettegree, *Culture of Persuasion*, p. 43-49.

⁶⁵ Wackernagel, *Kirchenlied* 3, n° 536, Wolkan, *Lieder*, p. 92.

⁶⁶ Veit, « Le chant, la Réforme et la Bible », p. 669.

⁶⁷ *Der geistliche Buchsbaum*, 1533 Zwickau, VD16 W 4085, *Ausbund*, et *Ein schön gesengbüchlein*.

1540 – avant de se retrouver à nouveau dans des recueils estampillés comme « anabaptistes » vers 1570. Ce phénomène se produit jusque très tard dans le siècle, et à des échelles parfois plus grandes. Ainsi, un des recueils de chants les plus utilisés par les communautés néerlandophones prônant le baptême de foi, *Veelderhande Liedekens* (« Chansons variées »), édité et augmenté progressivement dans la seconde moitié du XVII^e siècle, connaît une édition réformée. Les réformés étaient pourtant les grands rivaux des « anabaptistes » aux Pays-Bas. Les textes portant à controverse sont supprimés ou légèrement modifiés, par le retrait d'une strophe, le remplacement de quelques vers, mais le titre change à peine⁶⁸.

L'inverse était également vrai : des chants produits pour un public évangélique non enclin au rebaptême sont entrés en nombre dans le répertoire des rebaptiseurs, au prix parfois de quelques modifications, souvent mineures. *O Gütiger gott in ewigkeit*, présent dans un recueil intitulé *Ein schön gesengbüchlein geistlicher lieder* (v. 1570, Cologne ?) qualifié par l'historiographie d'anabaptiste et contenant des chants réfutant le baptême des enfants est en fait une copie presque conforme d'un chant de Wenceslaus Linck, sur l'air de *Aus tieffer Not schrei ich zu dir (De profundis clamavi)*. Il est utilisé dans de nombreux recueils de cantiques publiés par des villes (de Augsbourg en 1533 à Francfort en 1570), et demande le secours de Dieu pour la chrétienté assaillie par les Turcs et autres calamités :

Avec la la maladie si grande en de nombreux lieux
dont meurt le peuple
Avec la dure cherté, jamais connue auparavant,
par laquelle les gens dépérissent,
Le Turc qui nous fait tant peur
nous recouvre de sa grande armée
pour abattre les Chrétiens

Dans le recueil anabaptiste, « le Turc » est remplacé par « l'ennemi », le chant remplissant tout aussi bien son rôle d'appel au divin pour son peuple assailli – le peuple de Dieu étant bien sûr compris différemment⁶⁹. *Antwerpenn rijck, O Keyserlicke Stede* (« Riche Anvers, O ville impériale ») chanté sur l'air du psaume 19 du psautier genevois composé en 1564, pour commémorer un martyr calviniste, fut récupéré par les catholiques romains

⁶⁸ Nanne van de Zijp, article « Veelderhande Liedekens » dans GAMEO.

⁶⁹ « Mit kranckheyt groß an manchem ort,
dardurch das volck thut sterben,
Mit theürung schwer, vor nie erhört,
dardurch die teüt verderben ;

Der Türck der engstet vns gar seer,
überzücht uns mit grossem heer,
die Christen zuerschlahen (sic). »

Wenceslaus Linck, *Ein schön geystlich lied, Zu Gott, in aller not, trübsal und verfolgung* (souvent suivi de *sonderlich des Türcken* (« en particulier celle des Turcs »)), dans Wackernagel, *Kirchenlied* 3, p. 564-565, Wolkan, *Lieder*, p. 92.

comme par les « anabaptistes » néerlandais⁷⁰. *Ick arm scaep aen groener heyde* (« Moi pauvre agneau sur la verte lande ») est un chant néerlandais remontant au moins au Moyen Âge, qui connut de très nombreuses variantes⁷¹. On le retrouve traduit en allemand dans *Ein schön Gesengbüchlein*, et dans le recueil *Veelderhande Liedekens*. D'après le *Miroir des Martyrs*, un certain Douwe Eeuwouts, enfermé dans un sac avant d'être jeté à l'eau en janvier 1571 à Leewarde, aurait entonné ce vieux chant lorsqu'on le menait à son exécution⁷². Les adaptations de chants d'amour néerlandais plus anciens sont nombreuses, comme *Ich stund an einem morgen* (« Je me levais un matin ») ou *Ich sag ade wir zwey müssen scheiden* (« Je dis adieu, nous deux devons prendre congé »). Ce procédé n'est pas une particularité « anabaptiste » : quelques chants calvinistes français sont des adaptations légèrement modifiées de chants d'amour plutôt galants, procédé que Bach a repris en son temps.

Ainsi, les chants ont eu tendance à s'affranchir de leur auteur et de leurs interprètes, beaucoup trouvant une vie propre et s'adaptant à des contextes très divers. Très rares ont été les recueils de chants « anabaptistes » où la musique était notée. L'immense majorité des textes font usage du *contrafacta*, c'est-à-dire qu'ils sont accompagnés d'une indication succincte sur la mélodie à chanter, sans note (le surtitre-type étant ainsi : « Une belle chanson spirituelle, sur l'air de Aide moi mon Dieu que je réussisse, ou L'épouse du Christ⁷³ »). Ces mélodies se répartissent peu près également entre airs profanes et airs spirituels⁷⁴. Ce partage n'avance souvent pas vraiment le lecteur du XXI^e siècle : *Von tieffer not schrei ich zu dir* (*De profundis clamavi*) était chanté sur de nombreux airs différents, difficile donc de savoir au premier abord auquel il est fait référence⁷⁵. L'utilisation d'airs profanes a été interprété comme une stratégie de dissimulation : les autorités auraient été moins soupçonneuses à l'écoute de rengaines connues. Cependant, des raisons de commodité, en particulier les nécessités de la mémorisation, paraissent aujourd'hui plus plausibles qu'une stratégie de dissimulation, tant ce procédé était répandu⁷⁶.

⁷⁰ Pettegree, *Culture of Persuasion*, p. 71

⁷¹ Consulter à ce propos la base de données en ligne Nederlandse Liederanbanck, établie, gérée et alimentée par l'institut Merteens.

⁷² *Miroir des Martyrs*, p. 893 : Douwe Eeuwouts, A. D. 1571, Leeuwarden, (Frise).

⁷³ *Ein schön Geistlich Lied, im thon, Hilff Gott das mir gelinge, Oder die Braut Christi*, dans *Schön Gesengbüchlein* 3, 4 et 5, (4. : fol. 168r), d'après Wackernagel, *Kirchenlied* 5, p. 712).

⁷⁴ Wolkan, *Lieder*, p. 88-90. La distinction profane / spirituelle n'implique pas nécessairement de différence de nature entre les mélodies. Les réformateurs ont mis des paroles de chants sacrés sur des airs profanes, et vice-versa.

⁷⁵ Les communautés amish et mennonites américaines constituent à cet égard un véritable conservatoire, utilisant le même livre de chants depuis cinq-cent ans, et s'étant transmis les mélodies en question de génération en génération.

⁷⁶ À ce propos, voir Pettegree, *Culture of persuasion*, p. 51-52. L'usage du *contrafacta* avait deux buts : permettre au chanteur de comparer les anciennes paroles aux nouvelles, dans le cas par exemple de mise en vers des psaumes sur la musique de chansons mariales, ou permettre une meilleure mémorisation par l'usage d'un air familier. Par ailleurs, tous les poètes n'étaient pas compositeurs.

2. *Un beau livre de chansons pour les chrétiens*

Le caractère « anabaptiste » d'un chant, et d'une manière générale l'attribution d'un chant à un groupe particulier, réside donc plutôt dans l'usage qui en est fait. Dans les territoires qui entendaient se conformer aux « anciens usages de l'église chrétienne », le chant religieux hors des cadres balisés par l'institution ecclésiastique était suspect, indépendamment du contenu du chant. Les sœurs Elisabeth et Margareth von Quadt, une famille de petite noblesse très implantée en Rhénanie, ont ainsi du quitter le cloître où elles habitaient « seulement parce qu'[elles] chantaient de temps en temps en allemand parce qu'elles ne comprenaient pas le latin⁷⁷ ». La langue vernaculaire, autre que celle qui était en usage dans le cadre institutionnel, était stigmatisée parce qu'assimilée aux revendications protestantes. Toujours à Cologne, les autorités dans les années 1570 et 1580 recherchaient les maisonnières susceptibles d'abriter des « sectaires ». Lors des tournées à travers la ville ou de certaines paroisses effectuées par les *Gewaltmeister* et *Gewaltdiener* à la demande du Conseil, les « voisins » désignaient les maisons leur paraissant suspectes : on y « prêchait », beaucoup de gens s'y rassemblaient ou on y entendait chanter le dimanche. La langue était un facteur aggravant : il semble que l'on considérait avec plus de méfiance encore les maisons où l'on chantait en français, totalement incompréhensible pour les « voisins » – le néerlandais était en fait proche de la langue courante, le bas-allemand.

Trois éléments peuvent caractériser un chant comme « anabaptiste » (ou luthérien, calviniste, catholique ...). Tout d'abord, le texte, qui peut défendre des idées caractéristiques sur le plan doctrinal, comme le refus du baptême des enfants ou une ecclésiologie sectaire (dans le sens de Troeltsch). Ainsi, un chant anonyme, *Das erlengert Patrem* (« Le Pater rallongé ») commençant comme le « Pater » de Luther et imprimé en 1527 déclare :

« En une sainte Église nous croyons,
une communauté chrétienne
Sans une tache, un bel ornement
c'est la seule fiancée du Christ.
Une communauté de tous les saints
ici, où nous sommes, on la trouve, ...⁷⁸ »

⁷⁷ « Sie vnd andere junffern hetten mußen weichen auß dem Cloister darj sie gewhont, allein darum das die junffern zu zeiten deutsch gesungen, dweil sie das latein nicht verstanden gehabt. » « Interrogatoires de suspects », ordonné le 22 novembre 1567 par les bourgmestres, HASTK 45 no 27, p. 38.

⁷⁸ « Ein heylge kirchen glauben wir, / ein Christliche gemeine / On alle mackel schoner zyr / ist sie Christus braut alleyne. / Ein gemeinschaft aller heylgen / hie und dorten wirt gefunden, / die helle port kans nit vermeylgen / als uns vertröst hat Christus munde, / Und dise kirchen außewelt : sein wort im [G ?]eyst ewig enthalt. » Strophe 5, *Das erlengert patrem, Im thon wie das kürtzer Patrem etc. Darinnen aus götlicher schrift die Artickel unsers glaubens viel weyter erklet werden.* Paru dans : *Ein geistlich lied vom Glauben, Lieb und Werken, im thon, Nu frewt euch lieben Christen gemein, oder, Es giengen drey Mergen zu dem grab. Jtem das erlengert Patrem, im thon, Wir glauben all an eynen Gott.* Anonyme, quatre feuilles in 8°, année 1527. Edité dans Wackernagel, *Kirchenlied*, 5 p. 1564-1565.

L'idée d'une Église visible, actuelle, de saints présents *hic et nunc*, se démarque de l'ecclesiologie de Luther, tandis qu'une Église « sans tache » et « hors du monde » contenant la parole du Christ est très semblable à l'ambition des jeunes gens opposés à Zwingli et réunis à Schleithem la même année. Toutefois, la fréquence de nombreux points de la foi « anabaptiste » rend difficile l'attribution d'un chant à un groupe particulier par le seul critère doctrinal.

Un deuxième élément peut être l'éloge d'un individu – la plupart du temps un martyr – qualifié d'anabaptiste. C'est ainsi que le chant *Hört zu jhr Christen alle* nomme Conrad Koch et Heinrich Koenen von Breidtbach en acrostiche⁷⁹. Conrad Koch avait été décapité comme anabaptiste à Honeff, dans le duché de Berg, en 1565.

Dernièrement, on peut se fonder sur le corpus dont le chant fait partie et qui est utilisé par un groupe particulier, ce qui incite à le lire d'une certaine manière. En clair, si des « anabaptistes » le chantent, alors l'hymne est considéré anabaptiste. Ainsi, le recueil *Ein Aussbunt schöner geistlicher Lieder*, (« Un Parangon de belles chansons spirituelles ») imprimé clandestinement qui compte cent-dix-neuf chants, n'en contient aucun dont les paroles puissent contribuer à l'étiqueter de façon indubitable comme « anabaptiste ». Plusieurs textes sont même de Luther. Mais une bonne partie de ses chants ont été réutilisés, voire copiés – dans le même ordre, avec les mêmes fautes – dans un recueil postérieur intitulé *Ein schön Gesengbüchlein*, qui lui contient plusieurs chants racontant le martyre d'anabaptistes. Il y a donc de très fortes chances que le premier ait été utilisé par des communautés de frères chrétiens, qui y ont opéré un choix. Cet argument même doit toutefois être considéré avec prudence : on se souvient que les réformés ont adapté le recueil anabaptiste *Veelderhande Liedekens* pour leur propre usage. Utilisaient-ils pour autant de façon courante les éditions « anabaptistes » ?

De nombreux chants circulaient également sous la forme de feuilles volantes, édités dans de petits livrets, en général des *Flugschriften*. D'autres circulaient probablement sous forme orale, ce dont on garde très rarement une trace dans les sources. C'est surtout à partir du milieu du XVI^e siècle que l'on voit apparaître des recueils conséquents de cantiques identifiables – et identifiés par les contemporains – comme « anabaptistes ». Seules deux compilations de ce type, beaucoup plus modestes, avaient été réalisées auparavant : *Een Geestelicke Liedboexken*, (« Un livre de chants spirituels ») par David Joris, en 1537, et le recueil de Jacob Dachser (1529). Il faut toutefois signaler que le manuscrit était un vecteur

⁷⁹ *Schön Gesengbüchlein* fol. 203, cité par Wolkan, *Lieder*, p. 100.

important de conservation, de circulation, de création et de compilation des chants, comme d'autres formes de textes, en particulier hors des Pays-Bas, là où l'accès à l'imprimé était plus difficile du fait de la semi-clandestinité⁸⁰. On le sait très bien pour les houthériens, dont le *Geschichtbuch* (Livre d'histoire) a été retrouvé dans un grenier de Pennsylvanie à la fin du XIX^e siècle, transporté là par des migrants européens⁸¹. Aucun des recueils en usage par ces mêmes houthériens n'a été imprimé avant le XX^e siècle⁸². Mais ces pratiques n'étaient pas leur apanage : quelques manuscrits ont été retrouvés dans les archives autrichiennes et allemandes, dont certains étaient des recueils de chants⁸³.

Enfin, n'oublions pas que le premier véhicule du chant était la transmission orale. La mélodie sert plus à la mémorisation qu'à l'embellissement de vers souvent médiocres⁸⁴. On en voit ainsi probablement la trace dans les petites divergences entre diverses versions d'un même chant. *Ich habe mich fürgenommen* a été imprimé deux fois dans l'*Ausbund schöner geistlicher Lieder*. Les deux versions sont presque identiques, à part quelques mots qui viennent en remplacer d'autres, conservant le sens malgré tout. Il y a également des confusions et interversions de syllabes, qui altèrent le sens du chant. On peut expliquer ces variations par beaucoup de raisons différentes. La première est la hâte du typographe, qui n'a pas vérifié les éventuels doublons dans son livre – d'ailleurs l'index contient plusieurs erreurs et omissions, confirmant que le livre a été « bâclé ». Une autre, non exclusive, est que le même chant est arrivé au compositeur du recueil par deux voies différentes. La transmission par la voie orale dans des groupes différents a altéré de façon divergente un texte issu d'une même source.

Mesurer la création et la composition de recueils de cantiques à l'aune des inventaires des imprimés connus serait une erreur grossière puisqu'une partie encore indéterminée de cette activité s'est déroulée sous forme manuscrite et/ou orale. Les recueils sont cependant à comprendre comme des unités qui font sens. Le groupe d'individus ou la personne qui définit la manière dont ils doivent vivre et penser fait un choix parmi un ensemble de chants disponibles, chantés pour des occasions variées, et parfois selon un usage liturgique⁸⁵. Les

⁸⁰ Snyder, « Not-So Simple Confession ».

⁸¹ Burschel, *Unsterblichkeit*, p. 165 et suivantes. Sur les houthériens et le livre – imprimé et manuscrit, Rothkegel, « Printed book ».

⁸² Lieseberg, *Märtyrerlied*, p. 27-28. Un gros livre de chants de 894 pages a été composé en 1914 à partir de trois manuscrits présents aux États-Unis. D'autres ont été retrouvés depuis en Europe et sont conservés à Budapest et Vienne. Certains peuvent encore apparaître, comme le manuscrit de Sobotiste l'a fait en 1961.

⁸³ Harold S. Bender, article « Hymnology of the Swiss, French, and South German Mennonites » dans GAMEO.

⁸⁴ Pettegree, *Culture of Persuasion*, p. 52-53. Voir en particulier le processus de dissémination d'une chanson séditieuse à Nördlingen pendant la guerre des paysans.

⁸⁵ Contrairement à une idée répandue, il y a des traces de liturgie « anabaptiste » se mettant en place précocément, et apparaissant dès le XVI^e siècle dans les recueils. Ce domaine est encore peu étudié.

recueils sont dans une certaine mesure l'expression de ce choix, indépendant en fait de l'origine des chants et souvent des usages qu'ils ont pu connaître. « Dans une certaine mesure », parce qu'il est peu probable que des recueils comprenant 250 chants soient utilisés dans leur intégralité, contrairement à des collections plus modestes de moins de 30 chants. Les livres de chants sont donc le résultat et la trace d'une pratique communautaire que l'on veut construire ou qu'un groupe a construit et qu'il imprime pour une meilleure circulation.

3. Les recueils « anabaptistes »

De quels recueils parle-t-on ? Pour la dorsale rhénane et alpine de l'Europe, on connaît moins de dix recueils imprimés en usage régulier au XVI^e siècle, dont deux seulement pour l'espace germanophone : le dit *Ausbund* (le « Parangon »), et le *Schön Gesengbüchlein* (le « joli livre de chants »)⁸⁶. L'*Ausbund* est le plus célèbre et le plus étudié, puisqu'il a connu de nombreuses rééditions et augmentations, et qu'il est aujourd'hui encore d'usage si courant chez les mennonites du Vieil Ordre et les amish qu'ils le nomment *das dicke Buch* (le gros livre) et qu'on le trouve pour sept dollars en Pennsylvanie, toujours imprimé en caractères gothiques⁸⁷. La première version de l'*Ausbund* remonte à 1564 au moins, avec un recueil intitulé *Ettliche christliche Geseng*, qui aurait été composé par des « Frères Suisses et d'autres chrétiens emprisonnés à Passau » (en Bavière). Ce recueil constitue la deuxième partie, clairement identifiée et autonome, de l'*Ausbund* d'aujourd'hui dont la première édition connue date de 1583. Il est communément admis qu'il existait une édition plus précoce, imprimée entre 1569 et 1571⁸⁸. Nous l'appellerons l'*Ausbund* suisse, pour le distinguer d'un autre recueil qui porte le même nom.

Le *Schön Gesengbüchlein* en tant que corpus est beaucoup moins connu, car il est à peu près tombé dans l'oubli au XVII^e siècle. Il semble avoir été utilisé et composé en Rhénanie du Nord, les martyrs qui y sont honorés et le lieu supposé d'impression d'un exemplaire pointant vers cette région⁸⁹. Certains des chants ont été retrouvés dans l'édition de 1632 et 1664 du Synode de Dordrecht, ce qui témoigne d'un usage toujours présent. Mais d'éventuelles copies manuscrites ne nous sont pas connues, et les exemplaires qui subsistent dans les bibliothèques européennes se comptent sur les doigts de la main ; la moitié d'entre eux ont été progressivement retrouvés ou identifiés dans les cinquante dernières années. On

⁸⁶ Un nombre significatif de chants de l'*Ausbund* et du *Schön Gesangbuechlein* sont reproduits dans Wackernagel, *Kirchenlieder* 3 et 5. Dans le premier volume de son opus, il donne les sommaires de ces livres.

⁸⁷ Sur les indications amicales de Neal Blough (Centre Mennonite de Paris).

⁸⁸ Il aurait circulé au moment de la disputation de Frankenthal dans le Palatinat. Wolkan, *Lieder*, p. 118-119.

⁸⁹ Wolkan, *Lieder*, p. 90-91.

peut dès lors supposer que les recueils cités ci-après sont des versions successives du même ouvrage, en tenant compte de changements importants entre 1. et 2. :

1. *Außbundt schöner geistlicher Lieder*, [Cologne, avant 1556], aujourd'hui conservé au Vatican⁹⁰

2. *Ein schön Gesangbüchlein*, s.l., [1563-1565], Exemplaire en possession de la bibliothèque de Trèves, 123 chants.

3. [*Ein schön Gesangbüchlein*, v. 1570]⁹¹, 122 chants ?

4. *Ein schön Gesangbüchlein*, s.l., [1570-1585 ?]⁹². 133 chants

5. *Ein schön Gesangbüchlein*, s.l., [après 1589]⁹³ 140 chants

C'est principalement ce recueil qui retiendra notre attention, dans la mesure où il semble avoir été fabriqué et composé pour des chrétiens de Rhénanie. Nous ne négligerons pas non plus *l'Ausbund* « suisse » dont la première édition connue pourrait avoir été imprimée à Cologne (1583), non plus que les recueils néerlandophones, parfaitement compris par les habitants de Rhénanie qui parlaient un bas-allemand (*Niederdeutsch*) de plus en plus mâtiné de néerlandais à mesure que l'on avance vers l'aval du fleuve. En outre, certains pourraient aussi avoir été imprimés et/ou utilisés à Cologne : la bibliothèque de la cathédrale de Cologne est en possession d'un volume de chants, *Veelderhande schriftuerlicke Liedekens*, imprimé vers 1560, retrouvé dans le fonds de la bibliothèque de la paroisse Saint Colomba et peut-être imprimé à Cologne⁹⁴.

Contrairement aux recueils germanophones, les recueils néerlandophones sont en général datés et localisés – même si une bonne moitié des éditions du XVI^e siècle reste anonyme. Le recueil édité par David Joris à la fin des années 1537 est apparemment tombé dans l'oubli, sous réserve de recherches ultérieures qui mettraient en évidence l'usage de

⁹⁰ Une première version de cette liste a été établie par Martin Rothkegel dans « Printed Book », p. 62-63, s'appuyant sur un article non publié de Johann P. Classen, ainsi que sur une courte note du même auteur. L'examen de *l'Ausbund* a permis de la compléter. Cet exemplaire a été déniché par M. Martin Rothkegel (Prague), qui m'a fait l'amitié de m'en faire part et de partager sa copie de ce livre. Le travail d'identification et de correspondance des chants, qui soutient une bonne partie des pages suivantes, est le fruit de cette collaboration, dans l'espace virtuel entre Prague et Paris. Qu'il en soit ici remercié.

⁹¹ Martin Rothkegel adopte la position de Classen, concernant l'existence d'une édition aujourd'hui perdue. Il argumente prudemment pour considérer l'exemplaire qu'il a retrouvé à la bibliothèque de Bratislava comme un exemplaire de cette troisième édition (« Hutterian Brethern », p. 63). En effet, les éditions suivantes du *Schön Gesangbüchlein* signalent l'adjonction de « nouveaux chants » à la réédition du recueil déjà connu.

⁹² 243 feuilles. *Olim* Berlin, Preussische Stadtbibliothek, Eh 2910, aujourd'hui localisé à Moscou. Wolkan, *Lieder*, p. 90, a réalisé sur cet exemplaire son étude du *Schön Gesangbüchlein*, qu'il considère comme le seul recueil de chant des mennonites germanophones. Il le considérait comme la seconde édition.

⁹³ 234 feuilles, 8 chants de plus que le précédent. *Olim* Berlin, Preussische Stadtbibliothek, Eh 2911, aujourd'hui Moscou. C'est sur cette édition que s'appuie Wackernagel pour l'édition de chants anabaptistes (*Kirchenlied* 1, 485f, n°CLXXVI*).

⁹⁴ Ra 0009, Dienstbibliothek des Historisches Archiv des Erzbistums Köln, cité d'après inventaire. Le catalogue porte la mention suivante : « sur la dernière page, « marque » de Franciscus Birekman, sans doute pour égarer la censure ». À notre connaissance, aucun bibliographe n'a comparé les caractères utilisés dans ce livre avec ceux de Birekman. Par ailleurs, il semble que le livre provienne de la bibliothèque de la paroisse Saint Columba, paroisse où les déviants religieux étaient nombreux.

cantiques dans d'autres recueils plus récents. À partir des années 1550-1560, plusieurs livres de chants, dont certains d'une taille respectable (*Een nieu Liedtboeck*, « Un nouveau livre de chant », 257 chants) semblent se faire concurrence. Ce sont essentiellement le *Liedtbocxken van den Offer des Heeren* (« livre de chant du sacrifice au seigneur ») adossé à un martyrologe et les *Veelderhande Liedekens* (« Chansons diverses »), qui curieusement ne partagent aucun chant. Le *Nieu Liedtboecxken* et *Een Tweede Liedtboecxken* (« Un deuxième livre de chants ») étaient des compléments du *Liedtbocxken van den Offer des Heeren*. Alors que le livre s'adossant au martyrologe contenait essentiellement des chants sur et soi-disant de martyrs, la palette de *Veelderhande Liedekens* était beaucoup plus variée. Les deux recueils ne furent pas réimprimés après le XVI^e siècle, dépassés par une nouvelle génération : ceux de Hans de Ries, Leenaert Clock, Claes Stapel, en tout plus de 100 entre 1582 et 1790. Ces recueils contenaient beaucoup de chants anciens ou d'emprunts qui étaient faits les uns aux autres, ainsi que des psaumes, qui n'étaient pas intégrés aux recueils du XVI^e siècle⁹⁵.

B. Le cantique, véhicule d'idées et facteur d'uniformisation

Comment ces chants sont-ils facteurs d'union, ou au contraire de division entre différentes tendances ?

1. La catéchèse

Les écrits des meneurs de mouvements dissidents diffusaient une interprétation de l'Écriture et une morale chrétienne. Les Concordances semblent avoir rempli un rôle semblable, permettant à ceux qui savaient lire mais n'étaient pas nécessairement instruits d'avoir ainsi un accès à l'Écriture apparemment sans médiation⁹⁶. Mais le vecteur le plus efficace restait le chant. Avant de transmettre la mémoire des martyrs, il transmettait une foi, une interprétation de l'écriture et une morale – comme les livres de chants des autres groupes religieux. Nous nous appuyons ici essentiellement sur des exposés de la foi chrétienne, ou Credo mis en vers. On trouve ainsi dans l'*Ausbund* conservé au Vatican (v. 1556) un exposé de la foi chrétienne, et un autre dans l'*Ausbund* « suisse » de 1583. Celui de 1583 commence ainsi :

« Nous croyons tous en un Dieu
et l'aimons de tout notre cœur
Il a sa demeure dans le ciel
il voit toutes nos souffrances
Celui qui contient à lui seul toutes choses

⁹⁵ Nanne an der Zijpp, article « Hymnology of the Mennonites in the Netherlands », dans GAMEO.

⁹⁶ Schreiner, « Laienbildung ».

tous se taisent devant lui
 Plein de grâce et de pitié envers le monde
 un Père de tous les pieux
 Personne qui a jamais été sur terre
 ne pourra éclipser sa puissance
 Tout puissant est son haut nom
 aucune force ne peut le vaincre
 Il voit le secret qui sont enfouis
 très profond dans les coeurs
 Oui mille ans déjà avant lui
 sont comme le matin d'hier
 De sa parole il a fait
 le ciel et la terre
 La mer, telle qu'il l'a imaginée
 et tout ce qui adviendra un jour etc.⁹⁷ »

Le chant est beaucoup plus long que son équivalent écrit par Luther, qui se contente de quatre strophes de dix vers, intitulé *Das deutsche Patrem* (« Le Pater allemand »), et qui commence par le même vers (« Nous croyons tous en un Dieu »)⁹⁸. Cela ne veut pas dire qu'il y aurait une piété « anabaptiste » qui se différencierait nettement de la piété luthérienne, le partage de beaucoup de chants étant vérifié également pour le Credo. Dans l'*Ausbund* conservé au Vatican, l'énoncé de la foi chrétienne, toujours avec le même vers inaugural (« Nous croyons tous en un Dieu »), est en réalité le même chant que le *deutsche Patrem* de Luther. On trouve dans ce même recueil des séries de chants qui transposent le contenu des catéchismes. L'énoncé de la foi est ainsi précédé d'un Notre Père en allemand et suivi des Dix commandements. Le livre s'ouvre également par un autre énoncé de la Loi : *Die gesetz nach dem A.B.C. kunstreich gestellet* (« Les Commandements présentés avec art selon l'A.B.C. »). Ce chant se retrouve dans les remaniements postérieurs du livre, sous le titre *Ein schön Gesengbüchlein*, alors que le catéchisme chanté de Luther a disparu, comme ont disparu les quelques chants pour la Nativité, l'Annonciation ou Pâques⁹⁹.

Le *deutsche Patrem* était donc resté inchangé, les compilateurs de Cologne n'y ayant pas imprimé leur marque. Au contraire, la « foi chrétienne » de l'*Ausbund* suisse a été infléchie dans le sens de l'interprétation de l'Incarnation valentinienne – la « chair céleste », une ligne de fracture très mouvante parmi les différentes tendances « anabaptistes » déjà mentionnées. On trouve ainsi dans le recueil de 1583 (nous soulignons) :

« Il devint Chair par le Saint-Esprit
 dans Marie la pure
 Dans une pauvre forme

⁹⁷ *Der Christlich Glaub, Gesangweiß gemacht, wird auf viellerley melody gesungen, Ausbund, 1583, chant n°2.* Trois strophes de 33 vers.

⁹⁸ Wackernagel, *Kirchenlied* 3, p. 16.

⁹⁹ *Ausbund* – Vatican, fol. 112 v et suivants.

un pauvre homme comme les autres¹⁰⁰ »

La comparaison avec une version anonyme très proche et antérieure, peut-être l'original modifié pour l'*Ausbund* suisse, met en valeur cette inflexion doctrinale :

« Il devint chair du Saint-Esprit
de Marie la pure ...¹⁰¹ »

Or, on se souvient que les dits « Frères Suisses », à qui on attribue l'usage de cet *Ausbund*, n'adhéraient pas vraiment à cette conception de l'incarnation. Ils ont peu changé le chant, montrant l'importance du critère doctrinal pour tracer des frontières entre des groupes.

Les chants enseignent le plus souvent une éthique : *O Menschen nu bessert euer leben* (O hommes à présent améliorez votre vie) contient essentiellement une morale chrétienne, assortie d'une différenciation avec le monde corrompu :

O hommes, à présent améliorez votre vie
ayez la volonté d'abjurer vos péchés
Ainsi Dieu vous pardonnera
lorsqu'aparavant vous aviez mal agi,
Si vous restez chargés de vos péchés,
vivez contre la parole de Dieu
alors vous resterez dans le péché
alors vous perdrez la grâce de Dieu
Vous chrétiens tous ensemble
à présent priez et prenez garde
L'ennemi est là
il vous veut du mal
comme il voudrait vous séduire
pour vous éloigner de la parole de Dieu
résistez lui, fermes dans votre foi
ou votre âme sera tuée.¹⁰²[...]

2. Des modèles de comportement

La proportion de chants sur le martyr ne cesse de s'accroître à mesure des rééditions et augmentations. Or, de plus en plus, ils relatent le contenu de l'interrogatoire des prisonniers, d'après souvent celui de leurs lettres, mais aussi les témoignages rassemblés. Ces complaintes placent parfois les martyrs dans la suite de l'Ancien Testament (Konrad Koch). L'histoire

¹⁰⁰ Er ward zum Fleisch von Heiligen Geist

Jn Maria der reyne

Jn armer gestalt auch allermeist

Ein Mensch wie ander gmeyne

Ausbund de 1583, imprimé à Cologne.

¹⁰¹ « Er was (sic) vom fleisch von heiligen Geist

auß Maria, der reïne,

in armer gestalt vn aller meist

ein mensch wie ander gemeine. »

Der heilig Christlich Glaub, in eyner newen melody, schön lieblich zu singen, Wackernagel, *Kirchenlied* 3, n°1465, p. 1253. Wackernagel décrit une feuille volante imprimée en 1555 par Valentin Neuber à Nuremberg.

¹⁰² *Ein schön Geistlich Lied, im thon, Wacht auf jr Christen alle*, Wackernagel, *Kirchenlied* 5, n°1015, p. 687-689. Dans *Ausbund* (Vatican), 1556, fol. 44, *Ein schön Gesengbüchlein* n°4 [1570] fol. 38v et *Ein schön Gesengbüchlein* n°5 [ab 1589] fol. 40r.

peut aussi débiter sans prologue, ou être narrée à la première personne. Le prisonnier chante ses souffrances, sa confiance en dieu et sa volonté de suivre le Christ. Se crée ainsi une mémoire vivante de la persécution et de sa pratique¹⁰³.

Les chants sur l'histoire des martyrs ne sont rassemblés en recueils qu'à partir de la seconde moitié des années 1550. L'*Ausbund* conservé au Vatican n'en contient pas, et le *Schön Gesengbüchlein* ne les intègre qu'à l'extrême fin du recueil, leur accordant une place à part. Cependant, de nombreux chants, écrits à la première personne aussi bien qu'à la troisième, rappellent l'attitude à tenir en cas de capture. Le chant n°86, intitulé « Un chant comme un homme chrétien doit suivre le Christ son Seigneur sur la croix et dans la souffrance », rappelle que

Vers le Royaume des Cieux il n'est qu'un chemin
C'est le chemin de la Croix, et aucun autre ¹⁰⁴[...]

Dans la prison imaginée, au moment du martyr représenté et commémoré, ce sont également des points de doctrine – toujours litigieux – qui sont soulignés et enseignés. Ainsi la Cène, dont le caractère de commémoration est rappelé dans une strophe d'un chant écrit dans les prisons de Passau, en Bavière, par Hans Büchel :

La Contre-Écriture enseigne
que l'on doit manger le Christ
en chair et en sang dans le pain
C'est un tissu de mensonge :
la Contre-Écriture ne décide pas pour le Christ.
Ne crois donc pas
cette fausse histoire
[qui] foule le Christ aux pieds¹⁰⁵.

¹⁰³ Voir à ce propos Burschel, *Unsterblichkeit*, Gregory, *Salvation at Stake*, et dernièrement Grochowina sur « Het Offer des Herren ». Voir également El Kenz, *Les Bûchers du roi*.

¹⁰⁴ *Ein Lied, wie ein Christen Mensch Christo seinem Hern Am Creutz und leiden nach folgen soll*.

« Zum Himmelreich ist ein weg allein
Das ist der Creutz wech und anders kein »
Ausbundt (Vatican), fol. 140r-141v.

¹⁰⁵ « Der Widerschrift auch lehren thüt
mit fleisch und blut
Christum im Brot mög niessen,
Das doch ein dichte lügen ist [Wolkan : erdichtete lüge] :
der Widerschrift
mag Christum nit beschliessen.

Glaub doch nur nicht
seim falschen bricht
stilt Gott die ehr
mit seiner lehr
und trit Christum mit füssen » *Gott Zebaoth, der war und ist*, strophe 34., de H.B. (attribué à Hans Büchel). Première mention dans *Ettliche schöne Gesänge ... zu Passau* (1564), p. 159, Ajoutée au *Schön Gesangbüchlein* à partir de l'édition n°4 (*Olim* Berlin, v. 1580), fol. 218v, et reprise dans l'édition n°5. Texte d'après Wackernagel, *Kirchenlieder* 5, fol. 726 sq. (deux versions du chant) et Wolkan, *Lieder*, p. 104. Surtitre dans *Schön Gesangbüchlein : Ein schon Geistlich Liedt, Jm thon, Mag ich unglück nit widerston, Oder O Gott verlay mir dein genad*.

L'auteur rappelle la position à tenir face aux théologiens ou à d'autres représentants de l'autorité non-chrétienne qui chercheraient à détourner le chrétien du droit chemin. Il en va de même pour le baptême. Il en est question dans le cadre d'une plainte relatant la capture, l'emprisonnement, l'interrogatoire, la condamnation et l'exécution par l'épée de Conrad Koch, par le *Rentmeister* et les *Amtmänner* de Löwenburg et Honnef :

Les juges m'ont demandé
ce que je pensais du baptême des enfants.
Je ne peut pas le tenir en estime,
s'est la plus grande abomination du Pape :
Si vous pouvez la justifier
avec la seule parole de Dieu
je me laisserai enseigner
par la sainte communauté des chrétiens¹⁰⁶

3. La constitution d'une mémoire régionale

Les recueils de cantiques décrits précédemment ont pour la plupart connu plusieurs éditions successives, souvent avec des ajouts. Dans le cas de la succession des recueils de Rhénanie du nord, c'est-à-dire l'*Ausbund* conservé au Vatican et la série des *Schön Gesangbüchlein*, le corpus est augmenté entre autres par l'adjonction de chants « de martyrs » ou dans lesquels on retrouve le nom d'un individu particulier¹⁰⁷. Or ces individus viennent ou ont été exécutés dans la ville de Cologne, dans le Juliers, le Berg, ou le Clèves, et le corpus « original » de l'*Ausbund* conservé au Vatican est chaque fois réduit au profit de ces nouvelles chansons¹⁰⁸. Dans le *Schön Gesangbüchlein* conservé à Trèves (n°2), on trouve au moins dix chants sur ou soi-disant par des chrétiens de la région, dont certains sont bien connus. L'ordre des chants révèle qui plus est un rassemblement géographique et/ou territorial de ces chants, ainsi qu'un ordre chronologique.

<i>Schön Gesangbüchlein</i> n°2 [1570] (conservé à Trèves)		
Fol. 101	Genad und Fried vom Herren	Gerhart Siebenacker von Sittart (acrostiche)
Fol. 103	Von hertzen muess ich singen	Veltin Langenback vun der Neuwenstadt
Fol. 138	Ach frohlich will ich singen	Marie von Montjoie, (†1552)

¹⁰⁶ « Recht thunt sie mich auch fragen
was ich hielt von der kindertauff.
Davon kan ich nichts halten,
es ist des Bapts grewel hoch :

Künt jr sie aber beweren
mit Gottes wort allein,
so will ich mich lassen leeren

von der heiligen Christen gemein » *Hört zu ir Völker alle*, sur Conrad Koch († Honnef 1565), strophe 31, dans *Schön Gesangbüchlein* n°4 fol. 203v, repris dans le n°5, fol. 205v. N'existe pas dans les éditions précédentes ou dans d'autres recueils. D'après Wackernagel 5 p. 830, et Wolkan p. 104-105.

¹⁰⁷ Sur les chants relatant le martyr de coreligionnaires : Gregory, *Salvation at Stake* ; Burschel, *Unsterblichkeit*, p. 122 et suivantes ; Lieseberg, *Märtyrerlieder*, en particulier p. 148-210.

¹⁰⁸ Liste communiquée par Martin Rothkegel.

Fol. 177	Woldt jr horen, was ist geschen	Thomas von Imbroich († Cologne 1557)
Fol. 180	Merckt auff jhr völcker uberall	Peter Kremer et Gotthart von Nonnenberg, († 1558 Windeck)
Fol. 182	Zu singen will ich heben an	(Wilhelm von Keppel et Jorg Friesen † Cologne 1562)
Fol. 185	Ich verkund euch nïewe märe	Jörg Friese
Fol. 188	Mit Angst und Noth ruff ich dich an	Mattheis Servaes (auteur, † Cologne 1565)
Fol. 192	Herr gott ich mus nun klagen dir (acrostich Heinrich von Krufft)	Heinrich von Krufft
Fol. 198	Hinweg ist mir genommen	Heinrich von Krufft, sur Mattheis Servaes

Tableau 5 : Les martyrs rhénans dans un livre de chants

Une version postérieure (n°4, *olim* Berlin, v. 1580) ajoute au moins quatre chants de martyrs :

203	Hort zu jhr Christen alle	Heinrich Koenen von Breidtbach et Conradus Koch. † Honnef 1565
208	Ein lied von einem jungen knaben	(Algerius (sic !), † Rome 1557)
213	O Mensch bedenckt die Kurze Zeit (acros. Otdo Jaenedwode)	Acrostiche Otdo Jaenedwode. inconnu
		Arent von Essen († 1569)

Tableau 6 : Les martyrs rhénans dans un livre de chants (2)

Genad und Fried vom Herren permet de trouver en acrostiche le nom de Gerhart Siebenacker von Sittart (p. 101). Le chant qui lui succède célèbre un « voisin », Veltin Langenback von der Newenstadt, venant de Neustadt près de Sittart. Les visites pastorales ordonnées par le duc de Juliers en 1533, 1550 et 1559 donnent la trace de nombreux « anabaptistes » dans cette région frontière entre l'*Amt* Born du duché de Juliers et le duché de Clèves.

Le chant suivant relate la mort de Marie von Montjoie, emprisonnée deux ans dans le chef-lieu de l'*Amt* Montjoie (Monschau) dans la région montagneuse de l'Eifel, au sud-ouest du duché de Juliers¹⁰⁹. On en trouve une mention indirecte par les dénonciations de sujets du duc de Juliers à Kesternich, dans l'*Amt* Born, qui dénoncent comme anabaptiste un certain Thoniss uf den Steynen « dont la femme a été noyée auparavant à Montjoie à cause du rebaptême¹¹⁰ ».

On passe ensuite sur le Rhin, avec le chant relatant le martyre de Thomas von Imbroich, *Wolt ihr hören was ist geschehen*, déjà mentionné¹¹¹ :

Voulez vous entendre ce qui s'est passé

¹⁰⁹ Wackernagel, *Kirchenlied* 5, p. 804, n° 1082. Une autre version de ce chant se trouve dans *l'Ausbund* suisse (Wackernagel, *Kirchenlied* 5, p. 805, n° 1083).

¹¹⁰ « des huisfrau hiebor der widdertauf halber zu Monjoye verdrenkt worden », cité par Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 532.

¹¹¹ *Ein ander Marterlied von einem Thomas Drucker genandt, zu Cöllen am Rhein bezeugt, anno 1557, Und geht im thon, Durch Adams fal ist gantz verderbt.* Wackernagel, *Kirchenlied* 5, p. 809, n°1086.

en l'année cinquante-sept
 À Cologne beaucoup d'hommes ont vu
 lorsque Thomas l'Imprimeur
 a été mis en prison
 Seulement pour la parole de Dieu

On continue ensuite vers l'est, avec le martyre de Peter Kremer et Gotthard von Nonnenberg à Windeck dans le duché de Berg, avant de revenir vers Cologne avec un groupe important de chants consacrés aux chrétiens de la communauté capturée dans le vignoble Saint-Séverin. Mattheis Servaes a en effet été exécuté à Cologne, et Heinrich Krufft, resté libre, lui est étroitement associé. Dans le recueil suivant est ajouté un chant sur Algerius, martyrisé à Rome, seule exception. À côté de lui sont mentionnés des martyrs de Honnef, toujours dans le duché de Berg, et peut-être des individus isolés, dont nous ne savons rien (Otto Jaenwode, acrostiche maladroit qui faisait peut-être allusion à l'auteur ou au dédicataire du chant).

Ainsi, les « poètes » et ceux qui composent et font imprimer clandestinement les volumes construisent-ils une mémoire géographiquement – voire territorialement – déterminée. Plus qu'une mémoire, ces martyrs deviennent les piliers des communautés, au sens propre. En effet, ces histoires concrètes sont aussi des supports de dévotion, en l'absence d'objets matériels – comme les reliques – ou de cérémonie régulière. L'évolution du corpus de chants traduits ou a été à l'origine de la construction d'un sentiment communautaire s'inscrivaient dans un espace territorial préexistant. Nous serions cependant bien en peine d'en établir l'ordre chronologique exact, eu égard à l'état des sources.

Ce constat ne présume cependant pas l'existence de groupes fermés. Les chants de martyrs circulaient tout autant que les autres, sous forme de feuilles volantes comme au sein des recueils de chants, à l'échelle de toute l'Europe. Les échanges étaient particulièrement intenses entre l'*Ausbund* « suisse » et les recueils de chants néerlandais, au profit d'ailleurs des chants néerlandais, l'*Ausbund* empruntant beaucoup aux amis du Nord. Les martyrs du *Schön Gesangbüchlein*, localisés entre les deux, étaient largement partagés : Thomas von Imbroich et Mattheis Servaes sont ainsi des figures importantes, parmi d'autres, des recueils des trois régions. *Wolt ihr hören, was ist geschehen* (Imbroich) se retrouve dans l'*Ausbund* suisse, comme *Mit Angst und Not ruf ich dich an* (Servaes) ou *Hinweg ist mir genommen* (Krufft sur Servaes).

Troisième partie

Chapitre 8 : La persécution

L'hérésie en général et l'anabaptisme en particulier étaient considérés, en droit, comme des crimes de lèse-majesté, aussi bien dans l'Empire qu'en France ou en Angleterre. En effet, les mouvements protestants ont été considérés comme des menaces pour l'ordre politique et social dès leurs débuts dans l'Empire : à ce titre, ils étaient assimilés à des rebelles contre l'autorité et contre l'Empereur. Selon William Monter, c'est Charles Quint qui a ouvert la voie dans ce domaine, suivi assez rapidement par les autres souverains européens¹. Dans les années 1520, dans les États patrimoniaux des Habsbourg, en Hesse, dans le Wurtemberg, dans les Cantons helvétiques, en Saxe, en Bavière, on publiait des mandats contre les « anabaptistes », on engageait des poursuites contre eux, et on en exécutait un certain nombre². Alors qu'en 1525-1529, tous les États territoriaux de l'Empire n'obéissaient plus aux mêmes critères en matière d'orthodoxie religieuse, que l'on était dans une situation très ouverte où tout était possible, il est étonnant que l'anabaptiste ait suscité une telle unanimité contre lui. Les délibérations de la Diète de Spire montrent l'accord de tous les participants sur le sujet du Mandat contre les anabaptistes, et en 1530, le recès de la Diète d'Augsbourg mentionne expressément que les princes électeurs de Saxe et d'autres princes sont unis dans le combat contre les anabaptistes³. En 1535, les États d'Empire s'unirent dans la lutte contre la Nouvelle Jérusalem qui avait été instaurée à Münster en 1534⁴. Les anabaptistes étaient ainsi considérés comme « les ennemis publics numéro un ».

Malgré l'unanimité dans la condamnation, tous les États d'Empire n'avaient pas fait preuve du même zèle à extirper l'hérésie. Le plus virulent était Ferdinand, l'archiduc d'Autriche et jeune frère Charles Quint. Ce dernier avait été le premier à publier un mandat contre les anabaptistes⁵ (août 1527), et plus de la moitié des individus exécutés pour

¹ Monter, « Heresy Executions », et Schraepler, *Behandlung*, p. 19.

² Clasen, *Anabaptism*.

³ Stiasny, *Verfolgung*, p. 113. Goertz, *Anabaptists*, p. 123, cite les délibérations.

⁴ Sigrun Haude, *Savages Wolves*, p. 70 et suivantes.

⁵ Il faut également compter les Cantons helvétiques, qui publièrent en réalité les premiers mandats (Zürich, voir chapitres 1 et 2). Ces derniers avaient toutefois un statut « intermédiaire », ils prenaient progressivement leurs distance avec l'Empire, ne participaient plus aux Diètes impériales, mais ce n'est qu'en 1648 qu'ils s'en détachèrent définitivement. Il en va de même pour de nombreuses « marges » qui avaient une relation incertaine à l'Empire et ne sont pas toujours comptées dedans (Italie du Nord, ancienne Bourgogne, etc.). Voir Gotthard, *Das Alte Reich*, p. 5, entre autre.

anabaptisme entre 1525 et 1529 le furent dans ses territoires⁶. Il n'y publia même pas le mandat de son frère dans son intégralité car il représentait un adoucissement de la loi en vigueur⁷. Avant la promulgation du Mandat impérial de 1529, beaucoup faisaient preuve d'une relative mansuétude : Philippe de Hesse n'avait fait exécuter personne, le prince-électeur de Saxe faisait expulser les « anabaptistes » plutôt que de les condamner à mort⁸. Quant à ceux qui étaient dans la juridiction du comte Palatin, la « malencontreuse astuce de [ses] juristes [faisait] surseoir la sentence » à l'encontre des dix-sept ou dix-huit anabaptistes prisonniers à Alzey⁹.

Tout le monde se demandait ainsi s'il fallait exécuter ces déviants (en particulier les simples rebaptisés) dont beaucoup de pratiques ne différaient pas beaucoup de tendances acceptées au sein de l'Église catholique, dont le « manteau » était si vaste. L'obligation de baptiser les enfants très jeunes n'était d'ailleurs pas encore largement instituée. Même après la promulgation du Mandat par la Diète, certains parmi ceux qui l'avaient pourtant adoptée sans réserve se gardèrent bien de l'appliquer dans toute sa sévérité : Philippe de Hesse par exemple ne fit pas exécuter plus d'anabaptistes qu'auparavant. Selon Hans-Jürgen Goertz, les princes qui inclinaient vers les doctrines « évangéliques » avaient soutenu le mandat impérial parce que l'inscription dans la loi d'Empire de la compétence du Prince en matière d'hérésie fournissait une justification à leur opposition à l'édit de Worms. Le Mandat spécifiait en effet que les « anabaptistes » relevaient de la seule juridiction du prince. Cela impliquait donc – selon Hans-Jürgen Goertz – que le prince ne pouvait qu'être « orthodoxe », quelle que soit sa position. Il affirmait ainsi l'indépendance du Prince en matière de définition de l'orthodoxie de la foi dans son territoire par rapport à l'Église catholique¹⁰. Cela servait donc leurs intérêts. On peut aussi se demander plus simplement si les « anabaptistes » ne sont pas arrivés au bon moment pour réconcilier sur un point au moins des partis par ailleurs si divergents, dans la perspective de la préservation de l'Empire (*Reichsverband*) dont la stabilité semblait si menacée.

⁶ Goertz, *Anabaptists*, p. 123 ; le mandat de Ferdinand est daté du 20 août 1527, il en fut diffusé plus de trois mille exemplaires dans les États patrimoniaux autrichiens (édition dans QGT Österreich 1 p. 4-12). Sur les exécutions, Clasen, *Anabaptism*, p. 437.

⁷ Goertz, *Anabaptists*, p. 124. Voir aussi Clasen, *Anabaptism*, p. 376-377.

⁸ L'interprétation de l'expulsion des déviants comme une preuve de mansuétude ou de sévérité dépend en réalité aussi de la position théologique qui sous-tend cette décision et qui est relative à l'exercice des obligations spirituelles du Prince à l'égard de ses sujets (faut-il les forcer à se convertir pour leur propre salut ?) Voir Poutrin, « conversion ». Clasen, *Anabaptism*, p. 380, et Schraeppler, *Behandlung*.

⁹ Cochlée, lettre citée plus haut (chap. 1), et Krebs, *Pfalz*, p. 117 p. 136 et p. 142. Les anabaptistes en question furent exécutés en 1529 : dans ce cas précis, nous le verrons plus bas, il ne s'agissait pas d'une hésitation sur la sentence, mais sur la juridiction dont ils relevaient : voir Schraeppler, *Behandlung*, p. 45-47.

¹⁰ Goertz, *Anabaptists*, p. 124.

Ainsi la divergence des pratiques derrière la condamnation publique unanime et sans appel existe dès les origines de la persécution de l'hérésie anabaptiste. Il serait illusoire de considérer que les lois – extrêmement dures – traduisent la réalité de son application¹¹. Le même constat est valable pour d'autres déviances comme les différentes tendances évangéliques en terre catholique ou encore la sorcellerie¹². La conduite pratique de la persécution a des causes variées : conviction personnelle du Prince, nature de l'autorité exercée, mais aussi manœuvres politiques et négociations au niveau de l'Empire ou à l'intérieur du territoire. L'arbitraire du Prince étant le signe de la plénitude de sa puissance, la variation de leur application est somme toute prévisible¹³. Par ailleurs, même si les lois restent officiellement en vigueur, le temps atténue la menace qu'elles font peser. Enfin, les raisons et la justification (qui ne se recouvrent pas toujours ...) de la persécution des « anabaptistes » connaissent elles aussi de grandes variations.

Ils sont, évidemment, des hérétiques, mais comme les hérétiques pullulent à partir des années 1520, et qu'ils forment toujours plus de nouvelles Églises qui ont toutes la prétention à être absolues, c'est un argument qui tend à être relativisé. En outre, nous l'avons vu, « l'anabaptiste » ne se différencie pas forcément dans ses pratiques d'usages spirituels qui dans certaines régions étaient sinon courants, du moins pas inconnus et pas perçus comme menaçants. Ainsi, ce sont d'autres raisons ou justifications que présentent les princes (l'Empereur et les autorités territoriales) : la raison première et fondamentale est la perturbation de l'ordre divin – c'est d'ailleurs également un reproche que l'on adresse aux « hérétiques ». D'abord instigateurs de révolte contre l'Autorité que les événements de Munster venaient confirmer, les « anabaptistes » par la suite sont accusés de remettre en cause les fondements du lien social, par leur refus de prêter serment et d'assumer les charges collectives (milice, offices publics). Viennent s'y ajouter au XVII^e siècle des arguments comparables à ceux qui sont opposés aux communautés juives, dans un contexte de « recatholicisation » et au moment où les « anabaptistes » sont devenus des communautés identifiables qui se différencient en partie (nous verrons qu'il faut largement relativiser) par

¹¹ Sur la différence entre la norme et l'application de la loi, voir Bastien/Farcy, *Normes*, p. 5-9, Krumenacker, « Législation anti-protestante », Schwerhoff, *Kreuzverhör*. Achim Landwehr part du principe que les normes ne sont jamais « appliquées » (*durchgesetzt*) au sens où elles seraient appliquées tout le temps et sans opposition, mais elles sont « intégrées » (*eingesetzt*) : « Il serait plus approprié pour cette raison de parler de l'intégration d'une norme dans certains rapports humains économiques, sociaux et culturels, afin de souligner que le droit, sous la forme d'une norme produite et imposée par l'autorité, n'était qu'un des éléments qui déterminait le quotidien des gens ». Landwehr, « Policy vor Ort », p. 50. Stiasny, *Verfolgung*, p. 149-150.

¹² Behringer, *Witches*, p. 49 et suivantes.

¹³ Voir sur ce point également l'article de Wolfgang Kaiser, « Per digitos videre », en particulier p. 8, sur la dissimulation comme principe de gouvernement (i.e. le fait de faire semblant de ne pas voir des entorses à la norme).

des pratiques de préférence endogames et par un fonctionnement économique souvent communautaire (par les échanges employeur-employé notamment). Ils ôteraient le pain de la bouche des « vrais » chrétiens et feraient du prosélytisme.

La plupart de ces arguments de fond sont très plastiques, et les mêmes acteurs de la persécution les évoquent ou les rejettent en fonction de leurs position institutionnelle, de leurs intérêts, ou de leurs convictions. Une des clés de compréhension de la dynamique des persécutions et des grandes variations dans leur forme est la division de ce que Jean Bodin appelle souveraineté, c'est-à-dire une autorité absolue et individus sur le territoire. Les États territoriaux en avaient une partie. Ce pouvait être des États princiers ou des villes, et leur nombre total, jamais connu même des contemporains, était à coup sûr de plusieurs centaines. Ils bénéficiaient du statut de l'immédiateté, car ils étaient vassaux directs de l'Empereur, et ils avaient une autorité que l'on appelait, pour les Princes en tous cas, la supériorité territoriale (*Landeshoheit*)¹⁴. La Diète était composée de l'assemblée de représentants de ces mêmes États territoriaux, on voit donc que l'Empereur n'avait pas de « pouvoir absolu ». Théoriquement les sujets des États territoriaux n'avaient pas de contact direct avec le niveau impérial, cependant nombreux étaient ceux qui ne se privaient pas d'y recourir lorsqu'ils étaient en conflit avec l'autorité dont ils relevaient, à travers les tribunaux de la Chambre impériale d'Empire (*Reichskammergericht*) et du Conseil aulique (*Reichshofrat*). L'ouest de l'Empire, très morcelé et où les princes de territoires minuscules étaient légion est particulièrement riche en procès des sujets contre leur prince.

La pyramide des acteurs commence donc au sommet, par l'Empereur. Charles Quint joue ici un rôle essentiel, les principales lois d'Empire, établies sous son règne, déterminant les lois en vigueur dans les États d'Empire. Ces derniers, ayant participé par la Diète à l'adoption des mandats impériaux comme loi d'Empire, cherchent pourtant aussi à se démarquer de ce dernier, affirmant sur leur territoire leur part de souveraineté, la supériorité territoriale. Cette dernière s'exerce dans le Juliers, le Berg, et à Cologne, par l'intermédiaire des agents du pouvoir, qui peuvent être présents de façon presque héréditaire, et participer aux États, ou être des officiers nommés par le Prince et qui ont donc une marge d'indépendance (apparemment) plus réduite. Tous s'appuient, en réalité, sur les officiers locaux (échevins et représentants des villages et hameaux (*Honschaffien*) dans les campagnes), ces derniers dépendant aussi en dernier ressort du voisinage, institution informelle mais très importante

¹⁴ L'étendue de cette autorité, en particulier en matière de juridiction, connaissait d'innombrables variations. Par exemple Cologne avait un statut d'immédiateté et siégeait à la Diète, mais elle n'avait pas le droit de haute-justice, qu'elle avait conservé de son ancien seigneur. Axel Gotthard en a fait une synthèse dans un petit manuel, *Das Alte Reich*, p. 9-28.

dans le quotidien des individus. Les institutions d'encadrement de l'Église, curés, confesseurs, prédicateurs, doyens, etc, sont dans le Juliers et dans une certaine mesure aussi à Cologne, transformées, de fait, en agent de ce pouvoir séculier, même si certains (les jésuites en particulier) exercent parfois une action indépendante¹⁵.

La poursuite des anabaptistes dans tout l'Empire a été marquée par une double influence : la pression exercée par l'Empereur et les pratiques des États. L'influence impériale s'exerce à la fois par son rôle dans la formulation du droit impérial en matière de police, qui est censée servir de modèle, et par la pression politique qu'il peut exercer sur tout un chacun pour mettre en application la norme formulée par la loi. De leur côté, les États (duchés et ville d'Empire) ont la responsabilité de faire appliquer la loi d'Empire par leur activité de police, qui dépend donc des moyens matériels et institutionnels dont ils disposent, mais ils peuvent aussi formuler leurs propres normes, ce qu'ils ne manquent pas de faire.

I. LA PERSECUTION

Cologne est considérée dans certains martyrologes comme un haut lieu d'une répression sanglante, ce que démentent les quelques études réalisées sur les exécutions pour anabaptisme dans la ville libre d'Empire¹⁶. Les très érasmiens ducs de Juliers-Berg ont fait exécuter au XVI^e siècle bien plus d'hérétiques que les autorités de Cologne¹⁷. Reprenons donc la question de William Monter : *How bad was it*¹⁸ ? Peut-on considérer ces autorités qui restèrent dans le camp de l'ancienne Église comme comparables à l'Autriche ou aux Pays-Bas espagnols, autres territoires fidèles au catholicisme, où la répression fut de loin la plus sanglante ?

A. Les vagues de persécution

1. Qu'est-ce qu'une vague de persécution ?

Sur quoi fonder une chronologie et une typologie des persécutions¹⁹ ? C'est probablement les historiens de la sorcellerie qui ont réfléchi de la manière la plus poussée au problème. Il est vrai qu'ils ont de quoi faire : alors que l'on compte environ 3000 exécutions pour hérésie à l'époque moderne en Europe, 30 000 « sorcières » et sorciers ont été exécutés

¹⁵ Wolfgang Reinhard soulignait l'illusion à considérer que l'Église catholique romaine était indépendante des États pour se réformer. (Reinhard, « Was ist Katholische Konfessionalisierung, »).

¹⁶ La Rhénanie du nord n'est pas prise en compte par l'oeuvre par ailleurs majeure de Claus-Peter Clasen (*Anabaptism*)

¹⁷ Voir Smolinsky, « Jülich-Kleve-Berg », p. 93 et suivantes.

¹⁸ Monter, « Heresy executions », p. 64.

¹⁹ Behringer, « Witches », p. 49.

entre le début du XVI^e siècle et la fin du XVIII^e siècle²⁰. Dans le domaine de la chasse aux sorcières, on distingue les vagues de dénonciations qui donnent lieu à procès et vagues d'exécutions. Il est ainsi possible de faire un rapport entre la « demande sociale » de chasser les sorcières et la volonté des autorités d'y répondre ou de mettre au jour un zèle inhabituel²¹. Aline Goosens a effectué ce type de décompte, dans la mesure du possible, pour son étude de la persécution de l'hérésie aux Pays-Bas au XVI^e siècle. La comparaison de ces deux éléments a permis d'établir de très nettes différences²². Il y a des périodes où une proportion relativement importante des procès aboutit à une exécution, même si les procès sont, par rapport à d'autres moments, peu nombreux, et d'autres où le taux de dénonciation ou de procès est bien supérieur au nombre d'exécutions prononcées. Ainsi le rapport entre demande sociale et volonté (ou capacité) des autorités à prononcer des sanctions est lui-même très variable en fonction des périodes et des lieux.

L'établissement d'une périodicité ou d'une chronologie précise comparable à celle qu'Aline Goosens a établie à force de recherches minutieuses, et qui serait un indicateur de l'intérêt que portent les autorités aux anabaptistes et donc théoriquement du zèle qu'elles manifestent à les pourchasser, pose toutefois des problèmes dans les territoires que nous étudions. En l'état actuel de nos recherches, nous n'y sommes pas parvenue. Se fonder sur l'activité législative est toujours potentiellement lacunaire. En effet, la liste des ordonnances de police le montre²³, les documents recensés sont de nature très variée parce qu'à l'époque moderne la police n'est pas définie comme catégorie d'action administrative²⁴. Elle se retrouve donc dans des ordres généraux à tous les officiers (Juliers-Berg), des ordonnances, des édits (Juliers-Berg et ville de Cologne), des *Morgensprache* (allocutions annuelles faites du balcon de l'Hôtel de ville de Cologne pour rappeler les principales réglementations en vigueur), etc. La police se trouve aussi dans les divers ordres partiels que l'on peut retrouver dans des fonds spécifiques, comme le dossier « anabaptiste » du Conseil Secret de la cour de Düsseldorf, ou bien dans le registre des décisions du Conseil (procès-verbaux du Conseil, *Ratsprotokolle*).

Par ailleurs, les pièces de procès manquent en quasi-totalité, soit qu'ils n'aient jamais eu lieu, soit que les documents soient perdus, à Cologne et dans le Juliers-Berg. C'est un

²⁰ La comparaison entre les deux séries est faite par William Monter, « Heresy Executions ».

²¹ Behringer, « Witches » p. 49.

²² Goosens, *Inquisitions 2*, p. 103 et 105. Les comptes que l'auteur a établis pour certaines villes montrent une constance relative (et basse) des exécutions pour hérésie, alors que dans le même temps la courbe des poursuites se détache ponctuellement.

²³ Voir annexe.

²⁴ Voir Härter, *Policeordnungen*, p. 1664. Nous examinerons ultérieurement les raisons pour lesquelles dans le Juliers-Berg et à Cologne plus qu'ailleurs la poursuite de l'anabaptisme est de l'ordre de la police (*Policey*).

constat commun à l'anabaptisme en général : selon Gottfried Seebaß, aucun des dossiers sur les procès d'anabaptistes connus n'est complet, pour toute l'époque moderne²⁵. Pour Cologne, seuls restent les interrogatoires menés par les agents du magistrat, qui n'avaient pas le pouvoir de prononcer la peine capitale et qui expulsaient souvent les dissidents avant qu'ils ne soient livrés à la haute-justice, en l'espèce les *Greffen und Scheffen*. La quasi-totalité des archives des *Greffen* est perdue pour la période, et en particulier pour celle qui nous intéresse.

Pour l'établissement de la chronologie des exécutions, les procès-verbaux du Conseil (*Ratsprotokolle*) ou ceux des prisons (*Turmbücher*) enregistraient toutefois les sentences importantes. C'est par elles que l'on peut établir un compte des exécutions d'anabaptistes dans Cologne, qui ne dépasse pas neuf sur toute la période²⁶. Dans le Juliers et le Berg, un décompte exhaustif est en l'état des connaissances impossible. C'est la juridiction criminelle en première instance au niveau de l'*Amt* qui était responsable pour les procès d'anabaptistes. Assez rapidement toutefois Düsseldorf exige que les pièces lui soient transmises, ainsi que le prisonnier, dans le cas de crimes passibles de la peine capitale. Mais les exécutions connues dans le Juliers ont été recensées seulement dans les registres de comptes des offices, qui enregistraient le coût de l'exécution en question et étaient en général bien tenus par le *Rentmeister*. Or ces registres sont inégalement conservés.

Les exécutions pour anabaptisme dans le Juliers, le Berg et à Cologne		
Année	Territoire	Nombre
1533	Cologne	1
1534	Cologne	3
	Juliers (Amt Born)	30
1535	Juliers (Amt Born)	6
1540	Juliers (Amt Bergheim)	1
1550	Juliers (Amt Born)	17
	(Amt Sittard)	1
1552	Juliers (Amt Montjoie)	1
	(Amt Juliers)	1
	Berg (Amt Blankenberg)	4
1557	Cologne	1
1558	Berg (Amt Windeck)	2
1561	Cologne	2
1562	Cologne	2

²⁵ Seebaß, « Der Prozeß gegen Hans Hut », p. 214.

²⁶ Les modes d'exécution sont variés : Martin von Iffenem et Thomas von Imbroich sont brûlés, Mattheis Servaes est décapité, Johann von Oruell est noyé dans le Rhin, comme ? l'avait été dans la Limat à Zürich. À Cologne donc, les principaux moyens d'exécution d'anabaptistes sont représentés. Je ne compte pas ici Peter Wylss en 1588, qualifié d'anabaptiste parce qu'il est rebaptisé, mais exécuté pour la séquestration d'un bourgeois : il est roué.

Les exécutions pour anabaptisme dans le Juliers, le Berg et à Cologne		
1565	Cologne	1
	Berg (Amt Löwenberg)	1
[1575	Juliers	1]

Tableau 7 : Les exécutions pour anabaptisme connues²⁷

Dans le Juliers et le Berg, même l'établissement d'une chronologie des poursuites est délicat. Les interrogateurs au criminel dans les *Ämter* n'étaient pas tenus de conserver de compte-rendu d'interrogatoire avant l'extrême fin du XVII^e siècle. Les ducs insistaient lourdement auprès des administrateurs des offices (*Amt*) pour recevoir toutes les pièces issues des relations avec les anabaptistes, mais cela dépendait du zèle des officiers à obéir aux ordres venus de Düsseldorf, qui étaient aussi un moyen d'affirmer la supériorité territoriale du Prince. Or un bon nombre de ces officiers étaient issus d'une petite noblesse à la tête d'une seigneurie, siégeant aux à la Diète territoriale, et rétive à l'autorité du Prince. Beaucoup, en particulier avant la professionnalisation des conseils, ne passaient pas nécessairement par l'écrit. Seuls quelques interrogatoires ont été conservés dans les archives centrales de Düsseldorf. Nous n'évoquons pas ici les dénonciations, qui existent mais qui sont pratiquement invisibles dans les sources, nous y reviendrons. Ce n'est pas une situation exceptionnelle : Claus-Peter Clasen, cherchant à vérifier le nombre d'exécutions d'anabaptistes dans le Sud de l'Empire, n'a pas toujours été capable de confirmer par des documents administratifs les exécutions relatés dans les chroniques : pour la Suisse, il compte comme « certaines » moins de la moitié des sentences, le reste n'étant que probable. Il en va de même pour la Souabe et la vallée du Rhin²⁸.

On dispose finalement d'une documentation très hétérogène, ce qui représente un biais certain pour établir une comparaison de l'intérêt des autorités territoriales et urbaines pour les

²⁷ Source : HASTK, Turmbücher (30 G 207 à G 243), fonds Reformationen (45 n°14 et15), Ratsprotokollen, Stiasny, *Verfolgung*, Rembert, *Wiedertäufer*, et van Braght, *Le Théâtre sanglant*, (Het Bloedigh Tooneel). Noms des personnes exécutées : 1533 : Martin von Iffenem ; 1534 : Goddart Glaßwerter, Richart von Richrath, Heinrich Mey à Cologne, dans le Juliers, non nommés par Rembert ; 1535, non nommés par Rembert ; 1540 : Heinrich Jacobs (source Rembert) ; 1550 : 17 anonymes, Remken Ramaeckers, Gerrit van Kempen (source van Braght) ; 1552 : Maria de Montjoie, Barbel, Wilhelm von Bierck, Christoffel von Geistens, Christian von Eukeraet, Tieleman von Neunkirchen (source van Braght) ; 1557 : Thomas von Imbroich (source HASTK, Stiasny, Rembert, van Braght), 1558 : Gotthard von Nonnenberg et Peter Kramer (source van Braght) ; 1561 : Johann von Oruel et Ploenis von Emmerich (source HASTK, erreur de van Braght sur P. von E.) ; 1562 : Georg Friesen et Wilhelm von Keppel (source HASTK, Stiasny et van Braght) ; 1565 : Mattheis Servaes et Conrad Koch (HASTK, Stiasny, Rembert et van Braght) ; 1575 : Lessgen Loemans ? (incertitude sur la localisation et la date : Rembert ne cite pas sa source). Eby (« Social Aspects ») trouve, pour l'archevêché de Cologne, 42 exécutions prouvées et 93 probables, entre 1532 et 1580. Il inclut les terres de la principauté-archevêché de Cologne et exclut celles de l'ouest du Juliers (Amt Born et Millen notamment) qui ne sont du ressort du diocèse de Liège. Nous n'avons pas pu vérifier ses sources.

²⁸ Clasen, *Anabaptism*, p. 370. Modalités d'exécutions : sur 420 connues, on compte 97 bûchers, 234 décapitations, 89 noyades (comme le premier anabaptiste exécuté, Félix Mantz, qui fut noyé dans la Limat à Zurich). Clasen, *Anabaptism*, p. 373.

anabaptistes. C'est uniquement pour Cologne que l'on dispose de registres. Les procès verbaux du Conseil donnent un rapport à peu près continu des délibérations, mais incomplet : beaucoup d'affaires se traitaient par oral, une ville de la taille de Cologne n'ayant pas développé à cette époque de procédure administrative lourde²⁹. Les interrogatoires menés par la ville sont conservés dans les *Turmbücher* qui ne sont continus qu'à partir de 1550 à peu près ; ils conservent la trace des exécutions puisque les *Turmschreiber* suivaient le destin des détenus, même s'ils n'étaient plus dans leur juridiction en cas de crime³⁰. Il faut donc se fonder sur des évaluations différentes pour les territoires considérés. Pour les duchés de Juliers et de Berg, nous nous appuyons sur le nombre d'actes conservés par la *Registratur* du conseil privé, qui contient la correspondance entre Düsseldorf et les offices (plumitifs du duc et rapports des administrateurs). Nous pouvons ainsi seulement comparer l'attention accordée à Düsseldorf et à Cologne par les autorités centrales aux « anabaptistes » présents dans leurs terres, d'après les traces subsistantes des décisions et délibérations du Conseil de Cologne d'une part, des échanges et des instructions avec les pouvoirs intermédiaires des territoires du Juliers et du Berg d'autre part : ce sera la base pour établir des chronologies.

2. Chronologies croisées

On peut – avec beaucoup de précautions quant à la représentativité des résultats – esquisser deux courbes, l'une pour Cologne, l'autre pour le Juliers-Berg, afin de mieux appréhender la périodicité des « persécutions », ou tout du moins de l'intérêt des autorités pour l'anabaptisme. Nous traitons ici principalement l'activité interne, qui concerne la recherche d'anabaptistes sur son propre territoire³¹. Précisons toutefois que le nombre d'années où l'activité est nulle (0 document recensé) est toujours important : 58% des années sans activité à Düsseldorf, 48% pour Cologne³².

²⁹ Groten, « Glückseligem Regiment », p. 304.

³⁰ Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 473.

³¹ Les fonds traités par Sigrun Haude (*Savages Wolves*) sont un peu différents : elle a traité la correspondance du duc de Juliers avec les autres États territoriaux dans les années 1533-1540, que nous n'avons pas utilisé ici. Par contre elle a examiné les mêmes fonds à Cologne, à savoir les procès-verbaux du Conseil.

³² Pour Düsseldorf, la population est de 302, pour Cologne elle est de 223. Noter également la différence quant à l'extension temporelle : l'activité de Düsseldorf s'étend jusqu'en 1700 (soit la fin de notre recherche) alors que celle de Cologne s'arrête en 1617. Les données sont en nombre absolu.

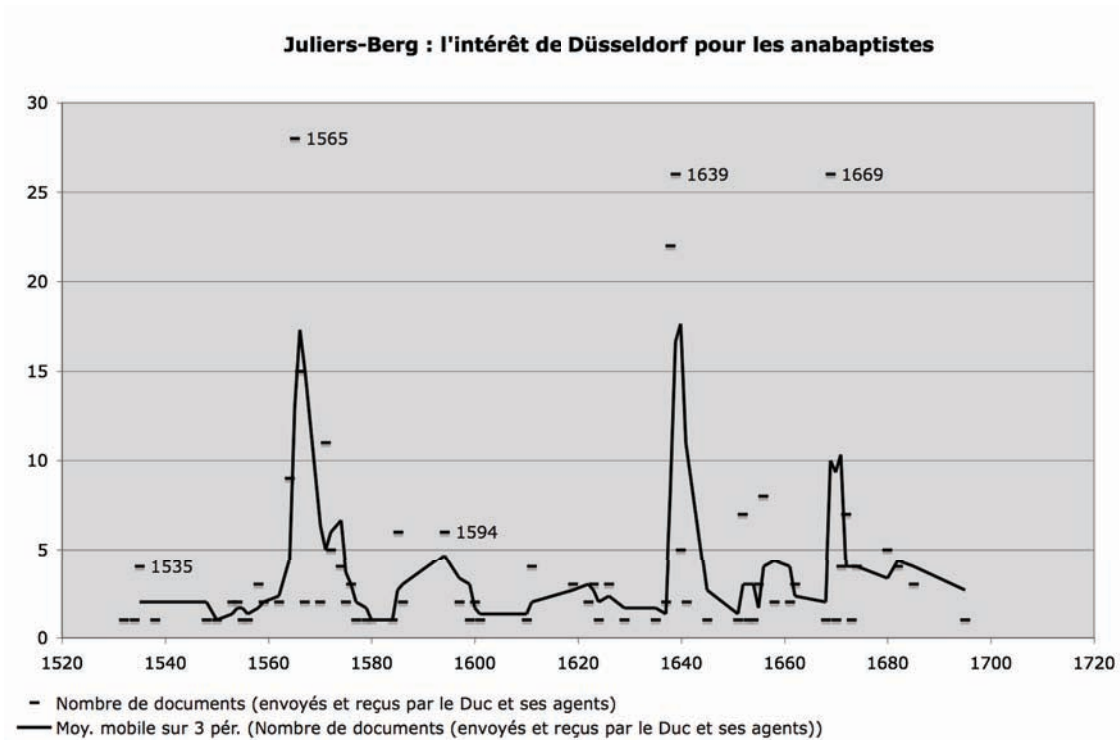


Figure 14 : L'activité de Düsseldorf à propos des "anabaptistes" (1530-1700)

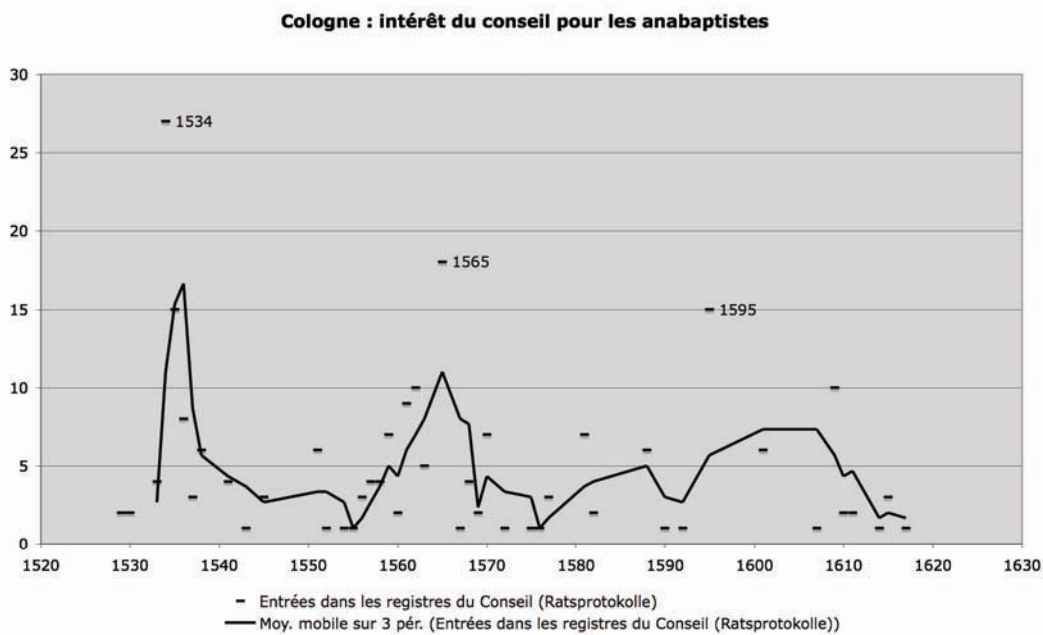


Figure 15 : L'activité de Cologne à propos des "anabaptistes" (1530-1620)

On constate une différence majeure et un grand nombre de points communs. Le Juliers-Berg et Cologne s'opposent d'abord car le Magistrat de la ville rhénane s'est plus occupé d'anabaptisme à partir du début de la guerre de Trente ans. Au contraire les ducs de Juliers Berg font preuve d'une activité presque continue jusqu'à l'expulsion finale de la seigneurie de Rheydt des « derniers » anabaptistes des duchés. Il est difficile de tirer une

conclusion pour les années 1534-1535, années où la présence des « anabaptistes » dans la ville de Münster mobilise les autorités territoriales rhénanes, dont le duc de Juliers-Clèves, qui veulent juguler ce qu'ils ressentent comme une menace au plus vite³³. Malgré l'hétérogénéité des sources, on peut également constater que les années entourant 1565, l'année de la grande capture du vignoble Saint Séverin à Cologne, manifestent une attention croissante de la part des autorités : la grande capture n'est donc pas le fruit du hasard, mais d'une recherche accrue.

Le XVII^e siècle offre un visage différent. La ville de Cologne se désintéresse totalement de l'anabaptisme, mais la nouvelle dynastie des ducs de Juliers-Berg, les Palatinat-Neubourg, en revanche, y consacre beaucoup d'énergie. Cette dernière doit être relativisée à l'aune de la recrudescence générale en Europe de la production de l'administration et de la reprise d'une activité législative après les décennies de conflit. L'activité la plus spectaculaire s'observe en 1639 et 1669, même si, après un désintérêt presque total entre 1600 et 1620, précédé d'un creux semblable entre 1580 et 1595, l'intérêt est presque constant durant tout le siècle.

3. Comme nous avons appris qu'il y avait beaucoup d'anabaptistes dans nos territoires ...

Il y a donc des périodes de traitement occasionnel du « problème anabaptiste » et des périodes où il s'agit d'une préoccupation constante et surtout partagée. Le pic le plus spectaculaire est celui de l'année 1565 : plus de 45 occurrences dans l'année. C'est une véritable frénésie qui s'empare du Conseil, mais aussi du duc Wilhelm et de ses conseillers. C'est aussi l'année de la plus importante capture jamais effectuée en Rhénanie inférieure : les cinquante-six individus capturés dans le vignoble Saint-Séverin, dont il a déjà été question. Ainsi, quel est le rapport entre l'intensité de la persécution et le nombre d'individus découverts ?

Toutes les ordonnances, les mandats, les décisions du Conseil de Cologne concernant les dissidents religieux sont justifiées par l'information préalable et crédible de leur présence sur le territoire. Il y a ainsi un lien de cause à effet direct qu'il ne faut pas négliger. Ainsi, Wilhelm Buff, « anabaptiste » brouillé avec sa communauté, dénonce un nombre considérable de ses correligionnaires. En 1562, deux dissidents sont exécutés pour « anabaptisme », et en 1565, suite à une dénonciation d'un Judas (selon la version des martyrologes), le grand coup de filet est réalisé. Mais l'intense activité des autorités de Cologne est également fortement

³³ Voir Haude, *Savages Wolves*.

stimulée par les échanges d'information dès l'année 1563 provenant du duc de Juliers et du Conseil de la ville de Wesel. Cologne a ainsi été entraînée dans l'activité intense à l'échelle régionale, et pas seulement mue par la présence locale de dissidents.

Il n'y a donc pas de chronologie « simple » de la persécution, pas plus qu'il n'y a d'ensemble cohérent et univoque d'explication des vagues d'intérêt des autorités pour les dissidents religieux. Chaque épisode se rapporte à un faisceau de causes directes ou indirectes. On se demandera quels facteurs dominants ont déterminé ces variations, et comment ces facteurs ont eux-mêmes évolué.

B. *Quelques facteurs explicatifs*

On peut sérier les facteurs explicatifs ou comparatifs en trois types : « macro », « meso » et « micro ». Les premiers peuvent expliquer des évolutions visibles sur plusieurs dizaines d'années, les deuxièmes les variations à l'échelle de la décennie et les derniers les facteurs directs, immédiats, à l'année. Par un juste retour, l'élucidation de certains facteurs, ou la non-correspondance de la chronologie au schémas prévisibles peut être riche d'enseignements. Nous n'ordonnancerons pas notre discours en fonction de ces trois éléments.

1. *Une histoire bourguignonne ?*

Il n'y a pratiquement pas eu de tentative pour mesurer la persécution à l'échelle européenne, à l'exception de William Monter et dans une certaine mesure de Gary K. Waite³⁴. Claus-Peter Clasen a également établi un compte des exécutions pour anabaptisme dans l'Empire. Par ailleurs, nous n'avons que peu de point de comparaison généraux pour les critères (hétérogènes) que nous avons pu utiliser. Les exécutions à Cologne peuvent être prises en compte, mais les sources limitées du Juliers-Berg risquent de nous induire en erreur. Pour l'intérêt porté par les autorités, on peut utiliser la chronologie d'Aline Goosens.

Nombres d'anabaptistes exécutés entre 1525 et 1618								
Source : Clasen, <i>Anabaptism</i> , p. 437								
Période	Suisse	Vallée du Rhin*	Souabe	Terr Habsb.**	Sud-Est	Fran-conie	Thu-ringe	Tot.
1525-29	13	14	39	223	80	29	12	410
1530-39	48	24	47	167	20	3	61	370
1540-49	3	0	0	9	4	0	0	16

³⁴ Monter, « Heresy Executions » ; Le livre de Gary Waite, *Devil's Minion*, compare les exécutions et les motifs d'exécution des sorcières et des anabaptistes, réalisant un des vœux de William Monter dans l'article précité. Il ne fait des comptes comparatifs « que » pour trois régions de l'Empire (Pays-Bas Nord et sud, Allemagne du Sud, territoires des Habsbourgs).

1550-59	0	0	0	2	3	3	0	8
1560-69	1	0	0	4	2	0	0	7
1570-79	1	1	1	1	0	0	1	5
1580-89	2	0	0	2	9	0	0	13
1590-99	1	0	0	3	2	0	0	6
1600-09	0	0	0	0	2	0	0	2
1610-18	1	0	0	2	0	0	0	3
Lieu inconnu	3	0	0	0	0	0	0	3
Total	73	39	87	413	122	35	74	843
* Concerne la haute et moyenne vallée du Rhin : la Rhénanie inférieure et les Pays-Bas n'ont pas été pris en compte								
** Ne concerne pas les terres patrimoniales bourguignonnes								
24 : les chiffres en italique indiquent que Clasen ajoute un nombre inconnu (x) de personnes exécutées								

Figure 16 : Le nombre d'anabaptistes exécutés dans l'Empire d'après Clasen (1525-1618)

Claus Peter Clasen a ainsi montré que 80% environ des exécutions pour anabaptisme dans la période examinée (qui court jusqu'en 1618 et qui exclut les Pays-Bas et la Rhénanie du Nord) avaient eu lieu entre 1527 et 1533. C'est ce qui explique l'importance des persécutions de protestants en général dans l'Empire à cette période, notées par William Monter. Le Juliers-Berg et Cologne détonent dans ce paysage, n'ayant connu aucune exécution d'anabaptiste à ce moment. Cependant, la tendance à partir de la décennie 1530 se rapproche de celle de l'Empire : une diminution progressive (selon la périodisation de Monter). La périodisation adoptée par Clasen montre toutefois une image très différente, qui tend à rapprocher la Rhénanie du Nord des Pays-Bas. Alors que dans les décennies 1530 et 1540, la tendance des exécutions est la même que pour le reste des territoires examinés par Stiasny, qui se trouve dans la partie sud de l'Empire, la décennie 1550 se démarque à Cologne, avec un pic exceptionnel, alors que partout ailleurs les exécutions diminuent. Pour la décennie 1560, la Rhénanie du Nord se « rapproche » des territoires des Habsbourg (hors Pays-Bas), mais le nombre d'exécutions reste important.

Moyenne annuelle des protestants (au sens large) exécutés en Europe					
Source : Monter, « Heresy Executions »					
Période	Empire	Pays-Bas	France	Angleterre	Espagne
1520-29	38	1,2	1	2	0
1530-54	13	20	12	1,6	0,5
1555-65	2	40	20	30	12
1566-59	0,7	2,7	0,5	0,1	2

Tableau 8 : Moyenne annuelle des protestants exécutés en Europe (W. Monter)

Or, aux Pays-Bas au contraire, le maximum des exécutions de « protestants » – dont on sait que les anabaptistes en constituaient presque les deux tiers – se situe entre 1554 et 1566, durant la période qui précède les troubles et où la politique des Habsbourg contre les hérétiques se durcit. Les travaux d’Aline Goosens permettent d’établir un parallèle plus fin : elle remarque une augmentation nette des poursuites (et non des exécutions) pour hérésie dans différents tribunaux des Flandres en particulier au milieu des décennies 1520 et 1530, moins importante toutefois que l’augmentation des poursuites au milieu de la décennie 1560. Ainsi, aux Pays-Bas, on poursuit d’abord beaucoup, mais les autorités sont clémentes et à partir des années 1530 les condamnations sont plus sévères. Ses recherches tendent à tempérer la chronologie établie d’après les comptes des seules exécutions.

Ainsi, ces terres à la limite ouest de l’Empire connaissent une chronologie qui les rapproche plus des préoccupations bourguignonnes que de celle du reste de l’aire germanophone.

2. Réformer l’Église

Cette chronologie correspond bien évidemment, en partie, à celle de la réforme religieuse, de la disciplinarisation des sujets, voire à celle de la confessionnalisation. Le *jus reformandi* était un des principaux acquis de la paix d’Augsbourg pour les princes territoriaux, mais il s’appuyait sur une tendance s’affirmant à la fin du Moyen Âge selon laquelle les autorités imposaient leur légitimité à influencer sur l’Église de leurs territoires (*Kirchenregiment*). Cologne et le Juliers-Clèves-Berg se distinguent, au moment de la mise en place des nouvelles normes, par la volonté de suivre chacun une voie moyenne : *via media* inspirée par Érasme et les irénistes pour le prince territorial, sauvegarde du christianisme colonais pour la ville³⁵. Les « anabaptistes » s’inscrivaient évidemment en faux par rapport à ces deux conceptions de la vie spirituelle et religieuse.

La chronologie des réformes religieuses menées par les autorités territoriales et celle de la politique religieuse sont des fils conducteurs. En 1532, Johann III, duc de Clèves, Juliers et Berg, publiait comme le faisaient de nombreux princes « protestants » une Ordonnance ecclésiastique – sauf que Johann III n’était pas passé officiellement à la Réforme. En 1533 il lance la première visite pastorale « princière » pour veiller à l’application de cette ordonnance. À cette occasion que sont repérés les adeptes des prédicants de Wassenberg, et

³⁵ Pour Cologne, voir Chaix, « Cité chrétienne », et « Katholizität », entre autre. Pour le Juliers-Berg, voir Redlich, *Kirchenpolitik*, 1, Flüchter, Zölibat, Jaitner, *Konfessionspolitik*.

que les biens de ceux qui sont partis rejoindre la nouvelle Jérusalem en Westphalie sont saisis³⁶.

À la fin des années 1550, les yeux de tous les États d'Empire étaient rivés sur Wilhelm V, duc de Juliers-Berg, adepte d'une *via media* et admettant à sa cour des prédicateurs irénistes ou franchement protestants³⁷. Il prônait l'administration de la communion sous les deux espèces dans ses territoires, et engageait, après son père, de nouvelles réformes du clergé. En 1550 le duc lançait « sa » première visite générale du duché de Juliers, après celle que son père avait commandée³⁸. En 1559, au moment des nouvelles plaintes, le duc lançait une autre visite et projetait la confection d'une nouvelle ordonnance ecclésiastique où l'on réfléchissait sérieusement au mariage des prêtres – le concubinage étant largement pratiqué dans le duché - et où l'on songeait à autoriser la communion sous les deux espèces, que le duc tenait pour légitime³⁹. Ainsi, les princes protestants espéraient ouvertement qu'il allait « sauter le pas », se déclarant pour la Confession d'Augsbourg et faisant ainsi basculer l'équilibre fragile en Rhénanie.

Si la volonté de réformer le territoire est donc manifeste chez le duc de Juliers dès les années 1550, le « démarrage » de la politique de recherche des « anabaptistes » commence bien plus tard, à partir des années 1560, ce qui pourrait laisser penser que les dissidents se sont multipliés en dix ans, invitant ainsi le duc à prendre des mesures sévères. Ce n'est cependant pas le cas : les visiteurs ont signalés pratiquement autant de dissidents en 1550 et en 1560. Les démarches réformatrices qui s'accélérent avec la préparation d'une nouvelle ordonnance ecclésiastique sont un facteur explicatif unique de cet énorme pic de 1565.

L'intérêt de ce sursaut est également qu'il est partagé par Cologne : dans la ville libre d'Empire aussi, on se préoccupait de plus en plus des dissidents. Après une longue période de quasi inactivité, la capture du jeune ouvrier imprimeur Thomas von Imbroich, l'usage de la torture (qui était rare à Cologne, même pour les « hérétiques ») et son exécution sont le signe d'un changement clair du Conseil et des *Greffen und Scheffen*. C'est en 1557 et 1565 qu'ont lieu plus de la moitié des exécutions d'anabaptistes. À ce moment là, la Compagnie de Jésus commence à avoir l'oreille de certains membres influents du Conseil et à introduire l'idée d'une division religieuse de l'espace public et de l'espace sacré, premier signe d'une

³⁶ HStAD, JB II 251 fol. 1 et suivantes, le 18 décembre 1535.

³⁷ Schute, *Neutralität*, p. 40 et suivantes.

³⁸ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 7-11, Flüchter, *Zölibat*, p. 186 et suivantes, Schulte, *Neutralität*, p. 111 et suivantes. Le duc, tenu par le traité de Venlo qui l'empêchait de passer à la Réforme, ne put appliquer l'Interim sur ses terres.

³⁹ Flüchter, *Zölibat*, p. 205-210, Smolinsky, « Jülich-Kleve-Berg », p. 98-102, Schulte, *Neutralität*, p. 115 et suivantes.

« ségrégation » de l'espace social : en 1562, un curé proche des jésuites parvient à faire exclure du cimetière une dame en vue passée de vie à trépas en ayant refusé le viatique⁴⁰. Mais s'ils ont un rôle essentiel dans la prédication et dans l'influence qu'ils peuvent exercer, les jésuites sont également une « caisse de résonance » des événements : en novembre 1565, après la grande capture de l'été précédent, ils donnent une pièce qui met en scène les hérétiques, ensemble luthériens, calvinistes et anabaptistes⁴¹.

Le XVII^e siècle offre un profil également proche du calendrier des réformes : le début du siècle à Cologne est le moment où les protestants en général sont progressivement exclus de la vie civique, même s'il est pratiquement impossible de les chasser physiquement. Avec cette période coïncide une reprise des expulsions. Dans le Juliers et le Berg, la nouvelle dynastie au pouvoir, les Palatinat Neubourg, se convertit au catholicisme en 1614 : elle mènera une politique de recatholicisation⁴². Le premier duc, Wolfgang-Wilhelm, bien que fervent catholique, était relativement mesuré dans son zèle à chasser les hétérodoxes. Il devait surtout composer avec la *possessio* du prince de Brandebourg, réformé, qui protégeait les communautés réformées et luthériennes installées dans le duché. Cette protection subsiste après le partage officiel de la succession, mais Philipp-Wilhelm, plus proche de Rome que ne l'était son père, engage des mesures plus drastiques contre les dissidents : c'est sous son règne que la politique d'expulsion des « anabaptistes » est enfin efficace. Elle ne concerne pas que ces derniers d'ailleurs, puisque non loin des ordonnances contre les anabaptistes, sont promulguées également des ordonnances d'expulsion des juifs, en particulier en 1671⁴³.

L'attitude des autorités correspondait-elle aussi à une demande sociale ? Comme la fin des poursuites d'anabaptistes à Cologne coïncide avec les débuts des chasses aux sorcières dans la ville, on a également suggéré que la persécution avait changé de cible : on avait trouvé un nouveau bouc émissaire⁴⁴. Cette hypothèse est vraisemblable dans la mesure où, à l'échelle de l'Europe comme à Cologne, c'est également quand on arrête les persécutions religieuses que les chasses aux sorcières reprennent⁴⁵. Ce changement de cible coïncide peut-être aussi avec une nouvelle acception de l'anabaptisme : malgré une définition en droit toujours semblable, en fait on ne considère plus les « paisibles dans le pays » comme de potentielles

⁴⁰ Cité par Chaix, « Cité chrétienne », p. 681. Sur les étapes de la séparation dans la coexistence à l'exemple des cimetières, Luria, *Sacred Boundaries*, p. 104 et suivantes.

⁴¹ Chaix, « Cité chrétienne », p. 734.

⁴² Herzig, *Zwang*, p. 59-65.

⁴³ Scotti, *Jülich 1*, p. 157-159, et Schulte, *Juden*.

⁴⁴ Stiasny, *Verfolgung*, p. 108-109 : la première exécution du sorcière a lieu en 1614.

⁴⁵ Monter, « Heresy executions », p. 62-64. Gary K. Waite a récemment étudié la tentative des théologiens de « mélanger » menace sectaire et menace diabolique de type « sorcellerie ». S'ils ont échoué, il voit pourtant dans l'action des autorités aux Pays-Bas, en Allemagne du Sud et en Autriche la confirmation de la thèse de Monter. (Waite, *Devil's Minions*).

menaces à l'ordre social, au contraire des sorcières qui, en des temps difficiles, sont de plus en plus dénoncées et poursuivies. Cependant, on le verra, il est difficile de définir justement la part de « demande sociale » dans la poursuite des déviants religieux : nous n'avons pratiquement aucune dénonciation, et rarement les facteurs « classiques » (concurrence économique, attribution des malheurs des temps) sont invoqués contre les déviants religieux.

Cette vision rapide de la réforme religieuse princière dans les territoires du Juliers et du Berg a donc permis de constater une certaine synchronie, mais également l'insuffisance de ce facteur explicatif – il demande souvent à être complété ou précisé. La correspondance entre le constat de la présence de dissidents et la mise en route de la machine administrative et législative sont révélatrices : pourquoi agit-on bien plus contre les dissidents après la visite de 1559 plutôt qu'après celle de 1550 ?

C. D'autres facteurs

1. La guerre ?

Une des explications à cette inactivité dans les années 1550 pourrait être le conflit avec l'Empereur, qui occupait le duc de Juliers. La bataille de Mühlberg n'était pas si loin, et sa position encore relativement incertaine dans le jeu politico-religieux attirait tous les regards, même après le traité de Venlo⁴⁶. Une idée relativement répandue est que, lorsque le souverain est occupé par les affaires pressantes de l'État, il n'a pas le loisir de persécuter les hérétiques, par la logique intemporelle du classement des priorités. On s'attendrait ainsi à ce que les dissidents religieux aient la paix en période de guerre. C'est en partie vrai seulement : le désintéret du Conseil pour les anabaptistes à partir de 1618 – alors que quelques uns continuent au moins à y faire leurs affaires – y apporte en effet un démenti.

Une première explication apparaît évidente : on ne trouve plus d'anabaptiste à Cologne, conséquence d'une sévère répression. Les rares témoignages des années 1610 suggèrent un amenuisement progressif du nombre des mennonites en ville, et la mention de communautés à Cologne disparaît à peu près complètement dans les archives des communautés néerlandaises. Mais la présence isolée de quelques fidèles n'est pas à exclure, comme le suggère Charles-Thomas Eby⁴⁷ ; les « mennonites » par ailleurs semblaient avoir une organisation solide et surtout être connus pour être dispensateurs de charité dans la ville

⁴⁶ Charles Quint avait vaincu le duc de Clèves et pris possession du duché de Gueldre, qui vint enrichir les possessions bourguignonnes. Le duc du également s'engage à rester fidèle à Rome.

⁴⁷ Eby, « Social History », p. 94. Eby cependant ne donne pas le détail de ses sources, il ne nous a donc pas été possible de vérifier ses dires.

au début du XVII^e siècle, puisque quelques pauvres hères expliquent qu'ils bénéficient des aumônes régulières « des mennonites » en temps de disette et de maladie. Cette organisation de la charité qui est capable de s'exercer hors de la communauté peut être considérée comme le signe d'une bonne implantation locale (même réduite) et de l'alimentation régulière des caisses par des membres aisés. Mais on ne peut pas attribuer cet arrêt à l'arrivée de la guerre. En effet en Rhénanie inférieure 1618 n'est pas une césure pertinente. La région connaissait une guerre presque continue depuis 1583 et la *teutsche Krieg* s'est dans un premier temps jouée bien loin de la Rhénanie. Le conflit n'explique donc pas, à première vue, le désintérêt de la ville.

D'autres conflits, et en particulier la guerre de Cologne, et les conflits avec les protestants qui se réclament de la Confession d'Augsbourg et exigent la *Freistellung* (la liberté de culte) expliquent en revanche la relative tranquillité dont bénéficient les dissidents religieux à Cologne dans les années 1580. La guerre de Trente ans peut également justifier l'impuissance des ducs de Juliers à chasser définitivement les dissidents : le premier édit d'expulsion qui fut réellement efficace dans le Juliers et le Berg date de 1652. Les nombreux autres édits d'expulsion promulgués auparavant par la dynastie de Palatinat-Neubourg n'avaient eu que très peu d'effet.

La guerre et sa chronologie peuvent également avoir un effet indirect : dans la guerre de Trente ans la dynastie de Neuburg s'est efforcée de maintenir la neutralité de ses États jusqu'à l'interdiction de la neutralité à la Diète en 1541, mais le duc Wolfgang-Wilhelm n'a pas pu empêcher les troupes de stationner sur ses terres, ruinant ainsi les populations. En l'absence de comptes réalisés à l'époque, il est difficile de chiffrer les dégâts dans la population provoqués par la présence des troupes⁴⁸. Il est du moins admis qu'elle chuta de 20% dans le Juliers et de 40 à 50% dans le Berg. Cette occupation a pu cependant bénéficier par moment aux dissidents religieux, puisque par exemple la présence des troupes des Provinces-Unies, de Hesse-Kassel et de la Suède à partir de 1543 contraignirent le prince à assouplir sa politique à l'égard des réformés ; indirectement, les « anabaptistes » ont pu en profiter⁴⁹. À l'inverse, la présence espagnole dans les premières années de la guerre avait permis au dirigeant de mener une politique contre-réformatrice, en accord avec ses convictions personnelles mais freinée par son sens aigu du compromis politique, nécessaire au maintien de la paix dans ses États.

⁴⁸ Jaitner, *Konfessionspolitik*, p. 76, et Leffers, *Neutralitätspolitik*.

⁴⁹ Jaitner, *Konfessionspolitik*, p. 77.

Ainsi, le 8 avril 1647 le duc fut contraint à la conclusion d'un nouvel accord avec le Brandebourg voisin (le premier datait de 1629) qui occupait le Berg depuis décembre 1646, privant la population des maigres nourritures qui lui restaient. Dans ce traité valable dix ans, le duc reconnaissait sur le principe l'existence d'une église Réformée dans ses terres⁵⁰. Mais l'exercice de ces libertés fut compromis lorsque le duc interrompit les négociations (les prédicants du Berg réclamaient le principe d'un libre exercice public sur tout le territoire). Il reconnut rapidement les conditions religieuses de l'instrument de la paix d'Osnabrück (mars 1648, articles V et VII). Le *jus reformandi* et les questions de la libre conscience ou de l'exercice privé de la religion, des biens d'église, des libertés bourgeoises étaient limités par l'établissement de l'année normale (1624).

Mais on s'occupe aussi d'anabaptistes pendant la guerre de Trente ans : on leur demande une contribution pour « l'effort de guerre », qui correspond au moment où la chancellerie se préoccupe des déviants de manière continue. En fait, dès les années 1620, ces préoccupations sont quasi-constantes. Des mandats sont régulièrement promulgués⁵¹. Ainsi, les conflits ne suffisent pas non plus à expliquer une bonne partie de la chronologie de la persécution.

2. *La supériorité territoriale*

À tous les facteurs précédemment invoqués et évidemment valables, mais en partie seulement, se mêle celui de la supériorité territoriale, à savoir l'affirmation de l'autorité du Prince ou de l'autorité urbaine sur son territoire qui a été donnée en fief par l'Empereur (qui lui détient la souveraineté), et la nécessité de composer avec les différents facteurs qui pourraient la menacer. La légitimité pour le prince de réformer l'Église sur son territoire était à la fois une question de supériorité territoriale et de responsabilité à l'égard du peuple (*gemeine Volck*) dès avant les troubles de Religion. Le duc Johann III n'a conduit sa première visite princière de 1533 (entre autres pour rechercher des « anabaptistes ») que dans une part relativement réduite du duché de Juliers, la partie nord-ouest, majoritairement dans le diocèse de Liège, d'une part, et d'autre part le cœur historique du territoire, l'*Amt* de Juliers. Pour expliquer ce choix, on a évoqué à la fois la présence des prédicants de Wassenberg et les finances du duc. En effet, c'est dans le ressort du diocèse de Liège qu'opéraient les prédicants de Wassenberg, dans les districts de Millen, Born, Heinsberg et Wassenberg⁵². À l'encontre

⁵⁰ Jaitner, *Konfessionspolitik*, p. 78.

⁵¹ Il y en a sept durant la période de conflits en Rhénanie (1583-1648) : 1585, 1608, 1612, 1622, 1624, 1629, 1637. Voir annexe « persécution ».

⁵² Krumme, « Reformation », p. 86, cité par Flüchter, *Zölibat*, p. 153

de cet argument, Antje Flüchter fait remarquer que le duc ne lança pas de visite dans le duché de Clèves, dont une des villes principales, Wesel, était pourtant également connue pour avoir accueilli des prédicants de Wassenberg. Un troisième facteur pourrait être ajouté : ont été visités prioritairement les districts rentrés le plus récemment dans l'escarcelle du duc de Juliers, à l'extrême fin du XV^e siècle. Or la visite est aussi un moyen d'affirmer son pouvoir sur place, par la manifestation du droit à poser des questions et à contrôler le social.

L'usage de la visite comme un moyen de surveillance spirituelle trouva un nouveau souffle sous l'influence des princes protestants, qui, chefs de leurs Églises, y virent un moyen idéal d'imposer la Réforme dans leurs territoires. Cette initiative ne leur était pas propre. Avant même l'apparition de mouvements réformateurs, les diverses autorités d'Empire, villes et princes, avaient pris en main l'avenir spirituel de leurs sujets. Quand les autorités urbaines qualifiaient leur ville de « chrétienne » et se mêlaient de plus en plus de la vie spirituelle de leur habitants, les princes (*Landesherren*) considéraient le *Kirchenregiment* comme faisant partie de leurs attributions dans le cadre de la construction progressive d'États modernes. Cela passait aussi par la limitation de l'autorité des évêques sur leur territoire. La visite pastorale, qui était un lieu de mise en scène du pouvoir et de ses représentants, était donc un des moyens de renforcer leur administration et leur maîtrise du territoire. Les visiteurs « affirmaient le droit d'interroger les paroissiens sur des domaines importants de la vie et le légitimaient par la responsabilité qu'ils avaient devant Dieu⁵³ ». C'est bien pour cette raison que l'exercice de la visite était une pomme de discorde entre l'évêque de Liège et l'archevêque de Cologne d'une part, et le duc d'autre part⁵⁴.

Réexaminons la phase de montée de la persécution à Cologne et dans le Juliers entre 1550 et 1565. Après 1555, les enquêtes se multiplient à Cologne pour rechercher des dissidents. À la même époque, tous les yeux sont braqués sur le duc de Juliers-Berg, qui, malgré le traité de Venlo, risque de passer à la Réforme⁵⁵. Contrairement à la décennie 1550, il prépare activement une nouvelle ordonnance ecclésiastique, sur le modèle de celle promulguée par son père, alors que cette démarche est devenue une caractéristique des Princes protestants. Ainsi l'ordonnance contre les anabaptistes et les sacramentaires de 1565 est perçue par les historiens comme la marque d'un tournant décisif dans la politique ducale :

⁵³ Flüchter, *Zölibat*, p. 152.

⁵⁴ Molitor, *Erzbistums Köln*, p. 89-95 et 424-425.

⁵⁵ La guerre entre Charles Quint et le duc de Juliers-Clèves-Berg se solde en 1543 par la victoire de l'Empereur, qui ajoute le Gueldre à ses États bourguignons. Le 7 septembre 1549 par le traité de Venlo, il oblige le duc à s'engager à n'introduire ou ne laisser introduite aucune « nouveauté interdite » en matière de religion sur ses terres (« Dominus dux [...] in orthodoxa fide et religione nostra et universalis ecclesiae conservabit et retinebit ac nullam penitus innovationem aut immunitationem faciet au fieri permittet. » D'après Redlich, *Konfessionspolitik*, 1, p. 316).

on passerait de la *via media* à une politique catholique. Antje Flüchter conteste cette interprétation, à raison. Le contenu de cette ordonnance n'est en effet pas différent des précédentes, dans le sens où les normes de piété et de pratique données par le prince ne changent pas ; il se réfère d'ailleurs explicitement à l'ordonnance ecclésiastique de son père Johann III, qui autorise la communion sous les deux espèces. Ce qui change, selon Antje Flüchter, c'est la perception de cette ordonnance : entre temps une culture confessionnelle « protestante » s'était formée, et ceux qui auparavant se disaient évangéliques sous le (large) manteau de l'Église telle qu'elle était définie par le duc de Clèves ne s'y reconnaissaient plus.

Au milieu de tout cela, les « anabaptistes » sont les seuls qui ne sont soutenus par personne et qu'il faut à tout prix évacuer du paysage religieux, à un moment où le Prince réaffirme sa légitimité à réformer l'Église et son autorité à le faire. C'est précisément dans ces décennies que sont dénichés des foyers de soutien aux déviants religieux. Quelques mois avant la promulgation de l'ordonnance de 1565, les officiers en charge et des membres de la noblesse avaient été sommés de s'expliquer sur le soutien apporté aux dissidents : en novembre, ce sont les *Amtmänner* de Wilhelmstein et Neuenahr qui étaient interrogés, en compagnie du représentant de la veuve Berg von Durffendal. En janvier 1565, l'*Amtmann* de Blanckenberg (duché de Berg) était vertement réprimandé pour avoir fermé les yeux sur l'afflux de dissidents dans le territoire qui lui était alloué, au point que le duc se demande s'il a vraiment respecté les vœux qu'il a prêtés lorsqu'il a reçu cette fonction du duc⁵⁶. Deux ans plus tard, l'*Amtmann* Holtmuellen en charge dans l'*Amt* Brüggen (Juliers) est également tancé, et le bailli reçoit l'ordre de le surveiller. Ainsi, ce n'est pas seulement « parce qu'il y a de nombreux anabaptistes » que l'ordonnance de 1565 est promulguée, mais aussi parce que leur présence est protégée par des intermédiaires officiels ou officieux (les nobles sont censés appliquer dans leurs seigneuries les ordonnances de police princières), remettant ainsi en cause la supériorité territoriale. Ce zèle se mêle également à un effet d'entraînement à l'échelle régionale : le duc fournit à la ville de Cologne de très nombreux renseignements qui lui permettent de faire des arrestations sur son propre territoire. Les sanctions prononcées sont également plus dures : on exécute bien plus durant cette période qu'auparavant, à la fois dans le Juliers et à Cologne.

La chronologie des mandats du XVII^e siècle contre les anabaptistes fournit un dernier exemple du lien entre la recherche des « anabaptistes » et l'exercice de la supériorité territoriale. Durant la première moitié du siècle, les mandats sont en effet surtout promulgués

⁵⁶ Blanckenberg : HStAD, JB II, 239a, fol. 140r-v, le 12 janvier 1565.

durant les périodes de conflit intense de la dynastie de Neubourg avec les États provinciaux (*Landstände*, réunis dans la Diète territoriale, le *Landtag*)⁵⁷. Ces derniers étaient restés des acteurs importants du jeu politique, mais l'arrivée de la nouvelle dynastie, qui amena avec elle une bureaucratisation de l'administration (au détriment des nobles locaux qui occupaient les postes importants) et son besoin perpétuel d'argent pour couvrir les dépenses de la guerre et de la protection du territoire étaient le germe de conflits aigus. De plus, la guerre désorganisait les communications et la plupart des régions du Juliers-Berg étaient de fait largement autonomes, l'*Amtmann* et le bailli en étant les véritables maîtres⁵⁸. Les deux plus grands conflits entre les États provinciaux et le Prince surviennent en 1622-1624 et en 1637-1639, précisément à l'époque où les mandats contre les « anabaptistes » sont promulgués. Comment interpréter cette coïncidence ? Les mandats sont-ils le fruit d'une demande des États, à laquelle le Prince a accédé pour gagner du terrain sur d'autres plans ? Sont-ils une manifestation parmi d'autres d'une phase aigue de production normative de la part du prince, production qui concourt à déclencher le conflit avec les États ?

Ces rapprochements suggèrent des pistes pour expliquer les vagues de persécution dans les territoires concernés. Outre le souci de réformer l'Église et les mœurs et de protéger le « petit peuple » (*gemeine Volck*), au sein d'une conception traditionnelle de son rôle de magistrat et du *Landesherr* et qui se manifeste à la fois par le *Kirchenregiment* et par la police du territoire, d'autres facteurs rentrent en jeu. En effet, rechercher les hérétiques, c'est également affirmer son pouvoir sur un territoire et construire l'État : les impératifs liés à l'affirmation du pouvoir du prince ou du magistrat peuvent donc également entrer en ligne de compte.

Enfin, les pressions internationales ou au contraire une certaine liberté de mouvement ont constitué un levier non négligeable dans la persécution des hétérodoxes sur ces territoires : c'est un fait bien connu pour les luthériens et les calvinistes, mais il a également joué un rôle dans la poursuite de l'anabaptisme. Parmi les pressions internationales, l'Empereur et les États d'Empire sont déterminants dans la temporalité et la forme juridique qu'a pris la persécution des « anabaptistes ».

Nous voudrions maintenant approfondir ce volet de la « persécution », le problème de la supériorité territoriale et les relations des territoires avec l'Empereur et sa loi. Dans ce que l'on considère comme l'adoucissement progressif de la politique de répression, l'expérience

⁵⁷ L'édition des procès-verbaux des États provinciaux au XVII^e siècle existe, mais elle est difficilement accessible, nous nous sommes donc appuyée sur la littérature secondaire. Voir Carsten, *Prince and Parliament*, p. 289 ; Walz, *Stände und frühmoderner Staat*, notamment p. 188 et suivantes, et Croon, *Stände und Steuern*.

⁵⁸ Ehrenpreis, « Dreißigjähriger Krieg », p. 83 en particulier.

pragmatique a peut-être autant eu son rôle à jouer que la diminution sensible de la pression impériale.

II. LA LOI DE L'EMPEREUR

Charles Quint, du fait de ses convictions personnelles, a exercé une grande influence sur la persécution des dissidents religieux. Dans ses États patrimoniaux de Bourgogne⁵⁹, son influence a été directe et a contribué à réformer toute l'institution de poursuite des hérétiques et de normalisation religieuse de la société. La politique du Habsbourg en matière d'hérésie sur les terres où il avait la supériorité territoriale était nouvelle par l'implication qu'il y prenait. Il modifia tout l'arsenal juridique pour parvenir à ses fins, la poursuite des hérétiques servant également à affirmer son pouvoir sur ses terres bourguignonnes.

Dans l'Empire, son influence a été indirecte, car « filtrée » par les princes et les autorités des États territoriaux, mais prégnante, en particulier dans notre région de Rhénanie du Nord, où la proximité du Habsbourg menaçait directement l'autonomie des États territoriaux souvent morcelés⁶⁰. L'Empereur était un très proche voisin et sa menace planait comme une ombre au dessus des princes et des villes de Rhénanie inférieure : en 1543 il sortit victorieux du conflit avec le duc de Clèves, qui y perdit le duché de Gueldre. Il parvint à imposer à Wilhelm V, le traité de Venlo par lequel ce dernier s'engageait à rester dans le giron de l'Église romaine. Cologne aussi dépendait étroitement de cet empereur pour garantir son indépendance politique : son statut d'immédiateté était relativement récent, et ses puissants voisins pouvaient grignoter progressivement ses prérogatives⁶¹.

A. Les Habsbourg, « fabricants » de l'anabaptisme ?

Au niveau européen, c'est d'abord dans l'Empire que la poursuite judiciaire de l'hérésie en général est retirée aux tribunaux ecclésiastiques pour devenir la prérogative exclusive du prince ou du magistrat⁶². Elle est le résultat d'un processus au cours duquel un choix a été effectué pour qualifier (au sens juridique du terme) l'hérésie « anabaptiste »

⁵⁹ Goosens, *Inquisitions modernes 1*, introduction : « Il était indispensable de mettre en évidence la complexité du nouveau système répressif mis en place par Charles Quint dès les années 1520 [...] en précisant trois niveaux de compétence en matière religieuse des structures judiciaires pré-existantes et en démontrant que l'essentiel de la répression religieuse s'effectuait dans les tribunaux civils. La redéfinition de l'hérésie, sous forme d'un crime de lèse-majesté et d'un cas réservé, servit de base à cette politique, tandis que l'héritage médiéval était dépassé par l'évolution des juridictions et du droit criminel. De fait, la structure inquisitoriale se décentralisa, au contraire de ce qui se passait en Espagne et en Italie. » Jean-Pierre Dedieu et Alastair Duke considèrent le travail de Aline Goosens comme une oeuvre majeure dans l'historiographie inquisitoriale.

⁶⁰ Petri / Droège, *Rheinische Geschichte*, p. 11.

⁶¹ Scribner, « Cologne ».

⁶² Monter, « Heresy executions », p. 48 et suivantes.

comme un crime relevant du pénal, car on considérait que les « anabaptistes » étaient d'abord d'une menace de l'ordre social et politique.

1. *Les factions dangereuses*

Rebaptiser, être rebaptisé ou refuser de faire baptiser ses enfants est un crime politique, contre le *Landesherr* et contre l'Empire. C'est ce qui explique la dureté de la répression. La législation où apparaît le terme d'anabaptiste est une législation de police, où ils sont associés aux autres crimes qui en relèvent. Ainsi, dans l'ordonnance de police promulguée dans les duchés de Clèves, Juliers, Berg, et Gueldre, et datée de décembre 1534, les délits concernés dans l'ordre les « anabaptistes » et sacramentaires, puis les « blasphémateurs, les bandes secrètes, les conjurations et les prédicateurs clandestins, ainsi que ceux qui rompent la paix publique, les *Mordbrenner* (coupeurs de gorge, pilliers et assassins), les assassins ... » les « colporteurs d'origine inconnue », les « soldats sans capitaine », les imprimeurs et les « païens ou tziganes⁶³ ». Ainsi les « anabaptistes » tombaient dans le lot de ceux que l'on considérait comme des marginaux, dans le cadre d'une évolution relativement récente d'exclusion des pauvres et des vagabonds notamment⁶⁴. Le duc de Clèves n'a pas adopté une position originale : partout dans l'Empire les hérésies anabaptistes et sacramentaires relèvent du droit pénal, et plus particulièrement des catégories de délinquants qui s'élèvent contre le souverain⁶⁵.

Cette qualification juridique nous semble évidente, pourtant elle est le résultat d'un choix fait dans les premières années d'existence de cette « hérésie », favorisé par les travaux de certains juristes de la période de la pré-réforme⁶⁶. Les autorités ont assimilé la nouvelle déviance à des déviances anciennes, à la fois pour des raisons logiques et pour des raisons pratiques, afin de justifier le traitement qui leur est réservé. D'autres options existaient. C'est ce que montrent les débats des juristes d'Alzey et du Chancelier du Palatinat. Les juges

⁶³ « *Wulcker gestalt ind mathen idt myt den unchristlichen secten der Wedderdoeper, Sacramentieren ind anderer uproerisscher verdoemder leren, oick den Gaißlesteren ind Schwereren, heymelicken Rottungen, Conjunction ind Winckelpredigeren. Der gelyckenn den Vredebreckeren, Mordtbrenneren, Moirderen, Uffgesachten vyanden, Stratenschenderen ind by andern uythegebannen sampt oeren upwygleren, uphelderen ind toestenderen oick suß mit den Boickdruckeren, Fuereren ind verkoeperen, Fremdbenn inkoemelingen, Herenloesen knechten, Unbekandten Kremeren, Bedeleren, Heyden off Zegeuneren, Landtloeperen, RËtteboeven ind anderen Arghwanigen geselchappen, ind der aller straeff sal gehalden werden.* » Ordonnance du 12 décembre 1534, cité d'après Scotti, *Cleve I*, p. 86. Il donne la version diffusée dans le Clèves, la langue est donc légèrement différente de celle de la version donnée par Redlich. Ordonnance du 12 décembre 1534, arrêt du duc Jean « contre les anabaptistes, sacramentaires, prédicants », cité d'après Redlich, *Kirchenpolitik*, 1, p. 285 (édition partielle) et Scotti, *Cleve I*, p. 86-90 (édition intégrale).

⁶⁴ Voir entre autre Scribner, « *Außenseiter* ».

⁶⁵ Voir également Clasen, *Anabaptism*, p. 374 et 376.

⁶⁶ Sur la migration du concept d'hérésie d'une définition canonique à une définition inquisitoriale (par Nicolas Eymerich), elle même reprise pour la qualifier en crime public à la fin du XV^e siècle, voir Goosens, *Inquisitions modernes* 1, p. 31-32.

d'Alzey, confrontés à la présence dans leurs geôles de dix-huit anabaptistes (entre 1527 et 1529), considéraient qu'il ne fallait pas juger les prisonniers anabaptistes avant qu'un tribunal ecclésiastique ne fût tenu – car l'offense était spirituelle, et non séculière ou même ecclésiastique⁶⁷. Ce constat posé, les juges s'étaient interrogés sur l'interprétation à apporter au mandat impérial de janvier 1528 : la mort devait-elle être « naturelle » (c'est-à-dire physique), ou bien « naturelle et civile » (*natürlich und bürgerlich*)⁶⁸. La question n'était pas de juger de la gravité du délit mais bien de savoir de quelle juridiction il relevait – c'est en partie à cette question que répond le mandat de Spire de 1529⁶⁹. On trouve un cas similaire – bien que peu documenté – à Cologne, où, le 14 novembre 1534 le Bourgmestre, le *Rentmeister* et le *Weinmeister* de Cologne sont enjoins de conférer avec les juristes (*Doctoren*) de la « manière dont il fallait procéder [avec les anabaptistes] en vertu de la Constitution⁷⁰ ». Par « Constitution », on peut comprendre la Constitution Caroline, qui était par défaut adoptée comme ordonnance de police en matière criminelle à Cologne, mais aussi des mandats de Spire (1529).

La position d'autres autorités dans l'Empire montre que la qualification de l'anabaptisme en crime politique relevant de la police s'appuyait sur une certaine demande parmi les États qui elle-même résultait de la pratique. Dans les villes du sud de l'Empire, lorsqu'apparaît « l'hérésie anabaptiste », les autorités se mettent assez rapidement à faire circuler l'information aux voisins susceptibles d'être intéressés, agissant ainsi comme elles avaient l'habitude de le faire pour les *Mordbrenner* et pour ceux qu'ils soupçonnaient de semer la révolte parmi les « rustauds »⁷¹. Ainsi le bourgmestre et le conseil de Nuremberg écrivent le 18 mars 1527 au conseil secret de la ville de Ratisbonne pour les avertir qu'ils ont capturé des individus « du commun » ayant l'intention de mettre sur pied « une nouvelle et nuisible faction, alliance ou fraternité (comme ils se nomment eux-mêmes) ». Suit une description physique des « vrais auteurs de la fraternité », dont Johannes Hut⁷². L'échange de

⁶⁷ Mémoire du chancelier du Palatinat électoral Florenz von Venningen sur la question anabaptiste, 1^{er} février 1528, Krebs, *QGT Pfalz*, p. 117-124, et Schraepler, *Behandlung*, p. 45-46.

⁶⁸ Adresse du Prince électeur Louis V du Palatinat au Reichsregiment à Spire, sur la condamnation des anabaptistes [1528], Krebs, *QGT Pfalz*, p. 136, et Schraepler, *Behandlung*, p. 46. « Bourgeois » est à comprendre dans un sens politique.

⁶⁹ « Ordnen, setzen, machen und declariren demnar auß Kayserlicher Macht, Volkommenheit und rechter Wissen, und wollen, daß alle und jede Widertäuffer und Widergeteufften ... von natürlichem Leben zum Todt, mit Fewr, Schwerd oder dergleichen, nach Gelegenheit der Persohn, ohn vorgehend der geistlichen Richter Inquisition, gericht und gebracht werden ». Constitution impériale de 1529, reprise mot pour mot dans l'Edit de 1554, citée d'après la Generalverordnung de 1696.

⁷⁰ HASTK, 10, n°9, fol. 201, cité d'après Groten/Huiskes, *Beschlüsse*.

⁷¹ Pour le « modèle » du *Mordbrenner*, voir Spicker-Beck, *Räuber*, et Dillinger, « Mordbrenner ».

⁷² « Sie haben etlich puben, soi m land hin und wider zihen und vor andern gemeinen personen ainen verstand haben, unterstanden, ain neue, beschwerliche und schedliche faction, verpunftnus oder bruderschaft (wie si die nennen) aufzurichten und in dieselben an allen orten vil leu tirer meinung zu bringen. » Le bourgmestre et le

renseignements est ensuite régulier. Le maréchal de la cour (*Hofmarschall*) de l'administrateur de Passau demande ainsi des renseignements pour vérifier les dires d'une de ses prisonnières, Margarethe, qui dit être une domestique d'un vigneron et bourgeois de Ratisbonne, Leonhard Scheyer⁷³. L'assimilation des prédicants anabaptistes aux fomentateurs de révolte était favorisée par le soupçon dont étaient entourés tous ceux qui se livraient à la prédication dans des endroits curieux, hors des cadres habituels. Le régent du Wurtemberg s'informe ainsi auprès du Magistrat de Strasbourg au sujet d'un prédicant : comment vivait-il, que prêchait-il, et en particulier qu'est-ce qu'il a enseigné au peuple (*gemeine volck*) et l'a-t-il incité à la désobéissance et au soulèvement comme le *Bundschuh* ? Strasbourg répond qu'ils ignoraient le contenu de sa prédication : ils l'avaient chassé parce qu'il prêchait *uff offener gassen*, depuis la boutique d'un cordonnier⁷⁴.

Mordbrenner et bandes du *Bundschuh* étaient la hantise des élites et des autorités nobles et bourgeoises en particulier dans le sud de l'Allemagne, mais aussi dans le Juliers, comme le montre l'ordonnance de police de 1534, qui mentionne aussi les *Mordbrenner*. Ces individus sans foi ni loi étaient censés circuler en bande dans la campagne et s'attaquer aux villes et villages, les piller avant d'y mettre le feu. Était attaché au *Mordbrenner* l'idée que les attaques n'étaient pas forcément dues au hasard, mais qu'elles étaient parfois commanditées par des puissants, en particulier ces « nobles-brigands » (*Raubritter*) cette petite chevalerie d'Empire déclassée victime des changements économiques et politiques de la fin du XV^e siècle, pléthorique dans cette région. Elle était censée s'en servir comme d'un instrument de vengeance ou de domination – d'où l'importance d'interroger les *Mordbrenner* et de tirer de nombreuses informations sur leurs complices pour prévenir les prochaines attaques, et le terme de « faction » attaché à eux. Le *Mordbrenner*, pour les autorités, faisait partie d'un « réseau » qu'il importait de débusquer et d'anéantir⁷⁵.

L'association entre anabaptistes et dangerosité sociale n'était pas liée uniquement à la guerre des Paysans, mais plutôt à la similarité des pratiques qu'adoptèrent des autorités (en

conseil de Nuremberg au conseil secret de Ratisbonne, le 18 mars 1527, cité d'après Schornbaum, *QGT 5 Bayern*, p. 8. Johann Hut.

⁷³ Schornbaum, *QGT 5, Bayern II*, p. 58-59.

⁷⁴ « was sein wesen, halten und predigen gewesen, wölher gestalt er das gemein volck also gelert und underwissen zu ongehorsamj und bundschuhischer uffruhr bewegt. » (Krebs/Rott, *QGT 7, Strasbourg 1*, p. 5-6, le 16 mars 1523).

⁷⁵ Voir Rapp, *Les origines médiévales*, p. 331-337. Le *Bundschuh* (litt. la chaussure en cuir à lanière que portaient les paysans) désigne toute une série de révoltes populaires teintées de revendications politiques et sociales (de la demande d'un nouvel ordre à la restauration de « l'ancien droit »), qui « donnaient des frissons » aux occupants des châteaux, des maisons bourgeoises et aux magistrats. On retrouve cette image dans « l'opinion publique » au moment de la révolte de Münster, chez Franz von Waldeck par exemple à propos des anabaptistes de Münster. Haude, *Savage Wolves*, p. 21. Egalement Goertz, *Pfaffenhass und Gross Geschrei*, sur l'enracinement de l'anabaptisme dans la contestation socio-politique et l'anticléricalisme.

grande partie les autorités urbaines de Haute-Allemagne) vis-à-vis de ce type d'individus. Elle n'est pas forgée *ex nihilo* par les autorités princières et impériales, elle correspond à une demande préexistante. Cependant, c'est bien à partir de Vienne et de son souverain, le très espagnol Ferdinand de Habsbourg, que s'est amorcé le passage de la pratique vers la qualification en crime de lèse-majesté dans la loi d'Empire. L'action de son confesseur et évêque de Vienne, Johann Fabri, ancien coadjuteur de l'évêque de Constance, à travers sa prédication et ses pamphlets contre les dissidents moraves a été déterminante. Le pamphlet contre Balthasar Hubmaier est ainsi le premier à faire un lien explicite entre anabaptisme et guerre des Paysans, et il est communément admis que le mandat autrichien contre les anabaptistes de 1528 porte la marque de l'évêque⁷⁶. Ainsi, le traitement des « anabaptistes » dans le droit d'Empire, donc dans l'Empire, est issu à la fois d'une certaine « demande sociale » mais aussi de la volonté des Habsbourg. La tiédeur de nombreux princes montre toutefois que cette idée n'était pas partagée par tous.

2. De la loi d'Empire aux mandats locaux

En premier lieu tous les rebaptiseurs et rebaptisés, ainsi que tous ceux qui pensent ou enseignent que le baptême des enfants n'existe pas, doivent être condamnés à passer de vie à trépas et exécutés, en vertu du contenu de la constitution impériale⁷⁷.

La législation des États territoriaux sur les anabaptistes est calquée, dans son contenu et dans la chronologie de sa publication, sur la législation impériale, celle qui est issue du mandat de 1529. Le premier mandat contre les anabaptistes promulgué par Charles Quint date du 4 janvier 1528 : il succédait de très près aux initiatives autrichiennes et helvétiques⁷⁸. La Diète de Spire, à savoir les États d'Empire réunis, confirme la décision de l'Empereur et en fait une loi d'Empire en inscrivant le mandat du 23 avril 1529 dans le recès de la Diète. La condamnation définie dans le premier mandat, la peine de mort, y est réaffirmée. Le recès définit juridiquement l'anabaptisme (« aucun qui a été baptisé une fois selon l'ordonnance chrétienne ne peut être à nouveau ou pour la seconde fois baptisé ») et le qualifie comme un crime relevant du pénal, et non de la justice ecclésiastique. Modifiée, mais jamais abolie, cette loi d'Empire constitue la base de la législation impériale contre les anabaptistes. La Diète

⁷⁶ Goertz, *Die Täufer*, entre autre.

⁷⁷ « Anfenklich sollen alle widdersdeuffer und widdergedeuft, ouch die da halden ader leren, dat die kindertouf nit si, na inhalt der keiserlichen constitution vam leven zum dode geordelt und gestraft [...] » Arrêt de Johann III de Juliers contre les anabaptistes, sacramentaires, prédicants, 12 décembre 1534, cité d'après Redlich, *Kirchenpolitik*, 1, p. 285. Heinz Schilling cité par Flüchter, *Zölibat*, p. 136. Il y avait un débat sur la question de savoir s'il fallait exécuter les hérétiques (donc les anabaptistes), dont Érasme notamment était partie prenante, mais aussi des théologiens protestants. Voir entre autre Clasen, *Anabaptism*, p. 383-386.

⁷⁸ 1526 et décembre 1527, voir Goertz, *Anabaptists*, p. 124, et Clasen, *Anabaptism*, p. 376-377.

légifère sur les anabaptistes en 1535 (Diète de Worms), 1544 (Diète de Spire) et 1551 (Diète d'Augsbourg)⁷⁹.

Une grande partie des États territoriaux ont intégré presque immédiatement la loi d'Empire concernant les anabaptistes à leur législation, souvent mot à mot, dans les deux années qui suivaient sa promulgation⁸⁰. Cependant, le Juliers-Clèves-Berg et Cologne n'ont pas légiféré sur l'hérésie anabaptiste immédiatement après sa définition comme un crime dans le droit impérial, mais dix ans après, conséquence directe des événements de Münster et des pressions de l'Empereur – nous y reviendrons. Le duc de Juliers-Clèves-Berg s'était pour l'occasion associé avec l'archevêque de Cologne dans le contexte de la lutte concertée contre les « anabaptistes » de Münster, et ils légifèrent dans une ordonnance de police commune publiée le 12 décembre 1534 dans le duché de Juliers. Le premier édit en la matière promulgué par la ville de Cologne n'est pas daté, Hans Stiasny estime qu'il a été publié vers 1535, en raison de la mention des fugitifs de Münster. Il fait probablement suite au mandat de la diète de Spire de 1535⁸¹. Les États territoriaux légifèrent, disent-ils, en conséquence du sentiment d'une présence importante d'« hérétiques », et donc du sentiment de menace politique et sociale que fait naître Münster toute proche. En réalité la « menace » de l'Empereur, qui presse les États d'adopter une politique intransigeante, joue aussi un rôle déterminant⁸².

En effet, dans le cas de la ville de Cologne, il est difficile de conclure à un effet déclencheur de Münster dans une poursuite zélée de l'hérésie, et les avis sont partagés : pour certains, il n'y eut pas de persécutions intensives pendant et juste après les événements de Münster⁸³. Pour d'autres, on se mit à rechercher activement les « anabaptistes », mais aussi les « luthériens », et on prit des mesures pour extirper l'hérésie des murs de la ville chrétienne, sans pour autant faire preuve d'un acharnement frénétique⁸⁴. Tout est en effet affaire d'interprétation : si, de fait, le Conseil a promulgué la première législation contre les anabaptistes à l'occasion des événements de Münster, si, dès février 1534, on ordonne de

⁷⁹ Voir Schraepfer, *Behandlung*, p. 20-25, Stiasny, *Verfolgung*, p. 110-114. Une synthèse à ce propos est faite par Johann Loserth (article dans GAMEO), corrigée par Krehbiel concernant la Diète d'Augsbourg de 1530. Le texte intégral des recès et mandats est disponible dans Schmauß, *Sammlung*, t. II, p. 294sq, 302-305, 312sq, 409-412, 416, 509, 623-624, fac-simile en ligne sur le site du Max Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte, collection en ligne du *Virtueller Raum Reichsrecht* : (<http://virr.mpg.de/virr/view/escidoc:352733/description/list>).

⁸⁰ Sur le rôle des États territoriaux dans la poursuite des anabaptistes, voir également Clasen, *Anabaptism*, p. 376-378, en particulier l'analyse des procédures de Ferdinand I^{er} dans les États patrimoniaux des Habsbourg.

⁸¹ Daté par Stiasny, *Verfolgung*, p. 115. Les documents conservés dans les fonds Réformation sont datés de 1550 par les archivistes.

⁸² Haude, *Savages Wolves*.

⁸³ Stiasny, *Verfolgung*, p. 16.

⁸⁴ Haude, *Savages Wolves*, p. 47-48.

capturer « tous les luthériens et les anabaptistes », si de nombreux ordres d'arrestation à l'encontre de personnes particulières ont été lancés, rien ne prouve que ces arrestations ont été couronnées de succès. Tout se passe comme si le Conseil réagissait sous la pression des événements qu'il s'agisse des pressions de l'Empereur ou de la découverte fortuite de communautés anabaptistes en ville. Mais en cas d'échec, les poursuites ne sont pas ou peu relancées : la peur de l'anabaptisme fut aussi illusoire qu'un soufflé vite retombé.

Il n'y avait pas de tolérance particulière pour les déviances religieuses sur la pratique du baptême avant l'intégration du mandat impérial au droit local sous l'influence de Charles Quint. La législation et la définition de l'anabaptisme dans le Juliers-Berg comme dans la ville d'Empire de Cologne est précédée d'ordonnances ponctuelles concernant des individus condamnés pour leur refus du baptême des enfants, comme celle du 1^{er} novembre 1532 dans laquelle Johann III de Juliers ordonne l'enfermement de Johann Campanus et Heinrich von Tongern (Slachtscaep), alors protégés par Werner von Palant⁸⁵. Il explique ainsi cette nécessité :

[...] en particulier car ils écrivent et prêchent le mépris du très-haut sacrement, de l'usage louable du baptême des enfants, pratiqué depuis des temps immémoriaux, du saint-esprit et d'autres points semblables, et ils ont également l'intention de conduire l'homme du commun vers une liberté explicite/externe, ce dont peut sortir non seulement la division et la désobéissance, mais aussi des ennuis plus importants, le blasphème, la révolte et l'opposition⁸⁶.

Cette législation selon laquelle les anabaptistes et assimilés (explicitement les rebaptisés et les individus qui ne croient pas à la validité du baptême des enfants) sont passibles de la peine de mort en vertu de la Constitution impériale est toujours en vigueur dans le Juliers ou à Cologne à la fin du XVII^e siècle. En 1696 Philipp-Wilhelm publie à nouveau un certain nombre d'ordonnances générales, où figure l'ordonnance de police de 1558, dont le premier article déclare que les anabaptistes doivent être punis de mort, en vertu du mandat impérial de 1529. Elle avait été remise à l'ordre du jour plusieurs fois au cours des siècles précédents, aussi bien par la dynastie de Clèves que par celle de Neubourg⁸⁷.

La législation des États territoriaux a été fortement influencée par le droit d'Empire également sur la procédure à suivre avec ceux qui tombaient sous le coup d'une accusation

⁸⁵ Ces « prédicants de Wassenberg » peuvent difficilement être considérés comme « anabaptistes ». En 1532 ils n'étaient pas qualifiés ainsi par le duc. Toutefois, la question fait débat (voir Goeters, vs Rembert et Haude).

⁸⁶ « Insonderheit dewil si verachtlich schriuen und predigen van dem hoichwirdigen sacrament, van em loblichen althergebrachten gebruch des kinderteuffens, van dem hilligen geist und andere derglichen puncten, und sunst den gemeinen man uf usserliche friheit understain zu foiren, darus nit allein uneinicheit und ungehorsam, sonder ouch ferner ergernis, gotzlesterung, ufroir und widderwerdicheit entstain mochten ». Ordonnance du 1^{er} novembre 1532, éditée partiellement dans Faulenbach, *Quellen* I, p. 81-82, et Redlich, *Kirchenpolitik*, 1, p. 259. Cité d'après Faulenbach.

⁸⁷ Cette ordonnance a été publiée en 1554, 1558, 1563, 1581, 1608, 1696 selon Härter, *Policeyordnungen* 1 p. 1177 ; voir annexe « persécution » et *Gülich und Bergische Policey=ordnung*, 1696, p. 3-4.

d'anabaptisme. En effet, alors que la Constitution Caroline imposait une procédure pénale très codifiée, cette dernière était simplifiée pour les anabaptistes. Ils pouvaient théoriquement en effet être exécutés sans procès pour établir leur culpabilité. Le mandat pose explicitement que nul procès devant une juridiction spirituelle ne doit précéder le jugement. Par ailleurs, à partir de 1544, le droit d'Empire impose l'utilisation immédiate d'une procédure inquisitoire, même dans les États où la procédure accusatoire est la règle générale⁸⁸. Une procédure inquisitoire est en effet amorcée et menée par les autorités (un officier en général), alors qu'une procédure accusatoire est commencée à la demande d'un « particulier », qui accuse un tiers. Une différence fondamentale entre ces deux procédures est les moyens qui peuvent être utilisés : dans la seconde c'est à celui qui accuse de prouver la culpabilité. La procédure inquisitoire était donc plus adaptée pour la poursuite de « rebelles », ajoutant encore au caractère systématique d'une persécution qu'on veut imposer aux États territoriaux, au risque de diminuer les « libertés ».

3. *L'arbitrage de l'Empereur*

Un dernier élément souligne l'intérêt de Charles et Ferdinand de Habsbourg pour la poursuite des « anabaptistes » et le rôle que cet intérêt pouvait avoir dans la dynamique de la persécution dans les États territoriaux. L'argument de l'anabaptisme pouvait en effet être un levier pour éveiller l'intérêt de l'Empereur, même si dans le contexte du XVI^e siècle il ne saurait être question de *Realpolitik* ou de séparation du religieux et du politique, le premier étant instrumentalisé au profit de l'autre. L'affaire (ou plutôt une des affaires) d'Aix-la-Chapelle en fournit un exemple frappant⁸⁹. Cette ville libre d'Empire a fait partie de la vague de la « seconde Réforme » : elle a instauré la Réforme après la paix d'Augsbourg, et dans le contexte de la montée des tensions entre les États territoriaux dans l'Empire, cela avait été perçu comme un net changement de camp. Cependant, cette affaire connut de nombreux précédents. La ville était en effet aussi un enjeu pour son puissant voisin le duc de Juliers, qui possédait encore des droits dans la ville : il en était bailli (*Vogt*) et mayer (*Meier*) et prétendait parfois la mettre sous sa coupe⁹⁰. Il pouvait nourrir ces espoirs, car le statut de ville libre d'Empire était souvent plus un état de fait qu'un fait de droit, et certaines avaient disparu du banc des villes à la Diète au début du XVI^e siècle (c'est le cas de Wesel).

Ainsi, dans une instruction du 27 juillet 1550, le duc de Juliers ordonne à son ambassadeur Karl Harst de porter une plainte auprès des conseillers de l'Empereur, au

⁸⁸ Stiasny, *Verfolgung*, p. 114.

⁸⁹ Sur Aix-la-Chapelle, voir Schmitz, *Verfassung und Bekenntnis*.

⁹⁰ Pauls, « Vogtei », p. 143-148.

moment où ce dernier préparait une visite dans la région : Aix-la-Chapelle serait un havre pour les anabaptistes et les sectaires, en particulier pour tous ceux qui ont fui les territoires avoisinants⁹¹. Le conflit ne s'arrête pas là : le 24 avril 1558 le duc écrit à nouveau à l'Empereur – c'est Ferdinand, et plus Charles Quint – pour se plaindre que douze anabaptistes capturés et enfermés à Aix-la-Chapelle n'ont pas encore été jugés, comme les y oblige la Constitution impériale⁹². Le duc en serait financièrement lésé. Le Bourgmestre et le magistrat répondent à la missive aujourd'hui perdue de l'Empereur pour justifier leur situation : ils n'ont pas rendu de condamnation car ils « ne veulent pas verser le sang avec légèreté »⁹³.

Dans un contre-rapport, Aix-la-Chapelle ne se défend pas en argumentant sur les faits de religion, qui n'ont pas lieu d'être débattus. L'objet du conflit, ce sont bien des questions de juridiction, et, à terme, de supériorité territoriale, entre deux instances qui bénéficient toutes les deux de l'immédiateté. Le Magistrat dénie au duc le droit de s'immiscer dans ses affaires en matière criminelle et civile, malgré son titre de mayeur et bailli. Du côté du duc, l'affaire est également aussi à l'origine une question de juridiction et de supériorité territoriale. La première plainte connue la matière, celle qui fut portée par Harst, s'intègre dans ces questions de juridiction :

les nombreuse plaintes qu'elle (Aix-la-Chapelle) porte devant sa majesté impériale et le saint Empire et aussi les supériorités et les droits de votre grâce ne lui suffisent pas, mais encore elle a l'intention de poursuivre ses avancées quotidiennement toujours plus loin⁹⁴.

En effet, dans ces années 1540 et 1550 les procès intentés par le Magistrat et les échevins de la ville d'Empire devant la chambre impériale d'Empire de Düsseldorf ne manquent pas, et la plupart ont pour objet des questions de supériorité, la ville se plaignant d'ingérences diverses : transgression contre un sauf-conduit pour tous les bourgeois de la ville interdisant leur arrestation dans les terres de Juliers⁹⁵ par laquelle passait la route

⁹¹ Cité d'après Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 2 p. 363 : « Insonderheit aber und neben vil anderem, da sie etliche sacramentierer, wederteuffer und derglichen sectarios, auch andere mehe hoichwerdige frembdē personen, so us hoichgedachter kei mat und anderen landen entwichen und van irer obericheit geinem schein ires wandels und lebens gebracht, widder irer Mat und des heiligen reichs ordnong und edict, derglichen hoichgemeltes m g h und s f g vaigten und meiers willen und bevelh angenomen und noch heutigs dags underhalten. »

⁹² Il s'agit du houfférien Hans Raiffer et de onze coreligionnaires revenus des villages anabaptistes moraves comme missionnaires, pour inviter des chrétiens à venir s'installer là-bas (voir Hansen, « Wiedertäufer in Aachen », p. 308 et suivantes, sur les missions houffériennes en général voir Schlachta, *Konfession*, p. 340-382).

⁹³ Below, « Streitigkeiten », p. 2-4. Les conflits autour d'Aix-la-Chapelle se multiplient à mesure que le conseil compte de plus en plus de protestants, risquant ainsi de faire basculer une nouvelle ville d'Empire dans le camp luthérien.

⁹⁴ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, « mit den vilfeltigen beswerlichen ingriffen, so sie hiebevör in Ro. Kei. Mat und des h reichs auch s f g hoicheiten und gerechtigkeiten furgenomen, nit gesettigt, sonder noch teglichs und fur und fur weiter und ferner inzudringen understunden. »

⁹⁵ HStAD, Reichskammergericht, A 21/33, Bourgmestre et échevins d'Aix-la-Chapelle contre Leonhardt Schmidt de Koffern, le bailli (Vogt) de Boslar et Korrenzig et les échevins et la cour/tribunal de Korrenzig. Cité d'après inventaire en ligne. (URL <http://www.archive.nrw.de/LandesarchivNRW/abteilungRheinlandStandortDuesseldorf/index.html>. consulté le 1^{er} septembre 2011).

commerçante vers le Rhin, contestation d'une décision de justice de Juliers au motif qu'elle est à l'encontre des traités et des privilèges d'Aix, en 1549, etc⁹⁶.

Dans ce contexte, agiter le spectre de l'anabaptisme qui proliférait dans une ville d'Empire, c'était rappeler les mesures impériales de 1534 et 1535 qui, *de facto*, permettaient l'ingérence des États voisins dans les affaires d'un État d'Empire si celui-ci montrait des signes de faiblesse laissant craindre un noyautage par des rebelles – ce qui s'était produit à Münster. Les espoirs du duc ont été en partie déçus : à la plainte présentée par Harst à Granvelle, il fut rétorqué que le représentant de la province du Limburg avait été nommé pour enquêter. Le conseil impérial ne considérait plus la menace de l'anabaptisme comme un cas de force majeure. La fermeté de Charles Quint ou de son frère Ferdinand I^{er} ne fait aucun doute quant à l'anabaptisme, celle de Maximilien II est moins certaine. Avec lui l'irénisme fait son entrée à la cour de Vienne, inspiré par Georg Cassander ou Georg Witzel. Si ces derniers considéraient l'anabaptisme comme une hérésie à éradiquer, ce n'était pas, comme le pensaient Charles Quint ou Ferdinand au prix d'exécutions massives. Ainsi, l'anabaptisme n'est plus évoqué dans les recès de la Diète d'Empire, et plus personne ne reproche au Prince territorial la présence de dissidents sur ses terres.

C'est le début d'une évolution vers un désintéret des Empereurs pour les « questions anabaptistes ». Un siècle et demi plus tard, les modalités de l'expulsion des anabaptistes de Rheydt suscitent des débats au plus haut niveau. En 1694, lorsque Johann-Wilhelm entre armé dans la seigneurie de Rheydt, jusque là immédiate, qu'il fait emprisonner les femmes, chasse les hommes, détruits les maisons des mennonites installés et prospères depuis des générations, et confisque tous leurs biens, l'affaire fait scandale à cause de la brutalité du procédé, ainsi que de l'arbitraire des mesures de rétorsion (la confiscation de la totalité des biens). Les bannis recourent, comme l'avaient fait leurs pères, au réseau actif d'aide mis en place par les divers groupes mennonites des Pays-Bas, qui à leur tour déposent une supplique auprès des États Généraux⁹⁷. Ces derniers en appellent à l'Empereur, protecteur des libertés.

Le motif est le suivant : si le prince territorial, au nom du *jus reformandi*, a le droit d'expulser les tenants d'une autre « religion » que les trois autorisées par la paix de Westphalie, ce dernier n'a en revanche aucun droit de retenir leurs biens. En outre, ces biens appartiennent aux sujets des États Généraux : le duc en était parfaitement conscient puisque son père avait fait recenser les biens immobiliers – terres, maisons – que possédaient des

⁹⁶ HStAD, Reichskammergericht, A 23/35, Bourgmestre et échevins d'Aix-la-Chapelle contre Reinhart Poetgen, jugé en 1549, cité d'après inventaire en ligne.

⁹⁷ Schlachta, *Gefahr oder Segen*, p. 334 et suivantes.

anabaptistes dans les zones frontalières, en particulier dans l'*Amt* de Millen. Là, des habitants de Maastricht gardaient des propriétés. Il en allait de même à Gladbach (Mönchengladbach) où les exilés de la vague de 1654, installés pour certains à Nimègue, gardaient des possessions⁹⁸. L'Empereur trancha en faveur des États Généraux et du Prince d'Orange, propriétaire de Krefeld et à ce titre autorité dont dépendait une bonne partie des mennonites lésés.

B. Le développement d'une politique propre aux États territoriaux

Comprendre le changement d'attitude des territoires vis-à-vis des dissidents et la mesure dont faisaient preuve les autorités dans leur répression relève aussi en partie entre l'Empereur et les États d'Empire.

1. Tenir l'Empereur à l'écart : les répercussions l'expérience de la rébellion de Münster

La ville de Cologne comme de la plupart des territoires de Rhénanie avaient tout intérêt à tenir l'Empereur à l'écart : il fallait éviter qu'il ne s'immisce dans leurs affaires. Ainsi, le zèle dans la persécution des hérétiques, qu'ils soient « luthériens » ou « anabaptistes », est en grande partie le résultat des sollicitations pressantes de l'Empereur, auxquelles la ville s'est empressée d'obéir afin qu'il ne ressente pas la nécessité d'intervenir en personne. Avant 1534, le magistrat faisait preuve d'un zèle tout à fait relatif dans la persécution des « anabaptistes ». La ville n'avait en effet promulgué aucun édit contre les anabaptistes dans la suite directe des mandats impériaux de 1529 et 1530. On avait livré un « anabaptiste » aux *Greffen und Scheffen*, Martin von Iffenem, en juillet 1533, mais il semble que son cas soit l'exception qui confirme la règle. La population demandait en effet son exécution, tenant l'hérétique comme responsable des multiples maux qui frappaient la ville⁹⁹. Martin von Iffenem fut pratiquement le seul anabaptiste exécuté comme bouc émissaire en Rhénanie.

Avant 1534, les édits contre les partisans de Luther n'étaient pas appliqués, malgré la prise de position rapide de l'Université dans la controverse qui opposait le moine saxon à l'Empereur et au Pape¹⁰⁰. Mais au printemps 1532, la ville de Münster était passée au protestantisme. C'était une de trop pour Charles Quint qui, depuis l'Espagne, se mit à

⁹⁸ Johann Floh est le seul à avoir été autorisé à retourner à Gladbach après l'expulsion de 1654 : il amenait avec lui la technique flamande du blanchissement.

⁹⁹ HASTK, 10, n°8, fol. 306v, et BRSK 4.

¹⁰⁰ Haude, *Savages Wolves*, p. 44. Dans les années 1520 on trouve encore des Bibles de Luther et des écrits de lui imprimés à Cologne (voir première partie).

enjoindre Cologne de se méfier de l'hérésie, qui avait commencé à se répandre sur son sol. Cologne, n'étant pas en posture de résister à un Habsbourg tout-puissant en Rhénanie, ordonna pour la première fois aux *Gewaltmeister* de rechercher les luthériens, de surveiller les écoles, les imprimeurs, et mit la chasse aux luthériens à son ordre du jour bien plus souvent, en 1533, qu'elle ne l'avait fait depuis les débuts du conflit religieux¹⁰¹.

Après les événements de Münster, le mandat impérial fut inclus dans la législation de Cologne par le biais d'un édit (promulgué probablement en 1535). Les premières *Morgensprache* qui parlent explicitement de l'anabaptisme sont également contemporaines de ces événements (mai 1534, avril 1535 et mars 1536)¹⁰². Cette législation intervenait dans un contexte de peur de ce qui pouvait survenir de l'extérieur et d'extension de la rébellion. Münster était perçue comme une menace : le magistrat donnait l'ordre de renforcer la garde, menaçait de renvoyer les surveillants des portes qui négligeaient de les fermer correctement et de contrôler les entrées et sorties. Après la chute de la ville, le magistrat ordonna aux *Gewaltmeister* de saisir toutes les « lettres » dans lesquelles était représenté le « roi de Münster » : il n'en donne pas la raison, mais on peut supposer qu'il voulait ainsi empêcher qu'une « légende dorée » de la révolte de Münster, en germe dans certains *Newe Zeitungen*, ne trouve à s'alimenter¹⁰³. Selon Sigrun Haude, les actions contre l'hérésie au sein de la ville ne sont pas une conséquence directe des événements de Münster, mais plutôt celle du « harcèlement » du Habsbourg, commencé dès 1532-1533.

Et de fait, on peut trouver bien des limites au zèle du conseil contre l'anabaptisme. Tout d'abord, il n'est pas différencié du luthéranisme, dans le sens qu'il n'est pas traité différemment. De fait, les ordres et les *Morgensprache* promulguées contre l'anabaptisme ne lui sont jamais exclusivement consacrées. Le 27 février 1534, le jour où le Conseil de Münster passa aux mains des partisans de Jean de Leyde et Bernard Rothman, le conseil de Cologne donnait l'ordre de rechercher activement « les luthériens et les anabaptistes », en conséquence de l'arrivée en ville d'ambassadeurs de Jean Matthys, qui annonçaient aux autorités voisines de Münster que le temps de l'oppression était bientôt terminé. On peut y voir le résultat de l'activité des controversistes qui faisaient souvent office d'experts auprès du Conseil : pour eux, l'anabaptisme n'était qu'une composante du luthéranisme et cette hérésie ne nécessitait pas d'attention particulière¹⁰⁴.

¹⁰¹ Haude, *Savages Wolves*, p. 44.

¹⁰² Stiasny, *Verfolgung*.

¹⁰³ Haude détecte des passages dans les *Newe Zeitungen* où l'admiration est décelable. Münster, est une « merveille ».

¹⁰⁴ Haude, *Savages Wolves*, p. 49-67.

Hans Stiasny explique ce zèle tout relatif par la position dans laquelle Cologne se trouvait. Certes, elle était soucieuse de garantir la « pureté » de la ville et le salut de ses habitants. Il fallait l'expurger de ses hérétiques. De l'autre, le rôle du Conseil était aussi de maintenir la paix civile et la bonne entente. Il fallait donc éviter les conflits trop ouverts avec les habitants, dont beaucoup avaient des sympathies sinon pour la nouvelle « doctrine », du moins pour les idées évangéliques défendues par Érasme. Enfin, l'événement de Münster suscitait une incessante agitation dans les plus hautes sphères de l'Empire et au niveau des relations avec le voisinage. Des mesures exceptionnelles pour lutter contre la propagation de la révolte avaient été prises au plus haut niveau. Ainsi les villes et les princes ayant le statut d'immédiateté d'Empire pouvaient interroger les prisonniers de Münster afin d'extirper l'hérésie de leurs propres territoires¹⁰⁵. Dans le Recès de la Diète l'Empereur autorisait un droit d'ingérence dans les affaires d'un État ou d'une ville d'Empire de la part de ses voisins, au cas où ledit État ne parviendrait pas à se débarrasser de ses propres « anabaptistes », dans un but prophylactique, empêcher la propagation du « mal » :

Mais si une autorité dans la principauté, terre, région ou ville où la révolte et la contestation s'élèverait ou se serait élevée, ne veut pas la combattre, et que celle-ci ou une autre autorité avait été convaincue par les révoltés et était lésée, alors les princes-électeurs, princes et États les plus proches devraient s'enquérir de l'autorité lésée et au plus vite s'y rendre à cheval et à pied pour lui porter secours, et ce en vertu du recès à propos des sujets insoumis fait à l'occasion des dernières diètes de Spire et d'Augsbourg, et ils ne doivent se montrer et se comporter l'un envers l'autre autrement que si cette affaire était la leur¹⁰⁶ [...].

Les deux puissants voisins de Cologne ne manquèrent pas de proposer leur aide à la ville. L'un d'entre eux, l'archevêque, avait d'ailleurs la haute-justice, comme nous l'avons déjà dit, et l'exercice de celle-ci était une gêne dans l'indépendance de la ville. Ainsi, selon Hans Stiasny, Cologne n'aurait pas poursuivi ses déviants avec trop de zèle afin d'éviter d'en trouver un trop grand nombre et risquer ainsi une ingérence de ses puissants voisins, qui y auraient vu là un prétexte idéal pour faire passer la ville dans leur mouvance¹⁰⁷. Il en va de même en 1545 : alors que la visite de l'Empereur à Cologne est annoncée, la ville s'efforce de

¹⁰⁵ Voir Cornelius, *Berichte*, et Klötzer, « Verhöre ».

¹⁰⁶ Recès de la Diète de Worms, § 42 et 43, cité d'après Schmauß, *Sammlung* II, p. 415 : « Wo aber die Obrigkeit, in Dero Fürstenthm, Land, Gebiet und Städten, Aufruhr und Empörung entstehen wolt, oder entstanden wäre, solchs nicht abwenden möchte, und dieselbe oder andere Oberkeit durch die Aufrührige überzogen, und vergewältiget würden ; Alsdann sollen die nechsgesessenen Churfürsten, Fürsten und Stände, vermog der Abschied der aufrührigen Unterthanen halben auf jüngsten Reichstagen zu Speyer und Augsburg aufgericht, auf deß Vergewaltigten Ersuchen zum eilendsten zu Roß und zu Fuß zuziehen, retten und helffen, und sich einer gegen den andern nicht anders halten und erzeigen, als ob die Sach sein selbst wäre, und ein jeder von andern in gleichem Fall zu geschehen begehrt. In allermassen dan die bemeldten Reichs-Abschied dem Form und Maß geben, und solchs klarlich thun anzeigen, dem auch Churfürsten, Fürsten, und Stand in diesem Fall geleben und nachkommen sollen. § 43 : Wo auch also einiger, oder mehr Churfürsten, Fürsten oder Stand des Reichs, wie obstehet, überzogen, vergewaltigt, und zu nothdürfftiger Gegenwehr getrungen wurde, der, oder dieselben sollen disseits bewilligte Hulff zu erlegen unverbunden, sondern der frey und entladen seyn. »

¹⁰⁷ Stiasny, *Verfolgung*, p. 16-17.

chasser tous les hétérodoxes et dans le même temps accorde un certificat de légitime naissance à un individu qui présente tous les signes de dissidence, comme pour atténuer par tous les moyens les signes externes d'impureté¹⁰⁸.

L'influence de l'Empereur a donc joué en deux sens : vers plus, puis vers moins de persécution des dissidents.

2. Une régulation spécifique : le *Kirchenregiment* dans le Juliers-Berg

Dans le Juliers-Berg, la persécution est de plus en plus justifiée par une législation autonome, entraînant une distanciation marquée par rapport à la politique suivie au début du XVI^e siècle sous l'influence de Charles Quint. Si la loi d'Empire est directement transposée dans la législation des territoires immédiats, la chasse des déviants s'appuie aussi sur une législation autonome, qui dans le Juliers-Berg se fonde sur une norme religieuse propre, par le biais du *Kirchenregiment*. La superposition de la loi d'Empire et d'une législation propre n'est pas une particularité : dans tous les attendus des ordonnances des territoires immédiats, on retrouve la référence aux deux normes. La législation sur les « déviances » religieuses apparaît à la fois dans le domaine « spirituel » et dans le domaine temporel. Elles se complètent et se renforcent mutuellement, mais elles ne se confondent pas¹⁰⁹.

Ainsi, les anabaptistes en tant que tels (comme qualification d'un type particulier de déviants) n'apparaissent que dans la législation de police, mais la norme spirituelle propre que mettent en place les ducs de Juliers-Clèves dès les années 1530 ne les concerne pas moins. L'alinéa 7 de l'Ordonnance ecclésiastique (*Kirchenordnung*) de 1532 rappelle ainsi qu'il faut baptiser les enfants. Ces prescriptions sont longuement reprises dans une déclaration un an plus tard qui explicite l'ordonnance, car « les affaires [de l'État] ont évolué vers toujours plus d'incompréhension et de révolte, et une telle déchéance est advenue à cause d'opposants, d'incompétents et de prédicateurs clandestins¹¹⁰ ». Il est donc interdit de prêcher sans être clerc (alinéa 1) et il faut baptiser les enfants (alinéa 6)¹¹¹.

L'activité en matière de réglementation religieuse ne s'arrête pas en 1534 : en 1536 de très sérieuses négociations sont menées, en particulier avec l'archevêque de Cologne, pour publier une nouvelle ordonnance ecclésiastique, inspirée comme la première des principes érasmiens. Le fils de Johann III, Wilhelm V, continue la politique de son père et veut

¹⁰⁸ Cité par Chaix, « Cité chrétienne », p. 695.

¹⁰⁹ Flüchter, *Zölibat*, p. 136-137.

¹¹⁰ « glichewail die dingen in meherer unverstand und widerwerdicheit verloufen und sulcher unrait us ungeschicktem wederwerdigem und winkelpredigen », Flüchter, *Zölibat*, p. 136-137. La déclaration est promulguée à Monreberg le 8 avril 1533. Cité d'après Redlich, *Kirchenpolitik*, I, n°249 p. 259-278.

¹¹¹ D'après Redlich, *ibid.*

formuler en 1564 une nouvelle ordonnance, indépendante des principes qui sont adoptés à Trente, pour ses États territoriaux¹¹². C'est en vertu de ces ordonnances que les ducs formulent les instructions pour les visites pastorales, où les anabaptistes sont activement recherchés.

Pour la ville de Cologne, on ne retrouve aucune activité de régulation du même ordre. Elle ne promulgue pas d'ordonnance ecclésiastique aussi structurée, mais veille à la préservation « des anciens usages de l'Église », parmi lesquels le baptême des enfants ou le respect des sacrements. En principe les villes libres d'Empire n'exerçaient pas de *Kirchenregiment* au même titre que les Princes territoriaux, mais certaines s'arrogeaient ce droit en introduisant la Réforme¹¹³. Cologne disposait d'un certain nombre de leviers pour imposer une voie particulière en matière de religion. Elle n'avait aucun contrôle sur la collation des bénéfices à charge d'âme – ce qui limitait considérablement sa marge de manœuvre – mais elle tenta de réformer l'Université, par l'intermédiaire de la participation des magistrats dans divers conseils (les *provisores*)¹¹⁴. Elle favorisa l'installation d'un collège des jésuites qui à leur tour relevèrent sensiblement le niveau des écoles¹¹⁵. Elle exerçait une police des mœurs, aussi bien en l'encontre des laïcs que des clercs, qui tendait à fixer un ordre moral et religieux propre à sauvegarder l'ordre social ancien. Par ailleurs, elle instaura l'obligation pour les étrangers de se faire « qualifier » (*qualifizieren*) en 1565, c'est-à-dire de se signaler auprès des instances municipales et de prêter serment à une corporation politique (*Gaffel*), à défaut d'acheter les droits de bourgeoisie. Tous les Colonnais par ailleurs avaient obligation de faire baptiser leurs enfants dans une des paroisses de la ville (1570), et les écoles privées ou les écoles clandestines (*Winkelschule*) étaient interdites (1575)¹¹⁶. Ainsi, par le biais des divers champs d'action en matière spirituelle et sociale, les « anabaptistes » finissaient par apparaître en creux.

Dans le cas du Juliers, la définition de ce qu'il faut croire (la « discipline du péché ») s'appuie sur un travail donné pour autonome. En ouverture de l'Ordonnance ecclésiastique de

¹¹² Propositions pour le « concile » au duc Guillaume, 1564, HStAD, JB II, 244, fol. 7r et suivantes et 13r et suivantes.

¹¹³ Voir le chapitre « Reichstädte », dans *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, p. 676, et évidemment Moeller, *Villes d'Empire*.

¹¹⁴ Chaix, habil, p. 724-733 ; ce biais fut un relatif échec, *ibid.* p. 739.

¹¹⁵ Chaix, habil, p. 734-737.

¹¹⁶ Stiasny, *Verfolgung*, p. 119, et Chaix, « Cité Chrétienne », p. 737. Contrôle des maîtres d'école et liste des maîtres d'école « suspects » : HStK 45 n°28 fol. 21-23 (*Extractus aus den zetteln der Turn herren, der Scheulmeister so widder meiner herren verbot privat schul halten*), *ibid.* n°21 fol. 3r-v, *Schulmeister vnd Meistersche dennen im Jair 79 jm novembris die schoell hinfuro kindere zu lehren, verpoten* ; une autre est faite le 14 août 1582 (*Ibid.*) ; *Id.* n°32, fol. 23 et suivantes (*Ketzerische Scholenn wilchte durch die fremdbdenn außlendischenn außgewiechenn oder vertriebenn so dieser zeit [geh]nn die heilige Statt Collenn sich begeben*) *gehalten werdenn*, 1570) et *Ibid.* n°49.

1532 se trouve la précision suivante : « nous avons mis cette ordonnance par écrit avec nos conseillers actuels ». En revanche, la « discipline du délit » s'appuie explicitement sur le droit d'Empire¹¹⁷. Dans le cas de Cologne, la ligne de partage dans la formulation des normes est moins claire, mais la ville disposait de nombreux autres ressorts juridiques que le droit d'Empire pour condamner les déviants religieux – les dernières exécutions d'anabaptistes se fondent ainsi semble-t-il non pas sur la Constitution impériale, mais sur la *Verbundbrief*, la constitution urbaine, qui punissait de mort toute « conjuration » ou ligue (*Bund*) illégale¹¹⁸.

C. Distanciation progressive du droit d'Empire

1. L'expulsion : une sanction interdite, mais pratiquée

Cette législation de police qui s'appuyait sur la loi d'Empire acceptait, par voie de conséquence, une qualification juridique des anabaptistes comme des criminels et des menaces pour l'ordre public, politique, et pour l'harmonie sociale. Cependant, cette qualification juridique perd de sa pertinence au cours du temps, à mesure que la menace des bandes armées « anabaptistes » aux revendications politiques s'éloigne, et qu'elle est remplacée par celle des soldats sans capitaine (les *Gartknechte*). Certes, le souvenir est entretenu par les méfaits des Batenburger dans le duché de Clèves à la fin des années 1530, réveillée par les dévastations causées par la bande de Johan Johansen dans les années 1580 dans le nord du Juliers, cultivée par les traités de certains théologiens qui s'efforcent de démontrer le lien entre houthériens paisibles et calamité du « royaume anabaptiste » de Münster¹¹⁹. Mais en 1551 les instances impériales justifient autrement la dangerosité des anabaptistes :

[...] à cause du grand nombre qui adhère à cette secte, les autorités sont dans un danger préoccupant, en considération du fait que ceux qui s'adonnent à cette secte pour une partie d'entre eux ne prêtent pas serment de leur soumission aux autorités en vertu des ordonnances civiles, et l'autre partie ne reconnaissent aucune autorité¹²⁰.

Par ailleurs, dès les années 1520, certains parmi les plus influents des théologiens doutaient de la nécessité d'exécuter les « anabaptistes »¹²¹. Certaines villes exécutèrent un dissident, au motif de rébellion, et déclarèrent ensuite qu'elles ne condamneraient plus

¹¹⁷ *Sündenzucht et Verbrechenzucht*, (Heinz Schilling), cités par Flüchter, *Zölibat*, p. 137 note 554.

¹¹⁸ Stiasny, *Verfolgung*, p. 120, à propos de l'exécution de Heinrich Servaes.

¹¹⁹ Christoph Erhardt, *Gründliche, kurzverfasste Historia von Münsterichen Wiedertäufern*. 1586 (VD16 E 3754 et 3755)

¹²⁰ Mandat impérial de 1551, §87, cité d'après Stiasny, *Verfolgung*, p. 114 et Schmauß, *Sammlung*, p. 623 (voir Annexe).

¹²¹ Clasen, *Anabaptism*, p. 382.

personne à mort pour ce motif¹²². Par ailleurs, d'autres légitimations de la persécution des anabaptistes s'étaient développées dans les États territoriaux luthériens, en particulier la « théorie du blasphème ». Ces derniers (en particulier la Saxe électorale) ne condamnaient pas les anabaptistes à mort en vertu de leur statut d'hérétique, mais parce qu'ils étaient aussi blasphémateurs – le blasphème étant passible de la peine capitale selon la loi mosaïque¹²³.

L'existence d'autres normes permettant la condamnation des anabaptistes que celles du droit d'Empire, et auxquelles les autorités préfèrent recourir, n'est qu'un des aspects de la distanciation par rapport à la législation impériale. Bien que celle-ci restât en vigueur dans les territoires que nous étudions, une législation de police locale (à l'échelle des États territoriaux) se développe, et cette dernière s'éloigne de plus en plus du droit d'Empire. Comme dans beaucoup d'autres domaines, le pluralisme juridique régnait : plusieurs législations coexistaient ainsi sans qu'aucune n'ait en droit la préséance sur les autres. Mais en fait, les usages des instances de régulation de la « police » (*Policey*) au niveau territorial s'appliquent. Cologne et le Juliers-Berg connaissent à cet égard une évolution parallèle, même si en la matière la ville impériale est un peu plus précoce que les duchés.

Au début du XVI^e siècle, Cologne et le duc de Clèves menacent les anabaptistes de l'exécution du mandat impérial, et reportent mot pour mot celui-ci dans leurs propres édits. Ils continuent ensuite, mais ajoutent des clauses supplémentaires qui divergent, voire entrent en contradiction avec les dispositions de la loi d'Empire. Ces clauses concernent essentiellement l'expulsion du territoire, ce qui est en contradiction explicite avec les mesures prophylactiques du Mandat contre les anabaptistes¹²⁴. Ce dernier stipule en effet que les hérétiques obstinés doivent être exécutés, les autres tenus sous bonne garde, et surtout pas relâchés, au risque qu'ils ne propagent leur hérésie dans tout l'Empire. L'expulsion était dans les faits largement pratiquée dès 1525 dans tout l'Empire (en particulier à Zurich). Certains considéraient qu'il fallait expulser les « anabaptistes ordinaires » et garder en prison les chefs les plus zélés et les prédicateurs les plus efficaces pour les empêcher de propager leur doctrine¹²⁵.

¹²² Clasen cite Augsbourg, Ce n'était pas sans poser un problème diplomatique à un certain nombre d'États territoriaux et de villes protestantes, qui allaient ainsi contre la volonté expresse de l'Empereur. Clasen *Anabaptism*, p. 385.

¹²³ Schraepfer, *Behandlung*, p. 24-29, et Schwerhoff, *Blasphemie*, p. 89-91.

¹²⁴ L'expulsion du territoire était toutefois une des sanctions les plus lourdes, après la peine de mort, et la plus lourde que le Conseil de Cologne pouvait prononcer.

¹²⁵ Clasen, *Anabaptism*, p. 387. La prison n'était pas considérée comme une peine en tant que telle à l'époque moderne (voir Schwerhoff, *Kreuzverhör*), mais certains y restaient très longtemps, jusqu'à plusieurs années. Pour certains les conditions de détentions étaient très dures : Mattheis Servaes, le prédicant, est resté plusieurs semaines aux oubliettes (« ins Loch »), au pain et à l'eau, comme un anabaptiste emprisonné à Rothenburg sur le Neckar. (Clasen, *Anabaptism* p. 387). D'autres étaient moins malheureux : les anabaptistes emprisonnés au château d'Alzey pouvaient semble-t-il aller et venir. Paul Glock emprisonné à Hohenwittlingen plusieurs années

C'est ainsi qu'à partir de 1551/54, la ville libre d'Empire donne dans une *Morgensprache* 14 jours aux « anabaptistes et sacramentaires » pour quitter la ville, faute de quoi elle sera contrainte d'appliquer la loi d'Empire¹²⁶. Cette disposition est formulée à nouveau dans un édit de 1559¹²⁷. La contradiction avec le droit d'Empire est parfois gommée dans les sentences reportées dans les *Turmbücher*¹²⁸ : Jacob von Kervendonck et sa femme, anabaptistes obstinés, sont condamnés « à la plus haute peine de l'honorable conseil et en vertu de la Constitution impériale, à être chassés de la ville de Cologne » ... La peine est effectivement la plus haute que le Conseil puisse prononcer. Mais la « Constitution impériale » évoquée ici peut aussi bien désigner le mandat d'Empire, avec lequel la sentence est en contradiction, que la Constitution caroline, qui ne mentionne pas les anabaptistes. Le duc de Juliers promulgue cette même disposition dans son édit de janvier 1565¹²⁹. Ce dernier mandat n'est pas une ordonnance de police générale, mais ne concerne que les « anabaptistes et rebaptisés, ainsi que les sacramentaires et d'autres sectaires et rebelles¹³⁰ ».

Dans le cas du Juliers, on ne sait pas très bien comment les expulsions étaient réalisées : se contentait-on de signifier l'expulsion, ou bien le contrevenant était-il raccompagné aux frontières *manu militari* ? La plupart des ordres d'expulsion semblent montrer qu'on attendait des « anabaptistes » qu'ils se considèrent comme concernés par la mesure et partent d'eux-même. À Cologne au contraire les expulsions sont souvent relatées par le secrétaire des prisons (*Turmschreiber*). Ce dernier se faisait en général un devoir de consigner les sentences et leur exécution, y compris celles qui avaient été prononcées par les *Greffen und Scheffen*, sous l'autorité du prince-archevêque. En général le moyen de l'exécution était dessiné en marge : épée, gibet, *Ruten* (sorte de fléau aux lanières en bois), etc. Certains sont transportés en barque de l'autre côté du Rhin par des officiers, d'autres sont simplement relâchés et « chassés », sans que l'on sache s'ils sont reconduits aux portes, en général après avoir promis de ne pas revenir et prêter ce que l'on appelle une *Urfehde*, la

dans les années 1560 avait promis de ne pas s'en aller, en échange il effectuait de menues tâches pour la communauté et disposait d'une certaine liberté (il aidait pour la moisson, coupait l'herbe, réparait les clotures, portait des messages). Les prisons de Cologne étaient semble-t-il froides et désagréables – plusieurs prisonniers s'en plaignent – mais on pouvait recevoir des visites sans trop de problème. Un nombre impressionnant des lettres que les « anabaptistes » écrivaient en prison ont été sorties en douce de la prison, et constituent le coeur de la constitution du corpus martyrologique mennonites et houttérien.

¹²⁶ Stiasny, *Verfolgung*, p. 118.

¹²⁷ Stiasny, *Verfolgung*, p. 116.

¹²⁸ HASTK, 30 G 214, fol. 68v-69r, le 20 août 1573 : « Demnach jst bestumpten Jacob vf der Erenpfortzen sitzendt durch den hern Niclaß Cruft thormmeister vnd Johan Verkhaue zum falcken, beiseins beider hern Gwaldtmeistern, eins ersamen ernstlich Vertragh angezeigt vnd vf dhie hoechste straeff eins Ersamen Raedt vnd bey pfeñ (sic) der Kaiserliche Constitution die Statt Colln verwiesen vnd ewigich darausser zupleiben ».

¹²⁹ Rembert, *Wiedertäufer*, p. 517.

¹³⁰ « wie es mit den Widerteuffern vnd Widergeteufften, dergleichen den Sacramentierern auch andern Sectarien vnd ufffrurischen zuhalten », Mandat du 23 janvier 1565. Nous citons d'après un exemplaire imprimé conservé dans HStAD, JB II, 239a, fol. 134r sq.

promesse de ne pas chercher à se venger de cette condamnation contre le Conseil : c'était un usage largement répandu¹³¹.

Par la suite, l'écart avec le droit d'Empire se creuse de plus en plus. L'édit de la ville de Cologne de 1585 ne s'appuie plus du tout sur la législation impériale dans son préambule, mais il déclare à nouveau que les anabaptistes doivent quitter la ville, comme celui de 1600, qui vise explicitement les hérétiques que le duc de Juliers-Berg venait de chasser de Honnef et de Vreden. La législation du Juliers-Berg suivait un chemin parallèle, mais les délais s'allongent bien au-delà des quatorze jours réglementaires. Cette divergence est essentiellement due à la chronologie : le Magistrat arrête de légiférer en la matière vers 1609, et sous la nouvelle dynastie en place dans les duchés, l'activité reprend et « suit son cours » : le délai passe à trois semaines en 1622, huit en 1624 – la chancellerie ne change aucun mot, à part le délai¹³². En 1637, le délai est cette fois de six mois, et il s'allonge à deux ans en 1652 pour ceux qui ont des biens importants. Là s'arrête l'évolution : à partir du règne de Philipp-Wilhelm de Palatinat-Neubourg, bien plus proche de Rome que ne l'avait été son père, le délai ne s'allonge plus. Les édits suivants ne visent qu'à cumuler les sanctions pour ceux qui n'ont pas respecté l'édit de 1652 : en 1656 on les menace de confisquer le quart de leurs biens. Le dernier édit datant de 1571 renouvelle le délai de 6 mois et la confiscation du quart des biens.

2. *La saisie de biens*

On arrive ici au second type de sanctions qui vise les anabaptistes : les sanctions sur les biens. Il peut s'agir du prélèvement d'amendes, de la mise sous séquestre des biens qui peuvent ensuite être confisqués au profit du Prince, mais aussi des officiers locaux qui peuvent ainsi y trouver un intérêt. Cette sanction non plus n'est pas fondée dans la loi d'Empire, mais elle est largement pratiquée, en particulier par les États territoriaux ayant adopté la Réforme¹³³. Juridiquement elle s'appuie sur le droit impérial médiéval, qui stipulait que l'on devait confisquer les biens des hérétiques, et sur les peines pratiquées communément par l'Inquisition romaine. Largement prescrite et pratiquée dans les États territoriaux princiers que nous étudions, elle n'est cependant jamais mise en œuvre à Cologne. Elle est mise en place à la chancellerie de Düsseldorf dès 1535, lorsque ceux qui sont allés à Münster dans

¹³¹ Clasen, *Anabaptism*, p. 389. Il ne semble pas qu'en Rhénanie du Nord (en tout cas pas à Cologne) des sanctions corporelles aient été en usages. Ailleurs il arrivait que l'on coupe la langue de ceux qui avaient blasphémé sur le Saint Sacrement, que l'on coupe les deux doigts (index et majeur) par lesquels les « anabaptistes » refusaient de jurer, parfois également fouettés. Voir Clasen, *Anabaptism*, p. 390, et Stiasny, *Verfolgung*.

¹³² HStAD, Hs L II, fol. 8 à 12, et JB II, 239a, fol. 214 et 216.

¹³³ Schraepfer, *Behandlung*, p. 60-76, à propos du Wurtemberg, de la Hesse et de la Suisse germanophone.

l'espoir de rejoindre la nouvelle Jérusalem ont abandonné leurs biens ou ont été arrêtés. Ainsi le 18 décembre 1535 le duc Johann, dans une circulaire adressée aux *Amtmänner*, explique que l'on doit saisir et confisquer l'intégralité des biens si « mari et femme sont tous les deux rebaptisés et ont fui ». Une « casuistique » accompagne cet ordre, afin de ne pas léser ceux qui seraient innocents, en particulier les héritiers. Ainsi s'ils laissent des enfants qui n'appartiennent pas à la secte, il faut « qu'il soient élevés et entretenus sur les biens confisqués ». Si l'un ou l'autre du couple est rebaptisé et parti, alors la moitié seulement des biens doit être saisie¹³⁴. Cette « casuistique » n'était pas unique. La pratique d'élever les enfants sur les revenus des biens confisqués (mais de leur dénier le droit d'en hériter) avait été initiée par Ferdinand premier dès 1528, mais devant le risque d'être taxé de persécuter les « hérétiques » non pour la préservation de la foi, mais par intérêt financier, il fut donné ordre que les biens devaient être saisis puis donnés à l'héritier le plus proche¹³⁵.

Ces mesures sont répétées à la lettre dans l'édit de 1565¹³⁶. Les mesures de confiscation sont également formulées dans les édits de 1585 (implicitement), puis 1622, 1624, 1637, où elles varient et concernent de moins en moins de personnes. En 1535 et 1565, elles visaient ceux qui étaient anabaptistes et qui s'étaient sauvés (l'un semble-t-il sous-entendait l'autre). En 1622 (ainsi qu'en 1624 et 1629), la confiscation ne concerne *que* les récalcitrants à toutes les solutions offertes « par la grâce » du duc pour sortir de l'illégalité, à savoir la conversion ou l'exil. Leurs biens doivent être soigneusement inventoriés. La part confisquée se réduit au quart du bien en 1656, sanction répétée en 1571¹³⁷.

À Cologne, les biens ne sont jamais confisqués : les « anabaptistes » expulsés ont tout le loisir de les emporter avec eux (quitte à devoir les vendre rapidement à bas prix)¹³⁸. Mais de grosses amendes sont prélevées¹³⁹. On les prélève sous différents motifs, sous le coup desquels tombaient beaucoup de déviants religieux, réformés et luthériens compris. Par exemple une amende était prélevée pour ne pas avoir fait baptiser ses enfants dans une église de la ville. Une amende pouvait également être prélevée si on tardait à quitter la ville. En

¹³⁴ HStAD, JB-II, 251, 1r-2r, le 12 décembre 1535 (six mois après la chute de Münster).

¹³⁵ Clasen, *Anabaptism*, p. 393. Voir p. 392-96 pour les différents usages en matière de confiscation de bien dans l'Empire.

¹³⁶ D'après la transcription de Rembert, *Wiedertäufer*, p. 518-519.

¹³⁷ JB II, 239a, fol. 221r, rescrit du 27 septembre 1656.

¹³⁸ Le cas des frères Westerburg, qui ont fui la ville en 1534, pose un problème : un office dont ils étaient propriétaires (le *Vehramt*) est réclamé par eux-mêmes et leurs héritiers dès 1540. Mais l'existence d'un procès en cours à ce sujet dès avant leur stigmatisation comme anabaptiste laisse penser que l'événement les a surtout desservis dans la procédure, plus qu'il n'a causé la confiscation.

¹³⁹ Stiasny, *Verfolgung*, p. 154-156. Pour avoir une idée de la réalité des confiscations, il faudrait consulter les fonds de la *Hofkammer* : les comptes des administrateurs et ceux de la chambre elle-même. Nous n'avons pas pu le faire pour des raisons techniques (les inventaires étaient en cours de microfilmage lors de nos premières campagnes d'archives).

revanche, des amendes arbitraires sont prescrites (par exemple dans l'édit de 1595), comme à l'encontre des protestants. Mais là aussi, des aménagements existent dans les faits : peu d'amendes furent prélevées, ou alors le conseil se contente d'une moindre part, en l'occurrence, en 1609, 50 thaler au lieu des 300 demandés¹⁴⁰.

Le Juliers pratique une politique semblable, sous une autre forme. Des ordres jamais promulgués comme édits mais donnés aux officiers (*Amtmänner*, trésoriers) prévoient le prélèvement d'amendes qui s'intègrent toutes dans un cadre préexistant. Ainsi, lors des audiences annuelles visant à repérer les infractions aux normes de police (les *Brüchtenverhöre*, nous y reviendrons) des amendes sont prélevées sur les « anabaptistes ». En 1639, une contribution exceptionnelle pour participer à la protection des territoires leur est demandée. Ils peuvent également être mis à l'amende lors du *Send*, ce tribunal ecclésiastique itinérant. Ainsi ceux qui étaient qualifiés d'anabaptistes tombaient sous le coup de nombreux prélèvements, qui, *de fait*, étaient perçus comme une sorte de taxe particulière, à l'instar des sauf-conduits payants (*Geleitbriefe*) qui se mettaient en place pour les juifs ruraux.

Malgré la « souillure » que représentait le fait que l'on s'était laissé séduire par la secte – selon une terminologie employée dans la correspondance des ducs de Juliers – les « rebaptisés » étaient toujours des sujets ou des concitoyens. Les constitutions des villes plaçaient le respect de la propriété parmi les droits les plus importants des bourgeois et des habitants : l'absence de confiscation s'inscrit dans cette perspective. La peine de l'amende apparaît et s'impose lorsque le conseil change son discours, signalant ainsi un changement de rapport aux administrés : de concitoyens, ils deviennent des sujets de l'autorité (*Obrigkeit*). Du côté du duc, l'autorité territoriale se fondait sur des éléments juridiques différents : les habitants étaient déjà en partie devenus des sujets.

Ces sujets bénéficient – peut-être à la faveur de la crise de l'autorité territoriale qu'a représenté la guerre de Trente ans – des sujets privilégiés, dotés d'un statut analogue à celui des juifs. Cette intégration relative est temporairement sanctionnée par l'accord d'un statut particulier qui n'est cependant jamais clair dans le droit dit « positif » : l'édit de 1637 suggère que des autorisations de s'installer avaient été accordées aux anabaptistes déjà présents. Des suppliques confirment que le *Schutz une Schirm* (la protection du seigneur, *Landesherr*, pour

¹⁴⁰ Stiasny, *Verfolgung*, p. 154.

ses sujets) avait été accordée contre une rétribution annuelle de 200 Goldgulden par communauté. Cette autorisation est annulée en 1652.

Dans le Juliers, le Berg et à Cologne, comme dans de nombreux Etats d'Empire et territoire européens, qu'ils soient « catholiques » ou « protestants », la manière de traiter le problème des hétérodoxes est du ressort de l'art de gouverner, et comme tel, la dissimulation, faire semblant de ne pas voir, fait partie des stratégies qui sont développées de plus en plus. Ces principes sont aussi valables pour les « pires » des hérétiques, ceux dont les doctrines sont traditionnellement comprises comme étant le germe du chaos social et politique.

Chapitre 9 : La dénonciation

Pour trouver des « anabaptistes », il faut que l'adéquation soit faite entre un comportement particulier et l'idée générale que l'on se fait de l'anabaptiste, ou du groupe anabaptiste. Ce processus est appelé « l'étiquetage », depuis les travaux de Howard Becker et ceux des criminologues à sa suite. Bob Scribner l'avait souligné comme une des conditions préalables de la persécution en Europe à l'époque moderne :

L'étiquetage dépend de la création, de l'internalisation et de la manipulation de stéréotypes, bien que dans son opération il n'ait été ni continu ni cohérent. Dans chaque culture, des stéréotypes sont continuellement formés, modifiés, oubliés, revivifiés, révisés et écartés¹.

Nous avons également vu comment ces stéréotypes étaient utilisés. Mais jusqu'ici les individus « sujets » de l'étiquetage étaient en prison, et souvent déjà identifiés, autrement dit nous avons vu la fin du processus. Comment cela se passe-t-il au début, alors que les « déviants » sont en liberté ? Päivi Räisänen a montré comment les autorités du Wurtemberg luthérien identifiaient des anabaptistes par le biais des visites pastorales régulières. Des comportements dissidents, comme l'absentéisme au prêche, qui s'additionnaient avec d'autres « signes » amenaient les envoyés de Stuttgart à interroger les suspects. Le cumul d'indices leur permettait alors de reconnaître l'hérésie et d'y apporter le remède nécessaire². Autrement dit, on devenait « anabaptiste » dans le processus de la visite pastorale.

Or la visite pastorale était un événement local où l'ensemble des acteurs du village étaient impliqués, car c'était ce qu'ils choisissaient de dire ou de ne pas dire qui déterminait les conclusions des visiteurs, qui étaient, eux, des étrangers représentant le pouvoir central. Entre ces deux « pôles », de nombreux intermédiaires, dont la loyauté balançait entre les sujets et le prince. Le processus de reconnaissance ne reposait donc pas uniquement sur les spécialistes, mais sur toute la communauté. La dénonciation – comprise comme la

¹ « Labelling depended on the creation, internalisation and manipulation of stereotypes, although it was neither continuous nor consistent in its operation. Within any culture, stereotypes are continually being formed, modified, forgotten, revived, revised and discarded. » Scribner, « Precondition of tolerance », p. 44. Sur la théorie de l'étiquetage (*labelling theory*), la littérature est presque inépuisable, notamment en criminologie. Le livre « fondateur » est celui de Howard Becker, *Outsiders*, bien qu'il récusât lui-même le terme d'étiquetage (*Ibid.*, p. 201-231). Bob Scribner en a peut-être pastiché le titre dans son article « Wie wird man ein Aussenseiter ? » et il en a adopté les méthodes. Nous renvoyons pour son usage en histoire allemande aux travaux de Gerd Schwerhoff (en particulier *Köln in Kreuzverhör* et *Kriminalitätsforschung*).

² Räisänen, *Ketzer im Dorf*, en particulier p. 255-289, « Der Prozess des Täufer-Werdens » (le processus du « devenir anabaptiste »).

coopération avec les autorités par le signalement d'individus qui contreviennent à des normes positivement définies – est ainsi un élément essentiel dans le repérage des « anabaptistes »³. La rumeur en est une des composantes essentielles, car elle confirme les soupçons ou dilue l'origine de la dénonciation, permettant de dénoncer ou de trouver sans qu'une responsabilité soit pointée.

Le Wurtemberg se distingue par le très haut degré de contrôle du territoire par la nouvelle Église territoriale⁴. Dans le Juliers, le Berg et dans une moindre mesure à Cologne, les moyens (et les ambitions) étaient bien moindres, et la découverte de déviants relevait souvent du hasard ou du degré de coopération des populations, un cas de figure qui reflète la réalité de la majorité de l'Empire⁵. Le seul progrès qu'il semble y avoir eu entre le début et la fin de la période est la mise place de visites du territoire urbain ou rural, mais la tenue de ces dernières tenait beaucoup aux circonstances, et en aucun cas on ne peut dire que les entreprises de recherche des déviants religieux se faisaient plus régulières au fil du temps.

Mettre au jour les conditions pratiques de la persécution – et donc les possibilités d'y échapper – c'est donc se pencher prioritairement sur les nombreux cadres institutionnels de la dénonciation, qui était un des fondements du maintien de l'ordre social, mais aussi sur les usages qui en sont faits, qu'il s'agisse d'une instrumentalisation dans les intérêts du dénonciateur, ou bien de la manière d'en modifier l'usage pour éviter d'en pâtir.

I. DES INSTITUTIONS PARTICULIERES

La dénonciation était à l'époque moderne l'acte sur lequel reposait une bonne partie du contrôle social par les autorités et, pour autant que l'on puisse en parler, la « disciplinarisation » des individus. Elle est un « acte de gouvernement ». Elle ne porte souvent pas ce nom, et pouvait être marquée positivement : la dénonciation « évangélique s'inscrit dans une démarche de charité qui doit conduire à la pénitence »⁶, et comme telle elle était requise aussi bien dans les institutions de « l'ancienne Église », en particulier les

³ Les dénonciations en elles-mêmes ne sont que très inégalement conservées.. Nous y voyons deux raisons, la première étant que les dénonciations survenaient à l'échelon le plus bas de la chaîne administrative. Comme tels, la dénonciation pouvait rester au stade oral, ou alors les papiers administratifs souvent griffonnés n'étaient pas nécessairement conservés. La seconde, valable pour les déviances religieuses, pourrait être celle qu'a invoqué Andrea del Col à propos du Saint Office frioulan et qui relève de la manipulation de la procédure par ceux qui la maîtrisent. Comme une dénonciation d'hérésie à l'Inquisition entraîne une procédure accusatoire, c'était au dénonciateur de fournir les preuves de l'hérésie – sous peine d'être lui-même poursuivi pour calomnie. Si en revanche les inquisiteurs négligeaient de signaler la dénonciation, ils pouvaient mener une procédure inquisitoire, c'est-à-dire diligenter eux-mêmes l'enquête, de façon sans doute bien plus efficace que ne l'auraient fait les dénonciateurs eux-mêmes. Del Col, « Shifting attitudes », p. 74-75.

⁴ Kaplan, *Divided by Faith*, p. 104.

⁵ Clasen, *Anabaptism*, p. 362-363.

⁶ Gauvard, « Conclusion », p. 162.

couvents, que parmi les groupes de dissidents « anabaptistes ». Elle s'inscrit dans des cadres plus ou moins institutionnalisés et/ ou ritualisés, qui sont autant d'instances par lesquelles ceux que l'on rendait responsables de perturber l'harmonie sociale étaient repérés, cernés, identifiés, et éliminés, par l'expulsion, la conversion, ou la condamnation à mort⁷.

A. Dénoncer son voisin

L'essentiel du repérage des individus se faisait par l'intermédiaire des voisins, des gens qui vivaient, travaillaient, souffraient près de et parfois avec ceux qui se retrouvaient pris dans l'engrenage, rarement inexorable, d'une procédure judiciaire. Un épisode rural de la fin de notre période permet de brosser un panorama des dénonciateurs ordinaires.

1. L'enquête du commissaire Pippers

Le très méticuleux commissaire Pippers, chargé d'enquêter à l'automne 1669 sur les biens mobiliers et immobiliers des anabaptistes des *Ämter* du nord-ouest du duché de Juliers et dans celui de Brüggen (ceux-là même qui avaient été visités en priorité en 1533), a mobilisé une bonne partie des sources d'information locales⁸. Le 28 août 1669, Carolus Pippers, *Landschreiber* du Juliers, reçut l'ordre de rechercher et de dresser la liste des « anabaptistes » résidents ou possédant des propriétés dans le duché de Juliers. Le 30 septembre, il se mettait en route de sa résidence à Dülken (*Amt* de Brüggen). Il se rendait d'un siège de juridiction à l'autre : ainsi il était à Millen le premier octobre, et à Gangelt le jour suivant. En tout, il a parcouru tous les districts du nord-ouest du Juliers. Toute la question est donc de savoir comment il pouvait identifier les « anabaptistes », car il restait un ou deux jours au maximum dans chacune des localités⁹.

Lors de la première partie de sa visite Carolus Pippers est toujours accompagné du sieur von Bentinck, *Amtmann* de Millen et de Born. Ce dernier contresigne tous les actes, mais ce n'est pas lui qui renseigne Pippers. Ceux qui étaient chargés du recensement étaient en fait les officiers inférieurs de justice (*Gerichtbote*). Ainsi le 2 octobre, arrivé à Gangelt, il établit un document pour chacun de ces gens de justice, en vertu duquel ils avaient ordre de convoquer pour le jour suivant au petit matin sur la place du bourg principal tous les anabaptistes qui résidaient dans leur district.

⁷ Sur la dénonciation, voir en français les travaux de l'École doctorale d'histoire de Paris 1 (introduction par Briand/Lusset, « Id est diabolus », en allemand Landwehr, « Denunciatio », p. 25-54. Nous n'utilisons pas le terme de délation, porteur aujourd'hui d'une connotation péjorative.

⁸ Procès verbal dans HStAD JBII 253 fol. 20r-33v : « Prothocollum Commissiones wegen der wiederteuffer in den Ambtern Millen vnd Born ».

⁹ Voir en particulier JB-II 253 fol. 20r et JB-II 252 fol. 127r-v.

L'inventaire de leurs biens meubles et immeubles très détaillé (*Specificatio*) devait être dressé. Les plus pauvres firent compter leur vache. Les rapports des gens de justice sont en général plutôt laconiques : en fait de spécification, il n'y a souvent que les noms. On suppose donc que le rapport final fut rédigé après que Pippers eut diligenté une enquête complémentaire. Fut également ajouté un certain nombre de pièces justificatives que les « anabaptistes » eurent quelques jours pour collecter : copie d'un privilège du duc, des suppliques qui l'avaient occasionné, ou attestation de bonne conduite de la part du ministre de la communauté réformée de Sittard ou du curé de leur paroisse.

Carolus Pippers comptait essentiellement sur le savoir de ces officiers locaux. En effet, la plupart des foyers recensés sont composés de gens qui étaient revenus « clandestinement » depuis moins de 10 ans, à l'insu de l'*Amtman* disaient-ils. Les officiers locaux eux-mêmes se fondent sur la « rumeur », sur ce que chacun pense au village, et sur ce que chacun raconte, comme le montre le cas de Derich Coentz et de sa femme Catharina Meisters. Autrefois recensés comme anabaptistes, ils sont devenus réformés. Mais « comme [Pippers] interrogeait plus avant à leur propos, [il a] appris que tout le monde doutait de [leur conversion]¹⁰ ». C'est la parole des voisins, au sens ici géographique et social du terme, qui est déterminante dans la poursuite de l'enquête.

Le « voisinage » (*Nachbarschaft*) a également un sens institutionnel, c'est l'association d'entraide de base des habitants liés par des obligations contractuelles comme l'aide en cas d'incendie, mais aussi le prêt aux plus démunis, l'assistance aux mariages, etc¹¹. La *Nachbarschaft*, en milieu rural, ce sont aussi des responsables désignés pour régler les problèmes de la vie en commun. Les « voisins » (*Nachbarn*) dans ce sens, c'était donc ceux qui savaient tout sur tout le monde, et qui étaient à la fois des instances de régulation des conflits, mais aussi ceux qui étaient considérés comme des intermédiaires privilégiés pour l'implémentation des normes de comportement, la « bonne police »¹². Les représentants des îlots et ceux des hameaux, les *Honschafften*, que l'on appelle jurés (*Geschwornen*), sont aussi une source d'information, et ils se confondent parfois avec les « voisins » responsables : dans l'*Amt* de Gladbach, ce sont eux qui sont les intermédiaires ultimes dans l'enquête du

¹⁰ « wie aber ich daruber nachfragh gethan hab erfahren daß jederman worahn gezweifelt », HStAD JB II 253 fol. 20v-21r.

¹¹ Sur le voisinage, voir les travaux (en cours) de Eric Piltz, qui travaille sous la direction de Gerd Schwerhoff. Voir également, sur le voisinage en milieu urbain (Zürich), Sutter, *Von guten und bösen Nachbarn*. Sur le milieu rural, voir Holenstein, *Nachbarn*. Sur la fonction intégrative, mais aussi de contrôle et de régulation, du voisinage, voir Kaplan, *Divided by Faith*, p. 251, et Roodenburg, « Reformiert Kirchengzucht », p. 135 et suivantes. Le voisinage peut aussi jouer un rôle d'exclusion : en milieu rural il fallait en faire partie pour être intégré, or on pouvait en refuser l'accès (au *Send* par exemple, ou dans le cas de pression sur les terres, voir Boehler, « Perception », p. 68 et suivantes).

¹² Landwehr, « Denunciatio », p. 48.

commissaire Pippers entre le *Gerichtbot*, chargés de porter l'ordre, et les « anabaptistes » résidants dans les hameaux¹³.

Le voisinage (*Nachbarschaft*) a aussi un rôle important en ville : ce sont souvent eux qui sont interrogés dans les visites des *Gewaltmeister* à Cologne. En 1567, les représentants des habitants de la Breite Strasse déclarent ainsi :

Aussi un prédicant anabaptiste s'est installé en face, contre la volonté de nombreux voisins, lequel prédicant a déménagé et s'est installé dans la rue auf den Hundt Ruggge dans la paroisse de Sainte Marie Ablaß¹⁴.

Ces voisins sont donc capables d'identifier un « anabaptiste », et même de dire où il habite après son déménagement. On le voit, même une grande ville comme Cologne n'est pas forcément propice pour se fondre dans la population. Le voisinage de la Breite Strasse est cependant, peut-être, un peu particulier. La Breite Strasse est une des rues où le rapport entre les « anabaptistes » et les « déviants » (en général) dénoncés est le plus favorable : la majorité des déviants sont désignés comme anabaptistes¹⁵.

2. Les curés, intermédiaires du pouvoir

Les curés tiennent un rôle ambigu dans la chaîne de la dénonciation. Stefan Ehrenpreis a souligné le rôle minime joué par les ecclésiastiques chargés de la cure des âmes dans la désignation des dissidents dans le duché de Berg. On pourrait, dans une certaine mesure, transporter ce constat au duché de Juliers, peut-être moins à la ville de Cologne. Une conclusion définitive à ce propos est difficile, car leurs dénonciations n'ont pour la plupart pas résisté au temps, et ont soit disparu des archives, soit ne s'y sont jamais trouvées¹⁶. Cologne présente un cas un peu différent : une partie au moins des notes prises par les *Turmmeister* et les *Gewaltmeister* lors de leurs multiples enquêtes auprès des curés a subsisté.

Qu'il s'agisse du curé ou de son vicaire, le dépositaire de la charge des âmes était en théorie le premier en ligne dans le « repérage » et l'élimination des dissidents religieux, par la dénonciation ou par la persuasion, car il habitait sur place, un rôle qui n'est pas particulier à la Rhénanie¹⁷. Leur loyauté était partagée. Ils étaient les médiateurs de Dieu, institués par l'archevêque, mais ils étaient aussi, en pratique, des agents du pouvoir princier ou urbain, qui

¹³ HStAD JB II 252 fol. 127r et suivantes, Procès-verbal de Carolus Pippers (Prothocolum commissiones wegen dern Wiedetaufern ambtz Gladbach continuando auß daß prothocolum der Amtper Millen und Born), automne 1669. Le terme de *Honschaft* est spécifique à la Rhénanie (voir glossaire).

¹⁴ HASTK 45 n°32 p. 27, « Auch gegen sich uber ein Widertaufferschenn Predicanten bestatt, gegenn etlicher Nachparnn willen, wilcher predicant doch nuhn vann dannenn gefahren vff denn hundt Ruggge jnn S. Marienn Ablaß Kirspell »

¹⁵ Voir annexe, n°4.3.c

¹⁶ Certaines pourraient se trouver dans les archives des familles nobles, car les quelques suppliques dont nous disposons montrent que les curés s'adressaient en général à l'*Amtmann*.

¹⁷ Le même rôle est assigné aux pasteurs luthériens du Wurtemberg, Räsänen, *Ketzer im Dorf*, p. 216.

les chargeait d'une mission de surveillance¹⁸. Enfin, en milieu rural, peut-être encore plus qu'en milieu urbain, ils faisaient partie de la communauté villageoise et, comme les officiers, ils étaient soumis à ses règles¹⁹. Dans le *Send*, le curé jouait un rôle important, mais pas décisif puisque c'étaient les échevins du *Send* qui tenaient le tribunal, en présence du curé. Dans un mémoire adressé au chancelier Ghogreff (1548), le duc Wilhelm V attribuait aux curés la fonction de signaler les « sectes, comme les anabaptistes, sacramentaires et autres esprits agités (*Schwärmer*) ». En 1559, cette fois tout le clergé paroissial reçoit la responsabilité de désigner les « anabaptistes », ainsi que ceux qu'ils ne voient pas à l'église les dimanches et jours de fête²⁰. On retrouve ce rôle dans l'édit de 1565, et dans un recès de 1576 : les curés doivent rapporter aux officiers « ceux qui se tiennent à l'écart de la communauté chrétienne²¹ ». Il en va de même à Cologne : en 1552 par exemple, le Conseil de Cologne décide qu'en raison de la présence de « nombreux suspects de l'anabaptisme et d'autres sectaires » les *Turmmeister* « doivent indiquer à tous les curés que ces derniers doivent signaler les personnes suspectes dans leur paroisse²² ».

Dans le Juliers-Berg la dynastie de Neubourg a explicitement fait des curés le maillon de base du repérage de la dissidence au tout début de son activité législative concernant la recherche des déviants. Dans les édits ducaux de 1622 et 1624, les curés et les doyens (*Landdechanten*) sont des instruments essentiels de la recherche des « anabaptistes ». Ils travaillent en collaboration avec les officiers et les baillis : chaque « anabaptiste » qui choisirait de se convertir devrait faire pénitence, recevoir les sacrements, et produire auprès du Conseil aulique deux certificats, un de son curé et un autre de l'officier compétent (*Amtmann*).

C'est surtout à partir du milieu du XVI^e siècle que le clergé paroissial devient un maillon important du repérage des déviants religieux dans la paroisse. Pourtant l'archidiocèse de Cologne était un diocèse où les paroisses étaient clairement délimitées dans l'espace au début du XVI^e siècle. Chacun savait clairement à quelle paroisse il devait s'adresser pour la dispense des sacrements²³ – du moins en milieu rural, la situation colonaise étant légèrement

¹⁸ Voir à ce propos Flüchter, *Zölibat*, p. 146-147, et Räsänen, *Ketzer im Dorf*, p. 211-207.

¹⁹ Les relations entre les paroisses et leurs pasteurs ont surtout été étudiées du point de vue « protestant » par Luise Schorn-Schütte. Sur le monde catholique, dernièrement le travail de Antje Flüchter complète celui de Andreas Holzem (*Religion und Lebensformen*), par exemple.

²⁰ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 12, Instruction du duc Wilhelm pour les conseillers mandatés pour le renseignement dans les Ämtern du duché de Juliers, Hambach le 16 septembre 1559, point 11 et 12,

²¹ Edit du 25 janvier 1565, publié dans Rembert, *Wiedertäufer*, p. 516-519, ici p. 517 ; Recès de la diète territoriale du 2 juin 1576, publié dans Keller, *Gegenreformation I*, p. 245, et Below, *Landtagsakten II*, p. 232.

²² « Dae sy allen pastoren anzeigen sollen, Das si die verdeckte personen jen jren kirspelen vermelden », HASTK, 10 n°16 fol. 190v, le 4 février 1552.

²³ Molitor, *Erzbistums Köln*, p. 325.

différente du fait même de la grande densité du maillage. Cette chronologie pourrait traduire l'évolution de la « confiance » des autorités dans le clergé, c'est-à-dire l'accord entre son propre système de valeur et celui du clergé paroissial, qui était à peu près nulle au début du siècle. Une bonne partie de ceux qui disaient l'avenir et des « enchanteurs » (les *wahrsager*) identifiés dans la visite pastorale de 1533 étaient des clercs : curés, vicaires, prêtres habitués ou réguliers. Beaucoup étaient concubinaires. Certains étaient sympathisants ou rebaptisés, comme l'était par exemple le curé de Rodenkirchen dans les années 1530 à 1540. C'est sur les curés que l'on rejetait la faute de l'apparition de la dissidence, et l'instruction des clercs comme leur éducation aux « bonnes moeurs » faisait partie de l'entreprise de réforme spirituelle du territoire²⁴. Ce délai traduit peut-être aussi un certain temps de « flottement », pendant lequel on hésite sur l'autorité dont dépendent prioritairement les curés dans le cadre du débat sur la juridiction ecclésiastique et le *Kirchenregiment*.

Mais le curé n'était pas que dénonciateur, il avait aussi, comme curateur des âmes, un rôle parfois officieux d'instruction du fidèle. En pratique à Cologne le rôle du clergé paroissial dans l'instruction des fidèles est central. En 1552, lorsque le Conseil demande aux curés de signaler les suspects d'anabaptisme et les sacramentaires, il leur est en même temps ordonné de les interroger, et éventuellement de les ramener dans le droit chemin²⁵. Dans les édits de 1622 et 1624, le duc de Juliers ordonne :

Nous ordonnons donc à tous nos doyens et curés de chaque lieu où une telle secte s'est introduite ou des personnes qui sont possédées (*behaft*) de celle-ci qu'ils les convoquent à eux et chacun en particulier, qu'il leur démontrent leur maudite hérésie au moyen de la parole divine et des anciennes doctrines de l'église, et qu'ils fassent preuve d'un zèle particulier pour les détourner de la doctrine et opinion damnée et les ramener à la foi chrétienne catholique universelle et pour cela utiliser tous les moyen sacrés des nourritures célestes²⁶.

L'activité pastorale n'est évidemment pas limitée par la médiation des autorités de police. En 1561 le curé de Saint-Martin à Cologne a repéré plusieurs anabaptistes dans sa paroisse. Avant de les signaler au Conseil, il avait tenté de les « admonester »²⁷. Le père jésuite Heinrich Dyonisius de son côté semble avoir réussi à convertir une anabaptiste en 1562 par la seule qualité de ses sermons hebdomadaires à la cathédrale de Cologne, à la

²⁴ Voir en particulier Flüchter, *Zölibat*.

²⁵ HASTK 10 16 fol. 190v.

²⁶ « Als befehlen Wir allen unsern LandtDechant und Pastoren jedes Orts, da solche Secte eingerissen, oder Sichpersonen, die damit behaft seyndt, befinden, daß sie dieselbe und einen jeden absonderlich zu sich kommen lassen, auß dem wort Gottes, und den Alten Kirchenlehren, ihnen jhre verdampfte Ketzerey vorhalten, und sich eussersten Fleißes bemühen sollen, von der verfluchttet Lehr und Maynung wendig zu machen, vnd zum Christlichen Catholische allgemeinen glauben zu brengen und darzu alle heilsamme (Mottenlen) der götliche Speisen zu gebrauche. » HStAD, JB II 239a fol. 214 et suivantes, voir annexe.

²⁷ HASTK 10 n°20 fol. 293v, le 13 octobre 1561.

grande fierté du supérieur Leonhard Kessel²⁸. Toutefois, la trace de ces illuminations lors de la prédication ou des épisodes au cours desquels le curé a pu éviter à un paroissien égaré d'être repéré par les autorités temporelles sont rares. Tout au plus peut-on les soupçonner dans quelques procès-verbaux de visites, dans la désignation d'individus qui autrefois se tenaient à l'écart de l'église, mais qui depuis sont venus à résipiscence. Le propre de ces épisodes, justement, est de permettre d'éviter la stigmatisation comme anabaptiste ou comme sectaire – on ne les couche pas par écrit. Le pasteur était ainsi le premier maillon de la chaîne de repérage des anabaptistes, une chaîne qui ne menait pas toujours à la sanction et qui commençait théoriquement par l'entrevue avec un individu sinon complaisant, au moins prompt à accorder le pardon.

B. Les visites du territoire

Les visites du territoire sont une pratique ancrée dans l'époque médiévale, réactualisées, adaptées, déclinées à l'époque moderne en fonction des besoins de l'État et de l'Église. Les résultats de ces visites ont déjà été évoqués : c'est ici le lieu de se pencher sur le processus en lui-même et les usages qui en sont faits.

1. « Ils n'ont pas d'anabaptiste » : les visites pastorales

La visite pastorale est la visite par un supérieur hiérarchique ecclésiastique auprès des personnes et sur les lieux dont il est responsable. Les visites étaient principalement le fait des archidiacres, (*Archidiakone*) qui exerçaient à la fin du Moyen Âge la réalité du pouvoir épiscopal dans le diocèse, et le but en était surtout de récolter des fonds à travers les amendes et frais divers qu'elles occasionnaient²⁹. La visite n'avait donc plus grand chose de spirituel. Dans le diocèse de Cologne, au début de l'époque moderne, cette ancienne obligation était à peu près tombée en désuétude, comme dans la majeure partie de la chrétienté. Elle regagna cependant une certaine considération au XVI^e siècle. L'archevêque de Cologne, comme d'autres pasteurs ayant le souci de réformer leur Église, avait perçu la nécessité de la visite : « Comme dans un État l'exécution des lois doit être contrôlée, dans l'Église aussi le contrôle est nécessaire. Dans les diocèses, cette obligation incombe à l'évêque³⁰. »

En réalité le privilège d'exercer la visite, qui était aussi un enjeu de pouvoir, était disputé entre le prince d'une part, et l'archevêque de Cologne ou l'évêque de Liège d'autre

²⁸ HASTK 10 n°20 fol. 291, et 45 n°17 fol. 10r, et Hansen, *Rheinische Akten*, p. 440, rapport mensuel de Leonhard Kessel sur septembre 1562.

²⁹ Molitor, *Erzbistums Köln*, p. 422 et suivantes, Rapp, « L'Allemagne », p. 313.

³⁰ Introduction des statuts synodaux de 1536, (*Acta reformationis Catholicae*, p. 199), cité par Molitor, *Erzbistums Köln*, p. 422.

part : nous avons montré comment la visite était un enjeu dans l'affirmation de la supériorité territoriale et le droit du prince à réformer l'Église dans son territoire (*jus reformandi*). Ainsi, une bonne partie des visites pastorales conservées sont des visites dites « territoriales » ou « princières » (*Landesherrliche Visitation*), car elles ont été ordonnées et menées par l'ordre du duc, dans le cadre du *Kirchenregiment*, selon un questionnaire validé par lui et par des clercs et des laïcs à sa solde. Un des princes-archevêques mena une visite en 1569 seulement dans sa principauté-archevêché et ses successeurs purent faire visiter les paroisses Juliers et le Berg au XVII^e siècle – nous ne prenons pas ces visites en compte ici. Le questionnaire préétabli avec l'accord du Prince permet de mettre en évidence la participation de tous les représentants du village à la visite, à ceci près que, les visites étant surtout tenues dans le plus gros bourg du district, où les représentants des paroisses se déplaçaient, les visiteurs n'avaient qu'une vision très biaisée de la « réalité ». La référence normative de cette visite, c'était l'ordonnance ecclésiastique promulguée en 1532, dont on voulait vérifier la bonne application.

En 1533, on devait demander au curé « si les responsables de la paroisse se comportaient conformément à notre ordonnance. Si ce n'est pas le cas, qui sont [les délinquants] et de quelle manière la [transgression] s'est faite », et s'« il y a quelqu'un dont le comportement n'est pas en accord avec notre ordonnance³¹ ». Ils sont interrogés après les responsables (gens de justice, marguilliers, représentants de la communauté d'habitants) de la qualité du clergé paroissial : leur doctrine, si leur vie est exemplaire, sur la qualité de leur prédication, s'ils administrent correctement les sacrements. Le questionnaire établi sous Wilhelm V pour la visite de 1550 obéit aux mêmes critères : le « voisinage » (c'est-à-dire les notables représentant les habitants des hameaux), les représentants de la communauté ayant prêté serment, les gens de justice sont les premiers interrogés. C'est à eux que l'on demande « s'il dans un quelconque endroit il y a des rebaptiseurs ou des rebaptisés, des sacramentaires, de nombreuses personnes qui ne vont pas à l'église ou au cloître ou qui ne se comportent pas comme leurs voisins, ainsi que des sectaires, des séditeux, des fuyards ou des bannis d'autres pays³² ».

³¹ Point 12. « Si [die pastoire, capellane ind prediger] of oere kerspelslude sich berurter unser ordnung gemees gehalden. Wo niet, wer dieselbigen weren und in wilcher gestalt die aeverfarung van oen geschien. 13. Darneven moegen bestimpte unse rede int gemei ragen ind erfaren, of imantz wer, der sich unser ordnung ongemees gehalden hedde. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 4, Instruction du duc Johann pour les conseillers et les visiteurs pour la renseignement sur les affaires de l'Église, n.d., [avant le 29 octobre 1532].

³² Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 9, point 21, Instruction du duc Wilhelm pour le Landschreiber de Juliers Wilhelm Adami, *Schultheiss* de Linnich, et pour le secrétaire Franz Pylman pour les rapports avec les officiers et les délégués (*Befehlshaber*) du Juliers, ainsi qu'avec les seigneurs vassaux. Clèves le 26 mai 1550.

2. *Arpenter les campagnes et les rues*

La visite pastorale n'est que la plus ancienne des formes de visite du territoire. Les « forces de l'ordre » ou ce qui en tenait lieu patrouillaient avec une régularité plus ou moins importante dans les rues et les campagnes. En temps de troubles les *Gewaltrichter* et surtout leurs « serviteurs » (*Diener*) arpentaient les rues pour dénicher ceux qui ne se conformaient pas aux édits du Magistrat, selon l'ordre de ce dernier : le 21 janvier 1535, le Conseil des Six ordonne ainsi aux *Gewaltrichter* de « rechercher les anabaptistes et les luthériens et de les arrêter³³. » Des expéditions ponctuelles étaient parfois menées. Il faut mentionner les rares témoignages d'un phénomène bien connu pour des régions plus méridionales, la « chasse à l'anabaptiste » (*Täuferjagd*), au cours de laquelle les archers et les responsables du territoire recherchent les assemblées clandestines, parfois dans les maisons, parfois en pleine nature³⁴. Les prisonniers sont alors soigneusement recensés. Ainsi, en 1567, le bailli (*Schultheiss*) de Born rapporte qu'il a veillé de nombreuses nuits avec des archers et des officiers de justice, attendant les anabaptistes et les prédicants aux endroits où ils avaient coutume de se rassembler. En vain semble-t-il³⁵. Ces « chasses aux anabaptistes » sont relativement bien connues pour l'Allemagne du Sud-Ouest et la Suisse. À Strasbourg des officiers, les *Täuferherren*, ont été nommés avec la fonction exprès de rechercher les anabaptistes et de faire appliquer les édits d'expulsion. À la bibliothèque de Zürich, on trouve également de fort belles illustrations représentant ces battues dans la forêt cependant que les anabaptistes se cachent dans les bosquets³⁶. Pour le Juliers-Berg, très peu de rapports de telles chasses nous sont parvenus, bien que le duc ordonnât aux *Amtmanner* de prêter une attention particulière à ce qui se passe « dans les recoins, les broussailles et les landes », dans le *saltus*, les terres incultes, aux marges du finage.

Dès le milieu du XVI^e siècle cependant les agents du pouvoir urbain, officiers ou commissionnés pour l'occasion, arpentent les territoires dans un but différent : recenser systématiquement, par rue, les différentes infractions à l'ordre religieux. À Cologne la pratique du recensement n'était pas régulière : la ville de Cologne n'était pas coutumière d'un recensement systématique et annuel de sa population pour la levée de l'impôt, comme c'était le cas à Augsbourg par exemple³⁷. L'afflux massif de réfugiés des Pays-Bas en 1568, la concurrence économique et les pressions internationales qu'elles suscitaient poussent le

³³ HASTK, 10, n°9, fol. 229, le 21 janvier 1535.

³⁴ HStAD, JBII, 255 fol. 104r-v, le 20 août 1623.

³⁵ Cité par Rembert, *Wiedertäufer*, p. 524. Rembert ne cite pas précisément sa source. Nous supposons qu'il se réfère au livre de comptes de l'Amt de Born, que nous n'avons pas pu consulter.

³⁶ Illustrations reproduites en couleur dans Leu/Scheidegger, *Zürcher Täufer*, p. 55-59.

³⁷ Clasen, *Augsburger Steuerbücher*.

Conseil à ordonner des visites fréquentes du territoire, au cours desquels les curés et le voisinage sont interrogés et invités à désigner les maisons suspectes³⁸. Des listes sont dressées par les *Gewaltmeister*, dans lesquelles sont recensés les « contrevenants » : ceux qui ne se seraient pas adressés à leur église paroissiale pour faire baptiser leurs enfants ou ceux qui hébergeraient des étrangers³⁹. On prit l'habitude d'arpenter le territoire. Pendant dix ans, des listes de suspects ou de contrevenants avec leur domicile sont régulièrement dressées par les *Gewaltmeister* et les *Turmmeister*, et il semble que la patrouille du territoire continue après cette date, même si on ne dispose plus d'importantes listes de maisons suspectes. Au début du XVII^e siècle la boulangère Mergh, qui habitait dans Cologne devant l'église Sainte Marie dans Lyskirchen, a fui plusieurs fois ces patrouilles qui étaient informées de la présence de personnes suspectes et frappaient aux portes des maisons⁴⁰.

Dans les années 1580, dans le contexte de la guerre de Cologne (à partir de 1583), la ville se dota d'un nouveau quadrillage, *Quartier*, divisés en *Fahnen* (littéralement « drapeaux ») confiés à des officiers en général issus de la catégorie dirigeante ou de la petite noblesse. À partir de ce moment, on confia la recherche des déviants aux responsables de ces *Quartier*. On peut peut-être considérer comme une preuve ou un effet de cette « passation de pouvoir » la liste de toutes les personnes chassées de la ville par décision du Conseil et des *Scheffen und Greffen* entre 1565 et 1585⁴¹. En 1585, une liste d'anabaptistes fut dressée pour le Quartier de l'ancien bourgmestre Hardenrath. En 1609, on s'en réfère aux responsables des quartiers quand on trouve un anabaptiste⁴². Le Magistrat y attachait beaucoup d'importance, comme le montre un ordre de 1587. La ville doit être parcourue pour dénicher les contrevenants à l'ordonnance sur le guet de 1585 (*Wachtordnung*). Dans chaque Quartier doit être exécuté avec zèle l'ordre de visite, et

afin que l'arpentage de la ville soit identique partout et que tous comprennent l'ordre de la même manière, on considère comme nécessaire que Messieurs les colonels / supérieurs avec leurs lieutenants, leurs capitaines, les *Gewalttrichtern* et les autres officiers et Visiteurs [lisent et apprennent ?] les articles de l'ordonnance sur l'ordre public qui concerne les étrangers, les personnes suspectes et non autorisées, en particulier les articles 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 et 25

³⁸ Voir Schilling, *Exulanten*, p. 59-65 ; Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 243.

³⁹ Un grand nombre de listes se trouve dans le fonds Reformation (45), liasse 28 et suivantes.

⁴⁰ HASTK 30 G 238, fol. 237r et suivantes, confession de Clara von St Martin, le 9 mars 1610.

⁴¹ HASTK 45 n°23. Nous ne connaissons pas d'autres moyens par lesquels les autorités de Cologne reconnaissaient ceux qu'elles avaient expulsés. Sur le problème de l'identification au XVI^e siècle en Allemagne, voir Blauert/Wiebel, *Diebslisten*, p. 20-22.

⁴² 18 septembre 1609, HASTK, 10 n°58, fol. 162r-v : « Die heren Stimmeister referiern sie hetten einen alten widerteuffer angetroffen der vermutlich der anderen Predicant sein mag, [...] Vnd als hiebei anregung beschehen, das Hieronymus von Segen jn seiner fahnen ja jn seinen haußeren [...] ». Dans une instruction du 7 avril 1589 les Conseillers chargent les *coronelles* (sic) de chasser les anabaptistes des paroisses et des *Fahnen* (HASTK 45 n°6, fol. 150r). Sur les « colonels », voir *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, « Reichstädte ».

du premier *chapitre*, afin que pendant la Visite ils puissent identifier correctement les coupables [de ces délits] ou d'autres⁴³.

Cette démarche allait de pair avec un changement d'appréhension de la ville de la part des autorités politiques, que l'on peut constater dans de nombreuses grandes villes de passage et qui, comme Cologne, abritaient une population religieusement déviante relativement importante, comme Lyon par exemple. En 1571, le Conseil commanda au fils de Gerhard Mercator, Arnold, qui vivait à Cologne et qui exerçait la même profession que son père, un plan « axonométrique » de la ville de Cologne⁴⁴. Le plan de la ville faisait plus de deux mètres de large, les noms des principales rues y étaient indiquées. Entouré des représentations d'« antiquités » qui prouvaient l'ancienneté de la colonie d'Agrippine et de ses sénateurs, l'objet principal n'en était pas moins de dresser un véritable plan grâce auquel on pouvait s'orienter dans la ville. Il fut conservé et utilisé par le Conseil jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Vers la même époque également ont été dressés des rôles d'impôt dans le but de lever des contributions extraordinaires, le *Zehnpfennig* et la *Türkensteuer*⁴⁵. Cette pratique de la liste de contrevenants se distingue de celle des avis de recherche⁴⁶.

La possibilité même de ces recensements et listes repose sur la dénonciation et sur la rumeur. Comme souvent, les locuteurs ne sont pas distingués, et il est donc difficile d'attribuer à une personne précise l'origine des recherches⁴⁷. C'étaient souvent les « voisins », le curé, et la rumeur (« on dit que »). Voici un « Extrait des papiers des *Turmherren* », recensant les maisons où sont hébergés des Gueux (des réfugiés des Pays-Bas) dans la paroisse Saint Séverin :

Jtem Gerhardt von Sittart dans la grande Witschgasse, dans la maison Ludestorp, serait un adhérent des Gueux.

⁴³ « Damitt nun solches mitt durchgehender gleicheitt vnnd einmüttigenn verstandt zugehe Jst fur erst nottigh erachtett, dass die herenn obersten sambt jrenn Leutenantenn, hauptleuthenn gewaldthrichterenn vnnd Andern zugehoerige offitiantenn vnnd Visitatorenn die articulenn sowegenn solcher frembder, Verdechtigen vnnd vnzulessigenn Personen, In der Wachtordnung begriffen sonderlich den 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. und 25. Articulen deß erstenn capitis wolle[r]voghenn (?) vnnd Incorporieren zu den endt das sie jn der Visitation nach besindungh Inhalt solcher Articulen die schuldige eßwehren Hauptleuth [Rottmeissterer?], oder andere traffen, do [sunsten] der gepuer erjnneren mogen. » HASTK, 30 N 774, 1r-v, ordre de visite et d'exécution en date de février 1587, renouvelé le 23 mars 1588. L'ordonnance sur l'ordre public a été publiée en octobre 1585 par Maternus Cholinus : *Wachtordnung wie sie ein Erb. Rath deß H. Roemischen Reichs freyer Statt Coelln jetz newlich auffgericht und hinfuero zuhalten, gebotten*, Cologne, Maternus Cholinus, 1585. Notice d'après VD16, ZV 9097.

⁴⁴ Bien qu'à l'époque les plans où les îlots étaient numérotés soient répandus, ce n'est pas le cas du plan Mercator : seuls les noms de rues sont indiqués.

⁴⁵ La position de Cologne comme lieu de passage sur le Rhin générait de telles recettes grâce aux diverses taxes et octrois que les habitants de Cologne ne payaient pas d'impôt direct en temps ordinaire.

⁴⁶ Voir Blauert/Wiebel, *Diebslisten*.

⁴⁷ Voir chapitres précédents et Räsänen, *Ketzer im Dorf*, p. 278.

Item tout à côté habite Laurenz Richwein, et on dit que dans ces deux maisons on tient des prêches secrets [/clandestins]⁴⁸.

Cependant, les arpentages semblent avoir été partiels : on ne dispose d'aucune liste montrant que les dix-neuf paroisses ont été parcourues dans une même campagne. Il est difficile de dire si toutes les rues ont été parcourues – seule une cartographie du parcours des agents pourrait montrer si toute la surface de la paroisse, ou seulement une petite partie, a été visitée.

Dans les duchés de Juliers et de Berg, on trouve un autre type de liste, dressée à destination de Düsseldorf et qui fait son apparition une décennie avant l'arpentage des rues de Cologne, à partir du milieu du XVI^e siècle. La liste dressée par le commissaire Pippers en est une descendante. En 1555 l'*Amtmann* de Dollendorf dans le duché de Berg envoie à Düsseldorf un rapport d'activité assorti d'une liste des caractéristiques des anabaptistes (en général fiscales) de son territoire dite *Specificatio*. Il le fait « conformément à l'ordre de Votre Grâce Princièr⁴⁹ », ordre que nous n'avons pas retrouvé. Dix ans plus tard, le duc donne un ordre semblable à l'*Amtmann* de Blankenberg⁵⁰ :

c'est mon intention et mon ordre [...] que tu te renseignes auprès d'eux [les curés et les vicaires] comment chacun a en usage les services divins et les cérémonies chrétiennes [...] et si ou combien d'anabaptistes et de sacramentaires il y a dans chaque lieu, avec toutes les précisions nécessaires, et que tu ne t'en tiennes pas là, mais que tu te renseignes toi-même auprès de nos sujets pieux et obéissants pour savoir si les curés et les vicaires ont dit la vérité

La pratique des ducs de Juliers-Berg, aussi bien parmi la dynastie de Clèves au XVI^e siècle que chez celle de Palatinat-Neubourg, se différencie toutefois de celle de la ville par le caractère financier des listes. L'explication réside peut-être dans la destination de la liste. Alors que la ville de Cologne n'a pratiquement jamais appliqué la sanction sur les biens prévue dans le mandat d'Empire en ne confisquant pas les biens des « anabaptistes », les ducs ne s'en sont jamais privés⁵¹. Les édits et ordonnances de police du duc de Juliers comprenaient en effet systématiquement des sanctions de nature financière, qu'il s'agisse d'une confiscation suivie d'expulsion ou d'une amende sur une partie des biens.

⁴⁸ « Item Gerhart von Sittart in der Grosse Witzgassen, jm hauß Ludestorp, soll ein aufheller der Goesen sein. Item hart daneben whonet Laurenz Richwein Vnd wirt gesagt daß jnn diesen beiden hausen heimliche predig gehalten werden. » HStK 45 n°28, p. 31, Extract der Turmherren zettel, [avril] 1568.

⁴⁹ « Gnedige Furst vnd herr Nachdemme Ich dem Wederteufferenn vnd Sectarien zu Dollendorf hiebeuorhenn zu Duickmalenn E F G, bevelh erntsoligenn mit warnenn vnd vnd ander bericht etlig[en] Geisteliger pastoren vuirgehaltenn vnd gethaenn », HStAD, JB-II, 255, fol. 89r-v.

⁵⁰ « [...] von jnen mit vleis erkundigest, wie ein jeder besonder die Gottes dienstenn vnd Christliche Ceremonien gebrauchte, sich mit ausspundung der hochwürdiger Sacramenten, in den kirchen vnd bei den Krancken in den heusen halte, vnd was oder wieuil wiederteuffer vnd Sacramentierer an jedern ort vorhanden, mit allen andern nottwendigen vmbstenden, vnnd das dies auch darbei nit bleiben lasset, sonder selbst bei vnsern frommen gehorsamen vnderthanen vnd sonst erkundigest, ob die Pastores vnd kirchendiener die warheit gesagt [...] » HStAD, JB II, 239a, fol. 140v, le 29 janvier 1565.

⁵¹ Stiasny, *Verfolgung*, p. 154-155, Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 515-518.

Ainsi, les listes de contrevenants sont-elles de plus en plus systématiquement qualifiées de spécification (*Specificatio*). En droit, une « spécification » est la détermination des caractères d'un objet ou d'un article (origine, composition, poids, etc). Les listes dites *Specificatio* sont concrètement des listes de chefs de feu, assorties de la liste de leurs biens et/ou de la composition du foyer de façon plus ou moins détaillée, le niveau de détail dépendant largement du zèle des agents ou des auteurs, qui sont parfois les « anabaptistes » eux-mêmes. La liste de Gladbach (Mönchengladbach) datée de 1622 est assez succincte. Voici un exemple d'entrée : « Johann le fourreur sur le Juden Putz a une maison à lui, il est né dans le territoire du prince-évêque de Cologne⁵². » La *Specificatio* de Bad Honnef, rédigée vers à la même époque, donne le détail de tous les biens : localisation, taille, usage et rapport de chaque parcelle, ainsi que la synthèse des biens propres (*Erbschaft*) et des dettes contractées avec le nom des crédateurs, plusieurs foyers nécessitant plusieurs pages d'inventaire. On en trouve dans les deux duchés : à Simmerath dans l'*Amt* de Montjoie en 1555, puis encore en 1558 et en 1598, en pour l'*Amt* de Gladbach au début du XVII^e siècle, de Rheindalen, Kaldenkirchen (dans le Juliers), Löwenburg (dans le Berg), Blankenberg à l'automne 1638⁵³, Löwenburg à nouveau en 1652, etc ... Au XVII^e siècle cependant et d'après les mandats ces listes ne concernaient pas tous ceux qui tombaient sous le coup de l'accusation d'anabaptisme, mais ceux qui avaient refusé de se plier à l'ordre du souverain, à savoir se convertir ou fuir : il s'agissait donc peut-être d'une partie restreinte de la population.

Comme on le voit, ces ordres de recensement survenaient par vague. En tout, il y eut cinq vagues principales de recensement : en 1555, 1622, 1638, 1652-54 et 1669. Pendant des périodes parfois très longues, souvent plus de dix ans, les dissidents religieux jouissaient d'une paix relative : le faible nombre de suppliques conservées où sont explicitement dénoncés des anabaptistes laisse entendre que hors des cadres ordinaires de la dénonciation, les démarches spontanées étaient rares, confirmant ainsi les constats qui ont été faits dans d'autres régions⁵⁴.

C. Les scènes ordinaires de la délation

Alors que les enquêtes spéciales, les recensements, les visites étaient des occasions exceptionnelles de la désignation des déviants, le *Send* et les *Bruchtenverhöre* apparaissent au

⁵² « Johann der Peltzer am Juden Putz hat ein eigene behausung, ist bürttig aus dem Colnischen Land. » Krumme, « Täufer », p. 41.

⁵³ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2,1 Jülich, p. 532 ; Broicher, « Monschauer Land », JB II 252 fol. 5 et suivantes ; Krumme, « Täufer » ; JB II 252 fol. 19 et suivantes, id. 255 fol. 142 et suiv.

⁵⁴ C'est le constat général que fait Clasen, *Anabaptism*, p. 362, et plus récemment Räisänen, *Ketzer im Dorf*.

contraire comme les plus courantes des « scènes de la désignation » (exclusivement rurales) de la déviance anabaptiste, mais ce sont aussi les moins bien conservées. C'est surtout à partir de la fin du XVI^e siècle que la désignation des « anabaptistes » dans ces cadres précis semble s'être instaurée. Elle ne précède donc pas les visites exceptionnelles, mais alternent avec elles et parfois les provoquent. Ces dénonciations se produisent dans le cadre de la communauté villageoise, cadre juridique de vie en commun dans lequel le facteur d'opposition au pouvoir territorial ou les inimitiés locales pouvaient jouer un rôle déterminant dans l'efficacité, ou non, de la dénonciation⁵⁵.

1. *Le tribunal des moeurs : le Send*

Le tribunal du *Send*, ou *synodum*, est un tribunal ecclésiastique itinérant sous l'autorité des archidiacres ou des doyens qui devait se tenir théoriquement dans chaque paroisse une fois par an⁵⁶. Héritage médiéval, il a été revivifié par la Réforme catholique un peu partout dans l'Empire qui y a vu un instrument idéal de contrôle des moeurs, ce qu'il était en effet. Le *Send* est une institution relativement bien connue pour l'évêché de Münster et le territoire de l'archevêque de Cologne (*Stift*), mais beaucoup de points différencient dans la pratique les deux territoires. Il est beaucoup moins bien connu pour le Juliers ou le Berg, où sa régularité laissait à désirer, et on sait qu'il n'était jamais tenu à Cologne, où d'autres instances de régulation de la vie commune s'y substituaient. Cela ne tient pas au milieu urbain : à Aix-la-Chapelle, les « anabaptistes » mais aussi les luthériens étaient repérés dans le cadre du *Send*⁵⁷. Dans l'archevêché de Cologne et dans l'évêché de Liège, il était censé fonctionner comme un complément de la visite pastorale, alors que cette dernière s'intéressait surtout aux aspects matériels de l'état de la paroisse ainsi qu'à la qualité des prêtres. Au *Send*, tenu alternativement par le doyen et le curé, étaient laissés les aspects disciplinaires et à cet égard, c'est surtout cette institution qui était l'instrument de la « disciplinarisation » des sujets. Il était réglé tantôt par des ordonnances générales, tantôt par des ordonnances particulières, comme celle qui fut promulguée pour Wassenberg en 1607⁵⁸.

Le *Send* a la possibilité de prononcer des peines légères, des amendes, et des peines infamantes – la variété dépendant essentiellement de la bonne volonté du prince à laisser à

⁵⁵ Sur la communauté rurale, voir en français Vogler, « Prérogatives », p. 22-24.

⁵⁶ « Es sollen [...] unser Ambtleuth vnd Befelchhaber daran seyn, das die Sendt an allen Oertern jaehrlig vermög unser hievor abgangener Ordnung und Befelchs gehalten [...] », Ordonnance de police générale de Wilhelm V, 1558, d'après *Gulich und Bergisch Policeyordnung*, p. 80. Sur le *Send*, le travail de Andreas Holzem, *Religion und Lebensformen*, fait référence. Il concerne la Westphalie, où le *Send* était tenu bien plus régulièrement que dans le Juliers et le Berg. L'autre étude, plus ancienne, concerne le temporel de l'archevêque de Cologne : Thomas Paul Becker, *Konfessionalisierung in Kurköln* (sur les doyennés de Ahrgau et Bonn).

⁵⁷ Frohn, *Sendgericht*, p. 128 en particulier.

⁵⁸ Edité par Koeniger, *Sendgerichte*, p. 117-122.

l'Église une partie de ce qu'il considérait comme sa juridiction⁵⁹. Les acteurs de la désignation des « anabaptistes » dans l'enquête du commissaire Pippers sont les mêmes qui tiennent ce rôle dans les autres institutions de la dénonciation. À Wassenberg, le tribunal est convoqué annuellement par le curé au prône quelques semaines avant Pâques, pour le dimanche suivant.

Le jour du *Send*, quand le service divin touche à sa fin, on sonne le tocsin et tous les paroissiens soumis au *Send* se rassemblent sans exception, aussi bien les catholiques que les hérétiques⁶⁰.

Ceux qui ne se présentent pas sans s'être excusés préalablement auprès du curé sont mis à l'amende. Commencent ensuite les désignations des « excès » :

Ensuite, les officiers inférieurs de justice (*Gerichtboten*) et les échevins du *Send* (*Sendschöffen*) présentent les excès qui sont punis comme il se doit. Ensuite, à la proclamation de l'officier inférieur de justice ou du curé, on donne également pouvoir à tout un chacun de dénoncer, par amour fraternel, les excès scandaleux et passibles de punition de son voisin⁶¹.

Dans le *Send*, ce donc sont « les habitants qui ont le rôle premier », puisque ce sont les officiers locaux et les « échevins du *Send* » (*Sendschöffen*), choisis par roulement parmi les notables (précisément des gens catholiques et honorables), qui désignent ceux qui ont des conduites déviantes⁶². La désignation de la dissidence fonctionnait donc principalement avec la collaboration générale de la communauté villageoise et des officiers locaux.

Le tribunal connaissait principalement des transgressions contre la discipline ecclésiastique, l'administration des sacrements, les délits concernant les moeurs en général, mais aussi parfois la fréquentation de prêches clandestins ou l'appartenance à une « secte interdite » – chacune des infractions qui en relevaient étant spécifiée et définie dans l'ordonnance de *Send*, comme dans celle de Wassenberg. Ce que nous avons vu du comportement des « anabaptistes » nous permet de prévoir qu'ils peuvent tomber sous le coup d'une amende du *Send* de plusieurs façons. Ils sont désignés plus ou moins directement :

item ceux qui s'écartent de la foi catholique et rejoignent une quelconque secte interdite ou bien ceux qui, du fait d'une foi sectaire, ne vont pas au saint sacrement à Pâques ou qui ont le droit de le recevoir sans confession et absolution préalable⁶³.

⁵⁹ L'Ordonnance de police générale du Juliers comprend une rubrique sur le *Send*, délimitant juridiction.

⁶⁰ « Am tag der send, wan der gottesdienst begint geendigt zu werden, wird geluit die ban- oder sturmklock und kommen zusammen alle unterworfenen parochianen ohn einige exception, sowoll ketzer als catholische. » Ordonnance de Wassenberg, 1607, Koeniger, *Sendgerichte*, p. 119.

⁶¹ « Hiernach werden die excessen von dem gerichtspotten vnd sendscheffen einpracht und gepurlicher manieren gestraffet. Es wird auch hiernach einem jeglichen besonder aus bruederlicher liebden durch proclamation des gerichtspotten oder des pastoren gewalt gegeben, scandalose und straffliche excessen seines nachparks anzugeben. » Ordonnance de Wassenberg, 1607, Koeniger, *Sendgerichte*, p. 119.

⁶² Holzem, *Religion und Lebensformen*, et sur le Juliers-Berg Antje Flüchter, *Zölibat*, p. 168-169.

⁶³ « item welche von catholischem glauben abweichen und sich in einigen verpottenen secten begeben oder aus sectischem unglauben zu osteren nicht zum h. sacrament gehen oder ohn vorhergehenden bicht und absolution dasselb gesinnen oder empfangen dürfen ». Ordonnance de Wassenberg, 1607, Koeniger, *Sendgerichte*, p. 120.

Sont également punis :

ceux qui écoutent les prêches clandestins ou qui se reconnaissent comme des sectaires, *item* tous ceux qui, par négligence, laissent mourir leurs enfants sans qu'ils aient reçus le saint baptême, ainsi que ceux qui ne les font pas baptiser dans les huit jours [après leur naissance] et en particulier ceux qui les laissent grandir sans baptême d'une session du *Send* à l'autre⁶⁴.

Parmi les « péchés » qui en relèvent se trouvent également la fréquentation de la taverne ou le travail du dimanche – qui peut toucher beaucoup de gens, dont ceux qui n'observent pas les jours chômés⁶⁵, ceux qui font baptiser leurs enfants hors de la paroisse, qui se marient hors de la paroisse sans permission, mais aussi les nouveaux venus qui auraient été chassés d'ailleurs : c'est là qu'une attestation crédible (*glaubwürdiger schein*) de leur ancienne paroisse leur est demandée, sans laquelle ils ne peuvent être admis parmi le « voisinage », c'est-à-dire l'assemblée contractuelle d'entraide des habitants.

Autrement dit, le dissident religieux n'est pas visé en tant que membre de tel ou tel groupe, ce ne sont pas les « anabaptistes » qui sont interdits expressément, mais les multiples déviances possibles qui caractérisent ces derniers aux yeux des législateurs et sont contrôlées par le *Send*, permettant ainsi l'exclusion de tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ne s'y conformeraient pas, de la même manière que le faisaient les visites pastorales.

2. Les audiences des amendes : la « police sur place »

Les *Brüchtenverhøre* (audiences des amendes) étaient un autre théâtre de l'affirmation de l'autorité territoriale ou seigneuriale et de la résolution des conflits⁶⁶. Il y en a en réalité deux types. Dans la littérature secondaire, en particulier celle qui traite du XVIII^e siècle, on appelle *Brüchtenverhøre* des séances qui étaient tenues deux fois par mois dans chaque village sous la présidence de l'*Amtmann*, qui connaissaient des cas de basse justice (« les affaires mauvaises et de peu d'importance »)⁶⁷. Au niveau du village, les chefs de feu avaient l'obligation de s'assembler assez régulièrement pour assister, comme membre actif, au

⁶⁴ « item welche die winkelpredigen unterschleifen oder anhoren oder sich zu den sectarien bekennen, item alle die, so ihre kinder aus nachlässigkeit ohne di heilige tauf absterben lassen, auch so dieselbe uber acht tag ungetauft bleiben und insonderheit welche von einer send zur andern ohn tauf aufwachsen lassen. » Ordonnance de Wassenberg, 1607, Koeniger, *Sendgerichte*, p. 120. C'est également de cette manière que les « anabaptistes » étaient repérés à Aix-la-Chapelle, mais aussi les luthériens (Frohn, *Sendgerichte*, p. 128).

⁶⁵ Sur le conflit entre « protestants » et catholiques sur les jours chômés, il y a une importante littérature. On peut citer, pour la synthèse la plus récente, sur le XVIII^e siècle, Christophe Duhamelle, *La frontière au village*. Voir aussi sur notre région surtout Stephan Ehrenpreis, *Wir sind mit blutigen kopfen....*

⁶⁶ Le terme de *Brüchten* est une spécificité rhénane pour désigner les amendes, le *Brüchtenverhör* ne se trouve donc qu'en Rhénanie. Toutefois il y avait des « scènes de la dénonciation » similaires ailleurs dans le monde germanique, comme les *Ruggerichte* (*Rüge* signifiant « dénonciation » d'après le dictionnaire Grimm) dans le Wurtemberg, étudiées par Achim Landwehr (Landwehr, « Denunciatio », en particulier p. 38-41).

⁶⁷ « Nachdem wir auch in Erfahrung kommen, daß unsere Unterthanen zu weilen umb schlechte und geringe Sachen aus Recht geweist, und also langweilig auffgehalten, vnd auff unnöthige Unkosten gebracht werden, so soll unser Landschreiber [...] daran seyn, daß unsere Unterthanen jedem Ambt, jeder Monat zum wenigsten zweymahl vorbeschieden, und [...] ihre Gebrechen verhöret [...]. » Ordonnance générale de Johann-Wilhelm (1597), d'après *Gulich und Bergische Policeyordnung*, 1696, p. 96.

tribunal seigneurial (*Herrengedinge*) où siégeaient les justices seigneuriales et les basses justices. Tous ceux qui appartiennent à la juridiction doivent y être présents. On y déclare le droit, on le confirme, on renouvelle le serment des sujets, et surtout on fait l'inventaire des infractions au droit – et en particulier aux ordonnances de police – qui n'ont pas été traitées.

Toutefois, les séances qui sont qualifiées de *Brüchtenverhöre* dans l'Ordonnance des amendes (*Brüchtenordnung*) du Juliers et du Berg promulguée à la fin du XVI^e siècle doivent être tenues annuellement, et y étaient convoqués les représentants des villages et ceux qui étaient accusés de quelque chose. Dans le Juliers et le Berg elles l'étaient par les représentants du prince au niveau de l'*Amt*, l'*Amtmann* et le bailli de l'*Amt* concerné, ainsi que le *Landschreiber*, un officier de niveau territorial : il y en avait un pour le Berg et deux pour le Juliers, raison pour laquelle un calendrier annuel était défini dans le texte législatif qui les régle, l'Ordonnance des amendes⁶⁸. Au cours de celle-ci, le *Landschreiber* « avec l'*Amtmann* [devait] imposer les amendes à ceux qui sont passibles d'amende en fonction de la nature et de l'occasion du fait, de l'excès et de la personne ». Ce sont principalement les infractions aux ordonnances de police qui sont sanctionnées. Les audiences devaient être préparées par l'*Amtmann* et le bailli en procédant à des enquêtes préliminaires et en recueillant les cas qui allaient être traités ; ils se devaient également de transmettre les notices contenant les délits et les amendes (les *Brüchtenezettel*, les notices des amendes) à la chambre aulique (*Hofkammer*) de Düsseldorf.

Cette ordonnance, comme beaucoup d'autres, ne fait que reprendre un certain nombre d'ordres, d'édits et de pratiques concrètes préalablement donnés, publiés ou instaurés, dans lesquels la recherche et la sanction des anabaptistes apparaît bien du ressort de ces audiences. Ainsi Wolfgang-Wilhelm V donne-il des instructions particulières aux *Amtmänner* dans la lettre qui accompagne l'édit contre les anabaptistes de janvier 1565. Même si les contrevenants sont reconnus (*darfur angesehen*) et punis, il y a probablement de nombreux

⁶⁸. Pour les XVI^e et XVII^e siècles on dispose des sources règlementaires suivantes : un édit du duc Wilhelm IV de la saint-Remey 1475 (Scotti, *Jülich* I, n°1 p. 1-4) ; ordonnance de Johann III du 8 juillet 1525 (*Ibid*, n°21 p. 19-25) ; sur les amendes, un paragraphe de l'ordonnance générale de police de Wilhelm V (le 31 octobre 1558, d'après *Gülich und Bergische Policeyordnung*, p. 63-67), une ordonnance de Johann Wilhelm I^{er} du 14 février 1597 sur les *Brüchtenverhöre* (Scotti, *Jülich*, n°154, p. 61, et *Gülich und Bergische Policeyordnung* p. 87-101) ; le même, le 26 janvier 1609 : lors des *Brüchtenverhöre* seuls les cas sur lesquels des enquêtes ont été réalisées et qui sont avérés doivent être traités (Scotti, *Jülich*, n°178, p. 66) ; Wolfgang-Wilhelm, le 30 février 1645 : Ordre aux officiers (*Beambten*) de liquider les procédures relatives aux *Brüchtenverhöre* avant la tenue de celles-ci (Scotti, *Jülich*, n°379, p. 110). Philipp-Wilhelm, le 20 mai 1680 : les excès à sanctionner aux *Brüchtenverhöre* doivent avoir été auparavant constatés par le *Herrengedinge* ou par les interrogatoires de l'*Amtmann* (*Amtsverhören*). Des instructions particulières sont jointes sur les formalités et les délais pour faire appel des décisions des *Brüchtenverhöre* auprès du conseil aulique (*Ibid*, n°668, p. 179) ; le même, le 14 avril 1685 : les délits de chasse et les délits forestiers doivent être dénoncés et traités aux *Brüchtenverhöre* (*Ibid*, n°712 p. 191). Voir également Härter, *Repertorium* 3, 2, p. 1173, Strauch, *Rheinische Gerichte*, p. 26-27 et Walter, *alte Erzstift*, §75.

prédicateurs clandestins et il faut avertir les sujets de se protéger de tels « prédicateurs des buissons et des recoins ». Les *Amtmänner* reçoivent donc « l'ordre exprès de désigner au prochain *Brüchtenverhör* [les sujets] qui se sont adonnés à cela et se sont laissés séduire et de mettre chacun à l'amende en fonction de sa désobéissance et de son entêtement, en plus des autres peines⁶⁹. »

Audiences des amendes, tribunal du *Send*, et recensements sont en fait des institutions de contrôle qui sont intégrées les unes aux autres de plusieurs manières. Dans la distribution des juridictions d'abord : dans l'ordonnance de *Send* de Wassenberg par exemple, les aubergistes qui servent à boire pendant l'office divin sont renvoyés devant l'audience des amendes, alors que les consommateurs ne relèvent que du *Send*⁷⁰. Dans le personnel requis ensuite : le tribunal du *Send* doit être tenu en présence du curé et « du juge civil, ou du *Schultheiss*, ou du bailli (*Vogt*), ou de Monsieur l'*Amtmann*⁷¹ ». Dans la pratique enfin : des ordres de recensement des dissidents religieux se réfèrent aux documents produits à l'occasion des audiences, les listes d'amendes (*Brüchtenszettel*) qui devaient être faits en trois exemplaires, dont un conservés dans l'*Amt*. Ainsi le bailli (*Vogt*) de Sittard doit recenser les anabaptistes de l'*Amt* en 1610 : on lui ordonne d'utiliser pour cela les *Brüchtenverhöre* - en réalité les *Brüchtenszettel* conservés. On apprend ainsi incidemment que les recensements envoyés à Düsseldorf ne sont souvent que des synthèses de documents déjà existants, et pas forcément à jour. Enfin, trente ans plus tard, en pleine guerre de Trente ans, Wolfgang de Palatinat-Neubourg donne l'ordre de tolérer les anabaptistes, en contrepartie d'une contribution qui sera payée en même temps que les *Brüchten*, les amendes, dont semble-t-il ils s'acquittent déjà régulièrement⁷².

La dénonciation se produit donc sur différentes scènes, qui pour leur grande majorité sont des institutions qui mobilisent des acteurs désignés pour cette tâche par leurs fonctions – ce qui ne veut pas dire que ces fonctions soient appréciées. Ils ne s'agit pas d'une « délation anarchique » et exceptionnelle, mais du fonctionnement ordinaire des institutions de

⁶⁹ « Wanheir die Vbertretter wie sich gebuert darfur angesehen vnd gestrafft werden vnd dieweil auch etliche villicht auß einfaldten zu den Busch vnd Winkel predigern verfuert, hette jr vnser vnderthanen jns gemein zu waren un zuuerstendigen, sich vor soliche verfuerrische Busch vnd Winckelprediger mit vleis zu heuten, so jr den außtruckligenn beuelh hetten dieselbige, so sich darzu begeben vnd verfuerrern lassen wurden, neben anderen straffen auch jn den negsten Bruchten verhor anzugeben vnd jnen nach eines jndern vngehorsam vnd mudtwil weittere brucht vnd abtrag vfzulegen ». HStAD, 244, fol. 42 r-v, le 23 janvier 1565.

⁷⁰ Ordonnance de Wassenberg, 1607, dans Koeniger, *Sendgerichte*, p. 120.

⁷¹ « Es werden aber die senten besessen in gegenwert des pastoren in beysehen des weltlichen richters entwidder des scholtissen oder vogts oder des herren amptmanns [...] ». Ordonnance de Wassenberg, 1607, dans Koeniger, *Sendgerichte*, p. 118.

⁷² HStAD JB II 252 fol. 52r.

régulation du social, mises au service du repérage des dissidents. On pourrait s'étonner de la redondance apparente des scènes locales de la désignation des déviants, mais elle n'est en réalité que la conséquence logique d'une production « redondante » de normes, à la fois dans les ordonnances de police et dans les ordonnances ecclésiastiques. Par ailleurs, la dénonciation est en général guidée : la liste des infractions possibles est toujours donnée, à la fois pour canaliser la dénonciation et peut-être aussi pour la faciliter. Autrement dit, l'intégration du stéréotype de l'anabaptiste n'est pas nécessaire pour en désigner un aux autorités. Comment comprendre alors les désignations d'anabaptistes ?

II. L'ANABAPTISTE DANS LES RELATIONS ENTRE GOUVERNANTS ET GOUVERNES

La dénonciation ou la désignation ne se fait donc pas « au hasard », hors de cadres définis, mais elle fait partie par définition des relations complexes entre gouvernants et gouvernés⁷³. Elle survient lorsque le « dénoncé » a franchi un seuil – que l'historien ne parvient pas toujours à identifier.

A. *L'intégration des stéréotypes*

On l'a vu, les différentes instances de dénonciation étaient structurées de telle manière qu'il n'était pas nécessaire de savoir reconnaître un « anabaptiste » pour en dénoncer un. À quel point donc les stéréotypes étaient-ils intégrés par les différents acteurs ? Il y a derrière ce problème celui de l'appropriation culturelle : comment la « pratique » est elle « insérée dans le système symbolique des valeurs propres à la personne qui l'adopte ou la pratique⁷⁴ ».

1. *Faut-il vraiment savoir reconnaître un anabaptiste ?*

Au XVI^e siècle, dans les visites pastorales, on signale la plupart du temps une infraction à une norme – l'individu ne va pas à l'église, ne fait pas baptiser ses enfants, enfreignant ainsi les règles de conformité garantissant l'harmonie générale. S'il arrive qu'on dénonce des « anabaptistes » comme tels, c'est-à-dire que la rubrique correspondante soit complétée immédiatement, la plupart du temps l'identification est partielle. En effet, la mention la plus fréquente dans la visite de 1559-1560 est « Ils ne savent pas qu'il y ait des anabaptistes⁷⁵ », mais elle est parfois suivie de la dénonciation de gens qui ne se conforment

⁷³ Landwehr, « Policity vor Ort », p. 51. Bob Scribner, dans « Precondition », p. 38-39, insiste sur l'aller-retour entre gouvernants et gouverné, rôle de la demande sociale et usage des normes pour les intérêts des gouvernés.

⁷⁴ Frijhoff, « Dimensions de la coexistence », p. 223.

⁷⁵ « Wissen von keine widderteuffer », Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1 et 2 : nombreux exemples.

pas aux prescriptions des ordonnances ecclésiastiques princières ou correspondent à un des critères explicites du questionnaire. Ainsi à Breberen en 1550 on dénonce des *unkirchlich*, c'est-à-dire ceux qui ne fréquentent pas l'église ou ne respectent pas ses préceptes :

ne vont pas à l'église : le fabriquant de châsse à Saeffelen et sa femme, ainsi que leur fils, le tisserand, avec sa femme, et il a beaucoup d'enfants qui ne sont pas encore baptisés, et l'on dit que dans sa maison on instruit et on baptise⁷⁶.

En 1559, de nombreux curés désignent des paroissiens qui « ne viennent jamais à l'église ». Sans pour autant les reconnaître comme anabaptistes. Voici ce que les visiteurs ont écrit à Born, dont on sait par ailleurs que les tendances « anabaptistes » y étaient très présentes en 1533-1534 :

Ne savent pas qu'il y ait des anabaptistes. Il y a beaucoup de suspects qui ne viennent jamais à l'église, c'est-à-dire Johan Selden et sa femme. Gosswyn Palmen avec son épouse. Sont tous les deux rebaptisés, ne veulent pas abjurer mais s'obstinent.⁷⁷

Le lecteur est d'abord perplexe : il n'y a pas d'« anabaptiste », mais il y a des rebaptisés, qui sont un des critères de définition des « anabaptistes » dans la loi d'Empire. En réalité il faut distinguer ici différentes séquences dans les notes des visiteurs, qui correspondent à des compléments successifs. D'abord, la réponse des représentants, probablement les notables, à la rubrique n° 21 du questionnaire : ils ne connaissent pas d'anabaptiste, mais ils connaissent des contrevenants aux ordonnances du prince. Johann Selden, Gosswyn Palmen et leurs épouses ne participent pas à l'assemblée dominicale. Ce sont soit les visiteurs, soit le curé, qui ont soumis les contrevenants à un interrogatoire, qui les ont rangés dans la catégorie « anabaptistes », plus précisément dans la sous-catégorie « rebaptisé ». Conformément aux modèles généraux établis par l'Inquisition dès le Moyen-Âge et aux distinctions établies par l'Église luthérienne du Wurtemberg, cette distinction souligne qu'ils n'ont pas de rôle dans la propagation de « l'hérésie », et donc que le crime est passible de sanctions plus légères⁷⁸.

Ainsi, le processus d'adéquation entre le modèle du déviant « anabaptiste » créé par les autorités et les voisins que l'on croise au quotidien n'est pas toujours fait. Il en va de

⁷⁶ « Unkirliche : der schrinenmecher zu Saiffeln mi siner Huisfrauwen, ouch sin son, der wever, mit siner huisfrauwen, und heit noch etliche ungeteufte kinder, und ist das sagen, das in sinem huise geliert und geteuft werde. » Breberen, 1550, Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1 p. 492.

⁷⁷ « Wissen von keinen Widerteufern. Sein etliche verdecktge, die gar selten zu kirchen komen, nemblich Johan Selden, kesselbusser, sambt seiner hausfrauen ; Gosswyn Palmen cum uxore. Sein beide wiedergeteuft, wellen nit abschweren, sonder beharren daruf. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 70, Visite de 1559, Born et Büchten.

⁷⁸ Päivi Räisänen détaille et explicite ce processus du « devenir anabaptiste » dans son étude très serrée des visites pastorales luthériennes de l'Amt Schorndorf dans le Wurtemberg (*Ketzer im Dorf*, p. 255-289). Aucune étude semblable n'a été faite sur des visites « catholiques », du moins pas dans le domaine germanophone. Dans le cadre de cette étude, et dans l'état des sources, la comparaison n'est qu'indicative. La pratique des procès-verbaux édités nous incite toutefois à penser que le processus est très semblable. Elle ne fait pas de parallèle entre les procédés et les fines catégorisation (les échelons de gravité dans l'anabaptisme) mises en place par les visiteurs et dans les ordonnances, et les traditions inquisitoriales.

même dans les listes dressées par les curés de Cologne, à la demande du Conseil. Voici un extrait la liste dressée par le curé de la paroisse Saint-Laurent à Cologne (octobre 1587) à l'intention des *Gewaltmeister* :

Christian von Kytchenten teinturier, a un enfant, non baptisé par nous.
 Merten vannier i (sic) *anabaptista*
 Arnold von Berchem teinturier dans la Putzgasse, l'épouse enterrée hors les murs
 Emont Passementier dans la Spytgasse l'enfant enterré hors les murs [...]⁷⁹

Le curé ne se sent pas obligé de spécifier si les « déviants », selon lui, ils sont anabaptistes, réformés, luthériens, sectaires, etc. et d'ailleurs on ne le lui demande pas. Merten Vannier est donc un « anabaptiste notoire », et le curé dit uniquement ce que chacun sait déjà. Il est d'ailleurs probable que quelques curés étaient capables de dire qui était anabaptiste ou pas parce qu'il les avait lui-même vus à des réunions. Tileman Nolte, curé de Schwartz en Hesse en 1578, avait été dénoncé par certains de ses paroissiens pour avoir été à une réunion anabaptiste et pour avoir voulu instaurer des « nouveautés » dans la liturgie. Il se défend, et explique qu'il est allé à la réunion pour savoir quoi répondre aux pieuses personnes tentées par l'anabaptisme qui viendraient le voir. C'est là qu'il a vu plusieurs de ses paroissiens qui étaient rebaptisés⁸⁰. En 1604 encore, on trouve dans les registres paroissiaux de Saint Alban à Cologne, une paroisse riche en déviants, que les curés et vicaires auraient du savoir reconnaître, la mention suivante :

L'année du seigneur 1604 le 1^{er} juin un jeune apprenti orfèvre a été baptisé dans cette église par l'honorable Sieur Curé Wilhelm von Embden. Il est venu et n'avait pas été baptisé, [car] comme il l'a dit ses parents sont hérétiques et l'on empêché de recevoir le baptême chrétien jusqu'à ce qu'il ait atteint l'âge de raison, son nom est Heinrich, il a à peu près 18 ans⁸¹.

Le clergé paroissial, censé être aux premières loges pour la détection des « déviants », n'était donc pas toujours capable ou désireux de les reconnaître. Il y a une réelle pénurie en pasteurs compétents, capables de faire preuve de l'expertise suffisante pour reconnaître un anabaptiste, ou même distinguer dans ses dires les indices de l'hérésie et faire la différence entre l'erreur et la volonté de rupture avec l'Église. Le manque d'experts peut devenir un réel

⁷⁹ HASTK 45 n°6 fol. 62bis v. Le 3 octobre 1587. Il n'est pas le lieu ici d'étudier les pratiques d'enterrement volontaire des membres de la famille hors les murs, c'est-à-dire de mis à l'écart volontaire de la communauté sacrée, dont on trouve de nombreux exemples à Cologne. Nous reviendrons par la suite au problème inverse. Craig Koslofsky (*The Reformation of the dead*) a récemment attiré l'attention sur le déplacement progressif des cimetières hors des villes, faute de place. On n'est pas dans ce cas de figure ici : il s'agit bien de la dénonciation d'une transgression.

⁸⁰ Procès-verbal sur l'interrogatoire du curé Tileman Nolte de Schwartz, voir Franz, *Wiedertäuferakten*, p. 400-401.

⁸¹ « Anno dij 1604 den i junij ist ein junger goltschmitz gesell in dießer kirchen gedeufft durch di werdige Hern Pastor Wilhem von Embden zu Coll ist kommen vnd nicht gedeufft gewesen wie ehr bericht geben das seine Eltern ketzers seint vnd ihme die Cristliche deuff verhalten bis auf sein vollkommen alter ist, also sein Nehm Heinricus sein alters umb -18 jars », Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Alban II 45a, fol. 26r.

problème. En 1594, envoyé en mission par Düsseldorf dans l'*Amt* de Blanckenberg, le *Landschreiber* Diederich Gramineus écrit plusieurs fois pour réclamer la venue à Blankenberg d'un expert de la cour, le sieur Christian Meiser, « car il ne s'est pour le moment pas trouvé dans ce lieu ni à proximité de personne suffisamment qualifiée⁸² » pour « savoir au mieux distinguer les anabaptistes obstinés et entêtés⁸³ » afin d'appliquer avec justice l'expulsion du territoire et la confiscation des biens. Düsseldorf leur oppose une fin de non-recevoir et l'adresse au doyen (*Landdechant*) du lieu. Manifestement, ce dernier n'est pas compétent, puisque Gramineus réitère sa demande, cette fois-ci de façon pressante, le 22 juillet.

C'est ainsi qu'à Cologne et dans le Juliers et le Berg, certains acquièrent le rôle « d'experts » et se déplaçaient parfois relativement loin pour convertir les âmes égarées. Transportons-nous de l'autre côté du Rhin, dans le Juliers, au moment où les prisonniers du vignoble Saint Séverin sont encore incarcérés (1565). Nous sommes pendant un des « pics » de persécution des anabaptistes, et les bons pasteurs font défaut. Le 7 juillet 1565 le duc écrit aux *Amtmänner* et aux baillis (*Vogt*) des *Ämter* de Brüggen et de Gladbach pour donner des instructions quant à l'emploi des curés de Juliers et Düren, qui sont les plus grandes « villes » du Juliers, et parmi les plus anciennes. Ces deux villes se trouvent au centre du duché, or les deux ecclésiastiques se sont rendus dans sa partie nord, à Gladbach (Mönchengladbach), pour tenter de convertir des anabaptistes, et ils ont poussé encore plus loin dans l'*Amt* Brüggen, pour continuer leur oeuvre. Sur le chemin du retour, ils sont priés de s'arrêter à nouveau à Gladbach⁸⁴.

Ce sont donc majoritairement les curés des paroisses urbaines, souvent les plus anciennes, qui sont compétents pour reconnaître l'hérésie. Il en va de même dans la ville de Cologne. Les curés des plus anciennes et plus petites paroisses sont aussi ceux des plus riches, et les moins touchés par la criminalité⁸⁵. Le curé de Saint-Laurent est ainsi convoqué pour convertir Wilhelm Buff en 1561⁸⁶. Le curé de Saint-Martin mineur apparaît en 1561 et 1569⁸⁷. Théobald Craschel, le curé de Saint Alban, mentionné au début de ce travail, est mis à contribution à ces fins en 1565. Il est aussi professeur à l'université de Cologne. Dans cette

⁸² HStAD JBII 255 fol. 35r, le 8 juillet 1594, réponse le 12 juillet, fol. 39r. « Weil aber [...] dieser ort nach in der nähe, keine darzu gnugsam qualificierte person noch zur zeit zubekommen gewesen », HStAD JB II 255 fol. 34r, le 8 juillet 1594.

⁸³ « vmb die halstarriger vnd beharende wiedertheuffer destobäs wißen zuunderscheiden », HStAD JBII 255 fol. 34r, le 22 juillet 1594.

⁸⁴ HStAD 244 fol. 50r-v, le 7 juillet 1565.

⁸⁵ Sur la géographie sociale colonaise, voir Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 194-199.

⁸⁶ HASTK 10, n°20 fol. 292.

⁸⁷ HASTK 10, n°25 fol. 38 et *ibid*, n°20 fol. 293.

perspective, le curé de Sittard fait un peu figure d'exception parmi la médiocrité ambiante. Franz Agricola est né vers 1540 dans le Juliers. Il étudie au collège des Trois Rois à Cologne, le *Tricoronatum*, celui justement qui fut à peu près au même moment pris en main par les jésuites. Après son ordination en 1565 par l'évêque de Liège, il devient chapelain à Düren – là où se trouve justement l'un des « bons pasteurs » du duché. Il obtient ensuite la cure de Rödingen, puis celle de Sittard en 1599, à l'extrême nord-ouest du territoire, terre de mission s'il en est puisque les réformés et les anabaptistes y sont nombreux. Il fait preuve d'une activité pastorale importante, participe aux interrogatoires et à la conversion d'anabaptistes, et complète cette activité pastorale par une importante production écrite – quarante et une oeuvres – dont deux sont dédiées à la dénonciation de l'anabaptisme⁸⁸.

Aux curés sont parfois adjoints des spécialistes, des experts parmi les meilleurs pasteurs de la région. C'est ainsi que Georg Cassander fut requis par le duc de Clèves pour convertir l'anabaptiste Conrad Koch, et qu'il fut appelé par les échevins (*Schöffen*) auprès du prédicant Mattheis Servaes, en 1565⁸⁹. On recourait à des théologiens et des prédicateurs de toutes les sensibilités. Cassander était connu pour ses positions irénistes, bien que selon lui aucune conciliation ne devait être trouvée avec les « anabaptistes », mais les jésuites étaient aussi fréquemment sollicités, en particulier à Cologne – Cassander et les jésuites étaient pourtant ennemis sous le vaste manteau de l'Église catholique romaine. Ainsi le père Heinrich Dyonisius, jésuite en charge de la prédication à la cathédrale de Cologne, intervient-il souvent dans les tentatives de conversion d'hérétiques : il est sollicité en 1561 et en 1565.

2. La calomnie

Si peu d'anabaptistes sont d'emblée, au XVI^e siècle, reconnus comme tels, que penser des dénonciations spontanées ? Les cas de calomnie, dans l'absolu, existent, mais ils sont rares : nous en avons comptés deux au cours de la totalité des visites princières du Juliers-Berg. Lors de la visite pastorale de Heppendorf en 1560 (duché de Juliers, *Amt Bergheim*), un nouveau venu des Pays-Bas est dénoncé. Le rapporteur note :

Il y en a un des Pays-Bas qui est venu habiter ici, ils ne connaissent pas son nom, il se tient à l'écart de l'église. Il a comparu, il s'appelle Conrad von Wiperdick et il a été trouvé innocent de ce qu'on dit⁹⁰.

⁸⁸ Bers, « Theologen », p. 826, et Ehrenpreis, « Obrigkeit », p. 143-146.

⁸⁹ Cassander, *Opera*, voir chapitre 3.

⁹⁰ « es ist einer us dem Nederland dahin komen wonen, dessen nam inen unbewusst, der sich von der kirchen absondert. Ist erschienen, hiescht Conrhaet von Wiperdick und des besagens unschuldig befunden. » Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, Amt Bergheim, Heppendorf, 14 février 1560.

Le cas de ce néerlandais est presque caricatural : étranger, mal intégré semble-t-il, il est comme donné en pâture aux visiteurs sous un prétexte qui pourrait fonctionner. L'interrogatoire auquel est soumis le suspect montre que les visiteurs ne sont pas dupes de l'usage qui est fait par les habitants des structures judiciaires.

Le cas du curé de Honnef (*Amt Löwenburg*, duché de Berg, aujourd'hui Bad Honnef) est exceptionnel⁹¹. En 1565, Jacob Bostell écrit une supplique au duc de Juliers-Berg, collateur de la cure de Honnef. Il a été destitué de sa cure, se défend d'avoir fait quoi que ce soit pour le mériter, et demande à ce que son cas soit réexaminé :

Ainsi il m'a été signifié par le *Rentmeister* et par de nombreux échevins que j'aurais instauré de nombreuses nouveautés à l'église, en outre je me serais joint aux esprits échauffés et dans l'erreur, et j'aurais fait rompre beaucoup de gens avec la doctrine Chrétienne, pour cette raison je devais me chercher un autre bénéfice [*mais il veut que l'on réexamine son cas*] Votre grâce voudrait bien mieux prendre à coeur cette affaire, car je n'ai instauré aucune nouveauté dans l'église, je suis près à (la ?) défendre devant Dieu, et ensuite devant mes gracieux princes et seigneurs, ou devant vos très sages Conseillers. En outre, que j'aie été adhérent des anabaptistes ou que j'aie donné un quelconque fondement à leur erreur, jamais cela n'a été la vérité. Mais il a est connu des voisins que, parce que j'ai été ici un pauvre serviteur ici à Honeff, avec l'aide de Dieu j'ai ramené à l'Église de nombreuses personnes de cette hérésie, hommes et femmes, qui par ailleurs sont partis il y six mois ou un an. [...] je promets que j'ai été accusé à tort et que l'on a menti derrière mon dos auprès de V.G. comme cela s'est déjà souvent produit⁹².

La supplique de Jacob Bostell permet de mettre en évidence des éléments déterminants : il a été accusé d'instituer des « nouveautés » et d'avoir fait partie des *Rottengeistern*, des esprits rebelles qui se réunissent en bandes. Plus tard, cette accusation est traduite en d'autres termes : il aurait été « adhérent des anabaptistes »⁹³. L'accusation a été portée par des notables dépositaires d'un office, ceux-là même dont la fonction est de dénoncer les infractions. Elle-même se baserait sur la rumeur : le curé aurait fréquenté des individus suspects *parce qu'ils ont disparu de la paroisse*, et ces fréquentations auraient suscité les ragots, la rumeur s'alimentant d'elle-même, et auraient finalement amené à la

⁹¹ HStAD, JB-II, 244 fol. 44r-v, reçu à Blanckenbeg le 23 juin 1565. Sur les relations houleuses entre les curés de Honnef et leurs paroissiens au XVI^e siècle voir Flüchter, *Zölibat*, p. 219, 236, 283. Sur Bad Honnef, voir Maaßen, *Dekanates Königswinter*, p. 92.

⁹² « So jst myr von dem Rentmeister, sampt etliche Scheffen angezeigt, wie das jch solte etlich neuwerungh jn der kyrchen haben angericht, dabeneben solt jch den Irrigen Rottengeistern zugethan, vnd etliche von der Christliche lehr abtrennich gemacht haben, derwegen ich mich nha einem anderen kyrchendienst versehen soldte [...] E L wollen die sach pesser beherzigen, dom [dann?] jch geine verneuwerung jn der kyrchen haben angericht, jch sye auch gemeint dieselbe vor Gott, folgentz vor meinem Gnedigen Landtfürsten vnd herren, oder vor jren F. G. hochweisen Rheten zuverthedingen, zu deme das jch solt den Wydderteuffern anhengigh gewest sein, oder jnnen vrsach zum jrthumb gegeben haben, soll sich nummermehe mit warheitt befinden. Es ist aber nachpar khundig, daß dieweil jch armer diener alhie zu hunff gewest bin, so hab jch durch Gottes hilff etliche dauon pracht, beede Man, vnd frawen personen, die sunst jnnen eyn jar oder sechs woeren nachgelouffen. Dieweil dan geiner minsch uff erden lebt, er hab den freinndt vnd viandt, so verneme ich, das jch felschlich vorlagt, vnd hinder meinen Ruck belögen byn worden bey E L wie dan auch jhe zeiten mehe geschehen jst. » *Ibid.*

⁹³ Sur le terme de *Rottengeistern*, voir chapitre 1 et Dejeumont, « Schwärmerei ».

dénonciation⁹⁴. On voit ainsi que plusieurs stéréotypes, examinés dans les chapitres précédents, sont mobilisés : celui de l'anabaptiste rebelle construit dans la suite des événements de Münster d'une part, et celui de la « bande armée » d'autre part, où comme pour l'hérésie, l'interconnaissance suscite le soupçon. Autrement dit : comme les bandes armées sont un réseau d'interconnaissance apparemment indépendant des structures traditionnelles d'encadrement de la société, et que quiconque quitte la communauté sans y être contraint par des raisons publiquement connues est soupçonné de partir pour des raisons « suspectes », alors ceux qui ont fréquenté les suspects sont à leur tour suspects. Le curé aurait ainsi été coupable par association.

Que penser des notables qui ont porté l'accusation, et de cette paroisse en général ? En effet, Jacob Bostell est à notre connaissance le seul curé « faussement dénoncé » pour anabaptisme. On peut donc penser que la dénonciation a d'autres fondements, et que l'accusation d'anabaptisme était idéale pour se débarrasser de Jacob Bostell en cette période de crispation du pouvoir autour de l'anabaptisme : des cas d'instrumentalisation des structures judiciaires sont connus⁹⁵. On ne sait que peu de choses de la paroisse de Honnef dans les années 1550-1560 : les rapports des curés contre-réformateurs du XVII^e siècle, assez partisans, nous informent que les recettes de la paroisse auraient été dilapidées par un curé « apostat », et il est vrai que plusieurs curés étaient mariés ou concubinaires, sans que l'on puisse savoir s'ils étaient « évangeliques » ou non. Au milieu du XVI^e siècle, c'était relativement courant. Peut-être Honnef a-t-elle été touchée par la Réforme de l'archevêque de Cologne, comme l'ont été des paroisses voisines⁹⁶.

Avait-on affaire à des paroissiens résolument fidèles à « l'ancienne religion », alors que les curés tentaient de restaurer l'Évangile ? C'est possible. Jacob Bostell propose de « se défendre avec l'Écriture », ce qui peut dénoter des idées « évangeliques ». Par ailleurs, en 1564, les notables demandaient la destitution de Niklas Heinen von Lubberich, qui avait remplacé Jacob Bostell. Ce dernier à peine arrivé aurait aboli toutes les cérémonies et refusé les sacrements. Puis, menacé d'être destitué, il les a réinstaurés, mais « le voisinage » ne croit pas à sa sincérité. On lui reproche donc la même chose qu'à Jacob Bostell, mais le « facteur

⁹⁴ Sur le mécanisme de la rumeur dans les accusations de sorcellerie à Cologne, voir Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 435.

⁹⁵ Voir pour l'anabaptisme Räisanen, *Ketzer im Dorf*, p. 442 et suivantes, également Landwehr, « Denunciatio », entre autres.

⁹⁶ Le curé de Küdinchoven (en 1550) dans le même Amt avait été écouter les prédicateurs de Bonn, distribuait la communion sous les deux espèces, mange de la viande pendant le carême. Toutefois le voisinage se dit satisfait de lui, du fait de sa vie pieuse et parce qu'il bénit l'eau et le pain. Redlich, *Kirchenpolitik*, 2,2, Amt Löwenburg, Küdinchoven, 1550. À Oberdollendorf et Niederdollendorf, la paroisse a « reçu la réforme de Cologne », suivant la volonté de l'archevêque.

multiplicateur », c'est cette fois le rôle de la femme du curé (*sin weib*), qui serait sortie de la réserve qui lui est imposée, ne pas s'immiscer dans les affaires de la paroisse, en chassant un chapelain très compétent. Ainsi, l'ordre « naturel » aurait été renversé, et il fallait chasser ce curé indigne. Ils y arrivent puisqu'un nouveau curé est nommé par le duc en 1566. Une limite à cette hypothèse toutefois : Jacob Bostell aussi dénonce l'incurie du nouveau curé, et utilise le conflit entre « Monsieur Nicklas » et les paroissiens comme argument pour récupérer son bénéfice.

B. Du bon usage de la dénonciation

1. La concurrence économique, un facteur dans la dénonciation ?

En Alsace, le resserrement économique de la seconde moitié du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle a été évoqué pour expliquer les plaintes accrues des communautés rurales contre les « anabaptistes ». D'une manière générale, on considère que c'est le problème de la distribution de ressources finies qui explique la stigmatisation et le rejet des minorités⁹⁷. En 1610, la dénonciation comme anabaptiste a été utilisée dans un contexte radicalement différent, celui de la concurrence économique féroce et des tensions sociales du début du XVII^e siècle. Le 5 mars 1610, un commissaire rapporte que des infractions sont commises à l'encontre des statuts accordés au *Backamt*, une des corporations politiques (*Gaffel*) et également corps de métier des boulangers de Cologne. Parmi ces infractions, il note que « deux anabaptistes devant Lyskirchen » (c'est-à-dire dans la rue qui passe devant l'église Sainte Marie de Lyskirchen) ne supportent pas les « contributions bourgeoises » (*burgerlicher Last*). Par ailleurs, elles sont *unqualificiert*, non « qualifiées », c'est à dire qu'elles ne se sont pas présentées devant le Conseil afin qu'il leur donne une autorisation de résider. Ordre est donné de fermer leur commerce.

On ne sait pas quand à eu lieu la première désignation. En effet, la saisie du conseil des 44, compétent en la matière, s'est faite par oral, le 4 mars semble-t-il⁹⁸. Puis les représentants de la corporation des boulangers (*Backamt*) reprennent cette qualification de « l'anabaptiste devant Lyskirchen » lorsqu'ils s'adressent par écrit au Conseil. Quatre jours plus tard, les deux servantes de la boulangère anabaptiste, Mergh, sont interrogées à propos

⁹⁷ Voir synthèse dans Holenstein/Ullmann, « Landgemeinde und Minderheiten », et pour comparaison Allain, « Revoir les stratégies de coexistence ». Sur les anabaptistes d'Alsace, voir Boehler, « La perception de l'autre », p. 67.

⁹⁸ *Commissum*, HASTK 45 n°8 fol. 100r.

des agissements religieux de leur maîtresse. Cette dernière avait déjà quitté la ville⁹⁹. Ainsi, la qualification comme anabaptiste intervient dans un contexte radicalement différent. Le terme n'est plus un qualificatif qui porte effet en droit, un délit, mais un qualificatif général qui intervient pour désigner quelqu'un dans le cadre d'une plainte concernant plusieurs personnes relative à de multiples infractions aux privilèges et statuts de la corporation des boulangers, car depuis quelques années déjà le *Backamt* connaissait des problèmes liés à l'afflux massif de migrants¹⁰⁰.

Les tensions économiques peuvent également être à l'origine des démarches de certains paroissiens de Gladbach (Mönchengladbach) dans la seconde moitié du XVII^e siècle auprès de leur curé, afin que celui-ci intercède en leur faveur auprès du duc, contre l'*Amtmann*, afin que les « anabaptistes » soient définitivement chassés :

les anabaptistes achètent [...] le lin au dessus du prix habituel, et donc ils gardent la toile et par conséquent le commerce du lin pour eux seuls anabaptistes, et ils ont pratiqué le monopole sur le commerce du lin de telle sorte que le pain en est de la même manière retiré de la bouche, et que les fileuses doivent se procurer le lin auprès d'eux, sinon elles ne peuvent en avoir, et doivent filer le lin au salaire qu'il plaît aux anabaptistes, pour cette raison il serait pour le mieux pour les catholiques qu'il soit ordonné qu'aucun anabaptiste ne vende de lin ou quoi que ce soit d'autre [...] ¹⁰¹.

Cependant, ce type de dénonciation est plutôt rare, et on trouve cette motivation de la concurrence économique pratiquement aussi souvent dans des textes législatifs – stigmatisant ainsi les « anabaptistes » aux yeux des populations – ou dans des textes imprimés à des fins de « propagande ». Dans les trois édits contre les anabaptistes de 1622, 1624 et 1629, l'enrichissement économique des « sectaires » est clairement posé comme le préalable, et implicitement la cause, du prosélytisme, reprenant ainsi des *topoi* de la représentation des « étrangers » et hérétiques :

Pourtant nous avons [...] appris qu'il y a de nombreuses années des maudits hérétiques anabaptistes se sont glissés fréquemment dans nos territoires, qu'ils y ont élu domicile, qu'ils ont attiré à eux des biens patrimoniaux et d'autres types de biens, qu'ils font grand commerce et trafic dans et hors du Saint Empire, et qu'ils s'enrichissent fortement, qu'ils attirent à eux les enfants, les valets et les servantes d'autres personnes catholiques, qu'ils les détournent de

⁹⁹ Maria Holtermans, la boulangère (*Huisbeckersche*) de la rue vor Lyskirchen a été capturée un an plus tard dans sa maison en compagnie de son nouveau mari et d'un coreligionnaire qui logeait chez eux (HASTK, 30 G 239, fol. 171v-172r, le 15 juin 1611).

¹⁰⁰ Kellenbenz, « Wirtschaftsgeschichte », p. 350.

¹⁰¹ « die wiedertäuffer den flachs auff dem feldt besprechen denselben oben gewöhnlichem preiß einkauffen, ein Catholischen vntergelden, vnd also den flachs vnd per concipiens den leinen handel an sich wiedertäuffer allein beignen, vnd monopolium so auch dem leinen handel getrieben haben, daß brodt gleichsamb auß dem mundt gezogen wirdt, vnd die spinerschen so be jhnen den flachs nachgehends gesinnen mußten, vnd sonst nit gehaben können, genohtigt worden, den flachs vmb einen geringen den wiederteuffern gefelligen lohn zu spinnen, daher dan woll nöhtig were, daß den armen catholischen zum besten verordnet werde, daß keinem wiedertäuffer von Martien einiger flachs auffm feldt oder sonst verkaufft wurde », JB II, 252, fol. 175r, supplique du curé de Gladbach au duc, reçu à Düsseldorf le 15 décembre 1674.

la foi et profession catholique chrétienne, seule foi salvatrice, et qu'ils les séduisent pour venir dans leur maudite hérésie au moyen de toutes sortes d'hypocrisies et de manoeuvres¹⁰².

À la même époque, l'Empereur Rodolphe II invoquait le même type d'argument pour expulser les houthériens de haute et basse Autriche. En 1625, il mettait juifs et « anabaptistes » sur un même niveau, les considérant comme nuisibles pour le territoire. Ces griefs, qui étaient un argument déjà largement utilisé contre les juifs, étaient également fondés sur les plaintes des artisans moraves qui voyaient dans les houthériens de la concurrence déloyale depuis la fin du XVI^e siècle¹⁰³.

On peut y voir ici la manifestation du « cercle » de la stigmatisation, ou comment l'objectivation d'un groupe, sa définition et l'aliénation par rapport au tissu social global qui en résulte, est assimilé par la population et utilisé en certaines circonstances pour demander l'expulsion de ce groupe. Autrement dit, comment la persécution « par le haut » et « par le bas » se rejoignent. Comment situer la dénonciation du curé par rapport au « modèle » proposé dans les édits du duc de Juliers ? Peut-on y voir, comme il arrive par ailleurs, une reprise à son compte d'une image de l'autre proposée par les autorités¹⁰⁴ ? Le prosélytisme est un des arguments invoqués par le curé de Gladbach pour souligner le caractère nuisible des mennonites. Il évoque dans sa supplique une « veuve Knoppes, qui m'a dit que son fils, que j'avais baptisé, avait été séduit par la secte anabaptiste¹⁰⁵ ». Mais il ne lie pas expressément au succès économique, s'efforçant de construire une justification propre à la situation de Gladbach.

Ainsi, le facteur économique est assez peu évoqué, ou quand il l'est, c'est la plupart du temps pour fournir une argumentation (stéréotypée) contre un groupe que l'on veut de toutes façons expulser, pour des raisons « religieuses ».

¹⁰² « So seyndt Wir doch [...] bericht, daß etliche Jahren hero [...] verdampte widerteuffersiche Ketzter [...] in Unsere Landen häufig eingeschlichen, ihre Wohnung angestellt, Erb und andere Gutere an sich gebracht, grosse Handel und Commerciën in und außershalb deß heyl. Reichs boden treiben, und sich starck bereichen, anderer Catholischer Leuth Kinder, Knecht und Mägt an sich ziehen, dieselbe mit allerhandt schmeichlerey und Practiken, vom allein seligmachendem Christlichem Catholischen Glauben und Bekandtnuß abwenden, und zu ihrer verfluchter Ketzereyen verführen [...] », JB II 239a fol. 216, le 20 février 1624. Le texte est identique dans les édits de 1622 et 1629.

¹⁰³ Schlachta, *Gefahr oder Segen*, p. 220-221. Argument « classique », voire stéréotypé, utilisé en partie aussi contre les juifs (Jakob, « Konflikt und Stereotyp », p. 329, 336. Dans son travail sur la résistance de la population à l'autorité dans les seigneuries et petits territoire de cette région, dans lequel il parle notamment de la révolte de la population de Rheydt contre le Otto von Bylandt, les « anabaptistes » ne sont pas évoqués dans l'argumentaire (Gabel, *Widerstand und Kooperation*, p. 44).

¹⁰⁴ Scribner, « Preconditions », p. 45.

¹⁰⁵ « [...] auch eine wittib Knoppes gnant, welche ihm von mir getaufften Sohn zu der wiedertauffer sect verführet anbracht, [...] », JB II, 252, fol. 175r, supplique du curé de Gladbach au duc, reçu à Düsseldorf le 15 décembre 1674.

2. *Un conflit conjugal*

Il existe toutefois des cas d'instrumentalisation de la justice et de la dénonciation. Pour cela, le conflit personnel est « traduit dans la langue du *Ruggegericht* pour utiliser le pouvoir de cette institution pour résoudre le conflit¹⁰⁶ ». On peut se demander si, même à Cologne, ce n'est pas le cas de Agnes von Cronenberg, emprisonnée avec son mari en 1582. Voici le texte du registre de la Tour relatant le châtement de Crisant von Cronenbergh, le mari de Agnès :

En l'année 82 le 31 ou dernier jour de mai, Crisant von Cronenbergh, bouilleur de cru, *Anabaptista et Sectarium*, sur ordre de l'honorable Conseil [donné] devant les sieurs *Thornmeister* d'éviter cette ville de Cologne, suite à ses aveux, en vertu des archives / registres de l'honorable Conseil, a prêté serment *Extensis Digitis* de ne pas revenir dans cette ville de Cologne sans consentement exprès et volonté de l'honorable Conseil [...]¹⁰⁷.

Le terme d'anabaptiste figure parmi les qualificatifs du condamné. Mais Crisant von Cronenbergh n'est pas entré dans la prison municipale pour anabaptisme, il y est entré pour un affaire de conflit conjugal un mois auparavant : son premier interrogatoire date du 20 avril 1582. Sa femme Agnès avait demandé au Conseil la séparation de corps (« être séparés de table et de lit »), au motif que Crisant von Cronenbergh la battait¹⁰⁸. Cela en fait donc – du moins de notre point de vue naïf – un « chrétien » peu vraisemblable : pour à peu près tous ceux qui se définissaient comme Chrétien à l'époque moderne, la violence injustifiée et disproportionnée du mari à l'égard de la femme était condamnable. Le dénouement de l'histoire en fait également un anabaptiste peu crédible : pour le Magistrat, comme pour toutes les autorités dans l'Empire, un des signes qui dénotait l'anabaptiste était justement le refus de prêter serment.

De fil en aiguille, le *Turmherr* apprend pourtant que Crisant von Cronenbergh avait été anabaptiste et qu'il s'intègre à un groupe déjà connu : celui de Heinrich Crufft et Thomas von Imbroich, que le Magistrat de Cologne s'était attaché à reconstituer dans les années 1560. Crisant déclare en effet avoir connu Heinrich von Crufft, un des prédicants de la réunion de 1565 dans le vignoble Saint Séverin, mais également Thomas von Imbroich, chez qui il était allé écouter des prêches¹⁰⁹. Mais ce n'est pas au cours de l'interrogatoire que les *Turmmeister* ont été informés du passé anabaptiste de Crisant von Cronenberg. Comment alors les

¹⁰⁶ Landwehr, « Denunciatio », p. 51.

¹⁰⁷ « Anno 82 am 31 oder letzten tagh May, hatt Chrisant von Cronenbergh Wasserbrenner, Anabaptista et Sectarium auß bevelh eins Ersamen Raedts vor dem hern Thornmeistern diese Staett Colln zumiden, jm macht seine Bekhanthnussen, lauth einß ersamen Raedts Registratur Extensis digitis, vnden vf der Treppen vf Franckentorn offner thuereen, geschworen, nit öhn vorghenden consent vnd eins Ersamen Raedts verwissen vnd willenn wider her jn dieser Statt Colln khomen [...] » HASTK, 30, G 219, 229v. Crisant von Cronenberg fabriquait des eaux-de-vie à vertus thérapeutique de basse qualité, par opposition à celles qui étaient fabriquées en ville par des maîtres jurés (voir l'étude sur Augsbourg de B. Ann Tlusty, « Water of Life, Water of Death »).

¹⁰⁸ « wolte derhalb nitt lenger mit jme haußhalten, sonder von Dischs vnd Bedt van jme gescheiden sein, Ehr der Crisant soltte vor sich plieben, sie jn friden vor sich leben lassen », HASTK, 30 G 219 fol. 220r, le 21 mai 1582.

¹⁰⁹ HASTK 30 G 225v.

Turmmeister ont découvert le pot aux roses ? Peut-être Crisant a-t-il été l'instigateur de son propre malheur : lorsqu'il est confronté à sa femme, le 20 mai, il l'accuse de ne jamais communier. On peut penser que les *Turmmeister* sont allés vérifier ces dires auprès du curé, et auraient alors découvert que Crisant von Cronenberg n'était pas assidu non plus : il avoue par la suite qu'il n'a jamais « reçu les sacrements selon l'usage de Cologne et la manière papiste, ni selon aucune autre manière, mais que depuis qu'il a quitté les anabaptistes il n'a reçu aucun sacrement de quelque manière que ce soit »¹¹⁰.

Le plus probable toutefois est que l'épouse l'ait dénoncé. Mais pourquoi a-t-elle attendu un mois ? Son silence laisse penser que l'anabaptisme est ici utilisé comme un argument « de la dernière chance » : cette accusation pourrait en effet avoir un effet dévastateur. Si le conseil s'en tenait au droit positif, son mari pouvait être livré aux *Greffen und Scheffen* et être condamné à mort, comme l'avaient été Thomas von Imbroich ou Mattheis Servaes, dont les exécutions moins de vingt ans auparavant avaient suscité beaucoup d'émoi dans la ville et se trouvaient encore dans les mémoires. Ainsi, la sanction pouvait être disproportionnée par rapport à la nature d'origine du conflit, ouvrant peut-être une nouvelle transgression de l'ordre social, nécessitant réparation. On connaît des cas de conflit de voisinage apparemment anodins qui se terminèrent par des condamnations à mort. Cependant, dans ce cas précis, l'exécution des protagonistes dans le conflit est arrivé après plusieurs années d'aggravation progressive¹¹¹. La situation après quinze ans était telle que l'élimination d'une des causes du conflit était nécessaire pour remédier aux dysfonctionnements multiples dans la société villageoise. Ce n'est pas le cas ici.

Pour autant la rareté des exécutions ne laissait pas craindre une telle issue : même si Agnès n'était pas au fait de la politique du magistrat en matière de déviance, elle ne pouvait pas ignorer que, malgré les nombreuses campagnes de recherche des déviants religieux, personne n'avait été publiquement exécuté pour anabaptisme depuis des années. En outre, elle savait que son mari ne fréquentait plus les anabaptistes. Ainsi, le magistrat ne retiendrait peut-être pas l'accusation, et laisserai le mari partir librement s'il se rétractait. La situation de l'épouse en serait peut-être donc aggravée, le mari ayant un grief supplémentaire à lui opposer. Crisant von Cronenberg fut expulsé : il ne fréquentait plus la société des Frères

¹¹⁰ HASTK 30 G 226r : « Ehr hab darnacher noch alhie jn Colln, noch an kheinen anderen ortth dhie Sacramenta nach dem colnischen prauch vnd papisten manieren nit empfangen, noch vf kheine andere manier, Sonder hab sejdthero, daß ehr dhie Widertauffer verlaissen, vff keine manier einiche Sacramenta empfangen [...] »

¹¹¹ Diedler, « Justice et dysfonctionnement sociaux », notamment p. 32-33. Le conflit entre les Lowiat et les Perrin en Lorraine du Sud à la fin du XVI^e siècle commence par un conflit devant l'église autour d'une chatte morte et se termine quinze ans plus tard par la ruine des familles, l'exécution comme sorcière d'une des femmes et la torture de deux autres protagonistes.

Chrétiens, mais il était rebaptisé, ce qui le faisait tomber sous le coup de l'accusation d'anabaptisme.

3. *Judas*

Cependant beaucoup de dissidents religieux ont été dénoncés depuis la prison, parfois sous la torture. Ce sont d'ailleurs probablement les dénonciations les plus fréquentes. Tant de personnes sont dénoncées en 1534 par trois hommes capturés que le Conseil n'en poursuit pratiquement aucune¹¹². Les dénonciations étaient particulièrement fréquentes car la chose la plus importante à demander aux hérétiques était le nom des prédicateurs – tenus pour responsables de l'hérésie –, où ils se retrouvaient et qui était présent aux réunions. Comme l'hérésie était contagieuse, on pouvait tomber sous le coup du soupçon par la simple fréquentation d'hérétiques – ou du moins c'était ainsi que l'Inquisition le concevait. Pour ceux qui avaient le souci ou la responsabilité de garantir l'ordre social ici-bas et le salut de la population dans l'au-delà, l'hérésie était donc un phénomène social.

L'autre raison de ces dénonciations tient aux stratégies de « survie » dans la prison : donner aux « inquisiteurs » ce qu'ils demandent afin de protéger ce qui est possible¹¹³. Bien entendu, ceux qui ne se déclaraient pas fidèles aux Frères dénonçaient tous les participants qu'ils pouvaient. Un soldat incarcéré en 1582 dénonça un couple de sa connaissance comme anabaptiste, espérant ainsi bénéficier de la clémence du Conseil. L'ancien anabaptiste Peter Wylss, incarcéré en 1588 pour avoir collaboré à l'enlèvement d'un bourgeois, en vient à raconter qu'il avait auparavant fait partie de la communauté anabaptiste. Il en avait été chassé parce que « il aimait bien boire un coup avec un ami de temps en temps », et aussi pour des questions de dettes. Le bannissement n'était que temporaire du point de vue de ses anciens frères : ils les croisaient toujours, et son frère (biologique) cherchait à le ramener dans le groupe. Mais sa femme, qui était « bonne catholique », s'y opposait. Peter Wylss, pour se sortir d'un très mauvais pas, a donc dénoncé son propre frère.

Même les martyrs les plus célèbres ont dénoncé sous la torture : Thomas von Imbroich a avoué que sa femme était rebaptisée, ainsi que ses amis Paul Vaßbender et Kerßtgen Schroeder. La dénonciation survenait aussi hors de la prison. D'après les chants relatant les

¹¹² Voir chapitre précédent. Sur les dénonciations et les raisons parfois obscures pour lesquelles on dénonce, voir aussi Clasen, *Anabaptism*, p. 401. Il conclut que certains dénonçaient parce qu'ils refusaient de mentir, d'autres pour mettre fin aux tortures, d'autres enfin sans raison apparente. Dans les interrogatoires à Cologne on constate parfois une certaine incohérence : certains refusent de répondre à des questions qu'ils attendent, déclarant qu'ils ne sont pas des traîtres, mais lorsque l'inquisiteur pose autrement la même question, ils donnent de nombreux noms de frères.

¹¹³ Nathan Wachtel a mis au jour ces « stratégies » chez les marranes du XVI^e-XVII^e siècle (Wachtel, *Foi du souvenir*).

souffrances des prisonniers de l'été 1565, un « Judas » trahit le rassemblement de juin 1565. En fait, les autorités savaient depuis plusieurs années que le jardin Saint Séverin était un lieu de rassemblement habituel, grâce aux déclarations très complètes, mais peut-être complètement fantaisistes, de Wilhelm Buff. À cet égard, Abel von Koenixhoven est une exception : ce maître d'école de la Diepgasse à Cologne a été accusé par le prisonnier Wilhelm Buff d'utiliser son école comme un centre de diffusion des doctrines anabaptistes¹¹⁴. Abel von Koenixhoven, lui, se défend de ces accusations : depuis la mort de Thomas von Imbroich en 1557, cinq ans auparavant, il n'était plus allé aux réunions. À l'inverse certains semblent mentir. En 1562 Steffen von Alffter et sa femme Maria von Elsteraidt sont interrogés sur le lieu où ils se sont mariés : selon Steffen, c'est Zelis qui les a mariés, selon Maria c'est Heinrich Crufft¹¹⁵. Trente ans plus tard, une réformée capturée dans un rassemblement dans la Sandkeule ment sur son nom : elle est démasquée car elle était déjà passée par les prisons, mais combien d'autres ont fait comme elle sans être inquiétés¹¹⁶ ?

Peut-on discerner une stratégie dans les dénonciations nombreuses qui sont faites ? On sait par exemple que les marranes espagnols ne dénonçaient que ceux dont ils savaient qu'ils étaient hors de portée de l'Inquisition, ou déjà capturés – ils allaient donc se dénoncer eux-mêmes. C'était une stratégie préalablement convenue. On n'a pas trace évidente d'une telle stratégie pour les dissidents religieux de Rhénanie, ni à ma connaissance dans l'espace germanique. On peut cependant remarquer, dans le cas de Thomas von Imbroich, qu'il ne dénonce que des gens sur lesquels le Conseil a déjà des soupçons : c'est ce que le brouillard de l'interrogatoire laisse apparaître. Par ailleurs, on dénonce souvent des gens déjà morts, ou qui ont déménagé très loin. C'est ainsi que le prédicateur Zelis a baptisé un nombre considérable de personnes qui sont à Cologne. Or, quand on le dénonce, il est déjà mort. À l'inverse ceux qui sont vivants, comme Heinrich Crufft ou Mattheis Servaes, sont très rarement désignés comme baptiseurs.

Dénoncer son prochain fait donc partie des prérequis de la vie en société à l'époque moderne, mais cette dénonciation est en fait parfois utilisée à des fins personnelles.

¹¹⁴ HASTK 45, 16, fol. 7r-10v, 15 octobre 1561.

¹¹⁵ HASTK, 30 G 210. Sur les stratégies utilisées pour ne pas répondre aux questions, voir Räisänen, *Ketzer im Dorf*, p. 295-301.

¹¹⁶ HASTK, 30 G 230, le 22 décembre 1596, fol 213r.

C. Anabaptisme et stratégie de défense

Les accusés d'anabaptisme utilisent parfois ce qualificatif dans leur propre intérêt – qu'il s'agisse de leur survie ou du façonnage d'une image de soi qui soit conforme à ce qu'ils espèrent ou attendent.

1. La piété de Chrisant von Cronenbergh

Revenons dans un premier temps sur le cas de Chrisant von Cronenbergh. On se souvient que sa femme, qui l'accusait de la battre, avait révélé au Conseil qu'il avait fait partie des Frères chrétiens. Chrisant, pour se dégager de l'accusation d'anabaptisme, précise qu'il a quitté les « anabaptistes » :

Et lorsque lui, Crisant, a compris par la suite que leur doctrine et leur existence (*Wesen*) n'étaient pas justes, il a quitté les Frères et la Société, et n'a plus jamais conversé ni voulu s'entretenir avec eux, ce qui s'est produit il y a environ 20 ou 21 ans¹¹⁷

Et, de fait, Crisant « ne serait pas Calviniste, il ne s'est jamais acoquiné avec cette secte ni à aucune autre secte¹¹⁸. » Il n'a donc pas quitté une hérésie pour tomber dans une autre, ce qui est plutôt en sa faveur aux yeux du Conseil. Et (nous voudrions dire « mais ») il complète :

Mais il s'en tient seulement au Christ, et il lit par lui-même dans nouveau Testament, et également dans une Postille qu'a fait publier un certain Johann Werner, qui aurait été en accord avec Caspar Schwenckfeld. C'est à cela qu'il se tient, à ce qui est (dans) le nouveau Testament et dans cette Postille, et quand il entend dans une prédication ou lit par lui-même quelque chose qui ne lui plaît pas, il ne s'en occupe pas¹¹⁹.

Par la suite, Crisant, interrogé sur sa pratique sacramentelle – qui, on le sait, était centrale dans la pratique de réforme tridentine – raconte l'histoire d'un éloignement progressif de l'Église catholique. Avant qu'il « vienne voir les anabaptistes », dans son enfance, il a bien reçu les Sacrements « à la manière papiste », à Cronenbergh. Dès qu'il a rejoint les « baptiseurs », il a cependant adopté l'usage de la « rupture du pain », ainsi que de boire dans un ustensile ordinaire. Depuis qu'il est arrivé à Cologne il n'a pas reçu les sacrements

¹¹⁷ « alß ehr Crisant darnacher vernhomen, daß jre leher vnd wesen nitt recht war, hab ehr dhie Broder vnd Gesellschaft verlassen, vnd mehe nit mit jnen conversirt, noch conversiren wollen, welchs vngefer 20 oder 21 Jahr gelidten. » HASTK 30 G 219, fol. 226v.

¹¹⁸ « Ehr sei auch kein Calvinist, hab sich auch mit der sectenn nhiemaß eingelaissen, noch mit keinen anderen Secten ». HASTK 30 G 219, fol. 225v.

¹¹⁹ « Sonder halte sich allein an Christum, vnd ehr lese selbst jm neuwen Testamen, vnd jn einer Postillen, die einer genant Johan Werners, welches mit Casparn Sweinfeldt [sic] gestimpt haben soll, außgehen laissen, daran vnd waß dem newen Testament vnd gerurter Postillon gewest halte ehr sich, vnd wan ehr ettwas predigen horet, vnd selbst læsett, waß jme nitt gefallet, solchs laisse ehr auch faren. » HASTK 30 G 219, 225v.

« d'après l'usage de Cologne et la manière papiste », ni d'aucune « autre manière ». En somme, « Depuis qu'il a quitté les anabaptistes il n'a reçu aucun sacrement¹²⁰. »

Ainsi, Crisant von Cronenbergh, qui était plutôt bien parti dans son entreprise pour se dédouaner de toute accusation d'anabaptisme, semble avoir au contraire aggravé son cas dans la deuxième partie de l'interrogatoire. En effet, Caspar Schwenckfeld était considéré comme un dangereux hérétique à la fin du siècle. Cologne n'assigne cependant pas Crisant von Cronenbergh à une « Église Schwenckfeldienne », qui n'est guère fantasmée que par des hérésiologues luthériens¹²¹. Par ailleurs, l'aveu de cette spiritualité solitaire, à l'écart de l'économie sacramentelle comme à l'encontre des ordonnances du Conseil, lui porte préjudice. Bien plus, Crisant von Cronenberg est un « hérétique » au sens propre : autrefois catholique, puisqu'il a reçu les sacrements dans ce sens, il s'est séparé de l'Église et n'a jamais fait pénitence, ni reçu à nouveau les sacrements. Il n'a donc jamais été réconcilié avec l'Église, et n'a jamais cherché à le faire. C'est pourquoi Crisant von Cronenbergh est toujours, aux yeux du Conseil et d'un point de vue juridique, un *Anabaptista*, mais aussi un *Sectarius*, qualification qui se surajoute, et ne se confond pas, avec celle d'anabaptiste.

Mais pourquoi donc le prisonnier a-t-il parlé de Caspar Schwenckfeld ? Le récit de son itinéraire spirituel s'intègre en fait dans une autre stratégie, plus générale, qui vise à se présenter comme un bourgeois pieux et obéissant face aux accusations de violence injustifiée de la part de sa femme. Nous l'avons brièvement évoqué, Crisant von Cronenbergh était arrivé en prison parce que sa femme Agnès avait demandé la séparation de corps. Le 20 avril 1582, il est interrogé à ce propos :

Crisant [...] répond et confesse qu'il a son épouse en mariage depuis 16 ans environ, et qu'il est en désaccord avec elle depuis plus de trois ans, qu'il vit dans la discorde, et comme il est venu en détention à cause de son épouse, alors il est nécessaire qu'il raconte et qu'il porte à la connaissance de son autorité ce qu'il a rencontré à cause d'elle, ce qui lui est arrivé illégitimement, à savoir ce qu'une épouse honorable ne devrait pas s'autoriser¹²².

Il concède la discorde, mais en guise de défense, il choisit l'attaque. Il se présente dès le début de l'interrogatoire comme un bourgeois obéissant, qui reconnaît à l'autorité le droit

¹²⁰ « Jtem vff weither abfragen, Anthwordt vnd bekante Crisant obgemelt, daß ehr jn seiner kindtheit zuor ehr bei die Wedertauffer khomen, woll nach der papisten manier zu Cronenbergh seine Sacramenta empfangen, aber alßpaldt ehr zu den hertauffern khomen, vnd bey jnen plieben, hab ehr bey denselben mit brechungh wissen broedts, vnd daß ehr auß einen druckgescher gedruncken, vnd der Teuffer Leher vnd prauch, geprauch vnd empfangen, Ehr hab darnacher noch alhie jn Colln, noch an kheinen anderen orthh dhie Sacramenta nach dem colnischen prauch vnd papisten manieren nit empfangen, noch vf kheine andere manier, Sonder hab seidthero, daß ehr dhie Widertauffer verlaissen, vff keine manier einiche Sacramenta empfangen. » HASTK 30 G 219, 226r.

¹²¹ Voir Kaufmann, « Proches étrangers », p. 50-65.

¹²² « Anthwortt vnd bekhante Chrisandt von Cronenbergh, Wasserbrenner vf der alder Mauren, daß ehr seine jtzighe Ehefraw vngefehr 16 jaer langk zur Ehe gehabt, vnd lenger alß drey Jaer langk mit derselber jn vnainigkeitt gestanden, vnd ein zweydacht gelebt, vnd dwell ehr seiner haußfrawen halber jn haftungh pacht, so muesse ehr nüettwendigh erzellen, vnd seiner Obrigkeitt zurkhennen geben, waß jme von jre begegnet, vnd vnpillighs vorkhomen, daß einer Erbarer Ehefrawen nit gepueren soll. » HASTK 30 G 219, fol. 190r.

de le juger, et comme un individu lésé dans ses droits (*unbilligkeit*), face à une épouse folle, voire possédée¹²³. Il commence par le récit d'une tentative de meurtre perpétrée par l'épouse en question. Elle a eu lieu après une journée de dur labeur : l'oisiveté était à cette époque de plus en plus considérée comme un vice, et souligner qu'il travaille lui permet de s'écarter de la catégorie dangeueurese des « oisifs », des *Müssiggänger*¹²⁴. L'épouse est au contraire présentée comme folle. Elle agit au milieu de la nuit, à l'heure où tous doivent dormir. Elle lui a enveloppé la tête dans une étoffe et l'a frappé de toutes ses forces avec ses poings, et l'agression s'est poursuivie toute la nuit : Crisant von Cronenbergh a allumé une chandelle pour la surveiller, mais à chaque fois que la chandelle s'éteignait les attaques recommençaient. « Il ne pouvait rien sentir d'autre qu'elle devait être possédée par le malin¹²⁵ », explique-t-il.

Les « malheurs » de Crisant von Cronenbergh continuèrent. Alors qu'il était de garde pour la milice bourgeoise, remplissant ainsi ses devoirs, elle aurait démenagé un certain nombre de choses de la maison, le spoliant de ses biens. Un autre jour, sous l'emprise de l'alcool, elle lui aurait lancé les pires insultes : il n'était pas le fils de ses parents mais le fils du diable, « fabriqué de la façon que le Diable use pour faire ses enfants », c'est-à-dire déféqué, selon les images circulant à l'époque¹²⁶. Enfin, face à l'accusation de sa femme de la battre à tel point que tous les voisins peuvent témoigner en avoir vu les traces, il livre sa propre version : elle s'est réveillée un matin avec des griffures autour des yeux, alors qu'elle dormait à côté de lui, on ne sait comment. Elle serait tombée toute seule. Son dernier argument dans cette séance d'interrogatoire est celui de la moralité douteuse de sa femme. En plus de l'avoir volé, elle sortirait à n'importe quelle heure, parfois ne rentrerait pas de la nuit, « ce qu'aucune femme pieuse ne ferait ».

Dans cette perspective, le second récit de Crisant von Cronenberg, celui de son passé anabaptiste et de sa piété particulière, prend tout son sens : certes, il a péché, mais il n'a plus rien à voir avec les « anabaptistes », ne s'est adonné à aucune autre « secte ». Il ne considère pas Schwenckfeld comme une « secte » probablement parce que Schwenckfeld ou les dits Schwenckfeldiens n'ont jamais formulé de volonté expresse de fonder une Église séparée¹²⁷. Crisant présente donc – et peut-être qu'il le comprend ainsi – sa pratique religieuse comme

¹²³ Le récit de Crisant von Cronenberg se trouve dans HASTK 30 G 219, fol. 190r-191v.

¹²⁴ Voir Irsigler/Lassotta, *Bettler und Gaukler*, p. 17-67.

¹²⁵ « vnd nit anders spueren khonnen, dan sie soltte mit dem quadten Viandt besessen seinen. » HASTK 30 G 219, 190r-v. *quad* signifie « mauvais » (dictionnaire Grimm) et d'après le Lexer, *viant/vient* signifie l'ennemi (*hostis*).

¹²⁶ Scribner, « Demons », p. 280 entre autres.

¹²⁷ Voir Gritschke, *Via media*, p. 152-153.

suffisante à attester de sa piété, sinon de sa catholicité à la façon « papiste ». Comme il n'a rien à opposer au fait qu'il ne reçoit pas les sacrements – d'ailleurs aucun membre du clergé paroissiale de Cologne ne pourrait en attester – il insiste, juste après avoir répondu à ce sujet, sur sa pratique de fréquentation du Nouveau Testament et sa fidélité au Christ (*er halte sich an Christum*). Enfin, pour renforcer l'opposition qu'il cherche à établir entre l'image donnée de lui et l'image représentée de sa femme, il s'étend à l'envi sur l'impiété de cette dernière :

Interrogé, Crisant répond qu'il ne connaît aucune Religion dont sa femme se préoccupe, ce qu'il sait, c'est qu'elle est pleine de vin toute la journée et qu'elle ne sert à rien, [...] qu'elle ment et qu'elle l'escroque, lui comme d'autres gens, et qu'à part ça elle s'occupe peu de Dieu¹²⁸.

Gerd Schwerhoff considère que les interrogatoires offrent un travestissement de la réalité sous les couleurs les plus avantageuses possibles pour les interrogés. La déviance religieuse est ici instrumentalisée précisément dans cette perspective. Indirectement, le récit de Chrisant von Cronenbergh trahit l'image qu'avaient les individus du Conseil de Cologne. Comme il était réputé pour sa clémence malgré un arsenal législatif très restrictif¹²⁹, le prisonnier accusé de maltraiter sa femme pouvait (encore) penser que la piété n'était pas obligatoirement associé avec un modèle post-tridentin.

2. « *Il se reconnaît de la Religion anabaptiste* »

Le terme d'anabaptiste, si péjoratif qu'il soit, est employé par des prisonniers pour se désigner ou pour désigner leurs contemporains. En 1595, le prédicateur Johan Westenbergh avait reconnu être « de la religion de ceux que l'on appelle anabaptistes¹³⁰ ». Plus tard, Leonard von Rotten, interrogé le 16 septembre 1609, déclare qu'il ne veut pas prêter de serment parce qu'il est « de la religion anabaptiste que l'on appelle les Mennistes »¹³¹. Il en va de même pour Thonis Kapartz et Gretgen Bucks, qui « se reconnaissent de la communauté que l'on appelle les anabaptistes¹³² ». Peut-on considérer que les individus s'identifient eux-mêmes comme tels ? On peut se demander s'ils ont choisi le terme de « religion anabaptiste » : interrogé en même temps que Johann Westenberg, l'armateur Arndt von den Creutz refuse de répondre à la question « s'il se reconnaît de la religion anabaptiste », refus dont le secrétaire prend note. Cela n'empêche pas que le Conseil de considérer comme tel. Ce

¹²⁸ « Chrisant, daß ehr nit wisse von einicher Religion, damit sein Ehefraw sich bekummert, sonder daß wuste ehr, daß dieselb taglichs voll weiß vnd vnnutz dabei sei, [...], vnd jnen, whie auch andere Leuthe beliege vnd bedriege, vnd sich sonst wenigh mit Gott bekummerte », HASTK 30 G 219, fol. 226r.

¹²⁹ Gérald Chaix, « Cité Chrétienne », p. 805.

¹³⁰ HASTK, 30, G 229, 306r.

¹³¹ HASTK, 30, G 238, 162v.

¹³² « bekendt sich zu der Gemeinde die man widerteuffer heische », HASTK 30 G 238, 180r, novembre 1609 (Thonis Kappartz) ; « vnd bekenne sich zu der Gemeinde, die man Widerteuffer nenne », HASTK 30 G 238, 186v, novembre 1609 (Gretgen Bucks).

cas nous apprend cependant qu'une différence est perceptible dans les registres entre la parole du détenu et le qualificatif appliqué par le Conseil. On peut donc penser que Johann Westenbergh, interrogé pour savoir s'il était « de la religion anabaptiste », a répondu par l'affirmative, sans prononcer ce terme.

Dès lors peut-on dire que Westenbergh ou Leonard von Rotten considèrent qu'ils appartiennent à la « Religion anabaptiste » ? Martina Avanza appelle appartenance l'autodéfinition de soi, ou bien « le travail d'appropriation des identifications et images diffusées au sein d'institutions sociales auxquelles l'individu participe »¹³³. L'acceptation de ce terme à partir de la fin du XVI^e siècle à Cologne représente un tournant dans la désignation de soi par les dissidents religieux. D'autres mots étaient utilisés auparavant. Les personnes capturées à la réunion du vignoble Saint Séverin en 1565 utilisaient des termes qui étaient apparentés. Ursula von Marbergh parle ainsi de la *Gemeine Gesellschaft*, et Mergh von Daverkaussen de *Gemeinen Gesellschaften vnd Christen bruder*. Johan Bitter parle du groupe des *gemeinen Christen Brodern*. Vingt ans plus tard, en 1588, Peter Wylss : « [...] il y a trois sortes d'anabaptistes, entre eux ils se nomment ceux du haut-pays, les deuxièmes ceux d'Ameldunck et les troisièmes les néerlandais ». ¹³⁴ Enfin, le prédicateur Johan Westenbergh, interrogé en 1595, dit aux *Turmherren* : « au début, on aurait nommé leurs coreligionnaires les Frères Suisses, mais après on les aurait appelés les anabaptistes du haut-pays ». ¹³⁵

Les dissidents religieux ont donc intégré des catégories qui leur ont été imposées. Ils jouent le jeu des autorités. Cela est inattendu dans la mesure où, je le rappelle, le terme d'anabaptiste est non seulement hautement péjoratif, mais diffamatoire. Il a été créé par les adversaires des anabaptistes, et implique un sacrilège, celui d'administrer le baptême une deuxième fois. Cela veut donc dire que le contenu du terme a changé entre le début de son emploi et sa réappropriation (relative) par les dissidents religieux. Une chronologie régulière serait difficile à établir. Il est en tout cas certain que, en 1565, les *Turmherren* n'utilisent pas le terme d'anabaptiste (*Wiedertäufer*) dans le dialogue avec les personnes interrogées. C'est à partir de 1588 que ce terme d'anabaptiste apparaît, associé au terme de Religion. Dans l'usage, ce terme fait écho à celui de « Religion catholique », utilisé par Peter Wylss, mais aussi à ceux de Religion réformée, Religion calviniste, Religion luthérienne¹³⁶.

¹³³ Avanza/Laferté, « Construction des identités », p.148.

¹³⁴ « die Widertauß sei dreierlei ettliche vnder jnen nennen sich die Oberlander, die Zweitte die Ameldunckischen, die dritte die Niederlendischen » HASTK, 30 G 225, fol. 93v.

¹³⁵ « Sagett auff weiters befragen man hett jre Reli-/-gions verwandten anfangen genent die Schwitzer bruder / nach der hande aber die oberlander widerteuffer » HASTK 30 G 229, 306r.

¹³⁶ HASTK 30 G 225 93r.

L'utilisation de ce terme, ainsi que la chronologie, renvoie l'historien au processus de la confessionnalisation, qui « a rendu possible une intégration étatique et sociétale »¹³⁷. Selon Gérald Chaix, ce processus est visible à Cologne notamment à partir des années 1580¹³⁸. Or, le processus d'identification comme son acceptation par les individus concernés, procèdent d'une logique d'unification. Il est ainsi raisonnable de penser que les dissidents religieux, comme leurs geôliers, ont intégré en 1580 l'usage de catégories « confessionnelles » dans certaines situation de dialogue avec les autorités. Elle semble n'être utilisée qu'en situation d'infériorité ou de proximité directe : on ne retrouve jamais le terme d'anabaptiste sous la plume des dissidents religieux qui adressent des suppliques au duc de Juliers au XVII^e siècle.

La macule que constituait le fait d'être qualifié d' « anabaptiste » surgissait souvent du processus de la dénonciation, qui n'était pas nécessairement considérée comme péjorative, mais qui faisait partie des instances de régulation du social et de gouvernement. Comme telle, elle n'apparaissait pas du néant, mais dans des cadres connus et bien balisés, pour certains ritualisés. C'étaient autant de scènes sur lesquelles la qualification d'« anabaptiste » était différemment utilisée.

¹³⁷ Schilling, « Konfessionalisierung im Reich », p. 6.

¹³⁸ Chaix, « Christlichkeit » p. 243.

Chapitre 10 : Des différences de vues

Le chapitre précédent nous a permis de montrer comment étaient identifiés les « anabaptistes » : dénoncés, reconnus, la question était de montrer comment se faisait l'adéquation entre des contours faits de critères « abstrait » et des individus réels, comment et surtout dans quel contexte et quand les critères de reconnaissance ont été intériorisés¹.

Faut-il pour autant parler d'une société tolérante ? Le fait de « souffrir », supporter, *Duldung*, est clairement utilisé à plusieurs reprises par les instances administratives et politiques du Juliers. On le traduit parfois par « tolérance », mais il désigne le fait de supporter la présence d'individus en l'absence de meilleure solution. Lorsqu'il est impossible d'anéantir l'hérétique, on instaure une tolérance provisoire. Cette option est avérée dans *l'Amt* de Blankenberg à la fin du XVI^e siècle et durant toute la première moitié du XVII^e siècle. Toutes les autorités territoriales ne conçoivent pas dans les mêmes termes la présence d'hétérodoxes sur leur sol. Pour le Conseil municipal de Strasbourg au XVI^e siècle, autre autorité territoriale puisque Strasbourg était une ville d'Empire, il était plutôt question de « confession, conscience, et honneur », impératifs selon lesquels il gérait l'antagonisme entre la volonté d'homogénéisation confessionnelle et la nécessité de maintenir la paix civique². Ils « tolérèrent » Pilgram Marpeck, théologien « anabaptiste » de son arrivée à Strasbourg jusqu'à sa mort en 1556, soit plus de douze ans, à cause de son utilité : ingénieur et administrateur des adductions d'eau, il était indispensable au bon fonctionnement de la cité³.

De nombreux modèles existent pour penser ce phénomène qui nous paraît souvent extraordinaire, à nous historiens du XXI^e siècle, c'est-à-dire les nombreuses contradictions apparentes entre le fait et le droit, et les trésors d'inventivité déployés au cours des siècles pour faire perdurer une société dont plusieurs éléments constitutifs n'auraient, par nature, pas dû cohabiter⁴. Cette cohabitation était d'ailleurs tout à fait normale dans des lieux et des temps que nous découvrons toujours plus nombreux, et nous de devrions peut-être plus nous en étonner. On ne citera ici que les réflexions synthétiques de Bob Scribner, l'étude de

¹ Voir Scribner, « Preconditions », p. 39 et suivantes.

² Abray, « Confession, conscience », p. 97. Voir aussi Frijhoff, « Dimensions de la coexistence », p. 217.

³ Clasen, *Anabaptism*, p. 391.

⁴ Bilan et propositions dans Do Paço, « Introduction ».

Gregory Hanlon sur le sud-ouest, le livre Benjamin Kaplan, et dernièrement celui de Keith Luria sur le Poitou⁵. Leurs travaux montrent que dans l'immense majorité des cas, ce que nous appelons « tolérance » était bien loin du portrait qu'en a brossé le père Leclerc, ce dernier n'ayant d'ailleurs jamais eu l'intention d'étudier autre chose que la pensée de la tolérance, qui était riche et diverse. La « tolérance » n'existait pratiquement pas hors des réflexions de quelques penseurs irénistes comme Sébastien Castellion. Il s'agissait de pratiques destinées à faire cohabiter des impératifs sociaux parfois contradictoires, et dont les modalités variaient en fonction du contexte, mais que les acteurs ne pensaient pas comme telles : ce que Benjamin Kaplan appelle *toleration*, et que d'autres nomment « coexistence ».

Il n'est pas question, dans ce chapitre, de proposer un nouveau modèle pour penser la cohabitation, la tolérance, la *toleration*, bref les différentes attitudes d'adaptation, voire peut-être d'indifférence : ceux qui ont été cités sont des « outils conceptuels » très commodes et pertinents auxquels nous aurons recours au besoin. Il n'est pas question non plus de tenter de faire coïncider nos documents d'archives avec ces catégories existantes, déclinant toutes les modalités possibles de la coexistence. Il était inévitable de parler à plusieurs reprises de ces pratiques ou de leurs conditions dans les chapitres précédents, et nous voudrions ici essayer de comprendre un peu plus systématiquement ce qui se passe « entre deux ». La plupart du temps, c'est dans les moments de crise et de persécution qu'on en voit les modalités, lorsque deux acteurs n'ont pas la même idée sur l'impératif qui doit primer dans la gestion de la coexistence.

I. CONSENSUS ET DECOUVERTE

A. La « faillite » de l'autorité ?

Il est souvent impossible pour les autorités de faire quoi que ce soit pour éliminer les hétérodoxes. Elles font aussi parfois le choix de faire semblant de ne pas voir ce qui se passe⁶. Etabli en principe de gouvernement, le choix de « souffrir » ce qu'on ne devrait pas autoriser apparaît alors comme faisant partie de l'art de gouverner. C'est précisément ce qui se passe à Strasbourg, où le Conseil doit avant tout préserver la paix publique, au risque de mécontenter des responsables religieux, comme tentait de le faire Michel de l'Hopital à la même époque⁷.

⁵ Scribner, « Precondition of Toleration », Kaplan, *Divided by Faith*, Luria, *Sacred Boundaries*. Voir aussi Turchetti, « Élie Saurin », p. 180-181.

⁶ Kaiser, « Per digitos videre », p. 38-39.

⁷ Abray, « Confession, conscience », p. 104-105.

1. Des « forces de police » limitées

Une des raisons de cette politique d'ignorance feinte, c'est, en partie, le manque de moyens matériels et politiques⁸. Le 9 novembre 1581 à Cologne, le sieur Lutger, licencié, vient voir son oncle le Conseiller Herman von Weinsberg, et lui rapporte les soucis du curé de la petite paroisse colonaise Saint-Jacob. « Il y a des gens dans la paroisse qui ne font pas baptiser leurs enfants », dit-il. « Le cimetière tombe en ruine » et enfin « des anabaptistes ou gueux habitent dans la paroisse ». Weinsberg suggère à son neveu d'en faire part au Conseil, comme il l'a fait à lui-même à plusieurs reprises, mais il doute que le magistrat puisse remédier à son problème : « le Conseil laisse les choses telles qu'elles sont et ne peut améliorer les choses, donc nous-même ne pouvons rien y faire⁹ ».

Le magistrat disposait en effet d'une force de « police » très limitée, bien inférieure en fait à celle d'autres villes d'Empire à la même époque. Les forces de maintien de l'ordre étaient principalement les *Gewaltmeister*, les *Turmmeister* et en partie les *Stimmeister*. Chacun avait entre deux et quatre valets. Sont qualifiées de mesure exceptionnelles prises en temps de crise le doublement du nombre de *Gewaltrichter* (de deux à quatre) et l'augmentation du nombre de valets dont ils disposent, soit, en 1555, huit en tout, et en 1609 six de plus. Mais ces mesures étaient en général temporaires, les *Gewaltrichter* supplémentaires n'étaient pas reconduits¹⁰. Ils n'étaient pas totalement seuls. Les veilleurs de nuit (*Nachtwächter*), au nombre de cinquante-deux, n'étaient pas responsables de la surveillance de la ville, mais plutôt de ses abords. Leur service ne satisfaisait d'ailleurs pas totalement le Conseil¹¹. Les « rois des mendiants » (*Glocken*) étaient quant à eux des officiers qui connaissaient bien le monde des mendiants et étaient chargés de maintenir une paix relative, mais ils n'assistaient pas les *Gewaltrichter*¹². Ainsi les forces de « police » ordinaire s'élevaient à 6 personnes pour 40 000 habitants, donc un pour 4000 habitants. À Bordeaux à la même époque, on comptait un agent pour 1000 habitants, à Sienne un pour 145 dès le XIV^e siècle – pour présenter une exception. Seulement 1,22 % du budget urbain était consacré au maintien de l'ordre¹³.

⁸ Scribner, « Preconditions », p. 36-37

⁹ « Zum dritten das widerteufer oder geussen im kirspil wonten, das sult er eim rade der stadt zu erkennen geben, wie mir etlich mail, aber ein rait leist das so pliben und kans so wol nit bessern, so kunnen wir nit mehe darzu doin. » *Buch Weinsberg, Liber Senectutis*, 9 novembre 1581.

¹⁰ Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 59 et suivantes.

¹¹ HASTK 10, n°9, p. 106, le 7 mai 1534, pendant les événements de Münster, les *Rentmeister* doivent contrôler que les gardes ferment bien les portes et contrôlent les entrées et sorties en ces temps de trouble. Plus tard, les gardes en question sont menacés de renvoi par le conseil en cas de négligence en ces domaines. Cité d'après Groten, *Beschlüsse*.

¹² Irsigler/Lassotta, *Bettler und Gaukler*, p. 30-31, Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 60.

¹³ Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 60.

La couverture du territoire par les autorités ducales est encore inférieure, mais aucune étude n'a été spécifiquement consacrée au maintien de la « police » et à son efficacité dans les territoires du Juliers-Berg dans notre période. La recherche des « anabaptistes » fut imposée aux *Amtmänner* et ponctuellement aux magistrats des villes dont le duc était le suzerain. Les premiers pouvaient disposer éventuellement de troupes d'archers, mentionnées régulièrement pour l'expulsion des contrevenants : l'*Amtmann* de Dollendorf en 1555 rapporte ainsi avoir fait expulser les « anabaptistes et sectaires » avec le recours « de nombreux archers de Honeff¹⁴ ». On suppose qu'il s'agit de milices urbaines, sans toutefois en avoir la preuve. Mais elles semblent peu efficaces, faute de moyens : en 1554 les *Amtmänner* sont interpellés par le duc, qui leur demande d'être plus efficaces dans leur recherche et l'expulsion des anabaptistes. En guise de réponse, ils présentent à leur souverain la plainte suivante : on leur demande de faire beaucoup de choses et on ne leur offre aucun revenu correspondant à leur tâche. Par ailleurs, ils manquent de temps, ainsi que leurs serviteurs (*botten*), avec comme conséquence qu'ils (leurs serviteurs) n'ont pas de revenu¹⁵. Ainsi, les troupes d'archers ne furent organisées qu'à partir des ordonnances de 1600 et 1604, répondant aux demandes répétées de la Diète territoriale d'assurer la sécurité dans un territoire constamment arpenté par des troupes de soldats depuis presque vingt ans.

Avant le XVII^e siècle, il n'y avait donc pas de milice professionnelle pour mener à bien les missions de police, il fallait s'appuyer sur les rassemblements ponctuels de sujets ou faire appel au ban. Ainsi une délibération des membres du Conseil privé de Düsseldorf de 1538 affecte-t-elle aux maîtres archers et aux capitaines (*Schützenmeister und Hauptleuten*) le maintien de la police contre les « anabaptistes, les *Mordbrenner* et les soldats sans capitaine »¹⁶. Il s'agissait probablement des milices urbaines. La formation de ces archers, par ailleurs, n'était pas militaire, leur efficacité était limitée. Elle le fut d'autant plus dans la seconde moitié du XVII^e siècle lorsque de nombreux sujets, pour gagner leur pain, s'engageaient dans des armées étrangères et se soustrayaient donc à la participation à la milice. Ainsi début du XVII^e siècle, un autre administrateur s'est lui aussi appuyé sur les archers pour interrompre une « assemblée anabaptiste » dans la campagne. En 1694, les derniers mennonites de Gladbach (Mönchengladbach) ont été expulsés avec le concours d'une

¹⁴ « So habe Jch letzelich dieselbige sament mit Weit vnd kint, so demme anhengich, duirch etliche schutzen zu huneff vhand Jhren huiß vnd hab vertribenn [...] ». HStAD, JB II, 255, 89r, le 27 août 1555.

¹⁵ Below, *Landtagsakten* I, p. 710, négociations à la Diète de 1554, le 7 août 1554.

¹⁶ Below, *Landtagsakten* I, le 18 janvier 1538.

troupe armée. Cette dernière était probablement formée de mercenaires recrutés pour l'occasion¹⁷.

D'une manière générale, surveiller les entrées et sorties sur un territoire était presque impossible, malgré la présence de murailles encore debout à Cologne. Les contrevenants chassés d'un territoire pouvaient y revenir sans trop de problèmes, au moins ponctuellement. Ainsi le prédicant Heinrich Krufft a-t-il fait de nombreux séjours dans la ville de Cologne entre 1560 et 1565. Sa femme y travaille. Il avait pourtant été chassé de la ville après sa capture. Plus tard dans le siècle, en 1609, on signale au Conseil que le valet de Junkher Siegen, chassé de la ville pour avoir blasphémé et être anabaptiste, est revenu¹⁸. C'est également le cas dans le duché de Berg : en 1670, l'*Amtmann* de Löwenberg explique que l'arrêté d'expulsion promulgué vingt ans auparavant n'est pas appliqué : de nombreux anabaptistes ont encore des « affaires » dans l'*Amt*. Il n'était en effet pas possible de tout contrôler dans un territoire si morcelé politiquement, où les individus « ordinaires » allaient et venaient couramment pour leurs affaires. Nous l'avons vu, c'est précisément dans ces flux de personnes que se faisaient les « activités anabaptistes ».

2. *La connivence coupable des officiers*

À l'époque moderne, les autorités qui voulaient extirper les hérétiques de la société comme on éradique une maladie ou une mauvaise herbe récalcitrante avaient une idée des freins à leurs efforts, idée largement héritée de leur conception de l'exercice de l'autorité et de la puissance publique, de l'exercice du pouvoir et des traditions inquisitoriales. On doutait toujours de la loyauté des officiers inférieurs. Les responsables de la persistance de cette plaie étaient les agents du pouvoir, les autorités « négligentes » et ceux qui offraient asile et nourriture aux « sectaires ». Il fallait les punir avec presque autant de sévérité que les hérétiques eux-mêmes.

Le rôle de l'officier complaisant est un *leitmotiv* de l'histoire des « anabaptistes » dans le Juliers, le Berg et à Cologne. Les autorités territoriales, voire l'Empereur (qui se fait probablement l'écho des revendications des *Landstände*), leur impute la persistance de l'hérésie. Ainsi l'historiographie a considéré que les officiers et les autorités intermédiaires ont eu un rôle déterminant dans les progrès ou la persistance des dissidences religieuses en grande partie parce que cette responsabilité figurait non seulement dans les échanges

¹⁷ Krumme, « Reformation », p.380. Sur la défense du territoire et l'ordre public, voir Härter, *Policeordnungen*, p. 1169 ; il cite deux ordonnances de police organisant la sûreté (datées de 1600 et 1604). Elles sont partiellement éditées par Scotti, *Jülich* n° 160 et 167.

¹⁸ HASTK, 10 n°58, fol. 117.

épistolaires entre le siège du pouvoir territorial et les juridictions, mais également dans les textes normatifs. Ainsi la dernière loi d'Empire rappelant l'interdiction de l'anabaptisme (1554) fait référence aux « officiers négligents », les menaçant des mêmes peines que les délinquants. Cette situation n'avait rien d'exceptionnel, l'encouragement à la dénonciation, ressort essentiel du contrôle social, s'appuyait en grande partie sur de telles menaces, dans tous les domaines – l'obligation de dénonciation au *Send*, évoquée dans un chapitre précédent, en est un exemple. Les édits du duc de Juliers sont encore plus clairs : première parmi les causes directes invoquées par le législateur pour expliquer sa décision, la « connivence » des officiers :

Pourtant nous avons été informés avec un très grand mécontentement des Hérétiques anabaptistes, qui ont, il y a de nombreuses années, causé la rébellion et qui ont été maudits par tous les Potentats Chrétiens, se sont glissés dans nos territoires parce que nos officiers leur ont offert des arrangements de convenance et ont feint de ne pas voir¹⁹

La « négligence » ou la connivence des agents du pouvoir n'est cependant pas seulement le fruit des représentations des princes. L'histoire de la protection ou de la cécité feinte des autorités intermédiaires sur les « anabaptistes » est longue, elle commence dès 1532-1533, et elle ne se limite pas à la Rhénanie ou à la dissidence « anabaptiste »²⁰. On se souvient des « prédicants de Wassenberg », qui doivent leur nom à l'hospitalité de Werner von Palant, bailli (*Droste*) de Wassenberg, qui les hébergeait dans une des résidences nobiliaires familiales. En 1565 et 1566 plusieurs officiers (*Amtmänner*) sont interpellés par le duc, certains même interrogés, car ils étaient soupçonnés de favoriser le séjour de dissidents religieux sur les terres dont ils avaient la responsabilité. Un membre de la famille von Palant était ainsi *Amtmann* de Wilhelmstein, un petit district stratégique situé en bordure de la ville d'Empire de Aix-la-Chapelle et de son territoire. Il est interrogé au sujet de deux anabaptistes ayant fuit Aix, Wilhelm Engelbrechts et Leonhart Schlichers²¹. L'*Amtmann* de Nideggen, lui aussi au sud du duché, dans les montagnes de l'Eifel, est convoqué également et interrogé : il répond que, si des sectaires sont présents dans le territoire dont il est responsable, c'est sans son approbation et à son insu. D'ailleurs, dit-il pour prouver son engagement contre les

¹⁹ « So seyndt Wir doch mit höchstem Mißfallen, und zwarn mit befremdung, bericht, daß etliche Jahren hero angereget erfuhrische [?], und von allen Christliche Potentaten verdampte widerteuffersiche Ketzler durch unserer Beambten *Convinentz* und Ubersehung, in Unsere Landen häuffig eingeschlichen [...] », HStAD, JB II, 239a, fol. 214, édit du duc de Juliers-Berg contre les anabaptistes, le 1^{er} septembre 1622 : ces mêmes termes sont répétés dans les édits de 1624, 1629 et dans le rescrit du 7 octobre 1637.

²⁰ Kaiser, « Per digitos videre », p. 37-38.

²¹ HStAD JB II 244 fol. 17r-20r, le 28 novembre 1564.

nouveautés religieuses, il a surpris un rassemblement clandestin « dans les bois à côté de Lengendorff » et a envoyé un rapport à Düsseldorf²².

Il n'y a pas que dans le Juliers que les intermédiaires du pouvoir sont soupçonnés de collusion avec les anabaptistes et les sectaires : l'*Amtmann* de Blankenberg en place en janvier 1565 est ainsi vertement réprimandé. Bien qu'il lui ait été à plusieurs reprises ordonné de faire preuve du zèle le plus extrême pour que « les sectes Anabaptistes, Sacramentaires et autres semblables sectes non chrétiennes et maudites ne s'introduisent pas dans [son] district », pourtant le duc :

a appris de source crédible que bien que les officiers voisins aient suivi les ordres, pourtant dans notre Amt de Blankenbergh, que tu gouvernes, les ordres n'ont pas été appliqués de la même façon par tes ordres, mais que ces sectes s'y introduisent toujours plus que dans d'autres lieux de notre principauté et territoire, et par ailleurs toutes les cérémonies et cultes chrétiens et plaisant à Dieu seraient repoussés, à tel point que nous ne pouvons plus te le cacher, à toi notre officier, conseiller et serviteur, et nous devons penser que tu devrais mettre en pratique avec plus de sérieux les vœux que tu nous as prêtés lorsque tu as pris ton office [...]»²³.

Les sympathies religieuses pouvaient jouer un rôle. Les *Amtmänner* étaient recrutés parmi la noblesse locale, ainsi que les conseillers de Düsseldorf (au moins jusqu'au changement de dynastie)²⁴. Or, cette noblesse rhénane avait pour une bonne partie adhéré aux idées nouvelles, ou au moins aux volontés réformatrices répandues sous l'influence des érasmiens. Une partie était passée à la Réforme, celle de Luther ou celle de Calvin. Le prédicant de Wassenberg Johann Kloppeiss, chassé du Juliers en 1532, écrivit aux deux frères Werner et Johann von Palant, respectivement *Drost* de Wassenberg et *Landdrost* de Juliers, pour leur demander d'intercéder auprès du duc : il comptait fermement sur le soutien de ses anciens protecteurs²⁵.

Les solidarités familiales jouaient aussi. Certains étaient mariés à des « anabaptistes » notoires (comme Johannes Brempt, époux de Maria von Palant), d'autres étaient leur cousin, frère ou soeur²⁶. Ils étaient rares cependant. Comme explication à leur inertie dans la « chasse » aux anabaptistes, ils invoquaient un manque criant de moyens : ils n'avaient ni le temps, ni l'argent. Les nombreux liens familiaux entre les officiers inférieurs ou les

²² HStAD JB II 244 fol. 17r-20r, le 28 novembre 1564.

²³ « So kommen wir doch jm glaubliche erfahrung, das ob gleich deiner genachbarter ambleuthe solichen vnsern beuehelen nachkommenen, dannoch denselben jnn vnserm Amt Blanckenbergs deines bevelchs dermassen nit nachgesetzt, sonder solichs Sectenn je lenger je mehr daselbst dan an andern orten vnseren Furstenthum vnd landt einreissen wie auch sonst alle Christliche gotselige Ceremonien vnd Gottesdienst der ort nunmehr zuruck gestelt sein solten, des wir vns dan zu dir als vnsern ambtman Rhat vnd diener nit versehenn sonder mehr darfur gehalten, du soltest den glubden, so du vns jm deriner annhemung gethan, mit mehrerm ernst nachgelebt [...] », HStAD JB II 239a fol. 139r-141r.

²⁴ Walz, *Stände*.

²⁵ 6 et 22 décembre 1532, éditées par Klötzer, *Münster*.

²⁶ Voir chapitre 6.

représentants élus des communautés et la population jouaient un certain rôle dans la préservation de la dissidence dans les villages. Certains étaient liés personnellement à ceux qu'ils devaient désigner. Ainsi en 1622, deux jurés de la paroisse de Gladbach (*Geschworne*), représentant leur hameau, étaient mariés à une mennonite et leurs enfants étaient « anabaptistes »²⁷. En 1669, un certain Veit Hirkes est juré du hameau de Houen, donc chargé de dénoncer les propriétaires « anabaptistes ». Dans ce même hameau, il y a aussi un Hanß Hirkes, mennonite : deux membres de la même famille ? Parmi les fermiers des mennonites exilés à Krefeld, plusieurs portent le même patronyme que le propriétaire. Ces liens n'ont rien d'étonnant : les dissidents religieux, dans la « campagne », sont essentiellement des familles implantées depuis des générations. Au delà des solidarités familiales, les officiers locaux étaient souvent « entre le marteau et l'enclume ». Ils avaient une position de pouvoir dans la hiérarchie locale, mais ils étaient souvent pris entre deux feux, car il étaient tout autant soumis aux règles de comportement et aux instances de régulations villageoises qu'à celles de l'autorité territoriale. Le commissaire Pippers, dans la patente rédigée pour sa visite de 1669 dans le Juliers, manifestait donc une confiance limitée dans ces officiers locaux. Ils devaient convoquer les « anabaptistes » sous peine de sanction arbitraire, la liste établie en 1654 servant de document de contrôle²⁸.

Le problème ne disparaît pas avec le changement de dynastie, lorsqu'en 1609 la dynastie de Clèves s'éteint et qu'en 1614 le duc de Palatinat-Neubourg reçoit le Berg et le Juliers. Au XVII^e siècle, l'administration ducale doit rappeler à l'ordre des *Amtmänner* peu zélés : en décembre 1638, afin de pouvoir estimer à nouveau les biens des « anabaptistes », le duc demande un inventaire complet à ses représentants dans les deux duchés. À cet ordre, les officiers semblent faire la sourde oreille et Düsseldorf les menace de les mettre à l'amende afin d'obtenir quelques réponses²⁹. Dans ce cas précis, le problème du logement des troupes impériales, coupant par moment pratiquement les contacts entre Düsseldorf et ses territoires et le ruinant, rendait probablement persécution religieuse assez secondaire pour les officiers locaux.

Très vite, la confiance ne régnait plus, et il arrivait qu'un officier d'un *Amt* soit sollicité pour en surveiller un autre : ainsi en 1566 le duc Wolfgang assigne-t-il au bailli (*Vogt*) de Brügggen la tâche de surveiller l'*Amtmann*. Il aurait en effet assisté à une prédication

²⁷ Krumme, « Täufer », p. 41 et suivantes.

²⁸ Exemple dans la patente du 2 octobre 1669 pour les gens de justice de Gangelt : « wirdt g[ericht]boten zu Gangelt hiemit [...] bey arbitrari straf anbeuolhen an handt euer bestendige verzeichnus aller annoch hieselbst in sein deß gerichtts potten bezierrt wohnender widerteuffer wie dieselbe mit nahem vnd zunahem binnt nit allein nur einzuprengen [...] » HStAD JB II 253, fol. 33v.

²⁹ HStAD JB II 252 fol. 17 le 25 octobre 1638, rappel *ibid* fol. 21r-v le 23 décembre 1638.

dans les champs (*Feldpredig*) de zwingliens et sacramentaires, et leur aurait même offert l'asile³⁰. Au siècle suivant, les baillis (*Vögte*), qui ne siégeaient pas à la Diète territoriale, sont le plus souvent sollicités pour appliquer les ordres relatifs aux « anabaptistes et sectaires », et après la guerre de Trente ans les recensements sont souvent faits sous la houlette de commissaires dépêchés de Düsseldorf ou d'officiers territoriaux, comme le *Landschreiber*. En 1669, nous l'avons vu, c'est le *Landschreiber* du nord du Juliers qui prend en charge le recensement des « anabaptistes » de Millen et de Born, car l'*Amtmann* von Bentinck, qui possède la délégation du pouvoir princier sur le district, est soupçonné de protéger des « anabaptistes ». En effet, il accueille des mennonites dans sa seigneurie d'Obbicht.

Ainsi, la « connivence » d'une part, ou la cécité feinte (*Übersehung*) d'autre part, sont rarement une affaire de sympathie religieuse, et bien plus une question de gouvernement, pour les différents acteurs. Désigner ou non les « anabaptistes » dépend surtout de la façon dont les diverses autorités peuvent, ou veulent, gouverner la portion de territoire qui leur est assignée.

3. *La dissidence des messieurs du Conseil ?*

Le phénomène est semblable en milieu urbain : le Conseil de Cologne s'est parfois heurté aux réticences de certains de ses membres, en partie parce que durant tout le siècle il y eut des *Herren* favorables aux « idées nouvelles ». Gerhardt Honthum n'est qu'un exemple parmi d'autres : au moment de sa mort en 1578, il était *Gewaltmeister*, un des deux responsables de l'application des décisions du conseil, son bras exécutif en quelque sorte. Il faisait partie de la communauté clandestine luthérienne, et il fut enterré au cimetière des Gueux, dit Weyertal, acquis quelques années auparavant par les groupes clandestins de la ville³¹. Quelques années auparavant, en 1571, Johann von Aldenhoven avait été surpris et capturé dans une réunion de réformés tenue dans la section de la Hohe Strasse nommée unter Helmschleger : à ce moment là il était *Turmherr*, c'est-à-dire qu'il était en charge des interrogatoires et du soin des prisonniers³². Comme dans toute l'Europe, les élites qui occupaient des fonctions d'« intermédiaires », comme les notaires, se retrouvaient donc juge

³⁰ HStAD JB II 239a, fol. 164r-v, le 20 août 1566.

³¹ Chaix, « Cité chrétienne », p. 537, Herborn, « Protestanten », p. 143, *Buch Weinsberg, Liber Senectutis*, 27 septembre 1584. Sur le cimetière : Löhr, *Wallonische Gemeinde*, p. 15, 25 février 15 : « En ce qui concerne le terrain que l'on a acheté pour agrandir le cimetière, lorsque l'on saura ce que les anabaptistes et les martinistes veulent faire à ce sujet (sic) nous sommes prêts à prendre en charge la moitié des coûts restants avec les néerlandais ». Voir aussi Schmitz, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde*, p. 15-17.

³² HASTK, 30 G 213, fol. 43r et suivantes, ainsi que Schwerhoff, *Kreuzverhör*, p. 240-242, et Stiasny, *Verfolgung*, p. 78. Voir également Ennen, *Geschichte* 4, p. 368, et Simons, *Konsistorial-Beschlüsse*, p. 26 et suivantes.

et partie dans les procès d'hérétiques : ils pouvaient parfois s'appuyer sur des concurrences de juridiction pour résoudre le conflit au profit de l'accusé.³³

Dès le début du siècle le Conseil avait eu affaire à des conseillers réticents à appliquer les ordres des Six, en particulier à cause des relations familiales très denses qui unissaient les grandes familles en possession des charges dans la ville. D'une manière générale, de nombreux ordres d'arrestation semblent être restés lettre morte à Cologne : ainsi, en 1534, les frères Westerburg, Gerhard et Arnold. Gerhard avait des démêlés avec le Conseil depuis ses frasques de jeunesse, en particulier un opuscule traitant du Purgatoire pour lequel il passait pour un « mal sentant de la foi » dans la ville rhénane. Il ne mit pourtant jamais les pieds en prison, et dut quitter la ville lorsqu'il fut soupçonné d'être anabaptiste. Arnold, quant à lui, était sous le coup d'un « mandat d'amener » depuis le printemps 1534, plus exactement depuis le Carême, car les voisins disaient qu'on avait mangé de la viande chez lui. Il ne fut jamais arrêté, et six mois plus tard les Six ne pouvaient que constater qu'il avait quitté la ville.

De la même manière, Paul Vaßbender apparaît plusieurs fois dans les registres du conseil comme un habitant à convoquer et à interroger, car il était soupçonné d'anabaptisme. Il est dénoncé en 1534, réapparaît comme un individu à arrêter en 1538, 1541, il est à nouveau dénoncé en 1557. Il meurt cependant tranquillement chez lui, dans la rue Saint Séverin, en 1561, en refusant les derniers sacrements que le curé voulait lui administrer. A-t-il bénéficié de la passivité coupable des individus chargés de l'arrêter ?

Les lacunes des sources permettent difficilement de détecter une intentionnalité dans cette apparente ignorance, une partie des décisions et ordres ne dépassant jamais le stade de l'oralité. On ne peut que se fier aux récriminations des conseillers : c'est ainsi qu'à la fin du siècle, alors que le contrôle sur la ville est déjà assez solidement mis en place, les conseillers reçoivent une dénonciation du Junker Arnt von Siegen : les anabaptistes pulluleraient dans le *Quartier* de la ville dont il a la responsabilité. En fait, on en trouve jusque dans sa maison : non seulement son palefrenier est chassé de la ville pour blasphème et ses idées anabaptistes en 1609, mais encore le Conseil constate que, malgré la sentence de bannissement, l'anabaptiste indésirable est revenu en ville et a repris ses activités pour le responsable du *Quartier*³⁴. Les faits sont avérés, puisque le palefrenier est retrouvé. Arnt von Siegen est mis à l'amende³⁵. Cependant, il s'agirait de diffamations à son encontre³⁶. Une enquête est ordonnée, dont on ne connaît pas la fin.

³³ Seidel Menchi, *Érasme hérétique*, p. 356-357.

³⁴ HStAK, 10 n°58 fol. 161v-162r, le 22 juillet 1609.

³⁵ HStAK, 10 n°58 fol. 177, le 29 septembre 1609.

Il ne faut pas pour autant considérer tous ces détenteurs de pouvoirs intermédiaires comme des « sympathisants » ayant un rôle actif dans la protection de dissidents. Il s'agissait bien souvent de fermer les yeux sur des agissements qui autrefois étaient considérés comme licites, et que de nouvelles normes condamnaient. Cette inactivité, qui pouvait être de l'indifférence, considérant qu'il y avait plus important à régler avec le peu de moyens dont on disposait, était interprétée souvent comme une aide active. Les antagonismes et les concurrences, aussi bien « horizontales » (entre plusieurs juridictions) que « verticale » (entre un Etat territorial en construction et les multiples niveaux d'exercice du pouvoir qu'il tentait de rassembler sous sa coupe) étaient les motifs, autant que les leviers, dans la résolution de ces conflits.

B. Solidarités ordinaires et perturbation du consensus social

Le problème des solutions pragmatiques développées par les populations et les autorités locales, c'est que par définition elles ne sont pas portées au grand jour, elles sont rarement couchées par écrit car jugées peu dignes – ou dangereuses – de l'être. Il fallait donc souvent un officier zélé, ou naïf, parfois les deux, pour lever le voile sur les petits arrangements qui étaient en contradiction totale avec les règles. Le *Landschreiber* Diederich Gramineus se trouve ainsi confronté à la fois à des usages locaux mis en place par l'ancien officier (*Amtmann*) et à une ligne de conduite du Conseil de Düsseldorf qui corrobore ces usages locaux³⁷.

1. Les désillusions de Diederich Gramineus (préservation de la paix sociale)

Quatre semaines avant la Pâques de 1586, Diederich Gramineus se rend à Blanckenberg, qui n'est guère plus qu'un gros bourg, pour tenir les audiences des amendes (*Brüchtenverhöre*). L'*Amt* est relativement grand, mais à peu près vide : là commencent les hauteurs du duché, on est dans une zone collinéenne peu habitée, qui connaît un déficit d'encadrement spirituel. Une partie de son territoire est couverte par la paroisse de Geistingen que le curé ne peut parvenir seul à desservir³⁸. Ces audiences des amendes n'ont pas été tenues depuis sept ans, du fait, dit le *Landschreiber* Gramineus, de la négligence de feu le précédent *Amtmann* et de la résistance de la population aux audiences des amendes. En outre, Gramineus est démuni. Il est arrivé dans l'*Amt* en l'absence de l'*Amtmann*, retenu ailleurs. Or,

³⁶ HStAK, 10 n°58 fol. 235v-236r. le 24 novembre 1609.

³⁷ Frank Konersmann évoque d'autres cas de contradiction entre la « norme de droit » et la « pratique légale » pour la fin du XVIIe siècle dans le Palatinat (Konersmann, « Soziogenese », p. 219 et suivantes).

³⁸ HStAD, JB II 255 fol. 20r et suivantes, le duc de Juliers-Berg à l'*Amtmann* de Blankenberg, le 1^{er} août 1559.

il est *Landschreiber* du Berg, les audiences ne peuvent donc se tenir qu'en sa présence (voir chapitre précédent), mais il n'est pas pour autant considéré comme celui qui a l'autorité légitime sur le district. S'il a pu régler les « affaires courantes », non sans difficultés, il doit reporter *sine die* les plus importantes :

Mais nous avons repoussé les affaires les plus difficiles et les plus importantes jusqu'à l'arrivée de l'*Amtmann*, de manière à ce que nous ne convoquions ni trop, ni trop peu, en audience, car nous pourrions susciter le soupçon et la colère. Et parmi les affaires repoussées, l'erreur Anabaptiste n'est pas la moindre, car durant les sept dernières années, alors qu'aucune audience des amendes n'était tenue (comme je l'ai mentionné), les anabaptistes se sont visiblement multipliés et remarquablement renforcés³⁹.

Dieterich Gramineus découvre qu'il y a un fossé entre les textes législatifs qu'ils connaissait et la manière dont l'ancien *Amtmann* « gérait » la présence de nombreux dissidents sur le territoire dont il avait la responsabilité. Pire, il va découvrir, nous le verrons, que ces arrangements ont été faits avec l'aval de Düsseldorf.

Il temporise donc à cause de l'incertitude de sa position. Le droit, qu'il sait être de son côté et qu'il cite avec application, ne compense pas la fragilité de son statut, du fait des pratiques locales :

J'ai été bien informé, et je me souviens bien du contenu et des ordres des Constitutions et recès d'Empire à propos des anabaptistes, publiés d'abord à Spire en l'année 1529, et confirmés par la suite, ainsi que ce qui constitue l'Ordonnance de Police de notre Prince et Seigneur à propos des Anabaptistes, et dernièrement ce qui a été ordonné dans le mandat publié le 23 du mois de janvier 1565. Cependant, et ce jusqu'à nouvel ordre, j'ai laissé les Anabaptistes tranquilles, et je n'en ai convoqué aucun, car l'*Amtmann* était absent et je n'avais pas connaissance de la manière dont on a l'habitude de faire en telle situation avec les Anabaptistes [...]⁴⁰.

Il agit en la matière avec d'autant plus de prudence que le contexte est houleux. En déficit de légitimité, il se heurte à des habitudes prises et doit donc restaurer un usage. Il le dit : il craint l'émeute. Du fait de cette négligence, la « Réputation et supériorité princière » est diminuée dans l'*Amt*, ainsi que la « Religion des sujets, l'obéissance, la paix, l'unité et l'honorabilité », ce dont la multiplication des anabaptistes n'est que le signe le plus préoccupant.

Faut-il comprendre que les mesures préconisées par Gramineus seraient perçues comme illégales par la population ? Les anabaptistes ont été dénoncés au *Send* par la population, par les « voisins ». Alors seulement ils ont été « désignés par les *Beambte* » (les officiers inférieurs) lors du *Bruchtenverhör*. Ils ont donc été pris dans un engrenage qui

³⁹ « Vnd ist vnder den außgestellten sachen der Widertheuffer Jrthumb nicht das geringste stuck, dweill jn den negsten verflobenen sieben jahren, bei welchen kein bruchtenverhor (wie vermelt) abgehört, die wiedertheuffer sich ansehentlich gemehrt vnd mirklich gesterkt, dan derselben nicht ein geringer antzall auff den Senden gefruget, und durch die Beambten angeben wurden [...] », HStAD, JB II 255, fol. 30v, le 14 avril 1586.)

⁴⁰ HStAD JB II 255 fol. 32r, le 14 avril 1586.

devrait, logiquement, les mener à l'expulsion. Si les « anabaptistes » ont été désignés parce qu'ils avaient commis une infraction nécessitant réparation devant le *Send*, alors la nécessité de les exclure, afin de retrouver la paix au village, devrait n'en apparaître que plus légitime.

Mais c'est peut-être négliger deux éléments. Tout d'abord, les domaines de compétence des tribunaux sont différents. Le *Send* a une fonction de tribunal des moeurs, celle de réparer les infractions de cet ordre commises dans le village et que le curé n'est pas à même de traiter. On ne sait pas vraiment pourquoi les dissidents se sont retrouvés devant le *Send* : ils ont pu être dénoncés parce qu'ils n'allaient pas à l'église, ou bien qu'ils ne faisaient pas baptiser leurs enfants. Les *Brüchtenverhör* ont une autre fonction, celle de châtier les *mutdwillige*, les récalcitrants, ceux qui ont commis intentionnellement des infractions aux lois du prince en particulier, notamment les ordonnances de police. Même si le maintien de l'ordre social est aussi du domaine du « religieux », et qu'on ne peut séparer les deux, il y a pourtant un changement de registre qui peut apparaître à certains, peut-être même à ceux-là qui ont désigné les « anabaptistes » au *Send*, comme illégitime. On peut considérer les « anabaptistes » comme « déviants » par rapport à la norme de la pratique religieuse, mais on hésite peut-être à les considérer comme « déviants » par rapport aux ordonnances de police.

Les mesures que Gramineus veut mettre en application dans le but, dit-il, de « construction et conservation de notre foi chrétienne et pour l'extirpation et l'atténuation de l'abominable erreur » sont peut-être un deuxième facteur de contestation. Veut-il ressusciter l'usage de feu l'*Amtman* Johan von Breill, la réclamation régulière d'une amende tombée en désuétude ? On peut penser qu'au contraire il a l'intention de faire appliquer les textes qu'il énumère consciencieusement. Or, faire appliquer ces lois peut constituer un motif grave de conflit avec les populations locales : il s'agit de revenir sur un accommodement passé et accepté. Ce pourrait donc, comme le craint le *Landschreiber*, être perçu comme illégitime, ou illégal. Cela serait aggravé par le fait qu'il s'agit d'une remise en cause d'un usage mis en place par un *Amtmann*, intermédiaire privilégié du pouvoir, légitimé par son état de noble et par son implantation dans la région. Ainsi, seule l'intervention du Conseil, dépositaire de l'autorité du prince territorial en l'absence de ce dernier, pourrait peut-être faire accepter cette mesure aux habitants.

La déconvenue de Diederich Gramineus permet de mettre en évidence plusieurs éléments. Tout d'abord, elle confirme le lien profond entre extirpation de l'hérésie et affirmation de l'autorité territoriale, dans la pratique ou dans les conceptions de l'autorité (*Herrschaft*) des dirigeants : ce qui est en jeu dans les échanges administratifs, c'est aussi de parvenir à faire obéir les intermédiaires du pouvoir et les populations locales. Mais elle

montre aussi le degré « d'intégration » des « rebaptisés et rebaptiseurs » à la population. Ils sont indéniablement considérés comme différents, comme le montre la désignation au *Send*. Mais ils n'en sont pas pour autant des étrangers : souvent autochtones, appartenant à des familles depuis longtemps présentes, ils ne semblent pas considérés comme coupables d'une conduite déviante qui justifie leur exclusion. Aux yeux des « voisins », ils sont toujours chrétiens⁴¹.

2. *L'inertie, l'indifférence et les solidarités locales*

L'intégration des « anabaptistes » et divers dissidents à la population se manifestait selon diverses modalités, nous en avons examiné quelques unes dans les chapitres précédents. On connaît peu de manifestations de protection évidente, et les déclarations des deux servantes de la boulangère Maria Holtermans sont exceptionnelles. En mars 1610, les *Gewaltmeister* de Cologne interrogent Clara von Sanct Martin et Aelen von Flamersen, servantes de la boulangère de la rue devant Sainte Marie Lyskirchen. Leur patronne n'est pas au logis : avertie de persécutions à venir contre les Chrétiens, elle est allée passer quelques jours chez son fils à Düsseldorf. Mais ce n'est pas la première fois que les *Gewaldtmeister* frappent à cette porte. Les servantes avaient alors accueilli les « forces de l'ordre », mais, cette fois, elles sont sous serment et ne peuvent mentir. Elles déclarent :

les forces de l'ordre sont venues ici, alors la maîtresse s'est cachée dans la pièce de derrière, dans la cheminée que l'on ferme en tirant un panneau, et devant il y a un coffre. Alors, elles [les servantes] avaient continué leur travail et dit qu'elles ne savaient pas où se trouvait la maîtresse⁴².

Les servantes, qui par ailleurs déclarent aller à l'église et être bonnes catholiques, ont protégé leur « maîtresse » parce que les solidarités domestiques, dans ce cas, priment sur la différence religieuse. Elles priment d'autant plus que Maria Holtermans n'a jamais cherché à les influencer sur le plan spirituel : elle les pressait même de se hâter pour ne pas être en retard à la messe dominicale. La boulangère y avait intérêt, elle était sûre ainsi de ne pas attirer l'attention sur sa maison. De ce fait, elle ne se livrait pas à ce qui était souvent considéré, en situation de coexistence religieuse ou confessionnelle, comme une transgression : elle n'empiétait pas sur le terrain de la pratique religieuse des autres. La solidarité domestique était peut-être ainsi renforcée par le respect mutuel d'un certain nombre de « règles », probablement informulées, mais importantes. Elles devaient l'être d'autant plus

⁴¹ Au sujet de l'étranger au village, voir Boehler, « Perception », p. 62-63. Voir aussi le « bilan » de Scribner, « Außenseiter ».

⁴² « [...] Folgents die Gewaltt da kommen, do hett die Fraw sich jhn der hinderster stub jhn den Schorrestein den man zuschubt, verborgen vnd stehe ein Schaff dafur. Sie hetten domaln jhres Arbeitts gewartet, vnd gesagt sie wisten nicht whoe die Fraw were. » HASTK 30 G 238, fol. 237r, le 9 mars 1610.

que dans toute l'Europe, en particulier dans les zones proches des frontières confessionnelles, il y pouvait y avoir une grande mixité des foyers : maîtres protestants et domestiques catholiques à Bâle et à Augsbourg, par exemple. Il y avait de multiples règles de coexistence qui étaient instaurées dans les foyers, en particulier dans ceux des couples mixtes. Elles étaient parfois couchées dans le contrat de mariage, mais souvent elles devenaient visibles uniquement quand l'ordre était rompu⁴³.

Les conflits de loyauté étaient aussi une des raisons du mauvais fonctionnement du *Send*, qui était, dans le Juliers-Berg, une institution haïe et en général mal tenue. Les *Sendschöffen* (échevins du Send) ne sont pas volontaires pour l'office, ils sont désignés, forcés d'accepter et de prêter serment. Dès la fin du XVII^e siècle, dans l'archidiocèse de Cologne, plus personne n'accepte ces fonctions à cause de la mauvaise réputation que le titulaire acquérait de ce fait auprès du reste de la communauté rurale⁴⁴. Thomas Paul Becker et Andreas Holzem rapportent plusieurs cas d'agression physique et de destruction de biens de ces notables par ailleurs bien intégrés, en particulier dans les jours qui précédaient la tenue de l'audience. Andrea Del Col a souligné qu'après l'exécution du meunier Menocchio dans le Frioul, le curé, qui l'avait dénoncé, a été chassé par les habitants⁴⁵.

D'une manière générale, la dénonciation n'était pas une démarche appréciée des habitants du village ou du quartier, et il semble qu'elle se fasse surtout dans des circonstances particulières. Les dénonciateurs des « anabaptistes » se recrutaient-ils essentiellement parmi ce groupe de notables dont la dénonciation faisait partie de la fonction ? Quelles étaient les tendances générales dans les pratiques ? Dans la ville de Leonberg dans le Wurtemberg au XVII^e siècle, qui avait la taille d'un gros village, soit environ 900 âmes, le simple bourgeois (c'est-à-dire le chef de feu bénéficiant de tous les droits politiques) ne dénonçait que les infractions le concernant directement. Les dépositaires d'un office tendaient au contraire à dénoncer toutes les infractions qui étaient portées à leur connaissance, y compris celles ne concernant pas leurs affaires personnelles⁴⁶. Ainsi des membres du tribunal de la ville dénonçaient des bagarres ou des entraves à la libre circulation dans les rues, le bourgmestre se plaignait que les prédications des dimanches et des jours de fête aient un public bien trop

⁴³ Freist, « Crossing Religious Borders », p. 219 et suivantes ; Kaplan, *Divided by Faith*, p. 282 et suivantes.

⁴⁴ Becker, *Kurköln* p. 257 : « Une ordonnance du prince électeur de Cologne ... déplore qu'à de nombreux endroits personne ne voulait revêtir l'office d'échevin du Send, « parce qu'ils sont insultés, moqués et menacés par leurs voisins à cause de cela » ».

⁴⁵ Del Col, « Shifting Attitudes », p. 80. L'auteur souligne cependant qu'à ce moment là, la réaction violente des villageois à l'égard du curé était une exception : l'attitude de la population envers les « hérétiques » a été uniformisée.

⁴⁶ Sur les officiers villageois, voir en français Vogler, « Prérrogatives », p. 21.

clairsemé⁴⁷. À l'inverse, les pères de famille se plaignent plutôt que le fils du voisin avait mis le feu à un arbre de son jardin, ou que les exploitants des vignes voisines des leurs ne les entretiennent pas, nuisant ainsi à la qualité de leur vin⁴⁸.

Cette différence ne s'explique cependant pas par une division entre des bourgeois soucieux uniquement de leur bien privé, alors que les officiers auraient à cœur les intérêts communs, selon Achim Landwehr. En effet, avant la deuxième moitié du XVIII^e siècle, la séparation entre sphère publique et sphère privée est bien floue et souvent inexistante : des affaires comme l'entretien des vignes ou les blessures d'honneur ressortaient bien de la « bonne police » justement, dans la mesure où le bon fonctionnement de la communauté et l'harmonie « cosmologique » étaient menacés. Pour Achim Landwehr, la différence des faits dénoncés tient à la position sociale des dénonciateurs. Pour les deux « options » choisies, dénoncer ou ne pas dénoncer, il s'agissait d'assurer leur position sur la scène sociale. Les officiers en effet faisaient partie de l'élite locale, et contribuer à consolider la « bonne police » leur offrait « un moyen de consolider leur position dans la ville ». Et c'est exactement la même fonction que la « non-dénonciation » occupait aux yeux des simples bourgeois, ceux qui n'occupaient aucune position officielle. Dans cette ville où tout le monde se connaissait, il fallait avoir une bonne raison pour dénoncer un tiers. Dans le cas contraire, on était sûr de se faire un bon nombre d'ennemis. Ce modèle s'appliquait-il aux anabaptistes ? Le cas de l'*Amt* Schorndorf dans le Wurtemberg semble le confirmer. Ce sont essentiellement des notables, parmi lesquels se recrutaient les « dénonciateurs officiels », si l'on peut s'autoriser ce terme, qui sont nommément cités comme dénonciateurs, alors que les dénonciations par les simples sujets sont exceptionnelles⁴⁹.

D'une manière générale, les individus cherchaient à écarter les autorités « supérieures » des affaires locales⁵⁰. C'est le cas aussi bien dans les visites pastorales que dans les recensements ponctuels, dans les interrogatoires et les enquêtes de voisinage, ou même les procédures judiciaires que l'on tentait de régler « à l'amiable »⁵¹. Des investigations sur certaines localités révèlent que les habitants n'ont pas signalé des déviants présents sur place. À plusieurs reprises des procédures ont été engagées contre les « anabaptistes » d'une paroisse ou d'une ville dont les habitants avait dit ignorer l'existence peu de temps

⁴⁷ Landwehr, « Denunciatio », p. 42-43.

⁴⁸ Landwehr, *ibid.*

⁴⁹ Räsänen, *Ketzer im Dorf*, p. 278.

⁵⁰ Garnot, « Infrajustice », § 4-5.

⁵¹ Les interrogés n'ont pas dit tout ce qu'ils savaient, lorsque cela pouvait être dangereux pour eux, et les visiteurs n'ont en majorité entendu que ce qui était approprié pour leurs oreilles. Franzen, *Visitationsprotokolle*, p. 87.

auparavant. À Gladbach (Mönchengladbach) dans le duché de Juliers, en 1560, les autorités de la ville et les « voisins » déclarent « ne rien savoir de rebaptiseurs ou de rebaptisés⁵² ». Dix ans auparavant pourtant les mêmes avaient promis de faire parvenir au *Landschreiber* la liste des « anabaptistes, sacramentaires, qui ne viennent pas à l'église », liste dont ils ne reste aucune trace aux archives de Düsseldorf⁵³. Il est vraisemblable d'affirmer qu'aucune réelle procédure d'expulsion n'a été engagée, puisqu'en 1554 un certain « *Herr* Matthys, prédicant à Aix-la-Chapelle est apparu à Gladbach le 22 janvier 1554 et à la Saint-Paul suivante il y a prêché, et il a aussi commercé avec de nombreux rebaptisés et sacramentaires, il est resté jusqu'au samedi matin⁵⁴ ».

3. *Le moment crucial de l'enterrement*

Dans le vaste éventail possible de la transgression des normes sociales, le moment de l'enterrement tient une place de choix. C'est aussi un moment de rupture possible entre un clerc et le reste de la paroisse, car il se pose à ce moment le problème de la définition comme « hérétique » d'un des membres du corps social. En effet, l'appartenance au corps social, qui est aussi le corps sacré du village, de la paroisse ou de la ville, est aussi signifiée par le lieu de sépulture du défunt. Cette appartenance est tout autant l'affaire du défunt que de ceux qui restent et qui l'enterrent. Lorsqu'en 1561 Paul Vassbender mourut à Cologne dans l'anabaptisme, après avoir refusé les derniers sacrements, le curé eut besoin d'une autorité tierce, le Magistrat, pour imposer ses vues : il refusait d'enterrer ce bourgeois, résidant dans la rue Saint-Séverin depuis au moins trente ans, dans le cimetière de l'église⁵⁵. Même si les procès-verbaux des décisions du Conseil municipal (*Ratsprotokolle*) ne mentionnent que les décisions considérées comme importantes, la formulation permet de reconnaître ici un arbitrage :

Il a été rapporté qu'un dénommé Paul Vaßbender, Anabaptiste, habitant dans la rue Saint Séverin, est mort, et d'après les rapports du curé il a refusé de recevoir les saints Sacrements, c'est pourquoi le curé a refusé de faire enterrer le Corps mort dans le cimetière, ce que le Conseil a considéré comme juste, et le Conseil n'a pas voulu autoriser qu'il soit

⁵² Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 263 : « Wissen von keinen widerteuffern oder widergeteufften. »

⁵³ Redlich, *Kirchenpolitik*, 2, 1, p. 263 : « Es willen burgermeister, scheffen und gesworen inwendig 8 tagen allen merglichen fliss vurwenden, die widderdeuffer, sacramentiern, die nit in kirchen noch clusen gelichs andern koemen, zu erfaren, ufschriuen und dem landschriver uf Mertzenich zu schicken. »

⁵⁴ « Item her Matthys, predikant von Aachen auf den 22. dag January 1554 zo Gladbach erschienen und folgentz sant Paulus dag daselbst gepredigt, auch met etzlichen wedergetaufften und sacramentirern gehandelt und bis satersdach den morgen daselbst verbleven. » Cité par Norrenberg, *Dekanates Gladbach*, p. 163.

⁵⁵ HASTK, 10, n° 20, fol. 224r. Un Paul Vaßbender résidant dans la rue Saint-Séverin est mentionné comme anabaptiste en 1534, 1538, et en 1557 (HASTK 45 n°14 fol. 18r et n°14 fol. 3r, HASTK 10 n°9 fol. 502v.) Le Magistrat ne l'a jamais délogé.

enterré au cimetière des miséreux, il a donc été décidé que les voisins devaient le porter au champ des juifs (*Judenbuchell*) et pouvaient l'y enterrer⁵⁶.

Ce refus d'enterrer en terre consacrée et dans l'enceinte de la ville, c'est-à-dire cette volonté d'exclure de la communauté un individu parce qu'il n'avait pas voulu des derniers sacrements et ainsi avait exprimé sa volonté de rester hors de l'Église, s'institue à Cologne à partir de ce moment là. En 1562, un curé fait de même avec une « sectaire », toujours avec l'appui du Conseil⁵⁷. A partir de ce moment, on exclut de plus en plus de défunts de la communauté chrétienne. Hors de Cologne, ce fait est bien plus précoce.

On le trouve à quelques kilomètres de la ville dès les années 1530. À Glesch, dans l'*Amt* de Bergheim, la cure est détenue par l'abbé de Brauweiler, qui écrit au bailli pour demander un permis d'exhumation⁵⁸. Une femme manifestement hérétique – car le chapelain avait plusieurs fois essayé de la ramener à la raison, sans succès – est morte sans recevoir les derniers sacrements. Elle a été enterrée clandestinement dans le cimetière par des amis et par sa famille, qui n'acceptaient pas l'exclusion de la communauté chrétienne décidée par le clergé paroissial. En raison de cet enterrement, l'église est maintenant frappée d'interdit, le cimetière ayant été profané. L'abbé demande donc le permis d'exhumer l'impie à ses frais.

Si de semblables dissensions surprennent peu au début de l'époque moderne, au moment où les « fronts » se mettent en place, elles sont moins habituelles au XVII^e siècle, alors que ceux qui sont considérés comme dissidents par le pouvoir ont intériorisé cette mise à l'écart, et que le village et la famille ont appris à l'accepter. En 1622 Nicolas Hurtemy, curé de Eitorf dans l'*Amt* de Blanckenberg (duché de Berg), écrit au duc de Juliers-Berg et lui demande la permission d'exhumer une femme du village qui était anabaptiste, et qui a été enterrée clandestinement dans le cimetière par son fils⁵⁹. Cette transgression en a probablement provoqué une autre de la part du curé, qui semble avoir beaucoup à dire sur le comportement des « anabaptistes ». On ne peut que le supposer, car on n'a conservé aucune autre lettre de lui. En revanche, deux mois après cette correspondance, le duc envoie un avertissement aux *Amtmänner* du duché de Berg en février 1623⁶⁰. On lui aurait rapporté que « dans l'*Amt* Blanckenberg » - c'est-à-dire probablement à Eitorf, les « anabaptistes » transgressent les règles de la vie chrétienne : ils mangent publiquement de la viande le

⁵⁶ « Es ist vurgedragen wie einer gnant Pauls Vaßbender Widderdougffer vff Sanct Seuerinsstrasse gestorben, der uber allen bericht des pastors die heilige Sacramenta nit hat entpfangen wollen dhalb den pastor den doden Corper vff den kirchoff nit wolle begraben lassen, welchs ein Rath vur billich geachtet auch nit gestatten wollen, das er vff den Ellendigen kirchoffe begraben werde so inder ist der bescheith worden, das die Nachparrn jnen an gen Joedenbuchel foeren vnd begraben mogen. » HASTK, 10 n°20, fol. 224r, le 23 mars 1561.

⁵⁷ Chaix, « Cité chrétienne », p. 681. Nous ignorons s'il s'agit du même curé.

⁵⁸ HStAD, JB-II, 251, fol 3r, le 9 janvier 1537.

⁵⁹ HStAD, JB-II, 255, fol. 48r-v, reçu le 27 septembre 1626.

⁶⁰ HStAD, JB-II 252 12r et 12v, janvier-février 1623.

vendredi, le samedi et « les jours d'abstinence », ils ne vont pas aux enterrements catholiques mais tiennent leurs propres cérémonies en marge de la célébration à l'église. Lors de celles-ci, ainsi que pour les mariages, ils font « des cortèges coûteux ». Bref, non seulement ils mènent une vie communautaire parallèle, et ressentie comme concurrente à la vie paroissiale catholique, mais encore ils se livrent à des « excès » répréhensibles. Le duc en réalité adresse aux « anabaptistes » exactement les mêmes reproches que les catholiques imputent aux « protestants », réformés comme luthériens, dans toute l'Europe à l'époque moderne, mais aussi aux paroissiens indisciplinés qui se distinguaient « trop », et que les multiples lois somptuaires tentaient de condamner⁶¹.

II. LA DEFENSE DES CHRETIENS

Au XVII^e siècle, certains notables défendent les « anabaptistes ». Est-ce le signe d'une évolution dans la représentation de cette déviance, et plus largement de l'indifférence croissante des populations envers les opinions religieuses ?

A. De pieux concitoyens

1. « Ils partagent le fardeau de la communauté »

Certains notables des communautés urbaines et rurales défendent les « anabaptistes ». Ils usent d'une stratégie discursive au sein d'un genre très codifié, celui de la supplique, face aux autorités territoriales dont ils sont les intermédiaires, ou auprès desquelles ils sont chargés de représenter les sujets. Ils avancent l'argument de l'intégration à la société. Il doit être compris comme la contestation de l'argument presque toujours utilisé contre les « anabaptistes », celui de l'*Absonderung*, la séparation du monde, perçu par les autorités et par la société comme un refus de s'intégrer à la communauté urbaine ou rurale, qui passait notamment par la participation à nombre d'événements : fêtes « de village », bals et repas lors des fêtes religieuses privées ou « publiques » comme les baptêmes ou les mariages, ou encore aller boire à la taverne. Cependant les « anabaptistes » n'étaient pas les seuls à refuser d'y prendre part : les autorités calvinistes tentaient également d'interdire aux fidèles d'y participer, avec plus ou moins de succès.

Au printemps 1639, la ville de Dülcken, dans l'*Amt* Brüggén, est occupée par les troupes impériales, comme la majorité du Juliers. Les ducs de Neubourg avaient bien tenté de préserver leur neutralité dans conflagration européenne mais ils ne purent échapper au

⁶¹ Voir en particulier Kaplan, *Divided by Faith*, p. 182 et suivantes.

logement de troupes, fléau des populations. Au poids de l'occupation et du fardeau qu'elles représentent s'ajoutent les ponctions du prince, toujours à court d'argent et de moins en moins à même de conserver la maîtrise de ses territoires. Parmi celles-ci figure la contribution que Wolfgang Wilhelm de Neubourg se met à réclamer en 1638 aux « anabaptistes » par l'intermédiaire des baillis et des autres officiers de justice de chaque juridiction, somme qui était censée être proportionnelle au nombre et à la fortune des dissidents résidents. Ainsi le bailli (*Vogt*) de l'*Amt* de Brüggen est mis à contribution pour 200 Goldgulden, sur un total de plus de 2500 demandés aux deux duchés. Quelle proportion des biens cela représentait-il ? Pour l'officier de l'*Amt* Brüggen, le *Landschreiber* Hackenberg, il ne reste des dissidents que dans les paroisses de Kaldenkirchen et Dülken. La valeur totale de leurs biens se montait à l'hiver précédent à 2028 Goldgulden⁶². On leur demandait donc environ 10%.

Les « anabaptistes » de Dülken ne pouvaient pas payer – du moins ils réclamaient un allègement de la contribution. Le motif ? À côté du fléau de la guerre et de l'occupation des troupes, le nombre des contributeurs potentiels dans la juridiction avait fortement diminué. La peste avait frappé, et il ne restait, selon les échevins de Kaldenkirchen, plus que trois foyers « anabaptistes » dans la paroisse. Bourgmestre, conseil et échevins des deux villes s'entremettent alors pour les « anabaptistes » résidents. Deux arguments majeurs sont employés : la grande pauvreté des « anabaptistes » et le lien qu'ils entretiennent avec la communauté. Le magistrat de Dülken, dans l'attestation qu'il produit, relate dans le préambule qu'il s'agit de certains de leurs concitoyens (*Mittburger*) dont le bien est le plus petit⁶³ ». Les échevins de Kaldenkirchen soulignent quant à eux que le compte donné par l'officier Hackenberg est faux : il n'y a pas sept mais trois familles anabaptistes⁶⁴.

Par ailleurs, les autorités locales de Dülken et Kaldenkirchen attestent que les concitoyens en question ont toujours contribué à l'effort collectif et ont partagé les charges et les peines des bourgeois (*burgerlichen lasten umblage und beschwernussen*), conformément à leur capacité, comme tout un chacun le doit. Bien plus, alors que le cantonnement des troupes impériales incitait chacun à quitter la ville, eux sont restés, ont souffert (*außgewartet*) comme leurs concitoyens. Ainsi, ils ont contribué à la « conservation » de la ville, menacée en ces temps de guerre. Les arguments sont semblables sous la plume des échevins de Kaldenkirchen : les individus incriminés ont « volontiers » participé à toutes les « charges du

⁶² Pour un total de 14 foyers, 7 dans chaque paroisse. Inventaire du *Landschreiber* Caspar Hackenberg, décembre 1638, HStAD, JB-II 252, fol. 24r et suivants, transcrit dans Lenders, « Wiedertäufer im Amt Brüggen », p. 34-35. L'auteur de l'inventaire déclare tenir compte des dettes et de la dévaluation due à la guerre.

⁶³ « einige von vnsern geringen vermogens Mittburger », HStAD JB II 252 34r, arrivé à Düsseldorf le 5 avril 1639.

⁶⁴ Transcrit par Lenders, « Wiedertäufer im Amt Brüggen », p. 35.

voisinage ». Vis-à-vis des échevins et des « voisins », c'est-à-dire des principaux chefs de foyer de la ville, ils se sont montrés des habitants de confiance et honorables⁶⁵.

Pour saisir la portée des arguments employés, cette rhétorique doit être replacée dans le contexte particulier de la guerre de Trente ans. Parmi les idées communes qui circulaient dans les villages et les villes, il y avait une représentation de la guerre, et en particulier de la présence du soldat, comme destructrice de toute civilisation, par la violence et le saccage des moyens de subsistance – les blés et les moyens de production – mais aussi par la destruction du lien social : méfiance entre voisins, perturbation des rythmes de la vie commune (processions et pèlerinages de proximité qui ne se font plus, pour ne citer que ces exemples), fuite de la population et réduction de l'assise politique des habitants comme une peau de chagrin, menant, à terme, à l'effondrement des structures villageoises⁶⁶. Les bourgmestres, conseillers, échevins et voisins font ainsi l'éloge de leurs voisins auprès des autorités comme des individus utiles et contribuant de manière importante, si ce n'est décisive, à préserver l'existence même de la communauté.

Ainsi, les autorités urbaines gommaient un des aspects essentiels qui servait d'indice lorsqu'il s'agissait de repérer des déviants religieux, et particulièrement des « anabaptistes », à savoir la séparation (*Absonderung*) de la communauté. Si cet aspect ne fait pas partie du critère élémentaire de définition de l'anabaptiste par les autorités⁶⁷, il n'en reste pas moins qu'il justifie le traitement qui leur est réservé : par leur refus du serment, ils se détachent de la communauté, ils se posent donc en *outsider*, en individus qui restent à l'écart, ne se reconnaissent pas comme sujet et menace la stabilité sociale. C'est ce que les paysans de Hesse reprochaient aux « anabaptistes », et ce que l'on reprochait également aux protestants dans le midi⁶⁸. Ici, cet aspect est complètement gommé et on souligne au contraire leur participation comme membres du corps politique et social. Ils sont pleinement *Mitbürgern*, concitoyens, et à ce titre, argumentent les autorités, ils ne doivent pas porter un fardeau plus important ou différent des autres bourgeois. Ce que confirme le qualificatif utilisé par le

⁶⁵ « [Parmi les structures de pouvoir intra-villageoises] il faut d'abord nommer le groupe des « voisins » (Nachbarn), qui constituaient l'élite de la communauté et qui étaient interrogés dans le cadre d'une visite. Le représentant de la localité (Ortsvorsteher) était un office important de la communauté, dans le Juliers-Berg on l'appelait la plupart du temps Schultheiß [...] Les échevins et le Schultheiß étaient les représentants de la communauté villageoise vis à vis de l'autorité lorsqu'ils présentaient une plainte contre le curé. Même si les officiers ils étaient très ancrés dans la communauté villageoise, cette dernière n'avait, institutionnellement, aucune part dans leur nomination, ce qui interdit de parler d'un « communalisme » dans le sens que lui donne Peter Blickle. » Flüchter, *Zölibat*, p. 32-33.

⁶⁶ Sur ce thème voir Gantet, *Paix de Westphalie*, et Ehrenpreis, « Dreißigjährige Krieg », p. 90. Sur les pèlerinages de proximité, (*Wahlfahrt*), voir Duhamelle, *Frontière au village. Ces Wahlfahrten* s'imposent cependant principalement à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle.

⁶⁷ La question de savoir si c'est un aspect « originel » de la dissidence suisse ouvre un débat qui n'est pas clos. Voir chapitre 2, en particulier note 94.

⁶⁸ Friedeburg, « Untertanen und Täufer », et ouvrages de Robert Sauzet.

bourgmestre de Dülken pour définir le groupe des concitoyens en question : « nos concitoyens qui sont de l'opinion qu'il faut baptiser selon sa foi confessée⁶⁹ ».

2. *Nous ne sommes pas des « anabaptistes »*

L'argumentation du « patriciat » de Dülken et Kaldenkirchen est exceptionnelle par le contexte dans lequel elle a été produite. Le cas des « anabaptistes » de Born et Süsteren (aujourd'hui aux Pays-Bas), permet cependant de montrer que la position des « voisins » de l'*Amt* Brügggen n'est pas non plus un cas unique, qu'elle n'a pas pris naissance dans l'adversité affrontée en commun de la guerre de Trente ans et qu'elle ne meurt pas nécessairement avec elle. On est ici, encore plus que dans l'*Amt* de Brügggen, dans un ancien bastion de la dissidence religieuse. C'est par exemple dans cette zone que les visiteurs de l'année 1533 ont trouvé de nombreux disciples des « prédicants de Wassenberg ». Cette situation a perduré puisque la contribution à l'effort de guerre demandée par le duc dans l'année 1639 s'élevait à 300 Goldgulden, montrant ainsi que ce district était considéré comme un « haut lieu » de l'anabaptisme⁷⁰.

À la fin de l'hiver 1619, Gißberth Cornelis, Jacob Drießen, Rutt Janßen, Leonhart Meuffels, Henrich Elßen, Corst Suttendall, Jacob Bloemen, Johann Bergmanns et maître Peter Fischer adressent une supplique un peu menaçante aux représentants du prince territorial : l'*Amtmann* de Born, le *Landschreiber* et le *Schultheiss*⁷¹. Lors de la dernière session des *Brüchtenverhöre* (ou audience des amendes – voir chapitre précédent) ils ont en effet eu l'immense surprise de se voir mis à l'amende, à cause de leur « conception naïve, mais chrétienne⁷² ». Ils protestent que non seulement une réversale des Princes possédants, mais également un privilège (*Special*) datant du mois de décembre précédent (1618), ont accordé la liberté de culte à « la religion catholique romaine et aux autres religions qui sont en exercice et en usage dans l'Empire romain comme dans ces principautés⁷³ ». Ils prétendent donc s'insérer dans l'évolution générale de l'Empire où les Confessions reconnues (et celles qui prétendent à l'être, comme les Confessions calvinistes) s'acheminent vers un « droit de rester » qui se substituerait au « droit d'émigrer » (*jus emigrandi*) accordé dans la paix d'Augsbourg. En outre, ils ne se considèrent pas comme des délinquants : la mise à l'amende lors des audiences annuelles concerne en effet prioritairement ceux qui troublent l'ordre

⁶⁹ « vnsern [...] Mittburger, so des verstant vf bekandten glauben zu tauffen », HStAD JB II 252 fol. 34r.

⁷⁰ Contribution de 1639, somme des contributions des juridictions de Sittard et Born.

⁷¹ Noms cités d'après les attestations produites par les autorités locales de Süsteren et Sittard (HStAD, JB II 253 fol. 17r-v et 7r-v, les 20 et 27 février 1619). Suppliques des « anabaptistes » : *ibid.*, fol. 9r à 16v.

⁷² « vnsern einfeltigen, doch Christlichen ermeßens erbaulich bey getrötat [?], auf ein namhafftes zu bruchten beclacht seye », HStAD JB II 253 fol. 9r.

⁷³ Réversales des princes possédants des 4 et 14 février 1609. Cité par Krumme, « Täufer », p. 15.

public et commettent des infractions à l'égard des ordonnances de police du Prince⁷⁴. Eux au contraire se sont comportés comme des « sujets fidèles » (*getrewen vnderthanen*), ils n'ont pas fourni « une quelconque raison à un blâme passible de punition par quelque grossier et visible excès⁷⁵ ». Ils utilisent peu ou prou le même argument face aux autorités territoriales, auxquelles ils s'adressent, comme ils en avaient averti les juges dans leur première supplique.

Ils gomment donc le qualificatif d'anabaptiste qui, on le rappelle, figure bien comme un délit grave dans les ordonnances de police du prince territorial, depuis presque un siècle. Ils adoptent une stratégie qui vise – très classiquement – à les placer hors du champ d'action de ces ordonnances de police, donc des *Brüchtenverhöre* par lesquelles l'ordre du prince et/ou du village est instauré et restauré. Ils la renforcent en utilisant le même type d'argument que les réformés, les luthériens ou les catholiques face au *jus reformandi* exercé par le prince territorial : la foi est une affaire pour laquelle on ne doit de compte qu'à Dieu, et qui ne regarde pas le Prince⁷⁶. Ils sont pleinement appuyés dans leur démarche par les échevins de leurs juridiction, qui soutiennent leur version des faits et leur délivre l'attestation demandée :

[...] nous proclamons donc publiquement que les personnes susmentionnées qui ont paru [devant nous], qui habitent dans cette ville ou dans sa juridiction, et dont les noms sont mentionnés, se montrent obéissants en tout ce qui incombe aux bourgeois de la ville dans les affaires politiques, ainsi que dans toutes les tailles et crues comme dans toutes les charges bourgeoises et tout le fardeau de la garnison qu'ils ont supporté en leur nom et selon leurs capacités, et dans les affaires politiques semblables ne se sont à notre connaissance jamais comportés autrement que comme des bourgeois obéissants et honnêtes⁷⁷.

On voit ici que le fond de l'argumentation des autorités de la ville de Süsteren est le même que celui des autorités de Dülken et Kaldenkirchen vingt ans plus tard. Les « Bourgmestre, échevins et Conseil » de la ville de Sittard exposent les mêmes arguments : en matière politique, lesdits bourgeois se comportent comme de pieux, honnêtes et obéissants

⁷⁴ On retrouve ce type d'argument dès 1525 : face à l'ordre d'expulsion de la ville de Zurich, des anabaptistes de Zollikon soutenaient qu'ils n'avaient rien fait contre leurs obligations civiles, à savoir les impôt, le paiement de intérêts, dont ils s'acquitteraient volontiers. (Clasen, *Anabaptism*, p. 407). Ainsi, l'argument de la « liberté de Conscience », opposant la religion publique à la liberté du for intérieur, qui apparaît de plus en plus dans l'Empire au XVII^e siècle est une formulation nouvelle d'une séparation de droit que certains avaient conçu dès le début du XVI^e siècle

⁷⁵ « also je nicht, durch einige grobe eußerliche *Excessen* zu straffbarlicher animadversion einige vrsach [...] anleitung vnd allen anlaß geben. » HStAD, JB II, 253, fol. 10r.

⁷⁶ « noch vns vnserer *Religion* gewißens vnnd glaubens halber, darab wir Ghott rechenschafft zugeben getrawen, nicht betruben », HStAD JB II 253 fol. 14v, supplique aux possédants, traitée à Düsseldorf le 6 mai 1619.

⁷⁷ « also bekennen wir öffentlich hiemit, das obgemelte escheinende persohnen vnd souil deren jn der Stat alhie vnd gerichtszwang wonhafft, vnd vergerurtes Namens seindt, jn allen sachen, welche der Stat alhie jeder Zeit uber Burgern wol anstehet jn politischer Sachen gehorsamlich erzeigt, vnd so wol jn allen Schat, vnd Beilagen als auch alle burgerliche lasten vnd beschwernussen der guarnisonn beletterens [...] fur jre persohn nach gelegenheit tragen, vnd auff sich nemen, vnd jn solichen Poleytsichen Sachen sich vnser wissens niehemals anders, als gehorsamen vnd frommen burger wol anstehet gehalten. » Attestation des bourgeois, échevins et conseil de la ville de Süsteren, le 27 février 1619, HStAD JB II 253, fol. 7r. Comme on le voit le problème de l'entretien des soldats en garnison n'est pas complètement absent de ce document, dans la mesure où les duchés de Juliers et de Berg, comme d'ailleurs les autres Etats territoriaux et villes, étaient en réalité en état de guerre quasi-permanente depuis le début de la guerre de Cologne en 1583.

concitoyens, et supportent les fardeaux et charges de garnison de la même manière que les autres⁷⁸. Le terme employé, *fromm*, désigne aussi bien la piété religieuse que l'honnêteté, et peut-être jouent-ils là dessus. Bien plus, les autorités reprennent à leur compte l'euphémisation des plaignants. Ils se définissent en tant que coreligionnaires (*Religionsverwandten*), faisant donc partie de la même Religion (dans son sens du XVII^e siècle) qui « sont en désaccord avec les catholiques à cause du baptême des enfants⁷⁹ ». Le bourgmestre et les échevins de Sittard sont plus explicites : ce sont les coreligionnaires « qui ne croient pas au baptême des enfants⁸⁰ ».

Les arguments employés ne sont pas présentés au hasard. Il y a de la part des demandeurs un réel espoir d'obtenir satisfaction. Comme tous les sujets et les corps qui s'adressant au Prince, ils utilisent une supplique. Mais contrairement à la plupart des autres sujets accusés d'anabaptisme, le contenu de cette supplique est du registre du droit, et non de la requête. Ils ne demandent pas un privilège que le prince, dont l'arbitraire manifeste la supériorité, est libre de leur accorder ou non, ils demandent le respect des droits (opposé à « devoirs ») et libertés qu'ils sont sûrs de détenir et dont ils s'estiment spoliés. C'est seulement en conclusion qu'ils évoquent la possibilité d'une grâce spéciale, si jamais leurs droits venaient à leur être déniés.

Ils se présentent comme « ceux qui sont accusés d'anabaptisme » et utilisent une stratégie qui s'apparente à celle mise en oeuvre dans les conflits habituels entre communautés locales et pouvoir princier⁸¹. En effet, de nombreux sujets de petits territoires entre Meuse et Rhin recourraient massivement à la justice – en particulier à la chambre de justice impériale (*Reichskammergericht*) – pour contester les revendications de leurs seigneurs ou de leur prince⁸². Revoyons pour cela le processus qui les a menés à ces démarches. Le 19 février se tient l'audience des amendes (*Brüchtenverhör*), au cours de laquelle ils sont sommés de payer

⁷⁸ Attestation du Bourgmestre, des échevins et du Conseil de la ville de Sittard, HStAD JB II 253 fol. 17r, le 20 février 1619.

⁷⁹ « das jnen vnd jrer religions verwandten welche wegen der kindertauff jn vngleicher meinungen mit den Catholischen sich halten thun », Attestation des échevins de Süsteren, HStAD JB II 253 fol. 7r.

⁸⁰ « wasmaßen jnnen vnnd jhres glaubens verwanten, so von der kindttauff nicht halten », HStAD JB II 253 fol. 17r, attestations du bourgmestre, échevins et conseillers de la ville de Sittard, 25 février 1619.

⁸¹ La supplique aux possédants reçue à Düsseldorf le 6 mai 1619 est signée : « Gemeintliche in Ambt Born eingeseßenen vnd wonhaffter Religions verwandter so der widertauff gemeinlich beschuldigt werden wollen. » HStAD JB II 253 fol. 13r-16v.

⁸² Sur le sujet voir Gabel, *Widerstand und Kooperation*, qui concerne justement les territoires voisins dont nous traitons, mais au XVIII^e siècle majoritairement. cependant En français, voir la synthèse de Günter Vogler, « Résistance paysanne », p. 39 et suivantes, qui se rapproche cependant plus de l'appréhension « communaliste » du sujet (Blickle). Nous n'avons trouvé aucune référence à une plainte des « anabaptistes » de Born dans les inventaires de la chambre impériale d'Empire (*Reichskammergericht*) ou du Conseil aulique (*Reichshofrat*), même si les plaignants ont menacé à demi-mot les possédants de recourir à une juridiction extérieure. Les exemples cités au cours de ce travail de recours fructueux aux instance impériales de résolution des conflits par des « anabaptistes » (Arnold Westerbürg et Johann Westenberg, qui n'étaient pas qualifiés comme tels sur cette « scène sociale ») incitent cependant à poursuivre les recherches.

une amende pour anabaptisme – ce que tant d’autres avaient fait à la fin du XVI^e siècle. Trois jours plus tard ils s’adressent à ceux qui les ont qualifiés d’anabaptistes, précisément les représentants du prince : *Amtmann*, *Landschreiber* et *Richter* ou *Schultheiss* sont désignés et nommés par ce dernier. Ils terminent leur supplique en avertissant les destinataires qu’ils ont bien l’intention de prendre leur défense au sérieux en s’adressant à un juriste de métier et en recourant à toutes les juridictions possibles, et qu’ils n’hésiteront pas à en référer en haut lieu, l’autorité du territoire, à savoir le duc de Juliers⁸³. Il s’agit donc pour eux de « jouer » le duc contre ses intermédiaires, à une époque de transition politique – la nouvelle dynastie doit s’imposer – et alors que le contrôle des officiers subalternes ou principaux est un frein récurant de l’exercice du pouvoir⁸⁴.

Ce n’est pas la seule dimension de la démarche des « anabaptistes ». En effet, ils produisent des attestations des bourgmestres et des échevins. Les échevins en particulier ont pour fonction de prononcer les peines (*Urteil*) dans les justices locales. Ils siègent donc à côté des juges (*Richter* ou *Schultheiss*) au tribunal. Mais, contrairement au juge, destinataire de la supplique et qui endosse un rôle d’accusateur dans les audiences, les échevins sont profondément ancrés dans la société villageoise et urbaine⁸⁵. La seconde dimension de cette stratégie est donc de « jouer » les habitants, contre certains intermédiaires du pouvoir (*Obrigkeit*), ou du moins jouer deux types d’autorités l’une contre l’autre, les Conseils contre les délégués d’une autorité supérieure⁸⁶. Dans cette affaire, une partie au moins de la communauté locale partage les positions politiques et juridiques des « anabaptistes ».

Enfin, une dernière dimension peut-être évoquée, avec précaution : celle de l’opposition de deux princes d’Empire, l’électeur de Brandebourg et le duc de Palatinat Neubourg. En effet, la supplique adressée au prince territorial est destinée aux deux « princes possédants ». Mais le dirigeant du duché de Juliers était depuis cinq ans déjà Wolfgang Wilhelm de Palatinat-Neubourg. Nous savons aujourd’hui que le problème du partage entre le Brandebourg et le Palatinat-Neubourg de l’héritage de la dynastie de Clèves, qui avait trouvé une solution provisoire en 1614 avec le partage des territoires (le Juliers et le Berg pour Neubourg, le Clèves et la Marche pour le Brandebourg), a été définitivement clos après la

⁸³ Supplique au Landschreiber etc, [22 février 1619], HStAD JB II 253 fol. 9r-12v, ici 11r.

⁸⁴ Voir infra.

⁸⁵ Schmitt, « Landgemeinde », p. 56-57, ainsi que Strauch, *Rheinische Gerichte*, p. 25, et Walter, *Alte Erzstift*, § 71.

⁸⁶ Brève synthèse de quelques éléments bibliographiques dans Schmale, commentaire sur Schmitt, « Landgemeinde », p. 65-66. Il ne faut cependant pas inscrire cette opposition dans le modèle du communalisme développé par Peter Blickle : comme l’a souligné Antje Flüchter (voir supra), les échevins (*Scheffen*) et le représentant de la localité ne sont pas élus par les habitants. Le terme de *Schultheiß* ici pose problème : oppose-t-on le juge local aux échevins ?

guerre de Trente ans. En 1619 pourtant et jusqu'à cette « officialisation » les deux possédants considéraient qu'ils avaient un droit de regard sur ce qui se passait dans les territoires qu'ils n'administraient pas. Ainsi l'électeur de Brandebourg se considéra jusque dans les années 1650, et même après, comme un protecteur des luthériens et des réformés du Juliers et surtout du Berg, gênant parfois considérablement les ducs de Neubourg. Nos bourgeois et habitants de Süsteren et Sittard jouèrent ainsi, peut-être, le duc de Neubourg contre l'électeur de Brandebourg, s'appuyant sur la rivalité qui bénéficiait, dans les duchés, aux réformés et aux luthériens⁸⁷. Dans les Provinces-Unies du XVII^e siècle, c'est précisément selon cette rhétorique que les mennonites s'adressent au pouvoir, revendiquant le statut de « protestants mennonites » afin de se ranger sous le parapluie protecteur des confessions⁸⁸.

Les guerres de religion ont conduit les populations de la France et de l'Empire, décimées par les conflits, à la paix civile. Ce changement concerne-t-il aussi les « anabaptistes », présentés comme des hérétiques, des sectaires réfractaires à tout ce qui tisse le lien social et contribue à renforcer la stabilité de la société ? Surtout, ce changement dans les pratiques était-il si important que l'on osât défendre les hérétiques face au prince ? A notre connaissance, seuls les baillis et les officiers de Gladbach (Mönchengladbach) dans la seconde moitié du XVII^e siècle ont défendu la présence « anabaptiste » dans le territoire de Juliers en utilisant ce terme, alors qu'auparavant les intermédiaires du pouvoir ou représentants locaux le gommaient. Sous leur plume, ce terme qualifiant un délit prend une signification confessionnelle, voire analogue à celle qui désigne les juifs : il s'agit de désigner autant une foi qu'un groupe culturel « étranger ». Il ne s'agit pas d'une prise de position temporaire, hasardeuse ou timide, mais d'une argumentation structurée, réfléchie, s'intégrant dans les conceptions « mercantilistes » du temps que leurs défenseurs présentent avec obstination au duc.

B. Re-catholicisation contre intérêt économique : Gladbach après la guerre de Trente ans

1. La dispute du curé et du bailli

Cette défense ne fut pas spontanée, ils ne prirent pas l'initiative d'écrire au prince pour demander la création de privilèges. Leur persévérance même trouve son origine non dans l'inertie de Düsseldorf, mais dans l'obstination à peu près égale d'une autre autorité locale, le

⁸⁷ Jaitner, *Konfessionspolitik*.

⁸⁸ Lettre du roi d'Angleterre à Johann Wilhem de Palatinat Neubourg, le 11 août 1694, « die Protestanten genaamt Mennoniten », Gemeentearchief Amsterdam, PA 565 A 1749, aimablement communiqué par M. Peter Kriedte.

curé de Gladbach, qui était un bénédictin de l'abbaye de Gladbach chargé d'assurer la cure des âmes⁸⁹, ainsi que dans le hasard d'un changement de personnel. Tout commence à l'automne 1674 avec une supplique du frère Conrad Neigen, curé de la paroisse. Il ressent le devoir de signaler « que ceux que l'on appelle anabaptistes, bannis du Saint Empire Romain et proscrits de ces principautés et territoires *per publica edicta* se glissent dans ma paroisse de Gladbach », sans en être empêchés par personne⁹⁰. En effet, les anabaptistes avaient été vigoureusement chassés de Gladbach et des alentours suite au recensement de 1654. Les mesures avaient été relativement efficaces. Cependant, en 1669, le commissaire Carolus Pippers en mission dans l'*Amt* de Brügggen et Gladbach n'avait pu que se rendre compte que de nombreux « anabaptistes » possédaient (encore) des biens. Ils avaient massivement déménagé dans des lieux plus ou moins lointains – certains distants d'un jet de pierre – mais possédaient encore des propriétés et les faisaient exploiter ou occuper par des tiers résidents. Or, en 1674, le curé explique au duc que de nombreux propriétaires « anabaptistes » étaient en train d'annuler leurs baux dans le but de revenir occuper eux-mêmes ces propriétés. Le duc ordonne alors aux officiers en charge, l'*Amtmann* et le bailli (*Vogt*), de convoquer « les dits anabaptistes », de les chasser et d'en faire un rapport circonstancié à Düsseldorf⁹¹.

Selon le curé, le bailli n'exécute pas l'ordre reçu de Düsseldorf et le cleric ne voit aucun changement. De son côté Gerhart Kappel, le bailli, a longuement répondu au prince pour se justifier et expliquer l'absence de comptabilisation circonstanciée des « sectaires ». En effet, l'*Amtmann* et lui-même ne savaient rien de la présence d'anabaptistes résidant dans leur circonscription, sauf Peter Jentgens et Jan Klumpes qui avaient bénéficié d'un privilège. Il est cependant vrai que de nombreux « anabaptistes » vont et viennent dans le district de Gladbach. Non seulement ils sont chassés hors des « territoires des Gueux » par la guerre menée par « les Français », à savoir la guerre de Hollande, mais ces circonstances les poussent à investir, sinon à résider, dans les propriétés foncières qu'ils ont gardées dans leur pays natal. S'ils mettent fin à des baux, c'est pour y implanter des teintureries, pas pour résider dans leur propriété⁹². Et d'ailleurs, continue-t-il, des suppliques restées sans réponse ont été envoyées à Düsseldorf pour réclamer le droit de rester temporairement sur ces terres qui les ont vu naître et avec lesquelles ils ont un lien particulier. Les habitants et les notables de leur « patrie » s'y plaignaient avec véhémence de leur départ :

⁸⁹ Löhr, « Mennoniten », p. 91.

⁹⁰ HStAD JB II 252 fol. 157r, reçu le 8 octobre 1674.

⁹¹ HStAD JB II 252 fol. 158r-v, le 8 octobre 1674.

⁹² Sur le rôle des mennonites dans l'implantation des techniques néerlandaises, voir Kriedte, *Taufgesinnte*, également Löhr, « Mennoniten », p. 93.

[...] le bourgmestre, les échevins, les bourgeois notables et les jurés de la paroisse ont remontré que le grand commerce du lin et d'autres commerces ont été notablement handicapés parce que ces gens sont tenus hors du territoire. A cause de cela, ce sont bien cent mille *Reichsthaler* de moins que précédemment qui circulent et sont consommés dans *l'Amt*. En effet les personnes mentionnées qui ont été chassées d'ici par l'ordre du duc se sont rendues dans la seigneurie de Rheidt toute proche, et dans les villages environnants sis sur le territoire de l'archevêque de Cologne, et ce sont les seigneurs et les sujets de ceux-ci qui profitent du voisinage de la marchandise [...]⁹³

Ils se plaignaient également de l'interdiction faite aux « anabaptistes » d'employer des domestiques catholiques. L'interdiction ne s'appliquait pas aux réformés et aux luthériens, dont un grand nombre, encore en 1654, travaillait pour des employeurs de cette « religion ». Ces arguments, de nature aussi bien économique qu'humanitaire – autoriser des individus à se réfugier dans leur propre patrie – conduisaient le bailli à réclamer une autorisation de résidence pour les « anabaptistes » jusqu'à la fin de la guerre.

Nous ne savons pas si l'intercession du bailli a connu une issue favorable, ni si les mennonites ont pu rester à Gladbach jusqu'au traité de Nimègue ou s'ils ont été à nouveau chassés. Il est certain que le curé a répliqué à ces arguments, accusant à demi mot le bailli et l'*Amtmann* de mentir, et rétorquant que nombre de ses paroissiens au contraire se plaignaient de la concurrence déloyale que constituaient les affaires des mennonites, ainsi que de la croissance considérable des prix des terres dans les environs de Gladbach du fait de leur présence. Bref, ils retiraient le pain de la bouche des bons catholiques et séduisaient les âmes faibles pour les attirer dans leur « secte ».

2. *Johann Brück, partisan de la « tolérance » ?*

Des récriminations des « anabaptistes » corroborent le récit du curé et l'écho favorable qu'il reçut à Düsseldorf. Deux ans après le traité de Nimègue, une « délégation » d'anabaptistes vint déposer une requête auprès du nouveau bailli de Gladbach, Peter von Brück. Ils rapportent « comment, avant cette époque de paix, ils ont été chassés des territoires de sa grâce princière sur la foi d'un rapport inéquitable fait par de puissants envieux, sous le prétexte que leur foi, leur commerce et leur mode de vie était plus nuisible qu'il ne l'est en

⁹³ « anterscheidliche burgerMeister scheffen vnd sondere burger vnd Kirßpels geschworne angesprochen vnd remonstrirt daß der leinen kauffmanns handel vnd andere Commerciën wärcklich dadurch geschwachet daß die leuthe außerlands gehalten, dahero jährlich woll vber hondert tausent reichthaler weniger immer dem amt als vorhin vmbeschlagen vnd Consumirt wurden, da bey alß bemelte persohnen alhie krafft furst. befelch außgewichen selbige mit der wohnung in dirnegst gelegene Gulische herschafft Reidt vnd vmbliegende Colnische orter begeben vnd die derendts wonende herschafften vnd vnterthanen die Nachbarkeit der kauffmanschafften ie darab genießen theten », HStAD JB II 252 fol. 169r-171v, lettre du bailli Gerhardt Berck von Kappel et Heinrich Hogsteden, Amtmann, le 18 octobre 1674. Sur le conflit, voir aussi Löhr, « Mennoniten », p. 92-93. Sur les migrations des mennonites, voir Kriedte, *Dompelaars*, et dernièrement *Taufgesinnte*, chap. 1, carte.

réalité⁹⁴ ». Du fait de leur absence et de la guerre, le rapport de leur propriétés, qu'ils amodient en fermage, a périclité. Ils demandent donc à être tolérés « quelque temps » afin de redresser la situation.

Le bailli les défend pendant deux ans, harcelant la chancellerie : on ne compte pas moins de cinq rapports différents, au contenu semblable, et de plus en plus argumentés, entre le 17 mars 1680 et le 1^{er} novembre 1682. Il reprit le « combat » alors même qu'il semblait perdu, le dernier rapport intervenant dans le cadre d'une missive informant Düsseldorf que les « anabaptistes » étaient prêts à obéir à l'injonction de vendre leurs biens immobiliers au plus vite. La teneur de son argumentation est la suivante. Il intercède auprès du duc car, résidant à Gladbach, il ne voit pas que leur présence causât un « si grand scandale », et il ne connaît pas les motifs exacts de leur expulsion. Il est en revanche facile de constater que la présence de gens « qui apportent tant de bienfaits (*nahrhaftig*), et dont tant ont beaucoup de biens » ne peut qu'être utile : la prospérité de Krefeld après que son seigneur, le prince d'Orange, a accueilli les anabaptistes chassés de Gladbach, est là pour le prouver. L'arrivée de ces gens prospères, industriels, pratiquant le grand commerce et bénéficiant de nombreux contacts, permettra d'améliorer sensiblement la condition des « sujets pauvres ». L'état même de Gladbach et de son district ne pourra être amélioré que grâce à leur présence, grevé qu'il est par le poids du « contingent » qui n'a pas été réévalué, et payant moitié plus d'impôts que les districts voisins. Enfin le bailli ne voit pas comment et pourquoi, *contra jus gentium*, contre le droit des gens, on pourrait interdire à ces gens de résider : ils circulent de toutes façons dans tout l'Empire, faisant des affaires avec des catholiques comme avec des commerçants d'autres confessions, et s'ils devaient être nuisibles, les effets s'en seraient déjà fait sentir.

Alors que Düsseldorf ne répond pas – peut-être à cause d'une « contre-attaque » du curé de Gladbach, Conrad Neigen – le bailli presse le duc non seulement d'autoriser le séjour des « anabaptistes » (*Wiedertäufer*), mais encore de leur assurer des privilèges. Le prince d'Orange aurait en effet l'intention d'agrandir l'espace qui leur est alloué à Krefeld, de leur accorder les meilleurs emplacements, et de leur permettre de construire une église où il leur plaît. Le Brandebourg électoral, Heidelberg ou le comte de Wied s'appêtent à faire de même⁹⁵. De nombreux « potentats » ne leur demandent pas de verser un impôt particulier

⁹⁴ « wie sie vor diesem in guten friedenzeithen vf vngleiches ahnbringen ihrer dermahlen machtige mißgönner, vnter pratects alß wan ihrer glaub, handel vnd wandel bößhafter wehr alß er in sich ist, auß Ew: furstlr drhtt landen verdrieben », HStAD JB II 252 fol. 179r-180r, Gladbach le 17 mars 1680.

⁹⁵ Le comte de Wiedt accorde un privilège en 1680, voir Lenders, « Wiedertäufer im Amt Brüggen », et Schüler, « Täufervorkommen ». Le bailli von Brück fut par la suite déplacé, peut-être sous l'influence de l'abbé de Gladbach (Löhr, « Mennoniten », p. 93).

(*Pfennigh*) mais au contraire leur accordent des exemptions et les protègent. Il faut donc tout faire pour garder dans le Juliers ces gens si prospères et si avantageux⁹⁶.

Face à l'échec manifeste de sa démarche, toujours à cause du curé, le bailli va encore plus loin, et précise le mécanisme économique par lequel les « anabaptistes » sont indispensables à la prospérité de l'*Amt*⁹⁷. Le levier usité auparavant était essentiellement celui des effets visibles de la présence des « anabaptistes » dans d'autres territoires, et celui de la concurrence entre divers « potentats » et le duc de Juliers. Il n'allait pas plus loin que les bourgeois de Gladbach six ans plus tôt qui se plaignaient de la diminution de la quantité d'argent en circulation dans le district, à quoi il était assez simple de répliquer que la présence de gens si fortunés ne faisait que priver les « catholiques » d'une partie des ressources locales. En 1682 en revanche c'est un *domestic system* (ou *Verlagsystem...*) soutenant une bonne partie de l'économie de la région que décrit l'officier :

[...] ces anabaptistes fournissent leur nourriture quotidienne aux gens du commun comme les tisserands, les filandières, les blanchisseurs, et autres gens semblables, et ces gens appauvris cherchent à gagner leur pain principalement grâce au rouet, au métier etc., et ils doivent payer des contributions. Dans ces conditions ils peuvent difficilement attendre qu'une pièce soit terminée ou qu'ils aient filé une livre de fil, c'est pour cette raison que les anabaptistes leur avancent de l'argent sur leur travail, et qu'ils leur donnent du fil, grâce à quoi ils peuvent travailler et gagner quelque chose, il est donc notoire que sans le commerce des anabaptistes l'homme du commun aurait du mal à vendre correctement ses pièces de fil, de drap et autres choses semblables, et que d'autres, par manque de marchands, manqueraient de pain et devraient mourir de faim. Il est alors à craindre que, à cause de l'enquête, les anabaptistes soient définitivement dissuadés de revenir, et qu'à cause de celle-ci les sujets de votre grâce perdent totalement espoir, et que dans le besoin ils doivent emprunter encore plus ou même être assistés⁹⁸.

Le bailli semble avoir eu un succès relatif, les « anabaptistes » n'ayant pas vendu tous leurs biens dans les années 1680. On peut donc soupçonner que la concurrence des autres potentats n'était pas si forte, ou que la pression des impôts ne surpassait pas, malgré tout, le

⁹⁶ HStAD JB II 252 fol 179r-182r, le 5 juin 1680, et HStAD JB II le 1er octobre 1682.

⁹⁷ La chronologie des missives reçues à Düsseldorf est la suivante : initiative du bailli le 17 mars 1680, puis supplique du curé protestant de la présence d'anabaptistes reçue le 2 mai de la même année. Le bailli « contre-attaque » un mois plus tard par deux rapports (5 juin 1680), puis une autre lettre le 13 juillet. Il ne se passe rien pendant un an, puis le curé présente une nouvelle supplique le 20 juin 1681, soutenu par son abbé le 1er juillet.

⁹⁸ « weilen dieße widdertauffere, den gemeinen leuthen alß nemblich weberen, spinnerschen, bleicheren, vnd der gleichen jhrer täglicher nahrung geben, vnd diese verarmbte leuth vornemblich auß dem spinrath, webgetawen etc. ihr brot suchen, vnd contributiones bezahlen müssen, vnter dessen schwerlich abwarthen können biß sie ein stuck vollentz abgemacht, oder ein pfundt garn gespinnen haben daher die widderteuffer denneselben dar auff vor vnd nach gelt vorschießen, auch flachs garn dargeben, vff daß sie in der arbeit erhalten werden, vnd waß verdienen können, also notori ohne der widdertauffer traffiquen der gemeineMan sein flachs garn, tuch vnd dergleichen schwerlich mit bestand verkaufen, vnd auß mangel der handelsleuthen anderen vor ein stuck brot wurde laßen, vnd gar verderben müssen. Wan dan zu befahren daß durch die gnedigst ahnbefohlene erkundigenge die wiedertauffer vollentz abgeschreckt, vnd vmb deß willen Ew: hochfurstl vnterthanen die hoffnung gantzlich abgeschnitten werden dorffte, van denenselben in der noth etwaß weiters zu entlehnen, oder sonsten assistirt zu werden. » HStAD JB II 252 fol. 197r-v, le 1^{er} novembre 1682.

rapport des diverses propriétés⁹⁹. L'officier revint à la charge avec plus de succès en 1685, pour défendre la demande de sauf-conduit de Johann Floh – membre d'une ancienne famille mennonite de la région. Le mennonite proposait de créer une nouvelle blanchisserie qui utiliserait un procédé hollandais innovant. Ce dernier argument a fonctionné, pour quelques années : Johann Floh a obtenu son sauf-conduit en 1687. Mais en 1694 tous les biens sont saisis, mis sous séquestre puis confisqués et vendus au profit du duc¹⁰⁰.

Un des ressorts de l'invisibilité des « anabaptistes », plus exactement de l'absence de stigmatisation, est le silence des populations. Il ne procède pas nécessairement d'une protection active : au contraire, c'est la dénonciation qui peut apparaître, dans certains cas, comme une rupture d'un équilibre général. En cela, les « anabaptistes » dénoncés dans le Juliers Berg sont assez différents de ceux du Palatinat ou de l'Alsace par exemple, qui au XVII^e siècle sont essentiellement des populations installées par le privilège de seigneurs ou de gouvernants pour répondre à des impératifs de repeuplement. Autrement dit, ce que l'on serait tenté d'appeler « tolérance » n'est pas forcément de l'indifférence, au sens où Nicole Grochowina l'entend. Ce peut être aussi la tendance des communautés rurales et urbaines à suivre à la fois la ligne de moindre résistance et celle qui est le plus conforme à la préservation et à la perpétuation du groupe. Les logiques de la dénonciation qu'a mis au jour Achim Landwehr procèdent bien de cet impératif, et c'est à ce titre de Johann von Brück défend les mennonites de Gladbach.

⁹⁹ Grossir le trait faisait partie des stratégies habituelles de ceux qui présentaient des suppliques, il n'est donc pas étonnant que les « anabaptistes » en aient fait usage.

¹⁰⁰ Les victimes furent en définitive les acheteurs des biens mennonites : le duc, ayant saisi des biens de sujets des États généraux des Provinces-Unies et du prince d'Orange dut les restituer sous la pression de ces derniers, soutenus par l'Empereur. Il tarda évidemment beaucoup plus à rembourser les acheteurs, s'il le fit jamais. Les comptes se trouvent dans les dossiers HStAD, JB II 4142 à 4145. Suppliques des acheteurs qui se disent ruinés dans HStAD, JB-II 253 fol. 107r à 115v. Il y en a peut-être dans d'autres dossiers. Sur les négociations entre les États Généraux des Provinces Unies, le Prince d'Orange, l'Empereur et le duc de Juliers, voir Schlachta, *Gefahr oder Segen*, p. 333 et suivantes ; Bangs, *Letters on toleration* [non consulté à ce jour]. En 1736, le mennonite Johann Floh avait encore des biens à Mönchengladbach (Löhr, « Mennoniten », p. 93).

Chapitre 11 : Survivance et dissolution

En 1700, on ne recensait pratiquement plus d'anabaptistes sur les terres du duc de Juliers-Berg. Ce résultat est souvent attribué à la guerre d'usure menée par deux dynasties, forçant des centaines d'individus à l'exil. Selon J. F. G. Goeters c'est aussi le fruit du non renouvellement des effectifs de la « secte », isolée sur elle-même (*abgekapselt*, selon les termes de J. F. G. Goeters), les enfants préférant se faire baptiser dans la foi réformée ou catholique et y élever leurs propres enfants. La conversion ou l'exil, c'est à ce choix que les dissidents étaient confrontés. Ainsi ce mouvement de conversion des enfants des « anabaptistes », ou plus précisément de choix d'une communauté confessionnelle bénéficiant d'un statut protégé est connu.

C'est cependant là un paradoxe de ces mouvements : on a considéré que la transformation des mouvements religieux de « type » secte vers les mouvements religieux de « type » Église (au sens troeltschien du terme) était un mouvement quasi « naturel », et qu'une cléricisation devait apparaître de fait, comme on le voit avec les groupes mennonites néerlandais. Dans cette perspective, le choix des enfants d'entrer dans des Églises institutionnalisées a souvent été envisagé comme le stade ultime d'évolution des structures communautaires « anabaptistes » en milieu hostile ou trop favorable. La sévérité de la discipline et les difficultés humaines que le choix du baptême adulte implique obligent les individus à se tourner vers un compromis, une religion moins exigeante, que ce soit d'un point de vue disciplinaire ou de celui des « sacrifices personnels » nécessaires pour rester fidèle au Christ. La conversion est donc considérée comme une stratégie de survie de l'individu aux dépens du groupe, sacrifiant ses convictions sur l'autel du pragmatisme. Mais le propre de la secte, c'est bien l'adhésion volontaire du chrétien au groupe, et en réalité ce principe s'est au moins en partie instauré et maintenu dès le début du XVI^e siècle.

Ainsi, la communauté se dissout progressivement dans la société. Cependant, cette dissolution est un phénomène permanent et continu, dans le sens où il fait partie de la vie des groupes « anabaptistes » et qu'il est considéré comme normal par eux. L'Église réformée néerlandaise n'adoptait pas une position si différente : elle faisait la différence entre un « noyau dur » de fidèles, objet de discipline stricte et constituant la vraie Église, et ceux qui étaient des chrétiens « sociologiques », c'est-à-dire qui faisaient partie de l'Église uniquement

pour les grands rites de passage et ceux de la vie commune¹. Ce processus n'est pas considéré comme synonyme d'extinction ou de déchéance : moins nombreux, le petit troupeau reste pur et sans tache, et assez souvent il gagne d'un côté ce qu'il a perdu de l'autre. Ainsi, entre 1580 et 1600, on trouve à Cologne, simultanément, toutes les situations possibles du point de vue « générationnel ». Entgen Vietreibers (capturée en 1607) est mennonite, de parents « anabaptistes », mais Zemmer Heinrich (capturé en 1603) s'est converti et reçu le baptême un an avant sa capture. Enfin, Peter Wylss ou Chrisant von Cronenberg, capturés dans les années 1580, ont eux déjà quitté les Frères. Comme c'est un phénomène permanent, il fait partie de la vie et de l'inscription sociale de la communauté, et il est à comprendre dans le cadre de la coexistence forcée avec d'autres Églises, car les échanges entre les groupes sont constants, motivés par la concurrence.

Mais la dissolution de l'Église tient aussi aux migrations confessionnelles forcées : c'est le phénomène le plus spectaculaire, le plus immédiat, qui contribue à déliter les Églises locales presque du jour au lendemain : du moins est-ce l'image que l'on en a. Sur place, le départ est souvent très progressif, et la puissance d'inertie des individus était parfois spectaculaire.

I. ARRACHES A LEUR PATRIE

Les communautés disparaissent d'abord par l'exil de leurs membres. Depuis le début de la période, on l'a vu, « la conversion ou l'exil » est le choix offert à la plupart des dissidents religieux surpris sur le territoire de Cologne ou du Juliers-Berg² à l'encontre des dispositions expresses prises dans les divers mandats et lois d'Empire adoptés jusqu'en 1555. Ainsi, malgré la loi d'Empire, les « anabaptistes » font partie de ces centaines de milliers d'individus qui ont quitté leur pays d'origine pour chercher une terre plus clémente³. A l'époque moderne, la « religion » est le facteur principal de migration massive⁴.

A. Le départ

1. L'exil, plutôt que la conversion

Si l'on vous pourchasse dans telle ville, fuyez dans telle autre, et si l'on vous pourchasse dans celle-là, fuyez dans une troisième [...] ⁵.

¹ Roodenburg, *Onder censuur*, et « Reformierte Kirchengzucht » p. 134.

² Voir chapitre 8 et annexe « persécutions ».

³ Kaplan, *Divided by Faith*, p. 156, Schilling, « Konfessionsmigration », et Schilling, *Exulanten*. Heinz Schilling traite plutôt des immigrants des Pays-Bas suite à la répression du duc d'Albe.

⁴ Badé/Oltmer, « Zwischen Ein- und Auswanderung », p. 503.

⁵ Cité par Kaplan, *Divided by Faith*, p. 156 (traduction La Bible de Jérusalem).

Les sentences prononcées à Cologne rencontraient fréquemment l'idéal chrétien des « anabaptistes » persécutés. Car certains, paraphrasant la Bible face aux autorités, déclaraient préférer l'exil plutôt que la conversion et se mettaient ainsi encore un peu plus dans la peau des premiers chrétiens. Il est vrai que de telles déclarations étaient caractéristiques de ceux qui étaient plutôt entêtés. C'est ainsi que Chrisant von Cronenbergh, alors qu'on lui signifie son expulsion de Cologne, déclare qu'il allait de toutes façons quitter la ville, car :

il veut suivre la doctrine du Christ, [...], car il a enseigné que là où quelqu'un les persécute [les chrétiens] et qu'on ne les tolère pas au nom du Christ, alors il doit partir d'une ville pour aller dans une autre⁶.

Or l'expulsion était la sanction la plus communément prononcée. À Cologne, Hans Stiasny estime que sur les cent soixante-dix « anabaptistes » emprisonnés ou repérés, cinquante ont été expulsés par le Conseil et la majorité des soixante-dix livrés par la haute-justice l'ont été également : on rappelle que neuf exécutions « seulement » ont eu lieu à Cologne. La fragilité de ces chiffres tient au fait que tous les anabaptistes « repérés » n'ont pas donné lieu à un enregistrement par le *Turmschreiber*. Plusieurs se sont vus signifier leur expulsion chez eux, lors des nombreuses tournées des *Gewaltrichter*. Les *Gewaltmeister* eux-mêmes ont établi un recensement de ceux qui ont été expulsés entre 1565 et 1584, à savoir entre les expulsions massives qui ont fait suite à la capture du vignoble Saint Séverin et à la création de nouvelles instances de surveillance qui allaient prendre le relais des *Gewaltmeister*, les *Quartier*. Sur les quatre-vingt-deux noms que comprend cette liste, quarante-sept ont été chassés parce qu'ils étaient « anabaptistes ». Il s'agissait d'un choix clair entre l'exil et la conversion : ceux qui ont été capturés dans le vignoble Saint Séverin et qui se sont repentis ont été laissés libres de leurs mouvements. Mais trente-deux, soit plus de la moitié des prisonniers, ont choisi de ne pas abjurer, et ont donc été chassés.

Dans le cas du Juliers-Berg, les effectifs sont plus difficiles à établir, dans la mesure où les recensements n'interviennent de façon à peu près exhaustive qu'à partir du XVII^e siècle, et les sentences ne sont que rarement conservées, pour le cas où les « anabaptistes » passeraient devant la justice. Tous ceux qui refusent de faire baptiser leurs enfants ou se déclarent d'une « religion » qui est considérée comme anabaptiste sont cependant confrontés à ce choix. Les cent quarante et une familles de la paroisse de Gladbach

⁶ « dweill ehr Christi lehre volgen woll, vnd solchs Auth (?) sich schuldig erkante, der jenen gelheret, da jemants jenen verfolgen vnd vmb Christi nhamen nit gedulden, wolle das man alsdan ausser einer Stadt zur ander wichgen sollte, vnd das jem auch wolle beteust, das alle dhie jenige, welche der Obrigkeit widersterben wurthen, das dhie nach der Ordnung Gottes widerstrebten », HASTK 30 G 220 fol. 8v.

(Mönchengladbach) recensées en 1654 sur l'ordre du duc sont ainsi expulsées, ainsi que les huit familles de Dahlen, dans le duché de Berg et les soixante et une familles du petit *Amt* de Löwenburg, etc⁷.

Combien sont réellement partis, mettant le précepte christique en pratique ? On a vu que les mesures d'expulsions dans le Juliers n'ont été réellement efficaces là où les « anabaptistes » étaient présents en masse qu'à partir de 1654 : cette date représente une véritable charnière. Ce n'est pas une exception et ne traduit pas uniquement une faiblesse du pouvoir : partout dans l'Empire des « anabaptistes » expulsés ne partaient pas du tout, ou s'installaient dans le village voisin, revenant « en invités » chez eux pour travailler sur leurs vignes ou pour vendre du grain, avant de revenir définitivement au bout de quelque temps. Certains alsaciens acquirent la bourgeoisie de la ville de Strasbourg puis retournèrent dans leur village, en réclamant la protection de la juridiction strasbourgeoise⁸. Cependant, les recensements serrés de la paroisse de Gladbach permettent de se faire une idée de la réalité du *turn-over*. Le recensement de 1622 compte cent cinquante et un foyers, celui de 1654 en compte cent quarante et un. Il y a donc dix foyers anabaptistes en moins. Cependant, si l'on regarde les noms de famille reconnaissables, on réalise alors que beaucoup ont disparu, bien plus que la perte de dix foyers ne le laisse supposer⁹. En 1622, on compte en effet quatre-vingt-huit noms de familles qui s'apparentent à des patronymes, c'est-à-dire qui ne sont pas du type « le tisserand » (*Weber*), un métier qui devient souvent patronyme, ou, « au four de Jean » (*in Johann Backhaus*) qui est très clairement un domicile. Certains foyers ne sont également pas nommés, c'est-à-dire que l'on ne donne même pas le prénom du chef de famille. Sur ces quatre-vingt-huit noms de famille connus, il en reste trente-et-un en 1654, soit environ un tiers.

Parmi les noms de famille toujours sur place et toujours mennonites (ou du moins comptant des foyers mennonites), la plupart comptent un nombre moindre de foyers. En effet, certaines familles sont toujours présentes, mais en nombre bien plus restreint : les an der Heiden comptent cinq foyers en 1622¹⁰, mais seulement trois en 1654. Les autres ont peut-être déjà émigré, à Krefeld par exemple, dont la communauté mennonite commence à grossir

⁷ Krumme, « Täufer », p. 21, 30 et 46-56, HStAD JB II n° 255 fol. 154r-210v.

⁸ Clasen, *Anabaptism*, p. 497.

⁹ Nous ne tenons pas compte ici des probables homonymes ou branches distinctes. Nous le feront ensuite dans l'examen du détail.

¹⁰ Krumme, « Täufer », p. 44-45. En 1622 : « 90. Vit an der Heiden hat große erbschaft, treibt handlung mit seinem Sohne mit garn und tuich. 91. Johan an der Heiden hat große erbschaft, thuit allein den ackerbau. 92. Trein an der Heiden hat erbschaft, handelt mit garn und leinentuich. [...] 115. Peter an der Heiden hat erbschaft, ist weber. 116 ; Johann an der Heiden ist weber. »

des « exilés » du Juliers-Berg dès 1622¹¹. L'hypothèse de la guerre de Trente ans, si elle ne peut pas être examinée en détail ici, a probablement joué un rôle plus grand que la conversion ou l'exil. Ainsi, les mennonites de Dülcken, sommés de payer un impôt au duc en 1638, demandent une réévaluation de son assiette, car, à cause de la guerre, leurs effectifs ont chuté de presque la moitié. Au niveau du duché de Juliers, la guerre de Trente ans a opéré une ponction d'environ 20% de la population – ce qui en fait un territoire moyennement affecté par la guerre. Le Berg a perdu, dans le même temps, la moitié de sa population.

Cette restriction du nombre des foyers « de même nom » cache évidemment des situations très diverses dans le détail. L'examen de l'évolution des *an der Heiden* permet ainsi de relativiser les premières conclusions issues du décompte des noms de famille. En effet, sur ces trois foyers *an der Heiden*, il y a une (riche) veuve, et un foyer dont on dit que le chef de famille s'est converti vers 1646 « en Hollande »¹². Plutôt que d'une érosion ou d'une amputation, il s'agit d'une recomposition des foyers, dont le déroulement est probablement le suivant. En 1622, on comptait sans doute deux « sortes » de *an der Heiden* mennonites : les trois premiers cités (Vit, Johann et Trein) sont riches, les deux derniers (Peter et Johann) sont des tisserands moins possessionnés. Leur regroupement en deux groupes dans l'inventaire laisse supposer qu'ils étaient considérés comme distincts. En 1654, le foyer où réside la veuve Bielgen *an der Heiden* est en fait composite. Il comprend la veuve Bielgen *an der Heiden*, comptée comme un chef de famille, qui habite dans sa propre propriété avec sa fille Veitgen *an der Heiden* et son gendre Weinandt Veiten, comptés eux aussi comme un foyer indépendant. Un des trois domestiques est aussi un des fils de la veuve. Ainsi, alors qu'après le décès du père une partie des enfants est peut-être partie, le reste de la famille s'est « resserré » sur la propriété familiale investie par le nouveau couple.

De quels *an der Heiden* s'agit-il ici ? Si la liste de 1622 ne donne pas les noms des époux, il est probable toutefois qu'il s'agisse de celui de Vit ou de Trein *an der Heiden*, qui ont un « gros patrimoine » et qui faisaient du commerce. En effet, la veuve est riche : avec la maison se trouvent quinze *Morgen* de champs, qu'elle fait probablement exploiter par les domestiques, car le gendre fait du commerce de lin. Le patrimoine de Petter Hermes *an der Heiden* en revanche est beaucoup plus modeste et le range dans la « classe moyenne » : il a une « petite maison » avec deux *Morgen* un quart de terres, qui l'obligent à faire du tissage pour se nourrir. Il est probable qu'il s'agisse d'un des enfants de la « branche pauvre » des *an*

¹¹ Kriedte, *Taufgesinnte*, p. 105.

¹² Krumme, « Täufer », p. 55-56.

der Heiden. Enfin, il y a un certain Theiß an der Heiden, qui est peut-être un nouveau venu, ou bien un membre d'une autre branche de la famille qui ne s'était pas convertie.

Les an der Heiden mennonites à Gladbach (Mönchengladbach).	
an der Heiden en 1622	an der Heiden en 1654
Vit – marchand, gros patrimoine	Weinandt Veiten, marchand et tisserand
Johann – exploitant agricole, gros patrimoine	ép. Veitgen a.d.H., héberge sa mère Bielgen, propriétaire, et son frère Jan
Trein – marchand, patrimoine	Peter Hermes an der Heiden, tisserand
Peter – tisserand, patrimoine	
Johann – tisserand	
	Theiß – commerçant et tisserand, habite à ferme.
D'après Krumme, « Täufer in Gladbach ».	

Tableau 9 : Les an der Heiden à Gladbach

Le cas de Theiß an der Heiden souligne que, alors que certains mennonites partent, l'Église qui reste continue à grossir, par l'accroissement naturel bien sûr, mais aussi par les conversions. Comme l'Église réformée d'ailleurs, les anabaptistes comptent des nouveaux venus à chaque génération, à savoir des membres dont les parents étaient d'une autre « religion », et ce du début du XVI^e siècle au milieu du XVII^e siècle, date à laquelle les autorités cessent d'enregistrer les conversions parce que les anabaptistes sont chassés. Pour la communauté de la paroisse de Gladbach, les conversions du catholicisme vers l'anabaptisme ont été enregistrées relativement régulièrement.

Les conversions dans la communauté mennonite de Gladbach (Mönchengladbach).	
Année du recensement	Convertis récents
1622	5
1639	5
1651	6
1654	7
Source : Krumme, Täufer, et HStAD, JB-II 252 fol. 36r, 54 et 113r.	

Tableau 10 : Les conversions dans la communauté mennonite de Gladbach

Pour cette communauté qui comptait cent cinquante-et-un foyers en 1622 et cent quarante-et-un en 1654, l'apport est très restreint, même si on tient compte du fait que les convertis venant de l'Église réformée ne sont pas comptabilisés. Il est néanmoins constant, de l'ordre d'un converti tous les deux ans. Les conversions continuent même après le dernier recensement. En 1675 en effet le curé de Gladbach évoque une certaine Treingen Keupgens, née et élevée en catholique dans la paroisse de Gladbach, qui s'est jointe aux mennonites.

2. *Partir, mais comment ?*

L'exil, à l'époque moderne, n'est pas une affaire simple. Ekkehardt Krumme a suggéré que la menace de l'exil était une des raisons de l'homogénéisation professionnelle des mennonites de Mönchengladbach : durant tout le XVII^e siècle, ils sont tous tisserands, marchands ou négociants en textile. Cette spécialisation permettrait une plus grande mobilité. En effet, un marchand peut envisager de déplacer son activité sans difficulté insurmontable : c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Cologne comptaient tant d'immigrés des Pays-Bas espagnols. Les très anciennes et actives relations commerciales le long du Rhin favorisaient l'installation des marchands là où ils avaient déjà des contacts¹³. C'est ce que fait le marchand Heinrich von den Kreutz. En 1569, il explique au Conseil de Cologne que, résidant à Nimègue, il a dû quitter la ville en 1566 car son épouse refusait d'y rester seule avec les enfants, par peur des troubles. Ce marchand a donc décidé de continuer son commerce ailleurs qu'à Nimègue¹⁴. La décision de partir n'a pas occasionné la ruine du marchand.

À l'inverse, la situation est beaucoup plus compliquée pour les artisans, obligés, à l'arrivée dans une nouvelle ville, de s'acquitter de droits envers les corps et communautés de métiers locaux¹⁵. Beaucoup changent de « métier » en arrivant à Cologne, ou l'exercent dans l'illégalité. L'intégration des immigrés néerlandais à Cologne, souvent porteurs d'un savoir-faire en matière de travail de la soie, a été un tel problème qu'ils ont fini par continuer leur migration vers Francfort, provoquant le recul net et irrémédiable de la ville rhénane dans le domaine de la production textile au XVII^e siècle¹⁶.

Enfin, la situation est souvent inextricable pour les agriculteurs, en particulier quand ils ont un patrimoine familial. Les sociétés rurales ont tendance à accueillir de façon méfiante les nouveaux venus, et la xénophobie ne cesse de se renforcer à mesure que la terre devient rare : c'est le constat fait par Jean-Michel Boehler pour les sociétés rurales alsaciennes, en particulier dans la seconde moitié du XVII^e siècle, au moment où les Frères Suisses et les mennonites des cantons arrivent en masse après la grande expulsion de 1671 et celle de 1711¹⁷.

Le futur anabaptiste banni est susceptible de rencontrer de nombreux obstacles à son départ, ces derniers pouvant se solder par une réelle perte économique ou sociale. Voici trois « anabaptistes » touchés par l'édit récemment promulgué ordonnant à tous ceux qui

¹³ Heinz Schilling, *Exulanten*.

¹⁴ HASTK 45 n°2, fol. 9r-v, supplique de Heinrich von den Kreutz, lue le 31 mai 1569.

¹⁵ Kaplan, *Divided by Faith*, p. 156.

¹⁶ Schilling, *Exulanten*, p. 58-63.

¹⁷ Boehler, *Société rurale*, p. 1378 et suivantes.

tomberaient sous le coup de cette définition de quitter la ville sous quatorze jours : ils sont tous prêts à obéir,

mais comme nous sommes fabricants de tapis et que nous avons commencé de nombreux travaux, qui ne sont pas encore terminés et qui ne peuvent être réalisés qu'en ce lieu, pour cette raison notre humble supplique parvient à Votre Gracieux Conseil, demandant que votre grâce veuille bien étendre le délai et sa bienveillance jusqu'à ce que les travaux commencés soient terminés¹⁸.

Ici, il s'agit d'artisans soumis aux obligations contractuelles prévues dans les statuts de la corporation. Certains, chassés de la ville, continuent d'ailleurs à y faire des affaires : Walraff Krae, banni de Cologne, est capturé à nouveau en 1610 après avoir été molesté, visiblement à cause de dettes qu'il n'aurait pas réglées. Il nie avoir travaillé à Cologne depuis qu'il en a été chassé, mais prétend « avoir pensé qu'il n'était pas interdit d'y venir en invité » (*Gastweis*).

Partout, le problème principal qui se pose aux bannis est d'emporter leurs biens : si les biens mobiliers sont parfois transportables, les biens immobiliers acquis sur des générations doivent être rapidement vendus, ce qui fait en général l'affaire des acheteurs. C'est pourquoi les édits d'expulsion du XVII^e siècle fixent des délais toujours plus longs, et que le délai accordé en 1652 est de six mois pour ceux qui ont peu de bien, et de deux ans pour ceux qui en ont beaucoup¹⁹. Même dans ces délais, le tiers des mennonites chassés de Gladbach n'ont pas vendu tous leurs biens – autant dire, pratiquement tous ceux qui avaient quelques terres²⁰. C'est également le cas des mennonites de Millen et de Born. La raison donnée par presque tous est l'absence d'acheteur. Probablement sont-ils victimes des ravages de la guerre de Trente ans, qui a précipité tout l'Empire dans une crise économique sans précédent : quarante ans plus tard en effet ces biens, mis sous séquestre puis confisqués par le duc de Juliers, trouvent pratiquement tous preneur parmi les voisins et les notables²¹.

Enfin, l'état de santé des proches peut représenter un frein important au départ. C'est tout l'objet de la supplique de Theis Becker, qui est recensé comme anabaptiste en 1652 par le *Rentmeister* de l'*Amt* de Löwenburg, conformément à l'ordre ducal. Suit l'ordre d'expulsion comme pour tous les « anabaptistes » des duchés. Mais Theis Becker en est empêché : sa mère, très âgée, est tombée si malade que « on doit la laver, la porter, la tourner et la diriger

¹⁸ « Dweil aber wir samentlich tapeitmeichers sien vnd dan eitlicher ar-beit zu mache angefangen welche nach nit volendet vnd auch nit woll dan diesses ortz gmacht kann werden derhalb gelangt an E G vnser vnderthenigst bitt eß woll E gnad biß daehin das angereidtte angefangenen arbeit geendigiet die zeit vnd suns noch E g gnedigst woll wolleen erstrecken. » HASTK 45 n°36 fol. 40, [1573].

¹⁹ Edit de 1652, voir annexe, et Scotti, *Jülich*, p. 122.

²⁰ HStAD, JB II, 252 fol. 112r et suivantes, et *ibid*, 253 fol. 63r et suivantes.

²¹ Voir chapitre précédent.

comme un petit enfant », d'après le témoignage des voisins et des officiers locaux²². Sans sa mère grabataire, Theis Becker serait depuis longtemps parti.

Ainsi, d'après les registres de bourgeoisie de Nimègue, la plupart des mennonites de Mönchengladbach qui se sont dirigés vers cette ville sont partis un an après le recensement – et donc trois ans après l'édit. La majorité est arrivée en mars-avril 1655, mais deux ont attendu 1660, un 1664 – donc dix ans, et il restait cinq foyers mennonites à Gladbach en 1669 sans compter ceux où le chef de famille s'était converti, mais pas l'épouse. L'aide au départ est parfois fournie par les coreligionnaires plus riches. Les mennonites d'Amsterdam ont eu un rôle déterminant dans la fuite des derniers « anabaptistes » de Rhénanie du Nord, comme ils l'ont eu pour les mennonites bernois chassés massivement au début du XVIII^e siècle.

B. La diaspora

Les migrations « confessionnelles » massives du XVI^e et XVII^e siècle doivent se comprendre aussi comme des phénomènes « intégrés » les uns aux autres : on ne part pas n'importe où, et les mennonites, comme les réformés, peuvent compter sur différents soutiens par delà les frontières, soutiens guidant, en général, leurs pas lorsqu'ils doivent partir.

Nous voudrions ici modestement nous demander si les conclusions proposées par Paul-André Rosenthal pour les migrations en milieu rural dans la France du XIX^e siècle ne peuvent pas constituer un modèle utile pour comprendre la manière dont l'Église se déconstruit et peut-être se reconstruit à travers les migrations²³. Il y a à la base un renversement méthodologique. Pour Rosenthal, l'appartenance spatiale qui est traditionnellement définie par un seul point, la résidence principale, est une construction de l'objet de recherche en fonction des normes administratives qui fausse le regard. L'individu a d'autres appartenances spatiales, qui sont celles, entre autres, de la famille étendue hors du foyer nucléaire, des relations proches (les « amis ») et des lieux de travail. Parfois bien connues pour les familles nobles ou riches à l'époque moderne, elles le sont beaucoup moins pour les familles plus modestes, qui n'ont pas forcément laissé de trace. Or, ces relations constituent des déterminants parmi d'autres de la mobilité des familles²⁴.

²² « so hatt eß jedoch jn zwischen sich leider, wie Nachbahrkundig mit seiner sehr alter bedachter Muttern (so scheir über drey jahr hie dergestalt mit fast beschwehrlicher vnd erbahrmlicher krankheit überfallen) zugetragen, daß man selbige, wie ein vnvermögendes kleines kindt reinigen, tragen, kehren vnd regieren muß », HStAD JB-II, 255 fol. 118r. Attestation du Schultheiss, des Anciens (probablement de la communauté réformée) et des échevins de Oberdollendorf, le 17 septembre 1656.

²³ Rosenthal, *Les Sentiers invisibles*, p. 15.

²⁴ Rosenthal, *Les Sentiers invisibles*, p. 21-23.

1. *Les chemins de l'exil*

Où sont allés les mennonites du Juliers ? Nous avons en partie abordé ce problème dans un chapitre précédent. Ils se sont dirigés en priorité vers des territoires accordant des privilèges aux migrants confessionnels, à savoir la ville de Krefeld, sous la domination des princes d'Orange, la ville de Nimègue, qui était sur une des routes allant de Cologne aux Provinces-Unies et passant non loin de Gladbach, et enfin à Rheydt, une seigneurie relativement indépendante située à quatre kilomètres de Gladbach. Nimègue d'abord s'était mise à pratiquer, au XVII^e siècle, une politique de « tolérance », accordant le droit de bourgeoisie à tous les arrivants, « anabaptistes » y compris. Ainsi de très nombreux exilés du duché de Juliers y acquirent leurs droits de bourgeoisie pour une somme modique après l'édit d'expulsion de 1654. A Krefeld, la même « politique de tolérance » au moyen de privilèges était pratiquée par les princes d'Orange, en possession de la ville depuis 1601, au grand dam des *Amtmänner* et des baillis de Gladbach. Rheydt enfin était en la possession des comtes de Bylandt, qui pratiquaient également une « politique de tolérance » depuis le XVI^e siècle. On y trouve des communautés anabaptistes depuis cette époque au moins. Les comtes de Bylandt font partie de ces très nombreux membres de la petite noblesse pour lesquels la maîtrise des questions religieuses sur leur territoire était un signe important de leur indépendance vis-à-vis du pouvoir de leurs suzerains, les ducs de Juliers. Dès 1550 les comtes de Bylandt sont absents lors des visites pastorales territoriales, signe classique du refus de l'autorité puisque les commissaires ne peuvent inspecter leur territoire en leur absence.

Selon Ekkehardt Krumme, plus des deux tiers des familles recensées se sont majoritairement dirigées vers ces trois territoires²⁵. Le compte est toutefois difficile à établir de façon précise : lorsque l'on compare les registres de bourgeoisie de Nimègue avec la liste de Gladbach, on s'aperçoit que plus de la moitié des individus signalés comme des « anabaptistes » provenant de cette ville ayant acquis le droit de bourgeoisie n'avaient pas été recensés comme chefs de famille à Gladbach. On peut supposer qu'il s'agit de fils adultes qui sont entrés à Nimègue séparément de leur chef de famille. Mais il y a également certains noms de famille qui apparaissent à Nimègue, mais pas à Gladbach. Autrement dit, non seulement les foyers se sont probablement recomposés massivement entre le départ et l'arrivée à Nimègue, mais il est possible que certains se soient déclarés de Gladbach alors qu'ils n'en venaient pas, ou que la liste établie par les officiers ait été incomplète. Établir la

²⁵ Sur les 141 familles recensées à Gladbach en 1654, 21 sont allées à Nimègue, 44 à Krefeld et 31 à Rheydt Krumme, p. 32. Autrement dit on connaît la destination de 68% environ des foyers anabaptistes chassés.

ventilation précise des mennonites en fonction du lieu où ils s'installent est donc hasardeux, bien que les tendances définies par Krumme soient probablement justes.

Les anabaptistes de Gladbach inscrits dans les livres de Bourgeoisie de Nimègue.		
Prénom	Nom	Date d'inscription à Nimègue
Paulus	Aelleffs	23/4/1655
Claeß	Arentz	15/12/1661
Veitt	Coenen	3/1655
Jan	Danielz	30/5/1675
Weinandt	Dauids	11/4/1655
Peter Derricks	Dauids	5/1664
Peter	Derichs	11/4/1655
Hermann	Elsenbroeck	3/1655
Fijt Theuws	Engelblecks	26/3/1655
Jan	Godtschalck	11/4/1655
Peter	Hendrichs	11/3/1655
Peter	Hermans	3/1655
Peter	Hermans	11/4/1655
Wilhelm	Igelsfort	6/7/1655
Jan	Janßen	11/3/1655
Girridt	Janßen	11/3/1655
Huybert	Janßen	11/4/1655
Petter	Jentges	11/3/1655
Peter	Laurenz	14/11/1660
Herman	Mattheißen	11/3/1655
Veitt	Mercks	3/1655
Jacob	Mercks	16/3/1655
Abraham	Platzer	11/4/1655
Peter	Rauschen	27/12/1654
Theiß	Stephens	11/4/1655
Corst	up in Kamp	16/3/1655
Source : Krumme, Täufer, et Schimmel, Nijmwegen.		
en gras : chefs de famille inscrits dans la liste des mennonites de Gladbach de 1654		

Tableau 11 : Les mennonites de Gladbach à Nimègue

Mais les privilèges seuls ne dirigeaient pas les migrations. À Krefeld la présence de dissidents n'est pas à mettre seulement au compte du souverain : il n'a fait qu'en favoriser l'accumulation. Dès 1583 en effet le bourgeois de Cologne Herman von Weinsberg racontait qu'il y avait des anabaptistes à Krefeld, alors en possession du comte de Moers²⁶. Nous l'avons vu précédemment, les comtes de Moers et leur famille étaient un recours lorsqu'il s'agissait de secourir des anabaptistes, les femmes de la famille notamment s'étaient

²⁶ Kriedte, *Taufgesinnte*, p. 105.

entremises dès le XVI^e siècle pour sortir leurs domestiques ou des membres de leur famille des prisons de Cologne. Par ailleurs, un tiers probablement des mennonites de Gladbach ne se sont pas dirigés vers ces destinations, mais sont allés dans le territoire de l'archevêque de Cologne, à Mulforth pour Jan Kleinigkes et Hanß Hirckes, à Hülß près de Krefeld pour Gretgen Scherpes, à Anradt pour Jan Theelen. Ils se sont également dirigés vers d'autres seigneuries toutes proches comme celle de Zoppenbroich.

Comme les anabaptistes chassés de Gladbach, ceux de Cologne se rendent là où ils sont susceptibles de connaître des gens, ce qui veut dire qu'ils se rendent là où ils ont des coreligionnaires ou de la famille. Amsterdam et Mülheim sur le Rhin semblent ainsi être des destinations privilégiées pour les « anabaptistes » de Cologne. Quelques lettres conservées à Amsterdam, ainsi que le recrutement du Concept de Cologne en 1591, témoignent de relations anciennes avec les mennonites de cette ville de Hollande. C'est à Amsterdam que se rend David Rutgers qui a fini par s'y établir, comme le père du poète Joost von der Vondel²⁷. Herman Gereßen, lui, s'y était établi dans les années 1580, avant de revenir à Cologne²⁸. Les autres, à la fin du siècle, se rendaient à Mülheim sur le Rhin ou à Deutz, d'où ils pouvaient revenir facilement traiter leurs affaires à Cologne. Ainsi, le modèle classique des « villes jumelles » - l'une hébergeant les dissidents religieux ayant leurs affaires dans la ville où ils n'étaient pas acceptés, est valable aussi pour les mennonites et les anabaptistes du Juliers, du Berg et de Cologne.

Les destinations des migrations ne sont pas uniques : comme pour la plupart des migrants à l'époque moderne, la ville de destination n'était parfois qu'une étape dans une vie, les « remigrations » étant un phénomène que l'on peut constater à plusieurs reprises. Johann Peltzer, recensé en 1622 et en 1654 à Gladbach, était né à Cologne. Ses parents, chassés, ont suivi le chemin de beaucoup de dissidents ; ils se sont installés à Mülheim, où ils sont morts. De là, Johann est venu à Gladbach, suivant des sentiers tracés un demi-siècle auparavant par les nombreux échanges de dissidents entre la ville rhénane et la ville du Juliers : Gerhard Westerburg y avait prêché, des assistants de la réunion du vignoble Saint Séverin y habitaient. Parmi les mennonites de Gladbach qui possédaient encore des biens immobiliers dans la paroisse quinze ans après leur expulsion (ils étaient 45), plusieurs ont fait des détours avant d'arriver à leur lieu de résidence. Parmi ceux qui résidaient dans la seigneurie de Zoppenbroich, un était d'abord allé à Krefeld, l'autre à Nimègue. Ils étaient ensuite (presque)

²⁷ Christian Neff, article « Cologne (Nordrhein-Westfalen, Germany) » dans GAMEO.

²⁸ HASTK 30 G 229 295v, le 26 juin 1595.

rentrés. L'un des nombreux Scherpes, qui habitent tous à Krefeld, était passé par le duché de Clèves, sans doute à Goch, Emmerich ou Wesel, qui comptaient d'anciens groupes dissidents.

La comparaison des deux territoires permet de mettre l'accent sur l'importance des liens anciens dans la détermination de l'avenir des exilés – il est parfois difficile de parler de réfugiés, puisque les départs, au XVII^e siècle, sont souvent organisés bien en amont. Ainsi, alors que les anabaptistes du nord du Juliers se dirigent vers le nord, s'arrêtant en particulier dans les « villes-étapes » importantes des routes commerciales, les anabaptistes du sud du Berg remontent le Rhin vers le Palatinat, destination tout aussi importante des « anabaptistes » exilés. Terre d'accueil après la guerre de Trente ans, le Palatinat abritait des « anabaptistes » depuis le XVI^e siècle²⁹. Même la prise de possession du Palatinat électoral par le duc de Juliers-Berg en 1685 n'a pas changé grand-chose dans la politique d'accueil : tout au plus a-t-il pu favoriser les catholiques du territoire par rapport aux réformés. Ces migrations étaient très organisées : retournons pour cela dans la communauté des anabaptistes de Löwenburg, qui s'égrène le long du Rhin dans des bourgades à spécialisation viticole. Theis Becker doit se rendre dans le Palatinat, dit-il, où « la majeure partie de ses biens mobiliers a été apportée au Palatinat par son gendre (qui s'y trouve depuis déjà longtemps), et où il a l'intention de s'installer complètement avec femme et enfants [...] »³⁰.

2. *Par delà les fleuves et les montagnes*

Non seulement la communauté ne se dissolvait pas nécessairement avec l'exil, mais encore les mesures d'expulsion n'étaient pas toujours efficaces : les liens se maintenaient assez souvent avec le lieu d'origine, en général parce qu'une partie importante de ce qui compose l'individu en tant que sujet social y restait : famille, propriété. À Gladbach en 1669 le commissaire Pippers vient recenser ceux qui ont encore des propriétés dans la paroisse et dans l'Amt de Dahlen : ils sont quarante-quatre sur les cent quarante et un chassés, soit presque un tiers d'entre eux. Trente habitent à Krefeld. Leurs propriétés sont exploitées en général par des fermiers, mais dans les années 1680, Conrad Neigen, le nouveau curé de Gladbach, se plaint que nombre des propriétaires mennonites ont révoqué leurs baux pour revenir investir les lieux. Ils démentent et s'expliquent : ils désirent implanter une blanchisserie pour le lin qui est filé dans la région. En réalité, le rapport du bailli, qui loue leur rôle fondamental dans l'économie de *l'Amt* par l'intermédiaire de ce qu'on appelle

²⁹ Sur le Palatinat, voir les travaux de l'historien ruraliste Frank Konersmann, par ex. « Duldung ».

³⁰ « vndt schon Meisten theill seiner Mobilien in die Pfaltz bey seinen Eythumb (wohin selbiger schon vor lengst vertrocken) hingethan, vnd folgens sich daselbst sambt weib vndt kindern gentzlichen vnderzuthun gemeint », HStAD JB-II, 255 fol. 118r. Attestation du Schultheiss, des Anciens (probablement de la communauté réformée) et des échevins de Oberdollendorf, le 17 septembre 1656.

aujourd'hui le *domestic system* montre bien que les mennonites chassés ne sont en réalité jamais partis.

Beaucoup de riches, voire très riches, comme les ther Meer, avaient gardé une partie de leurs biens. Au début du XVIII^e siècle certains les possédaient encore. C'était déjà le cas à Cologne : de nombreux « anabaptistes » expulsés y ont encore des intérêts, comme David Rutger, diacre de la communauté haut-allemande et signataire du Concept de Cologne chassé à l'été 1595. Un an plus tard, à l'automne 1596, il est vu et arrêté à nouveau à Cologne : il prétend être revenu pour voir des amis, cela lui vaut néanmoins pas moins d'un mois de prison. Arndt von den Creutz a eu plus de chance. Officiellement banni, une bonne partie de sa famille, y compris ses fils adultes, reste à Cologne. En 1596 il écrit une supplique dans laquelle il demande à être autorisé à entrer dans la ville, demande à laquelle accède le Conseil en 1600.

Les liens entre les diverses communautés et entre les « exilés » et ceux qui sont restés sont avérés, en particulier pour le XVIII^e siècle où on peut comparer les « diasporas » juives et mennonites³¹. C'est en grande partie les trajets des migrations qui structurent une communauté internationale, unie par des échanges d'informations, de biens et de personnes. Les mennonites d'Amsterdam fournissent une aide massive aux Frères en difficulté, jusqu'à leur envoyer des livres pour leur édification, ainsi ils envoyaient des livres à leurs frères houthériens moraves, espérant probablement les amener aux communautés mennonites. Les liens commerciaux sont relativement bien connus, mais on échangeait aussi des époux et des apprentis : ainsi l'un des « anabaptistes » résidant dans la ville de Gladbach vint de la communauté de Beuel dans l'*Amt* Lewenburg pour apprendre son métier. Il s'y est marié et y est resté.

II. D'UN GROUPE A L'AUTRE

Cependant une bonne partie des individus choisissait de se convertir. La conversion pouvait advenir sous une contrainte directe, et prenait alors souvent la forme d'une abjuration, mais souvent elle survenait aussi sans que les individus y soient forcés dans des circonstances où le choix était imminent. On pouvait quitter les Frères parce que des Églises bénéficiant de

³¹ Sur le phénomène de la diaspora en général, voir les travaux de Natalia Muchnik. Une entreprise est en cours en Allemagne pour la comparaison de ces « diasporas », en particulier au XVIII^e siècle, pilotée par Dagmar Freist. Une conférence s'est tenue à ce sujet à Oldenburg le 1^{er} septembre 2011 sur le thème « Diasporas as Translocal Societies », organisée par Dagmar Freist (Oldenburg), Susanne Lachenicht (Bayreuth) et Klas Nyberg (Uppsala). Sur la communication transatlantique et les migrations, voir Beiler, « Dissenting Religious Communication ».

la protection de certaines autorités permettaient une vie plus tranquille, ou aussi tout simplement parce qu'on connaissait une nouvelle conversion intérieure³².

A. Rituels de passage

Ceux qui quittent les « anabaptistes » sont parfois intégrés ou réintégrés dans d'autres Églises par l'intermédiaire de cérémonies marquant la transition. De la grande publicité par l'intermédiaire d'une pénitence publique à la cathédrale, comme cela eut lieu à Paris en 1635, à un pardon anonyme accordé par un comité restreint, elles sont très variées, et dépendent étroitement de la portée symbolique de l'arrivée d'un « hérétique » repent. Il faut également faire la distinction entre les baptêmes d'adultes, les cérémonies de réconciliation, qui sont un pardon d'une Église qu'on a quitté vis-à-vis du pécheur, et enfin les conversions.

1. La réconciliation : une cérémonie « balisée »

Que deviennent ceux qui quittent la « secte » ? Un certain nombre sont à compter au rang des succès de la Réforme catholique et de la Contre-Réforme : les pasteurs n'étaient pas tous mauvais, contrairement à l'image qu'en donnent parfois les récriminations des autorités. Le jésuite Heinrich Dyonisius était ainsi, dans les années 1560, considéré comme un « champion » de la conversion des « hérétiques égarés ». Son supérieur relate ainsi avec fierté dans son rapport comment une « anabaptiste » a été ramenée dans le droit chemin en oyant les prédications de Frère Dyonisius dans la cathédrale de Cologne. Wilhelm von Koenigshoven, anabaptiste, a été détourné de son hérésie par l'abbé de Rommersdorf³³. Steffen von Alffter et sa femme, emprisonnés à Cologne en 1562, déclarent aux autorités qu'ils n'ont pas la moindre intention de quitter la foi « anabaptistes » qu'ils ont embrassé. Pourtant, ils veulent bien être instruits. Steffen :

Dit qu'il n'a pas l'intention d'abandonner la foi qu'il a embrassée, il peut cependant souffrir que des gens instruits viennent lui rendre visite, il veut bien les entendre, car il pourra avoir une meilleure instruction par rapport à laquelle il pourra s'orienter³⁴.

Bien évidemment, cette formule est très stéréotypée, il ne faut pas y voir l'expression littérale des désirs d'instruction de Steffen von Alffter : la même formule est employée pour transcrire les propos de sa femme, avec pourtant une légère variation, laissant entrevoir, peut-être, les intentions de la prisonnière :

³² C'est ce qui s'est produit pour une partie de l'Église mennonite de Gladbach, passés à l'Église réformée de la seigneurie de Rheydt, Löhr, « Mennoniten », p. 95.

³³ HASTK 45 n°14 fol. 8r et suivantes, le 18 nov 1559.

³⁴ « Dicit das ehr von dem angenhomenen glauben nit gedencke abzustähen, doch khenne erliden, das gelerthe leuth zw jeme khomen ehr wollte sie gern anhoren, dha er dan bessere berricht begere wollte ehr aldan sich darnach wissen zurichten », HASTK 30 G 210 fol. 45r, Steffen von Alffter, le 10 juin 1562.

Elle veut cependant souffrir que de pieuses personnes viennent la voir, car si elles peuvent mieux la convaincre, elle veut bien abjurer, mais elle veut toujours vivre et mourir selon le Nouveau Testament et la Bible³⁵.

Tous deux ont demandé à être réconciliés avec l'Église catholique romaine.

Certaines réconciliations ont lieu dans la cathédrale de Cologne. C'est là qu'à lieu six ans après la réconciliation des « personnes rebaptisées ». Herbert von Nederembk et Johann Wolters abjurent « l'hérésie » en deux temps, selon un protocole pratiqué dans toute la chrétienté catholique. L'importance de ces abjurations est soulignée par la présence de deux inquisiteurs. Dans la prison de la Dranckgasse Pforte, le vendredi, ils procèdent d'abord au *juramentum*, serment de ne plus tomber dans l'hérésie, probablement adapté de la profession de foi du Concile de Trente :

Moi, Herbert fourreur né à Nederembk habitant aujourd'hui à Freysheim et Johann Wolters habitant à Flatten et y étant né, à présent au tribunal, devant vous Messieurs les Inquisiteurs [...], en touchant les Saints Evangiles, je jure que je crois avec le coeur et confesse avec la bouche la sainte foi catholique et apostolique que croit, prêche et considère l'Église catholique, apostolique et romaine, et j'abjure toute incroyance, erreur et hérésie, en particulier l'hérésie de Luther, de Calvin, des sacramentaires, et par dessus tout celle des Anabaptistes de laquelle je me suis reconnu en particulier maculé, ainsi que toutes les sectes, quel que soit le nom qu'on puisse leur donner, ainsi que tous les articles hérétiques, et je dis et prête voeu qu'à l'avenir je ne devrai être adhérent ou suspect d'aucune hérésie, ni posséder, lire ou détenir aucun livre qui sont condamnés et qui contiennent une fausse doctrine empoisonnée, mais que je vous les livrerai à vous, Messieurs les Inquisiteurs, et je jure que j'accomplirai et je ferai la contrition et pénitence que vous me prescrirez. [...] Moi Herbert von Nederembk je reconnais ceci comme étant juré librement par moi, et comme Jan Wolters ne sait pas écrire il m'a demandé que j'écrive et signe ceci pour lui, ce que j'ai fait volontiers, donné pour attestation de ma propre main³⁶.

Le dimanche suivant, accomplissant la pénitence prescrite par les Inquisiteurs, « ils sont allés publiquement de la prison de la Dranckgasse à la cathédrale », un trajet relativement court dont on ne sait pas s'il a été accompagné d'une pénitence publique, qui serait implicite dans le terme « publiquement ». À la cathédrale, le prêtre en charge de l'office ce jour-là a

³⁵ « Doch khönne sie erliden, das frome leuth zw ir khomen dha sie jre bessern bericht thuen khondte, wolte sie gern abstaen wolte alzeit doch bey den newer testament vnd Bibelen staen vnd leben vnd sterben. » HASTK 30 G 210 fol. 45v, Maria von Elsterraidts, le 10 juin 1562.

³⁶ « Jch Herberth Peltzer zw Nederembk geboern jtzo zw freyschem wonhafftigh vnd Johann Wolters zw Flatten wonhafftigh hie gegenwurdigh jm Gericht, vur euch hern Inquisitoren [...] gestalt mit antastungh der heiligen Euangelien, Schwere, daß Jch glauben mit dem hertzen, vnd bekennen mit dem Munde den heiligen Catholischen vnd Apostolischen glauben, den dhie Catholische, apostolische, Rhömische kyrch glaubet, prediget vnd haltetd, vnd verschwären allen vnglauben, Jrthumb vnd ketzerey, Sonderlich dhie Leher Leutheri, Caluinij, der Sacramentirer, vnd oben all der Wedertauferren, dan Jch mich dar jnn sunderlich befleckt erkennen vnd vorth alle secten, whie sie genent mogen werden, sampt allen sulchen articulen, vnd globen vnd sagen daß Jch vortan geiner Ketzereyen soll anhengigh sein oder verthadingen, vnd geine Buechger dhie verdampft seindt, vnd vergift falscher Leher Jn sich haben, lesen, oder behalden soll, Sonder dhie Jch haben euch hern Inquisitoren getrewerlich vberlieberen, vnd Jch schwere daß Jch die Buesse vnd penitentz, dhie Jr mir auflägen vnd Insetzen werdenn, will getrauerlich vnderhalden vnd volnbrengen, [...] Bekenn Jch Herpert von Nederembk diß vurs also durch mich frewilliglich beschg, vnd dweil Jann Woltersch nit schreiben khonte, derhalben haitt ehr michgepetten, daß Jch diß vurschreuen vur jnnen vnderschreiben wolte, dasselb Jch gerne gethären, Orkhundt diesser meiner Eigener Handtschrifft. » HASTK, 30 G 211, fol. 28v-29v, le 27 juillet 1565, copie réalisée par le *Turmschreiber*.

demandé à l'assistance de prier pour eux. Herbert von Nederembk et Johann Wolters sont ensuite rentrés « de leur propre chef » à la prison, comme il est habituel, pour y attendre la sentence du pouvoir civil. Ils ont été libérés sans poursuite ultérieure, alors que le lendemain le prédicant Mattheis Servaes était exécuté. Cette procédure est tout à fait classique, à l'échelle de l'Église catholique romaine. Elle peut connaître de légères variations d'un individu à l'autre, à la même époque et dans un même lieu, en particulier en fonction du genre. C'est ainsi que Catharina Schirms von Werl et Mergh von Netteschen, capturées dans le vignoble Saint Séverin en même temps que Herbert von Nederembk et Johann Wolters, abjurent selon le même *juramentum* que ces derniers, seul le nom étant remplacé. Le lieu diffère toutefois : elles ont abjuré dans le couvent des dominicains, dont Diederich von Bosch est le prieur, et non pas dans leur prison. Par ailleurs, elles ont « par grâce particulière » été exemptées de pénitence publique, et ont été libérées.

Qu'en est-il dans le Juliers-Berg ? on n'a pas conservé de récit aussi circonstancié pour le XVI^e siècle, même si on sait que les pasteurs considérés comme compétents parvenaient parfois à ramener dans le troupeau les brebis égarées. Au XVII^e siècle, la pompe est moindre, mais les étapes de la réconciliation sont restées à peu près les mêmes. Voici Jakob Neunkirchen, converti à la Noël 1662, dont Petrus Colenius, doyen du doyenné de Honnef, témoigne pour l'administration de Düsseldorf :

J'atteste par la présente que ledit Jacob Neunkirchen, avant le saint jour du Christ durant l'Avent, le samedi, a lu la profession de foi en présence de Melchior Weitz notaire et d'autres personnes, par la suite il a affirmé d'après le *juramentum* de vivre et mourir selon ses principes et de faire preuve de tout le zèle possible afin que sa femme, ses enfants et sa maisonnée y soient également conduits, et ledit Jacob, à partir du moment où il a fait cette profession de foi, il a été présent au service divin au moment du service de la sainte messe et au prêche, et l'après-midi il participe avec zèle au catéchisme et se laisse instruire, pour cette raison il ne doit plus être considéré comme un Anabaptiste, mais bien plus comme un chrétien Catholique, en attestation de la vérité j'ai rédigé et signé ceci de ma main³⁷.

C'est le cas de Herbert von Nederembk, pelletier résident à Freysheim, de Johann Wolters de Flatten, Catharina Schirms von Werl, Mergh von Bergheim³⁸, et quelques autres.

³⁷ « Alß attestiere hiemit, daß obgter Jacob Neunkirchen vor dem heiligen Christage im Aduent deß verlaufenen jahres ahm freytag in gegenwart meines Melchioris Weitz als Notarij vnd andern mehr die profession deß glaubens geleßen, vnd folgentz juramento affirmirt, darbey zu leben vnd zu sterben auch allen fleiß ahnzuwenden, das sein weib, kindt vnd gesindt darzu ahngefuhrt werden, vnd hatt auch glter Jacob von der zeith gethaner profession im Gottes dienst in der kirchen beym Ambt der heyiligen Meeß, predig, wie auch ahn Nachmittag bey der Christlichen lehr oder Catechismus sich fleißig eingestellt vnd vnterweisen laßen derhalben dan ferner nicht als ein Wiedertauffer sonder viell mehr alß ein Catholisch Christ zu halten serge, zu vrkundt der wahrheit hab dieses mit eingener handt geschrieben vnd vnterschieden, wie auch mit pitschaft bezeichnet [...]. » HStAD JB-II 256 fol. 9r, le 9 janvier 1662.

³⁸ HASTK 30 G 211, fol. 30r et 31r, le 29 juillet et le 13 août 1565.

2. Les Églises réformées

Les « anabaptistes » se tournent également vers les Églises protestantes. Dans les territoires que nous étudions, les Églises réformées et luthériennes sont en général clandestines et les procès-verbaux de des décisions des consistoires ne contiennent aucun détail quant à la procédure suivie³⁹. Il semble que se soit le fait de la clandestinité. En effet, les autorités luthériennes du Wurtemberg attachaient une grande importance à l'abjuration, au point que l'« Ordonnance anabaptiste » contient une longue description de ce que devrait être une cérémonie d'abjuration d'anabaptiste⁴⁰. La procédure avait beaucoup de points communs avec plusieurs points importants des nombreuses procédures possibles en terre catholique, en particulier l'établissement d'un document notarié signé par le pécheur, qui constituait sa « révocation ». Dans tous les territoires protestants, des cérémonies d'abjuration sont progressivement instaurées, qui, bien que d'une grande variété, insistent aussi sur la publicité de l'abjuration⁴¹.

Cependant, dès les débuts de la tenue des procès-verbaux des consistoires, on trouve des traces de l'arrivée d'anciens anabaptistes dans l'Église réformée. À Cologne et dans le Juliers les traces de ces passages sont peu évidentes, car on précise assez rarement l'origine du converti, obligeant parfois à des reconstitutions *a posteriori*. Les procès-verbaux du consistoire réformé de Düsseldorf ont été conservés à partir du début du XVII^e siècle. Le 5 janvier 1619 et le 14 novembre 1620, la communauté protestante accueille Catharina et Adam, enfants du passementier Tilman. Ces deux adolescents – Adam se marie huit ans plus tard – sont baptisés par le ministre réformé, sur l'ordre du Consistoire, car « il n'a pas été amené au baptême par son père ». Tilman le passementier en effet avait été recensé comme anabaptiste par l'*Amtmann* de Düsseldorf vingt ans plus tôt, ce que n'indique pas le Conseil.

La « politique » des scribes du consistoire réformé haut-allemand de Cologne est semblable. En 1606, un certain Gerhardt von den Creutz, « après avoir fait la Confession de sa foi, est baptisé et intégré à l'église » en 1606⁴². Il s'agit de toute évidence d'un baptême d'adulte. Or, là aussi, le hasard de la conservation des sources nous permet de connaître les parents : en 1595 Arndt von den Creutz, batelier sur le Rhin (*Schiffmann*) a été capturé avec seize autres hommes lors d'une réunion clandestine. À demi-mot, il se reconnaît « de la Religion anabaptiste ». Quelques semaines plus tard sa femme et trois de ses enfants sont

³⁹ Le livre de Philippe Denis (*Églises d'étrangers*) ne donne pas d'information à ce sujet.

⁴⁰ Räsänen, *Ketzer im Dorf*, p. 148.

⁴¹ Clasen, *Anabaptism*, p. 368.

⁴² « Gerhard v den Creutz, nachdem er Bekenntnis seines Glaubens getan, ist getauft vnd der kirchen einverleibt worden. » Le 18 oct 1606, Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, n°316 p. 125. Les témoins sont Paul Zulden, Jacob kren et « sa femme » (à Gerhardt ?), Brühl, LK216, p. 16, enregistré le 25 octobre.

sommés par le Conseil de prêter serment qu'ils ne sont pas eux aussi « de la Religion anabaptiste » - ce que les enfants font de bon coeur, parce qu'ils sont réformés, nous y reviendront. Par ailleurs, trois des fils d'Arndt von den Creutz ont testé auprès des *Greffen* et *Scheffen* de Cologne, ce qui nous permet de connaître une bonne partie de la grande fratrie. Enfin, le patronyme « von den Creutz », germanisation de « van den Cruise », est très rare à Cologne. Nous pouvons ainsi affirmer sans aucun doute que le père de Gerhard, baptisé en 1606, faisait partie d'une communauté mennonite, probablement celle des haut-allemands. Ainsi, à Cologne comme à Düsseldorf on ne signale pas toujours l'origine du nouveau baptisé quand il est adulte, et il y a de bonnes raisons de penser qu'un baptême d'adulte ou d'adolescent cache une origine « anabaptiste ».

Ceci étant posé, les signes de passage d'une communauté à l'autre sont nombreux. En 1599, Maria, fille de Laurenz Capaun, « demande à faire sa profession de foi et à être baptisée » : elle vient probablement d'une famille d'anabaptistes, puisqu'un Matthieu Capaun (son oncle ?) a été recensé comme tel dans les années 1570. Le 16 septembre 1604, le consistoire décide que « Conrad Bork doit être baptisé, puis autorisé à aller au catéchisme⁴³. » En 1608, Tilman Musterberg « auparavant enclin à penser comme les Anabaptistes, désire être reçu dans notre Communauté et être appelé aux prêches⁴⁴ ».

Ainsi, dans ces Églises nouvelles et minoritaires, où la plupart des membres entraient sur la base du volontariat et à l'âge adulte, les « anabaptistes » ne se distinguaient pas spécialement.

3. *Le passage tacite*

Il est possible qu'un certain nombre « d'anabaptistes » soient entrés dans des Églises confessionnelles « par la petite porte », s'entend qu'ils soient allés ou plus probablement retournés à l'Église sans que personne ne les remarque, ou sans qu'une cérémonie de réconciliation soit organisée. Celle-ci n'était nécessaire que lorsque l'individu avait été condamné comme hérétique. Combien pourtant ont délaissé l'église ou le temple quelque temps sans que la procédure d'identification comme « hérétique » ou « déviant » ait été menée à son terme ? Ceux-là justement échappent presque totalement à nos sources. Certains « ratés » toutefois laissent entrevoir des itinéraires, comme celui des parents d'Hermann Eicks.

⁴³ Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, enregistré le 16 septembre 1604.

⁴⁴ « Tilman Musterberg, vorhin Täufers gesinnet, hält an, zu unserer Gemeinde angenommen und befördert zu werden. » Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, 391, p. 146, le 2 novembre 1608.

En 1600 Hermann Eicks, fils de Damen von den Eicken, est admis au catéchisme de l'Église réformée haut-allemande de Cologne. C'est un migrant qui vient de Werl, d'où il apporte une attestation de l'Église réformée locale (*Zeugnis*). La même année, il épouse Margarethe Erckens⁴⁵. Mais au bout de cinq ans d'une vie sans histoire avec le Consistoire, coup de tonnerre :

Hermann Eicks, qui a été autorisé à participer à la Cène après avoir fait sa profession de foi, a appris de sa mère qu'il n'était toujours pas baptisé. Il demande donc qu'on le baptise⁴⁶.

On imagine assez bien la scène de la révélation de la mère au fils, analogue à un mauvais vaudeville. Cette situation laisse entrevoir que la mère, et probablement les deux parents, ont été sensibles dans leur jeunesse aux idées des Frères chrétiens. Engagés, ils ont décidé de ne pas faire baptiser leurs enfants. Il est difficile de savoir s'ils ont reçu le baptême de foi : le refus de baptiser les enfants et l'entrée active dans une communauté ne vont pas nécessairement de pair. C'est ce que montre le cas de Matthias Vorsbach, arrêté et jugé par l'Inquisition au milieu du XVI^e siècle : il refusait de faire baptiser ses enfants, mais ne se reconnaissait pas et n'était pas reconnu comme « anabaptiste »⁴⁷. Peut-être d'ailleurs Hermann Eicks est-il seul de sa fratrie dans une telle situation : nombreux sont les « anabaptistes », interrogés sur le baptême de leurs enfants, qui expliquent qu'une partie sont baptisés, mais pas les derniers-nés. Toujours est-il que les parents de Hermann Eicks sont probablement retournés à l'église ou au temple lorsque leurs enfants étaient assez jeunes pour en avoir perdu le souvenir, à la faveur d'une évolution de leurs opinions religieuses, ou du danger que pouvait constituer refus de recevoir les sacrements à partir des années 1580. Par peur de la pénitence publique ou d'une amende, ou bien par indifférence, parce qu'au fond ils ne croyaient plus à la valeur des sacrements de l'Église (catholique ou réformée), ils n'ont pas fait baptiser leurs enfants.

Ce n'est que bien plus tard que la vérité éclate. Qu'est-ce qui a pu amener la mère à avouer à son fils qu'il n'était pas baptisé ? Est-ce au hasard d'une conversation ou parce que la mère a connu une nouvelle conversion ? Il est possible – mais là on est dans le domaine de la conjecture - qu'à ce moment là, Hermann Eicks soit devenu père lui-même : quinze ans plus tard en effet, une Gertraut Eycks fait partie des nombreux jeunes qui font leur profession de foi et sont admis aux prêches, après avoir assisté au catéchisme. Or, pour des raisons de

⁴⁵ Lühr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde*, 31 janvier et 13 mars 1600.

⁴⁶ « Hermann Eicks, so nach geleisteten Bekantnis seines Glaubens zum Nachtmahl zugelassen, wird von seiner Mutter Bericht, daß er noch nicht getauft sei. Begehrt demnach, man woll ihn taufen. » Lühr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, 31 janvier 1600, 13 mars 1600 et 23 juin 1605.

⁴⁷ HStAD, Kurköln VIII n°540.

sécurité (parce qu'un enfant a du mal à tenir sa langue en public), les enfants des membres de l'Église ne sont admis au catéchisme qu'à partir de quatorze ans révolus⁴⁸. Gertraut serait donc née vers 1605. Ainsi Hermann Eicks, marié, probablement père, recevant les sacrements, demande à véritablement entrer dans l'Église au moment où il devient père et que la question du baptême se pose.

Ce type de cas est peu fréquent sans être exceptionnel. C'est ce que montrent le registre des baptêmes de la communauté néerlandaise à la même époque. Le 7 octobre 1598, Hermann Faulkens baptise Agnès, l'enfant de Hans Campgen et de sa femme Margriet. La principale témoin, celle qui donne son prénom à l'enfant, est Agnès van Brugge, femme de Willem Tobias. Le 29 décembre de la même année, cette même Agnès von Brugge est baptisée par Hieronymus Arnold⁴⁹ ... Combien d'individus sont-ils ainsi passés d'une Église à l'autre sans que les autorités ne le remarquent vraiment ? Et finalement combien adoptaient des pratiques « anabaptistes » ou participaient à des réunions tout en continuant une vie de paroissien ordinaire ?

B. Simulation, conversion

Dans les Provinces-Unies du XVII^e siècle, quelques-uns en effet allaient par curiosité assister aux réunions mennonites ou à celles des Remonstrants, tout en continuant à fréquenter normalement celles de l'Église calviniste : ils étaient ainsi membres de deux Églises. Les Provinces-Unies sont un cas d'école, mais on retrouve ce type de comportement ailleurs. Ainsi, le synode des Églises réformées du Juliers, du Berg et du Clèves ont en 1594 à répondre à la question suivante : que faut-il faire quand on connaît quelqu'un qui fréquente les réunions « anabaptistes », mais qui reste pourtant au sein de l'Église ?

1. Le soupçon

La sincérité de la conversion est un problème perpétuel posé aux pasteurs – curés catholiques et ministres réformés ou luthériens – qui ont à gérer au quotidien les nouveaux convertis. Ils étaient donc plutôt réticents à appliquer les instructions venues « d'en haut » qui visaient à opposer des obstacles à qui voudraient s'accommoder de différences confessionnelles ou religieuses, par exemple dans le cadre d'unions mixtes⁵⁰. On risque en effet des conversions « hypocrites » : les nouveaux venus, forcés de se convertir pour se marier, seraient toujours suspects d'être des crypto-anabaptistes (ou crypto-catholiques,

⁴⁸ Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, 23 juin 1605.

⁴⁹ Personenstandarchiv Brühl, Kirchenbücher, LK 225 p. 405 et 406.

⁵⁰ Kaplan, *Divided by Faith*, p. 270-280.

crypto-réformés, crypto-luthériens). Le spectre de l'hypocrisie et de la conversion insincère plane sur toute l'Europe : c'est bien cette peur qui est à l'origine de l'expulsion des morisques d'Espagne en 1609 et de la politique de *limpieza de sangre* qui marqua si profondément les sociétés de la péninsule Ibérique. Dans le Juliers, en 1669, le commissaire Pippers s'enquiert de la sincérité de la conversion des anciens mennonites. A cet effet ils doivent produire des attestations du curé ou du consistoire afin de prouver leur bonne foi. Ils doivent surtout prouver qu'ils s'étaient convertis avant le dernier édit d'expulsion.

Relativisons cette image : les ministres étaient parfois heureux de recevoir dans leur Église de nouvelles brebis. C'est ainsi que la communauté réformée de Rheydt, culte institué par le seigneur de Bylandt, offrit asile aux mennonites de Gladbach chassés du Juliers en 1654, et certains se convertirent à cette occasion⁵¹. Les ministres étaient d'autant plus accueillants qu'à la fin du XVI^e siècle, le synode des Églises réformées du Juliers rapporte régulièrement des défections de réformés au profit des « anabaptistes » : c'était donc un juste retour des choses⁵². Mais après l'entrée dans la communauté protestante, les individus sont-ils pour autant fidèles ? A-t-on des raisons de douter de la sincérité de la conversion ?

Certains sont revenus vers leurs premières croyances : en 1608, on rapporte au consistoire réformé haut-allemand de Cologne que

Entges Alles se serait à nouveau compromise avec les anabaptistes ; pour cette raison Knutius a eu une conversation avec elle en présence de Monsieur Gevenich. Elle n'a voulu admettre aucune instruction⁵³.

Pour d'autres, c'est plus difficile à établir. Et, de fait, beaucoup sont « suspects » et l'attestation de la part des autorités d'une confession autorisée est nécessaire. C'est ce qui arrive à Lenhart Janßen, élevé et baptisé dans la « foi mennonite ». Il a épousé une réformée, et a fini par rejoindre sa communauté, comme en atteste le ministre de la communauté réformée de Süsteren en 1672. Trois ans auparavant il avait pourtant été recensé comme mennonite par le commissaire Pippers, sur la base d'une enquête des officiers locaux et de déclarations des intéressés eux-mêmes. Le couple Dierich Coentz et Catharina Meisters, du village de Millen, est lui aussi suspect, en particulier à cause de Catharina, fille d'un mennonite notoire :

lorsque j'ai interrogé à leur propos j'ai appris que tout un chacun en doutait, et lorsque je lui ai demandé quand et où elle avait embrassé la religion réformée [...] et quand ils avaient

⁵¹ Löhr, « Mennoniten », p. 96.

⁵² Simons, *Synodalbum*, nombreux endroits : 20 occurrences entre 1572 et 1608, soit plus d'une tous les deux ans.

⁵³ « Enges Alles soll sich wiederum zu den Täufern geschlagen haben; deshalb mit ihm Knutius hat Sprach gehalten im Beisein Ger Gevenichs. Hat keiner Unterweisung wollen platz geben. » Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, p. 147 n°392, 17 novembre 1608.

reçu la cène pour la dernière fois, ledit Derich et sa femme n'ont pas pu ni voulu répondre[...]»⁵⁴.

À certains, on refuse donc l'entrée dans l'Église. En 1612, le consistoire prend la décision suivante :

On a considéré pour cette fois, sur la foi d'un rapport crédible et d'un conseil, de ne pas recevoir chez nous Paul Westerburg et sa femme. Wilhelm Engels et Boels lui fera savoir en notre nom⁵⁵.

D'après Ursula Schmitz, Paul Westerburg était fortement soupçonné d'anabaptisme, raison pour laquelle on lui aurait refusé l'accueil dans l'Église. Nous n'avons pas trouvé trace de tels soupçons, qui sont pour autant vraisemblables dans la mesure où l'aïeul de Paul Westerburg, Arnoldt Westerburg, avait été chassé de la ville pour anabaptisme en 1534 en compagnie de son frère, et qu'ils assumaient vraisemblablement dans le groupe des fonctions centrales. Le Conseil lui-même était suspicieux quant à certains autres membres de la famille⁵⁶.

Dans l'Église catholique, des relaps existaient, évidemment. Wilhelm Schroeder, capturé dans le rassemblement du vignoble Saint Séverin en 1565, avait abjuré l'hérésie de nombreuses années auparavant. Pour se justifier il explique que, ayant des dettes envers certains de l'Église, il avait été convié au rassemblement⁵⁷. Il est cependant très suspect aux autorités, dans la mesure où il a réussi dans un premier temps à échapper aux agents⁵⁸.

Plus que la « rechute », les autorités craignent, nous l'avons dit, que les convertis perpétuent une Église clandestine sous le couvert et la protection de l'Église officielle. Cette crainte était particulièrement vivace chez les réformés et les luthériens, qui avaient durement gagné le droit d'exister dans le Juliers et le Berg, et se défendaient d'abriter un serpent en leur sein. Ainsi, les réformés du Juliers ont adressé plusieurs suppliques au duc pour protester contre l'amalgame qui pouvait être fait par les autorités d'un point de vue juridique. Les confiscations de biens dont étaient victimes les « anabaptistes » ne devaient pas s'appliquer

⁵⁴ « wie aber ich daruber nachfragh gethan hab erfahren daß jederman woworahn gezweifelt vnd alß auch ich ihro selbst erfragt wannehe vnd wohe sie die reformierte religion angenohmen [...] vnd zu welcher zeit sie an letzl daß abendtmahl empfangen, so hatt darauf ermelter derich so wenighs alß seine haußfraw etwaß andtworten konnen noch wollen », HStAD, JB-II, 253 fol. 21r, 1^{er} octobre 1669, enquête du commissaire Pippers.

⁵⁵ « Es wurde auf glaubwürdiger Leut Bericht und Rat diesmal dienlich erachtet : Paulum Westerburg und seine Frau bei uns nicht aufzunehmen. Wilhelm Engels wolle wolle solches nebst Boels in unserm Namen wissen lassen. » Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, n°505 p. 174, le 2 novembre 1612.

⁵⁶ Il s'agit de Melchior Westerburg (voir généalogie en annexe) : dans la première version de l'interrogatoire de l'anabaptiste Thomas von Imbroich, les *Turmeister* lui demandent s'il connaît Melchior Westenberg. (HASTK 45 fol. 15v, question 27). Nous n'avons trouvé aucun lien évident entre cette famille et Johann Westenberg / Westerburg, bourgeois et prédicant anabaptiste capturé en 1595. Schmitz, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 4, p. 25.

⁵⁷ HASTK 10, n°22, fol. 64, le 17 août 1565, et 30 G 211, 27r, le même jour.

⁵⁸ HASTK 30 G 211 fol. 31r. Nous ignorons comment il a été rattrapé, un mois après le coup de filet : peut-être a-t-il été dénoncé, ou bien reconnu par un des agents.

aux membres des Églises réformées et luthériennes, protégés pour certains par la Confession d'Augsbourg, d'autres par des accords avec les princes voisins.

2. *Mariages mixtes et religion domestique*

Toutefois il subsistait nombre de couples mixtes, en partie parce que c'était souvent les femmes qui se convertissaient les premières. C'est le cas de Girtgen Murshafen, femme de Lenß Rauschgen vers 1633⁵⁹. Certaines étaient porteuses de l'engagement spirituel « privé » du couple. Ainsi, en 1622, le recenseur des mennonites de Gladbach mentionne le cas de la famille zu Hinses :

Johann zu Hinses est un homme fortuné en propriétés, c'est un juré qui a commencé son office il y a bien 10 ou 12 ans, et en même temps n'a jamais voulu faire le serment de juré, car lui Johann il va très souvent dans l'année à l'église, mais il a 8 ou 9 enfants qui avec sa femme sont anabaptistes⁶⁰.

Le refus de Johann zu Hinses de prêter serment le rend fortement suspect d'anabaptisme aux yeux de tous. Cependant, fréquentant l'église, c'est-à-dire obéissant aux prescriptions explicites de l'autorité, il ne peut pas être stigmatisé comme tel. La famille zu Hinses rappelle furieusement les *church papists* si décriés en Angleterre à la même époque⁶¹. Afin de préserver leurs positions, soumis à bien plus de pression sociale que les femmes du fait des demandes que l'on pouvait leur faire en matière de responsabilités civiques notamment, de nombreux hommes assistaient aux sermons de l'Église anglicane, mais ne communiaient pas. Ainsi ils permettaient à leur épouse, garante de l'ordre du foyer, de porter la foi « réelle » de la famille dans la sphère privée.

Les mariages mixtes existaient également à Gladbach (l'union de deux personnes de « confession » ou « religion » différente) comme dans toute l'Europe. Officiellement interdits par toutes les autorités religieuses, ils étaient pourtant célébrés à contrecœur par les prêtres et les ministres : un refus de leur part risquait de faire partir l'un des conjoint dans l'Église concurrente. L'opposition vigoureuse de Claes Wolter Kops au mariage mixte, qui menaçait de dissoudre la communauté, est un problème qui transcende largement la situation de Gladbach. Lorsqu'elle était pratiquée, cette stricte endogamie pouvait menacer la survie des groupes minoritaires dans la mesure où le nombre de partenaires potentiels risquait, en théorie, de se trouver rapidement assez réduit. En réalité les études dont on dispose pour les

⁵⁹ HStAD JB-II, 252, fol. 36r.

⁶⁰ Krumme, « Täufer », p. 44 : « 72. Johann zu Hinses ein sehr habshliger man ahn erbgüter, ist ein geschworner, der den dienst wol 10 oder 12 jhar betretten hat, und gleichwol den geschworen aidt niemahlen thun wollen, dan er Johann gehet des jahrs etlichmahl in die kirch, aber er hat 8 oder 9 kinder, welche mit der hausfrauen widdertaufers seindt. »

⁶¹ Evoqués par Benjamin Kaplan, dans *Divided by Faith*, p. 140.

Provinces-Unies montrent que les Églises minoritaires pratiquaient largement l'exogamie, les luthériens comme les mennonites de différentes « chapelles » ; il s'agissait, en quelque sorte d'une exogamie « de pénurie ».

Mais à Gladbach au XVII^e siècle, les mennonites n'étaient pas particulièrement minoritaires : forts de 140 à 150 foyers, environ 500 personnes, voire 700 pour les estimations les plus hautes, ils représentaient environ 10% de la population de la paroisse⁶². Ekkehard Krumme a pu dire que parmi les tendances « protestantes » de la ville, c'était la plus puissante numériquement et économiquement parlant. Par ailleurs, il y avait un certain renouvellement par le biais des conversions. Or, cette situation n'empêchait manifestement pas les mariages mixtes. C'est ainsi que Franz Kumpes, le fils d'un des plus riches hommes catholiques de la ville, a épousé la fille d'un des plus riches mennonites, qui se trouvait être le prédicant. Ce dernier, Claes Wolter Kops, était par ailleurs connu à Amsterdam pour ses positions tranchées quant au *buitenrouw*, au mariage à l'extérieur du groupe des chrétiens : il y était très fermement opposé⁶³. Faut-il y voir le primat des logiques d'alliances locales sur les positions ecclésiologiques et disciplinaires ?

Le profil de la famille Rauschgen laisse à penser qu'il y avait des familles où on perpétuait une « tradition » de mariage mixte, ou du moins des relations avec les « catholiques » qui occasionnaient des alliances. Tout commence (à notre connaissance) avec la conversion à l'anabaptisme de la femme de Lenß Rauschgen en 1633⁶⁴. Le mari, quant à lui, est probablement resté catholique, puisqu'il n'est pas comptabilisé comme un mennonite en 1622. La famille est dans une situation semblable à celle des zu Hinsses. Qu'advient-il à la génération suivante ? On ne connaît pas le nom de leurs enfants, mais deux Rauschgen sont comptabilisés dans les foyers mennonites vingt ans plus tard : Peter et Thewes. Seul Peter est marié ; il s'est marié chez les mennonites mais leur domestique est également la fille d'un couple mixte, et c'est la seule domestique de toutes la communauté qui soit dans ce cas. Or, à l'époque moderne, la situation de domestique était souvent une situation transitoire par laquelle la plupart des jeunes passaient afin de se faire un pécule. Le recrutement des domestiques, majoritairement mennonites, se faisait donc par le biais des liens d'amitié. Peut-être peut-on voir dans ce recrutement la perpétuation de « réseaux » d'amitiés ou de parenté parmi la majorité catholique. Ce sont probablement ces mêmes stratégies d'alliance qui sont à

⁶² Löhr, « Mennoniten », p. 90.

⁶³ Krume, « Täufer » p. 41, recensement de 1622.

⁶⁴ Voir annexe « Généalogies »

l'oeuvre lorsque la fille de Peter se marie chez les catholiques. Elle a épousé en 1651 un catholique, Johann Schloter (qui s'est converti après son mariage).

Un des principaux problèmes qui se posait lors de la conclusion d'unions mixtes, c'était le « sort » des enfants. C'était d'autant plus difficile pour les couples où l'un était « anabaptiste » puisqu'il fallait trancher l'épineuse question du baptême ; par ailleurs, l'adhésion aux groupes « anabaptistes » reposant sur la libre volonté, élever son enfant en « anabaptiste » n'a pas vraiment de sens. On n'a aucune trace d'arrangement consigné dans les actes notariés, et le nombre de cas dont nous disposons est bien trop restreint pour esquisser une quelconque tendance générale⁶⁵. On a vu que dans la famille zu Hinsses, les enfants sont dits « anabaptistes », ce qui sous la plume du recenseur signifie qu'ils n'ont pas été baptisés. Dans le recensement suivant, trente ans plus tard, on ne trouve qu'un seul nom de cette famille comme chef de foyer : cela signifie-t-il que tous les autres sont partis, ou bien qu'ils sont allés « chez » les réformés ou les catholiques, ou encore qu'aucun n'est parvenu à sortir de la condition de domestique ? Il est impossible de répondre. Le mariage de la fille du prédicant avec un catholique a produit au moins un rejeton « mennonite » : dans le recensement suivant on trouve Johann Kumpes, peut-être leur fils, résidant dans la même localité de Hatterbruch. Il est toujours riche, et il fait partie de la communauté mennonite.

Les solutions pratiquées d'un bout à l'autre de l'Europe pour remédier au problème de l'éducation religieuse des enfants dans les couples mixtes ont été étudiées, et il est difficile d'établir un modèle valable pour expliquer le choix des individus. Un partage est en général opéré de sorte qu'à peu près la moitié des enfants soient d'une foi, et l'autre moitié, de l'autre. La manière dont le partage est décidé est là plus aléatoire : qui baptise « protestant » le premier enfant, catholique le deuxième, etc, qui élève les filles dans la foi de la mère et les garçons dans la foi du père⁶⁶. Aucune solution « en alternance » n'est décrite à Gladbach : Gert Burgers von Kempen, mennonite, a épousé une veuve catholique « qui a beaucoup d'enfants », ni les uns ni les autres ne sont convertis. Johann zu Hinsses, catholique, a épousé une mennonite, et leurs « 8 ou 9 enfants sont tous anabaptistes ». Par contre, lorsque la femme de Veit Hoeffgens s'est convertie, alors que son mari est resté catholique, elle n'a pas entraîné

⁶⁵ Voir à ce sujet Freist, « Crossing Religious Borders », p. 219 et suivantes.

⁶⁶ Kaplan, *Divided by Faith*, p. 266-267, et *Id.*, « For they will turn away thy sons », et Forclaz, « Le foyer de la discorde ».

les enfants avec elle⁶⁷. A Rheindahlen, Goerth Barten, fils d'un bourgeois, a épousé une catholique et les enfants restent catholiques⁶⁸.

3. *Le sens de la « conversion »*

Les cas précédents l'ont montré : si certains mennonites devenaient catholiques ou réformés, beaucoup d'autres quittaient ces Églises pour se faire « anabaptistes. Souvent, la conversion passait par le biais du mariage, et le modèle le plus fréquent, à l'échelle européenne, est celui qu'a suivi Johann Schloter. Après s'être marié à une mennonite, il a demandé le baptême. Mais cela ne signifie pas que la conversion était une affaire féminine et que les maris étaient suivistes : le fils de Thewis Engerbleck, un catholique s'est converti à l'anabaptisme puis s'est marié à une catholique, qui s'est elle-même convertie ensuite. C'est donc lui qui a ouvert la voie. Entre 1639 et 1651, Jan Klumpges a rejoint les mennonites, comme Paulus Virte ou Veit Junckes⁶⁹. La conversion se fait donc souvent par le biais du mariage, du moins c'est ce que donnent à voir ceux qui recensent les « anabaptistes » et qui scrutent tout ce qui montrerait que le prosélytisme honni des « sectes » est encore à l'oeuvre, que les transgressions continuent et que ces transgressions passent par le biais des mariages mixtes.

A Gladbach non plus cependant les « conversions multiples » n'étaient pas inconnues : certains sont nés catholiques, ont demandé le baptême à l'âge adulte, puis ont quitté les « anabaptistes » pour entrer chez les réformés⁷⁰. C'est le cas de Johann Schloter justement. Après l'ordonnance d'expulsion de 1654, il est entré dans la communauté réformée de Rheydt et y a fait baptiser ses enfants, alors que sa femme restait mennonite, et il n'a pas déménagé. Comment expliquer cette situation plutôt confuse ? en 1674, les plaintes du curé et l'enquête du commissaire Pippers l'amènent, avec Johann Kamp, qui est dans la même situation, à écrire une supplique au duc : « nous avons épousé nos femmes avant l'interdiction courante des anabaptistes, et nous vivons dans l'espérance qu'elles refuseront l'anabaptisme avec le temps (ce à quoi nous nous employons avec zèle) ». Tous deux se gardent bien cependant de préciser qu'ils avaient eux-mêmes été mennonites. Faut-il donc voir de la simulation dans les conversions de Johann Schloter ? Il faut cependant se garder de voir un crypto-anabaptiste dans chaque converti.

⁶⁷ HStAD, JB-II, fol. 36r, 1639.

⁶⁸ HStAD, JB-II 252 77r, *Specificatio* des anabaptistes de Dahlen (Rheindahlen) dans le Juliers, 2 juillet 1652.

⁶⁹ HStAD, JB-II, 252 fol. 56r.

⁷⁰ Voir Mulsow, « Mehrfachkonversion », dans *Interkonfessionalität*, et Kaiser dans *L'Europe en conflit*.

Un autre cas de « conversion multiple » conduit à regarder ces allers et retours entre les groupes d'un autre oeil. En 1675, le curé de Gladbach (Mönchengladbach), raconte une tentative échouée de ramener une brebis égarée dans le troupeau des chrétiens :

A présent je ne peux pas dissimuler à votre grâce princière de quelle façon la femme nommée Tringen Keupgens, née à Gladbach de parents catholiques, baptisée et élevée en catholique, et ensuite séduite par la secte anabaptiste, habitant dans la paroisse de Gladbach étant tombée malade et devant garder le lit, m'a promis en me serrant la main (a topé) devant de nombreux habitants de Gladbach, après que je lui ai parlé, de quitter la maudite erreur anabaptiste et de se convertir à la sainte foi catholique dans laquelle elle a été élevée. Mais lorsque les anabaptistes habitant dans la seigneurie de Rheydt l'ont appris, ces derniers, et en l'espèce Klumpgen, qui s'est introduit à Gladbach, se sont présentés chez ladite femme et l'ont détournée de ses bonnes intentions et finalement l'ont amenée chez les « mennistes » de la région de Rheydt, en conséquence des ordres donnés et publiés par votre Grâce ⁷¹.

Que faut-il penser de Tringen Keupgens, qui, à l'article de la mort, change d'avis à plusieurs reprises ? Les cas de conversions ou de retour au catholicisme sur le lit de mort sont assez nombreux dans l'Empire. Selon Christophe Duhamelle, « La conversion est affaire de seuil : son lien avec le moment de la mort relève des représentations que les différentes confessions se font l'une de l'autre ; son lien avec le mariage reflète le besoin d'harmonie entre situation sociale et appartenance confessionnelle⁷². » Née catholique, Treingen Keupgens se fait donc, malgré sa vie mennonite, une représentation consolatrice de la religion de ses parents, et elle y revient avec sincérité alors qu'elle croit sa mort proche⁷³. Peut-être que l'éloignement de ses coreligionnaires, qui étaient probablement devenus ses principales attaches sociales mais qui étaient loin d'elle du fait de l'éloignement géographique, y a contribué. Quand ils reviennent, elle les suit.

Par ailleurs, les conversions sincères étaient probablement très nombreuses. Beaucoup de ceux qui, autrefois anabaptistes, sont entrés dans l'Église réformée ne la quittent plus. Ainsi Maria Capaun, que nous avons déjà rencontrée alors qu'elle requérait le baptême,

⁷¹ « Nun soll Ew: furst dhrtt ich demuhtigt ferner nit verhalten waß gestalt eine zu Gladbach von Cathlischen eltern gebohrene Catholische getaufft vnd erzogen, nach gehents zu der wiedertauffischer secten verfuhrte fraw tringen keupgens gnant in kirspel gladbach bethlegenrig kranck gewesen, auch auff mein zusprechen in gegewart vieler gladbacher einwohner mir handttastlich versprochen vnd globt habe, den verfluchten wiederteuffischen irthumb zuverlaßen, vnd sich zu dem Romisch catholischen glauben, in welchenn sie gebohren und erzogen wiederumb zubekehren welches alß die in der herligkeit rheidt wohnenden Wiedertäuffer verstanden, haben dieselbe, vnd in specie der zu Gladbach eingeschlichener sich daselbst ietzo nach auffheltender Klumpgen zu besagter frawen verfuget, dieselbe vor ihrem gutem vorhaben abegwendet vnd endtlich nach ertheilt vnd publicirte obigen Ew: furstl: dhrtt:gnädisten befelcheren in daß rheidische gebieth zu dem mennisten hingebbracht. », HStAD JB-II 252 177r, le curé de Gladbach au duc de Juliers, [1675].

⁷² Duhamelle, « La distinction confessionnelle », p. 298. Il s'agit ici de trouver un position conciliant la conception de la conversion selon Etienne François, qui examine la situation de Augsburg après les traités de Westphalie et pour laquelle la conversion est un profond changement qui touche tout l'individu et suppose un changement de sphère sociale : c'est une « trahison » (B. Kaplan). Pour Frauke Volkland qui s'appuie sur la Suisse pluriconfessionnelle, la conversion n'est pas un changement si grand car la confession n'est qu'une composante parmi d'autres de l'appartenance sociale de l'individu (« Konfession », p. 103).

⁷³ Voir Grieser, « Eucharistic piety », sur Gilg Schneider, d'abord attiré par la doctrine anti-sacramentaire des « anabaptistes » du Tyrol des années 1530, qui revient au catholicisme peu après avoir cherché à se faire rebaptiser, montrant que les pratiques et rituels catholiques gardaient leur attrait.

présente-t-elle des réclamations au Consistoire de l'Église réformée haute-allemande de Cologne en 1622 parce qu'elle n'est plus appelée au prêche : personne ne vient plus l'avertir quand une réunion clandestine aura lieu dans une maison privée⁷⁴. Par ailleurs, si on ne connaît aucun « ancien anabaptiste » qui ait exercé des fonctions au sein du consistoire, certains de leurs enfants le font, comme Abraham et Isaac von den Creutz, petits-fils d'anabaptiste obstiné⁷⁵.

III. MES ENFANTS FERONT CE QU'ILS VOUDRONT

Qu'il s'agisse d'une coexistence entre communautés persécutées ou d'un apaisement de la persécution qui permet ce que Benjamin Kaplan appelle la *toleration*, et à terme l'intégration des différentes Églises, la conversion et la mixité des couples apparaît souvent aux autorités des groupes mennonites comme une transgression. C'est bien la difficulté à concilier deux impératifs sociaux (la famille et l'Église) qui mène aux schismes successifs dans les Églises des Pays-Bas au milieu du XVI^e siècle. C'est également l'ultime paradoxe du modèle « secte » tel que le définit Troeltsch : la volonté d'un baptême de foi porte en elle la dissolution de l'Église, car les enfants, élevés en mennonites, se détournent parfois de la foi de leurs parents. Nous en avons croisé quelques-uns, baptisés dans l'Église réformée de Cologne. Cependant l'unité intergénérationnelle du point de vue de la pratique religieuse externe ne fait pas partie des critères nécessaires à l'harmonie familiale.

A. Une famille en transition

1. Les enfants de Arndt von den Creutz, batelier et anabaptiste

En 1595, le bourgeois de Cologne Arndt von de Creutz est arrêté au petit matin d'un dimanche d'été, dans la maison d'un ami dans la rue « devant la chapelle Saint Mathieu » (paroisse de St Maria in Lyskirchen)⁷⁶. Arndt von den Creutz, un armateur sur le Rhin et notable parmi le petit groupe (à tel point que le Conseil se demandait si lui aussi n'était pas un prédicant), refusa de prêter le serment préalable à sa « déposition », arguant que c'était contre sa conscience⁷⁷. Lorsqu'on lui demande s'il fait partie de la « religion anabaptiste », il ne nie pas. Le hasard, ou la position sociale de Arndt von den Creutz, nous permet de connaître sa famille, convoquée auprès du Conseil pour prêter serment qu'ils ne sont pas, eux, « de la

⁷⁴ L'explication est simple : ayant épousé Pierre le Grand, membre de la communauté wallonne, et ayant visiblement appris le français, le consistoire haut-allemand suppose qu'elle assiste aux réunions francophones

⁷⁵ Voir généalogie von den Creutz en annexe, et Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde 2*, le 18 décembre 1631 (Abraham von den Creutz devient diacre)

⁷⁶ HASTK 30 G 229, 298r et suivantes.

⁷⁷ Sur le milieu des armateurs sur le Rhin, voir Kellenbenz, « Wirtschaftsgeschichte ».

religion anabaptiste »⁷⁸. Cornelia von Brugk, dite Cornelissen ou Neelgen, son épouse, « a juré *extensis [digitis]* après des demandes répétées devant lesdits sieurs *Stimmeister* que ses enfants étaient baptisés, qu'elle n'appartenait pas à la secte que l'on nomme les anabaptistes, qu'elle ne les tenait pas en considération, et elle a fait voeu que le baptême de son enfance lui suffisait⁷⁹ ». Sont également présents sa fille Aeltgen von dem Creutz, et deux fils, Arndt von den Creutz le Jeune (dix-huit ans d'après le procès-verbal) et Heinrich, qui « ont [fait voeu] de dire la vérité, et ont confessé qu'ils étaient baptisés, qu'ils croyaient que ce baptême permettrait leur salut, et qu'ils ne tenaient pas en considération la Secte de ceux que l'on nomme Anabaptistes⁸⁰ ».

Dix à quinze ans après, ces jeunes gens et un de leurs frères ont testé auprès du notaire impérial Johan von Düssel et des échevins, ce qui permet de reconstituer la famille de Arndt von den Creutz, décédé entre 1604 et 1607. On connaît au moins six enfants encore en vie au début du XVII^e siècle : Arndt le Jeune, Heinrich, Peter, Johann, Wilhelm († avant 1607), Gerhardt, Aeltgen, Beatrix et Gretgen. L'un d'entre eux au moins part à Amsterdam pour faire du commerce, probablement comme commis. Une partie appartient également à la communauté réformée allemande de la ville de Cologne⁸¹. À partir de 1599 en effet, les registres paroissiaux de la communauté mentionnent une dizaine de baptêmes d'enfants de plusieurs des frères et sœurs, en particulier Heinrich, Johann, Arndt et Beatrix. Ces baptêmes apparaissent comme les signes d'une intégration totale à l'Église sous la Croix : le conseil municipal donnait en effet régulièrement ordre aux *Gewaltmeister* et aux curés depuis les années 1560 de contrôler la régularité du baptême de leurs ouailles. Les Anciens des communautés protestantes ne procédaient pas autrement auprès de leurs membres, et leur demandaient justification s'ils n'avaient pas fait baptiser leurs enfants par le consistoire, ou s'ils tardaient à le faire. Baptiser ses enfants dans la communauté réformée relevait donc d'un choix clair et risqué⁸². L'intégration continue au long du siècle avec la participation de certains membres de la famille aux fonctions dirigeantes : parmi les fils d'Heinrich, deux d'entre eux occupent les fonctions de diacre au milieu du XVII^e siècle.

⁷⁸ Voir généalogie von den Creutz en annexe.

⁷⁹ « auff vielfaltig erjnneren ver vorß hern Stymmeister extense geschworen, daß jre kinder getaufft weren, vnd daß sie nicht der Sect were so man wederteuffer nennet, noch davon hielte sonder gleubte daß eß mitt der kinder tauff genugh were. » HASTK 30 G 229 fol. 315v-316r.

⁸⁰ « mitt handtstenden gelubdt die warheit zu sagen, bekandt, daß sie getaufft weren, daß sie auch glaubten dardurch selig zu werden vnd nichtz hielten von der Sect deren so man Widerteuffers nennet. » HASTK 30 G 229 fol. 315v-316r

⁸¹ Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, p. XI.

⁸² C'est une particularité des Églises réformées sous la Croix d'être particulièrement exigeantes vis-à-vis de leur membres, d'où un certain nombre de difficultés d'adaptation à la situation d'Église publique dans les nouvelles Provinces-Unies dans les années 1570 (Pettegree, « Politics of toleration », p. 187).

La famille est ainsi en partie devenue protestante⁸³. Mais la conversion des enfants s'est faite très progressivement, alors que le père restait visiblement mennonite haut-allemand, et la mère sympathisante. Un des enfants par ailleurs hébergeait des réunions mennonites dans sa maison, mais nous ignorons lequel. C'est Aeletgen, la fille, qui franchit le pas la première en 1593 en demandant à être intégrée. Arndt von den Creutz (le jeune) demande ensuite, le 4 février 1595, à être admis au catéchisme. Il a alors dix-huit ans. Son frère Heinrich est admis après avoir fait son catéchisme en juillet 1599⁸⁴. Ses frères Johann, et Wilhelm ainsi que leurs soeurs apparaissent dans les procès-verbaux vers la même époque, comme parents et parrains au cours des divers baptêmes, mais on n'a pas trace de leur passage par le catéchisme. Enfin, le dernier est entré par le baptême, en 1612. Il est alors « à l'âge de raison »⁸⁵.

La conversion ne signifie pas la rupture avec la génération « anabaptiste » : les premiers bénéficiaires des testaments des enfants von den Creutz sont leurs parents. Les enfants, s'ils se convertissent, ont d'ailleurs parfois du mal à intégrer les pratiques de leur nouvelle église. Ainsi Heinrich von den Creutz tarde à faire baptiser son deuxième enfant, né semble-t-il vers 1608⁸⁶. Par ailleurs, si le passage de la deuxième génération s'est fait vers l'Église réformée, on pourrait penser qu'il s'agit d'un compromis. Les Églises réformées et les groupes « anabaptistes » étaient en effet souvent en concurrence directes du fait d'affinités électives entre les deux manières de vivre la foi. Toutes les deux adoptaient une théologie sacramentaire, mettaient l'accent sur la discipline, pratiquaient une Cène rare, et beaucoup d'Églises réformées, (surtout en exil) avaient une conception de l'Église comme un petit troupeau d'élus. Ce sont ces affinités électives qui sont communément admises pour expliquer le choix privilégié des Églises réformées pour les « anabaptistes » qui ne pouvaient plus l'être. Le cas des enfants von den Kreutz peut conduire à nuancer ce point de vue : ils ne sont en

⁸³ Il faudrait chercher à savoir si leur nom apparaît dans les registres paroissiaux catholique de Saint Martin le Petit (sur le Heumarkt) et Sainte Marie in Lyskirchen (le Filzengraben). Les familles avec lesquelles les von den Creutz se sont alliées ne sont pas toutes des fidèles de la communauté réformée haut-allemande de Cologne. On trouve quelques Honseler dans les registres, mais rien ne permet de les apparenter à Maria, la femme de Heinrich. Les Ehbhaut et les Hemmings sont totalement absents des registres, y compris ceux des baptêmes, mariages et ceux des catéchumènes. Ils sont aussi absents des registres de baptême de la communauté réformée néerlandaise.

⁸⁴ Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, le 12 juillet 1599.

⁸⁵ Il fait baptiser un enfant en août 1612, et il fait faire son testament la même année. Il est alors bourgeois de Cologne et marchand (Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1).

⁸⁶ « Heinrich von de Creutz soll nochmal durch Jan von Bruck vermahnet sein, daß er sein kind, so schon fünf monat alt ist, mit erst Gelegenheit taufen lasse; sonst solle er eine Zeitlang sitzen bleiben. » 1^{er} mai 1608, Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, p. 141. « Heinrich von de Creutz hält zuletzt an, daß sein Kind getauft werde. Die tauf mit dem Kind soll vor sich gehen und geschehen, er aber soll seiner Trägheit und versäumnis halber hart vorgenommen werden. » 19 juin 1608, *ibid.*, p. 142.

aucun cas de « parfaits chrétiens » et connaissent, comme les autres membres de la communauté, des différents d'ordre disciplinaire avec le consistoire.

Ainsi, un vent de révolte souffle sur la maison von den Kreutz en 1603-1604, quelques années à peine après l'entrée dans la communauté. Le premier à faire les frais de mesures disciplinaires est Johann von den Kreutz : « du fait de son mode de vie considéré par nous comme désobéissant, l'exclure du prêche, et frère Heinrich doit rappeler à l'ordre sa femme⁸⁷ ». Si un enfant de Johann von den Kreutz est encore baptisé dans la communauté en 1606, les enfants eux-mêmes ne semblent pas être restés dans l'Église : ils n'y font pas leur catéchisme, n'y font pas baptiser leurs enfants. La même année, les deux autres frères, Wilhelm et Heinrich, sont eux aussi pris en flagrant délit de dissidence : le 29 mai 1603, Wilhelm comparait devant le consistoire pour avoir assisté à la *Gottestracht*, la Fête-Dieu, avec cinq autres membres de l'Église. L'année suivante, les frères Johann et Heinrich « le fils im Grasputz » sont exclus du prêche pour avoir été « encore une fois » vus dans une auberge et s'y être battus. Leur comportement ne peut être interprété autrement que comme un mépris total vis-à-vis des mises en gardes du Consistoire, remarque ce dernier⁸⁸.

La représentation des différents liens de parenté de cette famille dix ans après deux événements décisifs, l'arrestation du « patriarche » et son expulsion, et le début du glissement de la famille vers l'Église réformée montre un paysage diversifié, à l'image des comportements des individus. Ses enfants font partie de la communauté réformée, pour une partie d'entre eux. Mais certains d'entre eux « circulaient » entre les communautés. Arndt von den Creutz (on ne sait s'il s'agit du père ou du fils) figure comme témoin d'un baptême de la communauté réformée néerlandaise en 1599⁸⁹.

2. *Arndt von den Creutz, un broker ?*

Un certain nombre de facteurs donnent à Arndt von den Creutz une position particulière. Il est père de protestants, grand-père de réformés et peut-être de catholiques, dès 1593. Par ailleurs armateur sur le Rhin et personnage fortuné, il s'associe avec des marchands de tous horizons religieux. Quelques jours avant d'être arrêté il avait conclu une association devant le Conseil avec Anthon Muller, Johann Arnsbergh, Derich Blanck, et Caspar Anthoni,

⁸⁷ « Johann von de Creutz bei uns beharrlichen unartigen Lebens halber sitzen zu lassen, in gleichem die Frau dessen zu errinernt per Bruder Henricum », *Ibid*, novembre 1603/

⁸⁸ « Der Sohn im Grasputz, Johann v dem Creutz und Henrich von dem Creutz soll durch ihren Vorsteher angezeigt werden, wie wir sie nicht länger zu den Predigten berufen können, weil sie sich vor wenigen Tagen im Wirtshaus wiederum haben lassen finden und folgend untereinander geschlagen. Aus welchem ihren unschicklichen Verlauf wir nicht anders schließen können, denn da sie unser Vermahnen tütlich verachten. » Le 13 juillet 1604, Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, p. 103.

⁸⁹ Le 23 mars 1599, Personenstandsarchiv Brühl, LK 225 p. 10

qui sont les crédateurs de Maria Stingling, veuve Horns, et donnent pouvoir à Bernardt Hulß pour accomplir une mission hors de la ville⁹⁰. Qui sont ces individus ? Anthon Muller et Bernardt Hulss, ainsi que la veuve Horns, nous sont inconnus. Mais aucun des contractants à part Arndt von den Creutz n'est un membre connu d'une communauté mennonite : aucun ne figure parmi les seize autres hommes arrêtés avec Arndt von den Creutz ni parmi les « anabaptistes » arrêtés ou dénoncés dans les dix années précédentes ou suivantes.

Une partie d'entre eux sont cependant « protestants » : Caspar Anthoni apparaît comme un représentant de la communauté réformée néerlandaise, Johann Arnsbergh est entré dans la communauté réformée allemande deux ans auparavant et Derich Blanck apparaît régulièrement dans les procès verbaux du Consistoire haut-allemand. Ainsi, c'est une association semble-t-il pluri-communautaire à laquelle a participé Arndt von den Kreutz. Il ne saurait être question ici de proposer une analyse formalisée du petit réseau ainsi reconstitué : si les sources, à travers notamment les procès-verbaux de baptême et les *Briefbücher*, permettaient de situer Arndt von den Creutz dans la toile des relations entre les membres des diverses communautés, nous n'avons pas eu le loisir de nous livrer à ce travail⁹¹. Il est toutefois presque certain qu'Arndt von den Creutz est le seul parmi les captifs de l'assemblée de 1595 à avoir des parents identifiés parmi d'autres communautés⁹².

Lorsque l'on connaît les liens multiples que cet « anabaptiste » entretient avec les diverses Églises sous la croix, le rôle de représentant et d'intermédiaire des « anabaptistes » qu'il occupe auprès d'elles surprend à peine. En 1603 en effet, on songe à agrandir le cimetière de Weyertal, fondé sur un terrain acquis hors de la ville par les cinq communautés clandestines : les trois réformées, la communauté luthérienne et la communauté « anabaptiste ». Le 25 février 1603, le secrétaire de la communauté réformée wallonne (francophone) note en substance :

En ce qui concerne le terrain qui a été acheté pour agrandir le cimetière, nous répondrons quand nous saurons ce que les anabaptistes et les martinistes veulent faire. Nous

⁹⁰ « Anthon Muller, Arndt von den Creutz Johan Arnsperch, derich Blankh, vnd Caspar anthoni, als Creditoren Marien Stiglings Wittiben Johan hornss constituerunt Bernardten Hulß, vmb wegen eines verkaufften morgen arttlandt zu Crechen gelegen verzigh vnd empfang zuthun. Actum 19 juni. » HASTK, 20 n°109, fol. 229v-230r, le 19 juin 1595.

⁹¹ Les *Briefbücher* (Registre de lettres, HASTK 20) du Conseil de Cologne, divisés en *Briefeingänge* (entrées) et *Briefausgänge* (sorties), sont des copies sur registres de toutes les lettres reçues et produites par le Conseil. Elle comprend la correspondance politique, mais surtout, à partir du XVI^e siècle, les très nombreux actes passés par des particuliers devant le Conseil, en particulier des *Constitutio* (où un individu donne pouvoir à un autre pour exécuter quelque chose), des *Certificatio* (certificats) et des *Attestatio* (attestations). Ces registres sont donc une mine peu exploitée pour l'histoire des associations et des groupes de pouvoir dans la ville. Nous avons dépouillé intégralement les registres 1593-1597 à la recherche d'indices sur les personnages qui nous intéressaient.

⁹² Nous avons retrouvé un Heinrich Lauterbach dans la communauté haut-allemande à partir de 1601 et jusqu'en 1610, mais nous n'avons aucun moyen (lieu de résidence, famille, métier, signe distinctif) d'affirmer qu'il s'agit de celui qui participait à la réunion de la rue Saint Matthieu en juin 1595 (Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1).

sommes prêts à assumer le reste des coûts avec les bas-allemands, par rapport aux haut-allemands⁹³.

Du côté des germanophones, l'affaire avait été discutée une dizaine de jours avant. Il avait été décidé que :

Wilhelm Engels doit dire aux Welsches [aux wallons] ce qu'il s'est passé de notre côté à propos de l'agrandissement du cimetière, à propos de quoi ils doivent réfléchir à régler leur quota. Leintkens doit le dire à Arnoldt von den Creutz afin qu'il le dise à ses Consorts⁹⁴.

Rien n'indique qu'Arndt von den Creutz ait été membre de la communauté néerlandaise. Lorsqu'en janvier 1596 il a envoyé une supplique au Conseil, il n'a jamais exprimé la moindre intention de quitter les « Frères chrétiens » - même s'il n'en fait pas mention. Et en 1601, à la suite d'une seconde supplique, le magistrat l'autorise à revenir vivre dans la ville libre, à la condition expresse que : « dans le cas où il ferait effectivement quelque chose en matière de religion, ou qu'il attire quelqu'un à sa religion, la grâce que l'on montre à son égard s'achèvera⁹⁵ ». C'est donc que les « Consorts » cités ici sont les « anabaptistes », encore présents de manière relativement importante dans la ville en ce début de XVII^e siècle.

Le « cas von den Creutz » est-il isolé ?

B. L'Église sans murs ?

1. « il ne veut pas les forcer au baptême⁹⁶ »

C'est encore les coreligionnaires de Arndt von den Creutz, capturés à Cologne, qui sont les plus diserts à ce propos. Johann von Salingen déclare ainsi au *Turmmeister* de Cologne que :

ses enfants sont morts, sauf une fille, qui a maintenant 24 ans, qui n'est toujours pas baptisée, ainsi donc les autres sont morts sans baptême. Que la fille ne soit pas encore baptisée, c'est de sa responsabilité à elle [...]⁹⁷.

⁹³ « Was das Grundstück, das zur Erweiterung des Kirchhofs gekauft worden ist, angeht, wird man antworten, wenn man weiß, was die „anabaptisten“ und die „martinisten“ machen wollen. Wir sind bereit, mit den NT gegenüber den HT die Hälfte der restlichen Kosten zu tragen » (traduction du français à l'allemand de R. Löhr), Löhr, *Wallonischen Gemeinde* 1, 25 février 1603. Les « martinistes » sont les adhérents de la Confession d'Augsbourg.

⁹⁴ « Wilhelm Engels soll dem Welschen anzeigen, was von den Unsern geschehen in Vermehrung des Kirchshof, auf daß sie sich bedenken, ihr Quotam zu erlegen. Leintkens soll es Arnoldt von den Creutz anzeigen, damit er es seinen Consorten anzeige. » Löhr, *Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde* 1, le 13 février 1603.

⁹⁵ « jmpfall ehr hernacher jn Religionis sachen was thaitlich wirt verwirken, oder jemandtz zo seiner religion zehen, das jn die erzeigt gneidt soll beinden werden. » HASTK 10 n°51, le 4 juin 1601. Nous n'avons pas pu consulter la seconde supplique, reçue à cette même date. Elle est probablement conservée dans le fonds Suppliken, qui commence en 1600 (Schwerhoff, « Supplikenwesen », p. 474)

⁹⁶ HASTK 30 G 229, 302r, interrogatoire de David Rutgers, le 26 juin 1595.

⁹⁷ « seine kinder sein todt biß auff eine Tochter von 24 jharen alters, welche noch nicht getaufft, so sein auch die ubrige vngetaufft gestorben, daß die Tochter nicht getaufft, daß stehe bei jhr [...]. » HASTK 30 G 229, 307r-v, le 26 juin 1595, interrogatoire de Johann von Salingen habitant auf der Bach (Cologne).

La réponse de Johann von Salingen est presque une provocation. Pour (pratiquement) toutes les Églises chrétiennes, la réception du baptême était ce qui permettait d'entrer dans la communauté des chrétiens et donc d'être sauvé, au point qu'une réflexion sur le sort des enfants morts non baptisés s'était développée au cours du Moyen Âge, qui avait abouti à l'autorisation d'ondoyer les enfants pour les sages-femmes et à la représentation des « limbes », ni paradis ni enfer, où erraient les innocents qui n'avaient pas reçu le sacrement salvateur. Or, on estime qu'un quart environ des nouveaux-nés mourraient avant l'âge de un an, et un quart encore n'atteignait pas les vingt ans, une période critique se situant autour de l'âge de dix ans. Par ailleurs une des responsabilités des parents était de s'assurer que leur progéniture aurait une chance de trouver son salut. Dans de telles conditions, la déclaration de Johann von Salingen apparaît aux interrogateurs comme un comportement « individualiste » à l'extrême dans une société à propos de laquelle les chercheurs se demandent encore si la notion même d'individualité a un sens comparable à celui que nous lui connaissons.

Cependant, l'argumentation de Johann von Salingen est dans la droite ligne de la démarche de ceux qui demandent le rebaptême, fondée sur un choix conscient. C'est pour cette raison que la spiritualité « anabaptiste », fondée sur un choix individuel et, souvent mais pas nécessairement, vécue dans des expériences communautaires, ne peut pas déboucher en théorie et dans la conception des participants sur la fondation d'une Église au sens institutionnel – l'Église « avec des murs ». Voici le discours qu'aurait tenu Johann Rarbach, 70 ans, à sa fille de 20 ans qui participe depuis ses 18 ans à des réunions « anabaptistes » :

Interrogée de quelle Religion elle se reconnaît ? Répond qu'elle est encore jeune, elle ne sait pas encore. Interrogée si elle est baptisée ? non, car d'après ce qu'elle a compris de ce que son père lui a dit, elle verra vers quelle Religion elle se dirigera quand elle sera plus âgée⁹⁸.

Alors qu'en ce début de XVII^e siècle, on pourrait penser que les groupes « anabaptistes » se sont institutionnalisés, que des murs se sont dressés autour des Églises, il semble que pour certains au moins il n'en soit rien. La notion de libre choix et de conscience de soi en tant qu'individu autonome s'applique aussi à l'égard de ses propres enfants, dont les Frères espèrent peut-être qu'ils rencontreront le salut. Il est difficile de savoir s'ils pensent que ce salut ne peut être trouvé que parmi les Frères, ou si, selon eux, leurs enfants peuvent avoir l'espoir de trouver leur propre voie au sein d'autres groupes religieux.

On l'a vu avec Arndt von den Creutz : le choix des enfants ne signifiait pas la mise au ban de la famille. Un certain nombre d'enfants font des choix qui les différencient de leurs

⁹⁸ « Gef zu waß Religion si sich bekenne ? Andtwort si sei noch Jungk, wiß das eigentlich nicht. Gef ob sie auch getauft ? nein, wie sie von jhrem vatter verstande, wan sie altter werde, wolle sie sehen zu waß Religion sie sich begeben. » HASTK 30 G 239, fol. 172r, 15 juin 1611.

parents. On a vu que nombre d'entre eux se faisaient baptiser dans l'Église réformée, ou y rentraient à l'âge adulte alors que leurs deux parents sont mennonites. Mais l'Église réformée n'est pas la destination unique. En 1669 dans l'*Amt* de Born, la majorité des « anabaptistes » qui étaient revenus s'installer sur le territoire du duc de Juliers après en avoir été chassés s'étaient réinstallés chez des parents, en général leurs enfants, qui eux étaient « de la religion réformée » ou « catholiques ». Ainsi le fils de Heinrich Erckens, anabaptiste qui habite dans le village de Millen, est « devenu catholique » alors que ses deux parents, sa soeur et son beau-frère sont mennonites. Cette conversion ne signifie pas la dissolution d'un groupe social, puisqu'il héberge ses parents âgés⁹⁹.

2. *Un pied dedans, un pied dehors ?*

Le choix de la fille de Johann von Salingen est celui de ne rien choisir, puisqu'elle n'est pas baptisée, poussant à l'extrême la logique parentale. Peut-être aussi ne se sent-elle pas « mûre » pour choisir : on a vu qu'au début du XVII^e siècle de jeunes hommes et femmes de vingt-cinq ans s'estimaient encore trop jeunes pour recevoir le baptême¹⁰⁰. Ce choix, qui n'est pas unique en son genre, peut recouvrir en fait deux options complètement différentes. La première est l'indifférence totale : Heinrich Servaes est un délinquant juvénile multirécidiviste qui termine sur le gibet en 1588 après une très courte vie de rapines maladroites. Il s'est retrouvé au moins cinq fois dans les prisons de Cologne, mais comme il a beaucoup voyagé (il s'est rendu à la foire de Francfort en particulier) il est peut-être passé par d'autres geôles. Un jour, lors d'un séjour en prison, le *Turmmeister* apprend qu'il n'est pas baptisé, parce que sa mère était (ou est) anabaptiste, comme d'ailleurs son beau-père. Cette dernière réside toujours à Cologne, car elle continue à soutenir son fils prodigue par quelques *thaler* à chaque fois qu'il doit quitter la ville. Heinrich Servaes, à qui on a donné le choix, n'a jamais pris le chemin d'une Église¹⁰¹. Ce n'est pas faute d'avoir essayé : lors d'une de ses incarcérations, il demande à rencontrer un prêtre, car il veut devenir catholique et se faire baptiser : il promet qu'ensuite il rentrera en prison et acceptera le jugement du Conseil. Était-il sincère ? Manifestement le Conseil ne l'a pas cru et a considéré qu'il s'agissait d'une ruse pour s'échapper, puisqu'à sa mort il n'était toujours pas baptisé.

⁹⁹ JB II 253 fol 20r.

¹⁰⁰ Voir chapitre 4.

¹⁰¹ Il fréquentait par contre les églises dans lesquelles il lui arrivait jouer à la balle et de se battre au couteau (HASTK 30 G 226 fol. 204v et suivantes).

Anna Wilhelms d'Euckhausen en revanche a une attitude dictée par les impératifs sociaux autant que par les convictions personnelles¹⁰². En 1617, elle séjourne en prison, puis est expulsée pour avoir cherché à se faire baptiser deux fois dans l'Église catholique. Elle a un peu le même profil que Heinrich Servaes, c'est une jeune fille sans beaucoup d'attaches : peut-être originaire d'Enkhuisen aux Pays-Bas, elle est née de parents « anabaptistes », morts depuis longtemps, et à Cologne fait partie de ces migrants pauvres qui dorment dans des chambres louées à la nuit et mendient ou font de petits travaux le jour. Lors de sa capture, elle dort depuis deux semaines sur un bateau néerlandais. Bien évidemment, elle tourne son « histoire » de manière à paraître le moins coupable possible aux yeux des Conseillers. Elle explique qu'elle est catholique depuis deux ans : elle a été baptisée près d'Arnheim. Mais elle n'était pas sûre que son baptême ait été « vrai » : elle n'a ni parrain ni marraine, dit-elle. Elle demande donc à être rebaptisée, va voir le curé de Saint Paul qui lui propose comme marraine la veuve d'un notable. Par malchance, la supercherie est alors découverte, et la jeune fille envoyée en prison¹⁰³. Comment comprendre le récit qu'elle a fait aux *Turmherren*, et quels ont été ses motivations ? Elle était probablement sincère et avait choisi volontairement d'entrer dans l'Église catholique romaine. Mais elle avait aussi un intérêt financier et personnel. Elle raconte en effet « qu'elle est amoureuse d'un valet qu'elle ne peut pas avoir à cause de ses amitiés trop basses¹⁰⁴ » : elle n'a rien à apporter au valet, ni pécule, ni réseau, et celui qu'elle a est visiblement un handicap. Se faire baptiser avec des parrains qui font partie de la notabilité lui permet donc de se constituer un douaire et des relations, et de sortir ainsi de la misère.

Une autre attitude est de choisir de « suivre le Christ » indépendamment des réunions et des assemblées. Chrisant von Cronenberg – par ailleurs mauvais mari, comme on l'a vu précédemment – a choisi cette voie¹⁰⁵. Il est né dans une communauté anabaptiste rurale. Son père était un « anabaptiste » du village de Cronenbergh et Chrisant avait reçu le baptême « selon sa foi confessée ». Il ajoute :

¹⁰² HASTK 30 G 243 fol. 257r-v et 258v, le 17 février 1617.

¹⁰³ Là aussi on est dans le vaudeville : il semble que, par coïncidence, la soeur de la future marraine ait été présente à Hoßgen (?) lors du premier baptême. Cet épisode laisse penser que la jeune fille a raconté aux ecclésiastiques qui l'ont guidée dans son parcours qu'elle était fille d'anabaptiste afin de jouer sur l'empressement de ces derniers à ramener des brebis égarées dans le troupeau, mais avait soigneusement caché qu'elle avait déjà été baptisée.

¹⁰⁴ « Sie sei auff einen knecht verliebt, denen sie aber wegen nieder freundschaft nicht haben können. Derowegen von benden auff Neuß kommen, alda sie vermeint, freundschaft zufinden, alda sie vermeint, freundschaft zufinden, alß daß gefehlte, sei sie von dannen anhero komen, umb sich alhie zu vermeden, » HASTK 30 G 243, fol. 257r.

¹⁰⁵ Nous l'avons déjà croisé dans le chapitre 9, alors que sa femme l'accusait de la battre comme plâtre.

Et lorsque lui, Crisant, a compris par la suite que leur doctrine et leur essence n'étaient pas justes, il a quitté les Frères et la Société, et n'a plus jamais conversé ni voulu s'entretenir avec eux, ce qui s'est produit il y a environ 20 ou 21 ans¹⁰⁶.

Depuis, Chrisant von Cronenberg lit le Nouveau Testament et la Postille de Johann Werner, préfacée par Kaspar Schwenckfeld. Cela ferait de lui un spiritualiste, mais il ne semble pas se percevoir comme tel. Certes, Chrisant von Cronenberg est pour le moins original, au moins du fait de la personnalité de l'individu, et surtout de la rupture affichée avec les « anabaptistes ».

Ce n'est pas ce que font Anthon Rupartz ou Anna von Cruft. Cette dernière, qui a accueilli chez elle une réunion de femmes rebaptisées ou fréquentant les réunions (1570) a une position singulière. Elle déclare qu'elle a été baptisée selon sa foi quinze ans auparavant, à la suite de son mari. Mais elle ne participe pas aux réunions :

Elle dit en outre qu'elle ne va dans aucun prêche ou rassemblement, mais que son mari susmentionné lisait de temps en temps un chapitre ou deux du Testament¹⁰⁷.

Tout laisse penser qu'il s'agit d'un choix : il y a tant de réunions « anabaptistes » dans et autour de Cologne que l'on voit mal comment les occasions pourraient leur manquer. Anna von Cruft et son époux vivent un « anabaptisme » extra-communautaire, comme beaucoup d'individus l'ont fait en Hesse, par contrainte cette fois.

Anthon Rupartz, appréhendé en juillet 1617 à Cologne, a épousé une « anabaptiste », dont les parents, résidant à Goch dans le duché de Clèves, « avaient été anabaptistes ». Lui-même, selon la transcription au style indirect libre du *Turmschreiber*, se dit « de la Religion Évangélique », c'est-à-dire d'aucune Église : « mais lui est libre, il n'est d'aucune communauté, il n'est ni Luthérien et il n'est pas Calviniste non plus¹⁰⁸ ». Il finit par avouer qu'il est « sympathisant anabaptiste » (*wiedertaufisch gesinnet*). Mais il refuse l'inscription dans une Église quelconque, choisissant ainsi l'Église sans murs, à l'opposé des constructions confessionnelles déjà bien installées, y compris chez les « anabaptistes », au début du XVII^e siècle. Faut-il voir dans ces gens plutôt simples des « chrétiens sans Église », tels qu'on en trouve un certain nombre au XVII^e siècle ?

¹⁰⁶ « alß ehr Crisant darnacher vernhomen, daß jre leher vnd wesen nitt recht war, hab ehr dhie Broder vnd Geselschafft verlassen, vnd mehe nit mit jnen conversirt, noch conversiren wollen, welchs vngefer 20 oder 21 Jair gelidten. » HASTK 30 G 219, fol. 226v.

¹⁰⁷ « ferner sagendt, das sey jn geine predig noch versamblung khöne [sic], sonder bemelter jre Ehemann lese beisweilen ein Capitell ausser dem Testament, oder Zwey, desses sey beide sich beugen lassen », HASTK 30 G 212, fol. 147r, le 19 août 1570.

¹⁰⁸ « bekenne sich zu der Euangelische Religion seiner Haußfraw Eltern zo zu Goch gewont sein widerteuffersich gewest der zei der Religion icht sonder sei frei vnd jnh keiner Gemeindte, sei nicht Lutherisch auch nicht Caluinisch », HASTK 30 G 243, fol. 157, le 26 juillet 1617.

Ainsi, les communautés de Frères, toujours mouvantes, se diluaient progressivement dans le reste de la société. Pour beaucoup d'entre eux cependant ce mouvement n'était pas anormal. En effet, ils suivaient la logique du choix individuel jusqu'au bout, considérant que leurs enfants ou même, parfois, leurs conjoints, étaient libre « choisir leur Religion ». L'un d'entre eux a même des termes plus clairs : c'est seulement à partir d'un âge mûr que l'on sait « de quelle religion l'on est ».

Conclusion

Nous avons conçu ce travail comme un itinéraire, suivant au plus près les parcours des « Frères et Soeurs », afin d'esquisser la morphologie changeante des groupes.

1. La radicalité ordinaire

La tradition de l'histoire de la dissidence soulignait la différence profonde entre des « anabaptistes », qui adoptaient des formes religieuses communautaires strictes, inspirées du Nouveau Testament, et les « spiritualistes » qui refusaient de s'y intégrer. La différence entre ces deux types de pratiques était résumée, dès les années 1540, par Sebastian Franck. Tout en estimant la grande piété des anabaptistes de Strasbourg, il se moquait d'eux, y voyant des nouveaux moines, qui poussaient le souci du respect de l'Évangile jusqu'à définir le nombre de plis des tabliers. Mais ce n'est qu'une variante des nombreuses formes d'expression de la piété « anabaptiste ». Du coup, on ne sait trop que faire des « anabaptistes » qui ne correspondent pas au modèle, ceux qui ne vivaient pas en communauté, ou un peu à l'écart, comme Pilgram Marpeck à Strasbourg, ou ceux qui développaient des convictions de type spiritualiste. Ce sentiment d'avoir affaire à une bizarrerie de l'histoire était d'autant plus prégnant que depuis le milieu du XX^e siècle, une historiographie « confessionnelle », mémorielle, qui cherchait dans les héros du passé les fondements pour une action actuelle, s'était réappropriée des objets qui jusque là appartenaient aux historiens des dissidents religieux, et érigeait certains en modèles.

Derrière ces positions et ces grilles d'interprétation, il y avait l'idée que ces dissidents étaient des « radicaux », des individus qui voulaient aller plus loin que les réformateurs qu'un érudit a nommé « magistériels », et bouleverser la société de fond en comble pour véritablement restaurer l'Évangile. Au XIX^e siècle, Engels voyait en Thomas Müntzer un précurseur des « révolutions bourgeoises », qui avançait masqué sous l'apparence du zèle religieux comme Kautsky chez les « sectes » à l'oeuvre dans les révolutions anglaises du XVII^e siècle. Depuis, on revoit la définition même de la radicalité : face à des individus qui offraient toutes les apparences d'une vie tranquille, on a du mal à voir des « révolutionnaires ». Plus récemment, la définition des « anabaptistes » comme une « aile gauche » de la Réforme, leur attribuait une volonté de subversion et de transformation sociale – ou au moins un fort potentiel pour le faire. Des travaux récents montrent que la

« radicalité » supposée de ceux que l'on appelait « anabaptistes » doit être largement remise en cause. Si la rupture par rapport aux rituels sociaux fondateurs de la société, par le refus de prêter serment ou celui de faire baptiser ses enfants était indéniable, la volonté rompre avec la société elle-même est beaucoup moins évidente. Une possibilité de rupture totale était ouverte, c'était l'exil en Moravie dans les communautés houttéiennes. L'activité intense des missionnaires, que Mattheis Servaes connaissait et détestait, laisse peu de doute sur la publicité de cette option. Mais à notre connaissance, après l'épisode de Münster, très peu sont partis.

La plupart essayaient de concilier un choix spirituel « radical » avec la continuité de leur vie quotidienne. Dans les campagnes, on restait en général sur place, et il y a peu de chance que la mobilité que l'on constate chez ceux qui sont stigmatisés comme « anabaptistes » soit plus intense que celle des chrétiens ordinaires, qui d'une génération à l'autre changeaient de village pour se marier ou pour trouver à s'employer. Le gouffre humain que représentait la grande ville de Cologne attirait des « anabaptistes » comme elle attirait une multitude de gens, à la recherche de pain pour survivre et parfois d'une ascension sociale. Comme parmi les autres groupes « évangéliques » toutefois, on se mariait de préférence avec des coreligionnaires : c'est peut-être une des seules ruptures sociales importantes que l'on peut constater par rapport aux pratiques antérieures.

Bien plus, certains de ceux qui étaient stigmatisés comme « anabaptistes » n'avaient pas nécessairement l'intention de sortir de l'« Eglise ». C'est le cas en Hesse, mais l'exemple de certains curés du Juliers et du Berg permet également de se demander si la rupture avec le système établi était une composante de l'anabaptisme. Ceux de Kempen, dans la confession de foi qu'ils présentent en 1545 au bailli, critiquent plus la qualité des prêtres qu'ils voudraient meilleure, qu'ils ne manifestent la volonté de quitter la communauté des chrétiens.

D'autres continuaient à voir dans les institutions religieuses les garants de la communauté entre les vivants et les morts. Certains voulaient donc être enterrés avec le reste de leur famille, dans le cimetière paroissial, soulignant ainsi leur sentiment d'appartenance à la communauté sacrée malgré leur « rupture » avec l'Église de Rome. Certains également avaient un position incertaine : mariés à des « anabaptistes » notoires, n'ayant pas forcé leur femme à faire baptiser leurs enfants, refusant de prêter serment, ils étaient assidus aux rassemblements de la paroisse. Faut-il y voir de la duplicité, un arrangement qui permettait de ne pas partir ou de conserver sa position, ou tout simplement une forme particulière de spiritualité qui séparait inscription sociale et civique d'une part, choix religieux d'autre part ? Sans forcément vouloir être « anabaptiste » dans l'Église catholique, beaucoup de ceux qui

étaient stigmatisés revendiquaient leur appartenance à la communauté villageoise. N'appartenant pas à la communauté paroissiale (*Pfarrgemeinde*) ils faisaient malgré tout partie de la communauté politique, aussi bien à la ville que dans les bourgs et les villages (*Dorfgemeinde*). Le succès de la réimpression des ouvrages de Bernard Rothmann dans les années 1580 n'y change rien : on ne trouve aucune trace de doctrine incitant à une rupture sociale radicale dans les pratiques des dissidents.

De la morphologie diffuse de cette « société des Frères » c'est-à-dire qui n'est pas marquée par un isolement sociologique, on retrouve une trace dans la répartition spatiale à toutes les échelles. Au XVII^e siècle, si la majorité des « anabaptistes » sont concentrés à l'ouest du Juliers, sur ses marges, on trouve en réalité des dissidents dans tout le territoire. Il en va de même au niveau intra-urbain. C'est probablement parce qu'en Rhénanie du Nord la frontière confessionnelle était « introuvable », plus exactement que les dissidents religieux n'étaient pas des déviants sociaux et ne se considéraient pas nécessairement comme fondamentalement différents de leurs voisins, que les « anabaptistes », comme les autres, passaient inaperçus et ne se distinguaient pas.

Comme les « dissidents » n'étaient pas des « radicaux », ils n'étaient probablement pas perçus, en général, comme un danger pour la société. Ils ne suscitaient donc pas de réflexe de rejet fort.

3. *Le secret partagé*

Élucider les modalités de la gestion du secret et de la soustraction aux regards qui permet d'expliquer la position des « anabaptistes » dans la société, et la raison de leur acceptation ou de leur rejet. Au coeur du problème, il y a la question de l'identification comme « anabaptiste » ou non : au début XVII^e du siècle, dans une Cologne catholicisée, un clerc consignait l'événement aussi notable que le baptême d'un enfant d'anabaptiste (quelques décennies plus tard, à Paris, on en faisait une grande cérémonie et un livre) ne ressentait pas le besoin de préciser la nature de l'hérésie décrite par le catéchumène. Parler de secret ne doit donc pas faire conclure à l'intentionnalité de la protection, on ne parle pas ici (la plupart du temps) de la manière dont on cache les « anabaptistes » aux autorités zélées. Il s'agit plutôt ici, de la part de ceux qui se savent « déviants », de la prudence à ne pas dépasser une « ligne blanche », invisible mais souvent établie par consensus avec les voisins, et de la part des proches, de ne pas toujours chercher à mettre un nom sur ce qu'ils savent.

Ainsi, le secret recouvre deux choses différentes, mais articulées : un secret « de distinction », qui distingue et unit le petit groupe qui sait par rapport à ceux qui ne savent pas,

mais aussi le secret partagé sur lequel on se tait – les voisins qui ne disent rien. Ce qui motive le silence, c'est souvent la volonté de suivre la voie de la moindre résistance. Pour préserver la paix publique et la situation telle qu'elle est, on ignore l'anabaptiste. Cette stratégie semble suivie à tous les niveaux. Plus on s'élève vers l'autorité supérieure, plus le secret se transforme en dissimulation au sens ancien du terme, c'est-à-dire faire semblant de ne pas voir, *übersehen*. Les visites montrent qu'en fonction des circonstances, le secret peut être rompu : parce qu'on est positivement sollicité, parce qu'on a quelque chose à reprocher à son voisin, parce qu'on attend quelque chose de l'autorité, on dénonce l'« anabaptiste » qui habitait en face de chez soi – et on donne son nouveau domicile.

La « mémoire des lieux », le fait qu'on retrouve des individus capturés résidant dans les mêmes quartiers à plusieurs décennies d'intervalle, pose la question des milieux favorables. Y'a-t-il des quartiers dans lesquels le « secret » est mieux gardé que dans d'autres ? Inversement, la surreprésentation des « anabaptistes » dans la Breite Strasse par rapport à d'autres déviants est-elle le signe d'un voisinage plus prompt à étiqueter ses voisins comme « anabaptistes » (et donc à s'assurer de leur éviction de la ville) ? Une explication pourrait être la volonté de certains, notamment des communautés évangéliques calvinistes ou luthériennes, d'éviter que les autorités viennent regarder de trop près ce qui se passait. C'est l'explication qu'avance Stefan Ehrenpreis dans un autre milieu, le milieu rural du duché de Berg : alors que l'on sait que, dès les années 1550, on reprochait aux officiers supérieurs de fermer les yeux sur la présence de dissidents religieux « anabaptistes », aucun n'est dénoncé dans les visites pastorales. Alors que dans le Berg les conflits entre catholiques et protestants (réformés et luthériens) étaient fréquents et parfois violents, aucune plainte au sujet des nombreux « anabaptistes » n'a été enregistrée.

Tout réside finalement dans l'usage et le respect des multiples seuils. Leur usage est connu pour les Pays-Bas du XVII^e siècle, et maintenant pour la France de la même époque. Mais, tout en étant remarquable, le cas des Provinces-Unies n'est peut-être pas exceptionnel, ou rare, comme le souligne Willem Frijhoff. L'usage d'abord : l'espace du Saint Empire est traversé d'une multiplicité de frontières de toutes sortes. Les frontières interterritoriales, mais aussi celles des innombrables juridictions, ecclésiastiques comme civiles. Ces frontières suivent parfois, mais pas toujours, des limites et des seuils symboliques : murailles sacrées de la ville, seuil de la maison, proximité de certains bâtiments. Enfin, les « frontières invisibles » pour les historiens, celles des usages sociaux, qui sont encore souvent largement inconnues. Ce savoir social des acteurs, savoir implicite mais dont l'importance pouvait être cruciale,

nous échappe largement, en particulier parce que ce qui était connu de tous n'était pas nécessairement jugé digne d'être consigné par écrit.

La donne change-t-elle au XVII^e siècle ? A Cologne, on ne trouve pratiquement plus d' « anabaptiste » après les grandes entreprises de recherche et d'expulsion de la ville, entre 1565 et 1610. Dans le Juliers et le Berg, la « période de grâce » que furent les années 1609-1614 pour les hétérodoxes des duchés réunis, période où on tenait pour acquis que toutes les « Religions » étaient autorisées, permit aux « anabaptistes » de se révéler. Les recensements administratifs effectués sous la dynastie des Palatinat-Neubourg, qui continuaient les pratiques de leurs prédécesseurs, montrent que chacun savait qui était « anabaptiste ». Certes, les réunions étaient toujours clandestines, mais au fond l'identité des « mennonites » n'était plus un sujet de dénonciation (qui suppose la révélation d'un fait caché) mais d'inventaire. C'est peut-être parce qu'on était passé d'un inventaire à but pénal à un inventaire administratif, dans un but fiscal, au tournant du XVII^e siècle (y compris à Cologne où c'est le *fiscus* qui traite les affaires protestantes) que les « anabaptistes » changèrent leur manière de se présenter à l'autorité supérieure. Ainsi, ils devenaient tangibles, et expulsables.

4. *Dimensions de la communauté*

Les communautés les plus homogènes et les plus nombreuses qui sont décrites dans les documents du XVII^e siècle mentionnant les « anabaptistes » sont ces recensements qui comportent des spécifications détaillées de biens – ce sont des documents fiscaux qui créent un groupe, ceux qui sont assujettis à une taxe ou susceptibles d'être expulsés. Un siècle plus tôt, les « anabaptistes » résidant à Cologne, qui étaient pourtant bien moins nombreux, se scindaient en trois groupes distincts. Non seulement ces groupes sont décrits par un individu extérieur soucieux de plaire aux autorités, mais certains « anabaptistes » se reconnaissent comme appartenant à un groupe plutôt qu'à un autre. Autrement dit, ce n'est pas l'effet de la paranoïa des autorités que de dire que la proximité géographique n'impliquait pas de sentiment d'appartenance commune. En outre, chacun de ces groupes entretenait des sentiments d'appartenance commune, ou préférentielle, avec des individus qui n'habitaient pas près d'eux.

Le caractère diffus d'une « radicalité religieuse » qui ne se traduisait finalement que peu d'un point de vue sociologique peut également être lu en termes de structuration des groupes. Cohabitaient, de façon presque paradoxale, un sentiment de communauté qui ne s'étendait qu'à des cercles très restreints, mais également une mobilité individuelle de la part de certains membres, qui tissait des liens à l'échelle régionale. Cette morphologie sociale se

reflétait (ou était à l'origine ?) de la dimension religieuse plurielle des « sociétés » de Frères et de Soeurs. Comme d'autres groupes évangéliques, il était d'usage de communier rarement, et certains considéraient l'Eglise, l'assemblée des chrétiens constituant le corps du Christ, comme une forme éphémère qui ne se manifestait qu'en présence d'un petit groupe. Mais les manifestations de la sociabilité religieuse ne se limitaient pas à cela, et incluaient largement, au moins jusque dans la seconde moitié du XVI^e siècle, des individus « extérieurs » et intéressés ou simplement curieux.

L'existence de groupes locaux extrêmement restreints interdisait, au XVI^e siècle, la constitution de communautés totalement fermées au niveau local. En même temps, les contacts entre différentes localités contribuaient à tisser des liens parfois intenses, qui suivent probablement des canaux déjà existants, et qui contribuent, au XVII^e siècle, à donner forme aux réseaux dans lesquels les individus se déplacent. Une sorte de vaste toile est donc tissée, qui met en lien des individus ou des petits groupes dans des localités distantes, reliés par une foi commune – mais peut-être pas par un sentiment d'identité – qui devient rapidement une ressource. Durant toute l'époque moderne, les « anabaptistes » chassés d'un lieu passent la frontière, puis reviennent, et ce n'est qu'à la suite d'une longue guerre d'usure que les « mennonites » semblent disparaître de cette partie de la Rhénanie du Nord.

C'est précisément donc la forme réticulaire non hiérarchique des groupes, qui inclut, comme des « ponts », une multitude d'acteurs qui n'ont pas forcément de sympathie pour les idées « anabaptistes », qui permet une certaine stabilité à l'échelle régionale. Malgré la définition des « identités religieuses » et la création d'églises de professants, cette structure souple subsiste, et les communautés ne semblent pas constituer, comme le soutenait Goeters, des groupes coupés du monde (*abgekapselt*). Du début à la fin de la période, des chrétiens qui ne viennent pas d'une famille de Frères et soeurs viennent enrichir les groupes. Et les « autorités morales » ne construisaient apparemment pas de système éducatif visant à conserver les enfants dans les communautés, considérant que l'âge où l'on « sait de quelle Religion on est » est tardif.

La morphologie souple des groupes, que l'on peut voir à grande échelle (la ville) ou à petite échelle (la région) correspond donc à une certaine idée de constitution de l'Église. Leur faible structuration, c'est-à-dire des groupes peu hiérarchisés, peu nombreux, où il y a peu de structures d'encadrement, peut être comprise comme une des raisons de leur survie, et même comme leur force. Les multiples points d'attache dans le tissu social local comme dans la « toile » régionale leur permettent de résister aux vagues de persécutions multiples pendant

presque deux siècles. Le résultat de la « persécution » fut finalement moins de les chasser progressivement, en tous cas pour le nord-ouest du Juliers, que de les recenser et de les caractériser durablement, bref de contribuer à donner une « identité », par le biais d'une désignation administrative, aux Frères et Soeurs qui s'appelaient désormais, de leur côté, « mennonites ». L'accumulation des « Frères » dans des districts, des hameaux ou dans des quartiers, par le biais d'un processus normal d'agrégation des semblables dans un même voisinage, parachevait l'oeuvre administrative des ducs de Juliers-Berg. Faut-il comprendre cette institutionnalisation comme une trahison des idéaux de départ, comme le faisait Kolakowski pour les « Chrétiens sans Église » ?

Sources et bibliographie

I. SOURCES

A. Sources manuscrites

1. Historisches Archiv der Stadt Köln

Reformation (45) :

Fonds composite (XVI^e siècle principalement, quelques dossiers sur le XVII^e siècle), contient des papiers des *Turmeister*, *Gewaltmeister* principalement, correspondances, extraits ou copies d'interrogatoires, suppliques (jusqu'en 1599), attestations, quelques édits.

Fonds dépouillé intégralement (liasses 1 à 72).

Verfassung und Verwaltung, Gerichte, Turmbücher (30 G 207-) :

« livres des tours », registres chronologiques contenant les procès-verbaux des interrogatoires des prisonniers, les copies d'actes notariés (serments des prisonniers relâchés), copies des sentences. Institution dépendant du Conseil de la Ville. Le fonds est régulièrement conservé de 1555 à 1764. Environ un registre pour deux ans.

Dépouillés : 30 G 207 (1557), G 210-240 (1561-1617), G 243.

Egalement : *Liber captivorum* (G 205), et *Nachträge* (compléments), documents hétérogènes concernant la justice de la ville : N 341-342 (1588 et 1585), N 774 (1594) et N 773 (1560-1587).

Verfassung und Verwaltung, Steuerlisten (30 N 1460-1471)

Rôles d'impôts, tenus irrégulièrement au XVI^e siècle car il n'y avait pas d'impôt permanent à Cologne. Principalement impôt pour la lutte contre le turc (Türkensteuer). Liasses des années 1542 à 1591 et suivantes.

Toutes les listes ont été consultées, particulièrement 1461 (1568), 1462 (1568), 1466 (1574) et 1467 (1579).

Zivilprozessen (120)

Contient les documents des procès au civil. Fonds composite.

Liasses n°665, 793, 896-98, 941, 954, 963, 1022, 1069, 1098.

Kriminalprozessen (125)

Contient divers documents concernant les procès en matière criminelle. Fonds composite.

Liasse n°11 (1578, interrogatoire)

Ratsprotokollen (10) :

Registres des décisions (procès-verbaux) du Conseil des Six. Série continue, dépouillée à partir de 1550 (fin de l'édition des délibérations), 10 n° 15 à 64.

Briefbücher, Briefausgänge (20)

Registres des copies des lettres et attestations produites par le Conseil des Six : contient des copies de correspondance, attestations pour les demandeurs, etc. Quelques registres parcourus intégralement : n°60-61 (années 1538-1539), n°83-84 (années 1564-1566), n°108-109 (années 1594-1596), n°115-117 (années 1598-1602).

Testament

Actes notariés et scellés, en général sur parchemin, enregistrés auprès des Greffen und Scheffen et conservés dans le *Schrein*. Les notables y déposaient leurs testaments en majorité.

Consultés : B 173-174, 490, 628-629, 1184, D 365, E 8, 12/1, G 237, 238, 240, 242, 244, 307, 309, 330, 495, 500, 854, H 278, 370/1-2, 372, 591, 592, 823/2 854, K 853-855, O 40, R 52, 527, S 330, 1128, 1141, W 295, 296, 298, 299, W 144.

Haupturkunde (HUA et HUZ)

Actes notariés, en particuliers contrats privés.

Consultés : HUA Omphalius 17 527 (1560) et 17 729 (1565) ; HUZ 1 2-17740 (1566) et 1 3-18 109 (1580).

Zunft (95A) et *Zunft Deposita*

Fonds composite concernant les corps et communautés de métier. La plupart des registres sont perdus.

Consultés : 94 A 45 (1585), 74 (Windeck, 2^{ème} moitié du XVI^e siècle), 78 (Bundwerter, 1505-1750), 79 (Himmelreich, 1577-79), 80 (Himmelreich, 1580-85), 113 (Kannenbäcker, Duppenbäcker), 179 (Backamt, justice pour bagarre), 188 (Backamt, Gravamina, 1609), 289 (Schneider, 1588-1605), 428 (Faßbinder, suppliques du XVI^e siècle), U 195 (acte notarié, Johann Geressen von Salingen).

Zunft Dep : Westenberg 3 39 (Testament).

Geistliche Abteilung (295)

Documents divers sur les institutions religieuses de la ville.

Consultés : 74d (1568-1841, Saint Columba), 208f (Registre de la Confrérie du Saint Sacrement, paroisse Saint Pierre, 2^{ème} moitié du XVI^e et XVII^e siècle), 236b (Registre du consistoire de la communauté réformée haut-allemande, 1594-95), 236c (ordonnance des Anciens de la communauté réformée haut-allemande).

2. *Hauptstaatsarchiv Düsseldorf*

Nous avons concentré notre attention sur quelques dossiers dans le fonds du conseil secret (Geheimer Rat), fonds créé à la création du Conseil au XVII^e siècle (JB-II).

Dossiers intégralement dépouillés : 239a, 244, 251, 252, 253, 255, 256. Dossiers composites, composés principalement de la correspondance entre Düsseldorf et les *Ämter* (originaux ou brouillons) et des documents joints à ces correspondances, principalement suppliques, recensements, extraits d'interrogatoires. Les dossiers dépouillés contiennent des documents depuis 1534 jusqu'en 1705, mais la majorité concernent le milieu du XVI^e siècle et le XVII^e siècle.

3. *Personenstandsarchiv Brühl*

Ces archives rassemblent les registres paroissiaux du Land. Ont été consultés les registres de :

La communauté réformée haut-allemande de Cologne

LK 216 (Baptêmes, 1602-1620), LK 216a (Baptêmes, 1571-1614, copie)

La communauté réformée néerlandaise

LK 224 (Baptêmes et mariages 1571-1591) et LK 225 (baptêmes et mariages 1592-1619)

Les registres paroissiaux de la paroisse Sainte Marie in Lyskirchen (1608/1609)

LK 148

4. *Archiv des Erzbistums Kölns*

Nous avons consulté le fonds des archives paroissiales de Cologne (*Kölner Pfarrarchive*) et ceux des institutions. Fonds hétérogènes : registres divers (confréries, registres paroissiaux) actes notariés (notamment fondations), etc.

Saint Martin le grand

Groß St Martin C II 21, registre de la confrérie de Sainte Brigitte (1573-1579)

Saint Jean l'Évangéliste

St Johann Evang. A II 1a (Registres divers, 1579-)

Saint Alban

St Alban A II 45 a (Registre des baptêmes, 1590-1604).

St Alban A II 3 (Registre de la confrérie St Sébastien apud Augustiner, 1599-)

Saint Columba

St Kolumba A II 30 (Inventaire de la bibliothèque de l'église Saint Columba, 1777)

Saint Pierre

St Peter Akten Nr. 8 (Fragment d'un registre de quittances des marguilliers, XVIe siècle)

Saint Séverin

St Severin A II 30 (Testaments)

B. Sources imprimées

Ausbund, das ist : Etliche schöne christliche Lieder : wie sie in dem Gefängnis zu Bassau in dem Schloss von den Schweitzer-Brüdern, und von anderen rechtgläubigen Christen hin und her gedichtet worden. : Allen und jeden Christen welcher Religion sie seyen, unpartheyisch fast nützlich. wie sie in dem Gefängnis zu Bassau in dem Schloss von den Schweitzer-Brüdern, und von anderen rechtgläubigen Christen hin und her gedichtet worden. : Allen und jeden Christen welcher Religion sie seyen, unpartheyisch fast nützlich, Germantown Pa. : Christoph Saur, 1742.

Les cérémonies observées au baptesme d'un Anabaptiste, converty à la Foy catholique, apostolique & romaine; Baptisé par Monseigneur l'archevêque de Paris, en l'Eglise de notre Dame le lundy 16 juillet 1635, dans (éd.), Paris : Jean Martin, 1635.

Dit Boec wort genoemt Het offer des Heeren, om het inhout van sommige opgeofferde kinderen Godts : De welcke voortgebracht hebben wt den goeden schat haers harten Belijdiengen, Sendbrieven ende Testamenten, dewelcke sy metten monde beleden, ende metten bloede bezegelt hebben, Tot troost ende versterckinghe der Slachtschaepkens Christi, die toter doot Geschiedt zijn, Tot lof, prijs ende eere desgeens diet al in allen vermach, wiens macht duert van eewicheyt tot eewicheyt, amen., [Dordrecht], 1599 [1562].

Göldene Aepffel in silbern Schalen oder : Schöne und nützliche Worte und Warheiten zur Gottseligkeit : Enthalten in sieben Haupt-Theilen, die in diesem Buch zusammen gestellet sind ; nemlich, in : (1) Michael Satlers Send-Briefen u. Acten; (2) Thomä von Imbroichs Bekantnüß und Briefen; (3) Susanna von Holtz Testament und Brief; (4) Matthia Cervas und Conrad Bochs Send-Briefen; (welche alle aus den Gefängnissen geschrieben.) (5) Neunzehn Glaubens- Articuln; (6) Christlichen Gebethen, samt Fürstellung des Gebeths eines Gottlosen und Frommen; (7) Einem Unterricht vom singen der Christen, dans (éd.), Ephrata Pa. : Druck der Brüderschaft, 1745.

Gülich und Bergische Policey=ordnung deß Durchleuchtigsten Fürsten und Hern Hern Wilhelms, Herzogen zu Gülich Cleve und Bergh, ... Sampt anderen Ordnungen und Edicten, Wie sich Ihrer Fürstl. Gnad. Ambtleuthe und Befelchhabere in Bedienung ihrer Aembter zuverhalten. Anjetzo auffß new auß gnädigsten Beelch deß auch Durchleuchtigsten Großmächtigsten Churfürsten und hern Hn. Johan Wilhelms, Pfalzgraffen bey Rhein ... Mit Zusatz etlicher hiebevorn außgangner Edicten und Befelch=Schriften vermehrt, und sambt angehengten Brüchten Ordnungen in Truck gebracht ... Düsseldorf : Johan Christian Schleuter, 1696.

Agricola, Franciscus, Euangelischer Proceß wider allerley grausame Jrrthummen dero Widdertäuffer In welchem auß Göttlicher heiliger Schriftt ... vo[n] der warer H. Menschwerdung Christi ... gehandelt vnd solche mit ablehnung dero Widdertäuffer Einreden grüntlich erwiesen wirt, [volume I] Cologne, Maternus Cholinus, 1582.

Arnold, Gottfried, Unparteyischen Kirchen- und Ketzler-Historie von Anfang des Neuen Testaments biss auff das Jahr Christi 1688. 1. Theil 1699. 2. Theil. Von Anno 1500 biss 1688 [1699]. Fortsetzung oder 3. und 4. Teil 1700, Frankfurt/Main : Thomas Fritsch, 1729. Fac-similé, Hildesheim : G. Olms, 1967.

Brès, Guy de, La racine, source et fondement des anabaptistes ou rebaptisez de nostre temps. Avec

très ample réfutation des arguments principaux, par lesquels ils ont accoustumé de troubler l'Église de nostre Seigneur Jesus Christ, & séduire les simples, Paris : chez Abel Clémence, 1565.

Braght, Tieleman Janszoon Van, *Der blutige Schauplatz, oder Martyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen, die um des Zeugnisses Jesu, ihres Seligmachers willen gelitten haben und getödtet worden sind, on Christi Zeit bis auf das Jahr 1660 : Enthaltend, nebst ihrer Geschichte, die Reden, Briefe, und Bekenntnisse der seligen Märtyrer, sowie auch die Geschichte der christlichen Taufe, von der Apostel Zeit an bis auf das Jahr 1660. Früher aus verschiedenen glaubwürdigen Chroniken, Nachrichten und Zeugnissen gesammelt, und in holländischer Sprache herausgegeben von Thielem. J. v. Braght*, dans (éd.), Aylmer, Ont : Pathway Publ. Corp., 1659 (repr. 2005).

———, *Het Bloedigh Toonell der Doops-gesinde en Weereloose Christenen, die om het getuygenisse Jesu hunnen Zaligmaker geleden hebben en gedoodt zijn, van Christi tijdt af, tot dese onse laetste tijden toe, verzameld uit verscheidene geloofwerdigen Chronieken, gedenkschriften en getuygenissen*, dans (éd.), T'Amsterdam : by J. vander Deyster H. vanden Berg Jan Blom Wed. S. Swart S. Wybrands en A. Ossaan. En compagnie, 1685 (1660).

Cassander, Georg, *Georgii Cassandri, ... Opera quae reperiri potuerunt omnia, epistolae CXVII et colloquia II cum anabaptistis, nunc primum edita*, dans (éd.), Paris : Drouart, 1616.

Franck, Sebastian, « *Chronica* », *Zeytbuch und Geschichtsbibel von Anbegin biss in diss gegenwertig 1565 Jar verlengt... durch Sebastianum Francken von Wörd. Darinne beide Gottes vnd der welt lauff, hendel, art wort, werck, thun, lassen, kriegen, wesen vnd leben ersehen vnd begriffen wirt. Mit vil wunderbarlichen gedechtniszwürdigen worten vn thatten, guten vnd bösen Regimenten, Decreten, etc.* [s. l.], 1565.

Heresbach, Conrad, *Historia Anabaptistica, De factione Monasteriensi, anno 1534, & seqq. ad Erasum Rotterdamum Epistolae formâ anno 1536, descripta. Nunc demum ex Authoris autographo, Cum Hypomnematis ac notis, Theologicis, Historicis ac Politicis, Edita. Operâ & studio Theodori Strackii, pastoris Budericensis Accedit*, Amsterdam, 1637.

Otte, Johann Heinrich (Johannes Henrico Ottio Tigurino), *Annales Anabaptistici hoc est, Historia universalis de anabaptistarum origine, progressu, factionibus & schismatis, paradoxis, tumultibus, colloquiis, pacificationibus, locis & sedibus, scriptis hinc illinc emissis, edictis & judiciis, ac quicquid praeterea ad rem facere videtur*, Bâle : Johannes Regis, per Jacobu Werenfelsium, 1672.

Raemond, Florimond De, *L'histoire de la naissance, progresz et décadence de l'hérésie de ce siècle... divisé en huict livres*, Rouen : Jean Berthelin, 1623.

Ries, Hans De, *Historie der Martelaren ofte waerachtighe getuygen Jesu Christi die d'evangelische waerheyt in veelderley tormenten betuygt ende met haer bloed bevesticht hebben sinthet Jaer 1524 tot desen tyt toe waerby oock gevoecht syn haer bekenntnissen, disputatien ende schriften uytdruckende haerl. Levende hope crachtich gelove ende brandende liefde tot Godt ende syne heylige waerheyt.*, Haarlem : Daniel Keyser, 1615.

Schmauß, Johann Jacob et Von Senckenberg, Heinrich Christian *Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede, Welche von den Zeiten Kayser Conrads des II. bis jetzo, auf den Teutschen Reichs-Tägen abgefasset worden : sammt den wichtigsten Reichs-Schlüssen, so auf dem noch fürwährenden Reichs-Tage zur Richtigkeit gekommen sind ; In Vier Theilen ; Nach den Haupt-Urkunden aus den fürnehmsten Archiven, alten Abdrücken, und bewährtesten geschriebenen Büchern, theils von neuem übersehen, theils zum erstenmahl ans Licht gestellt, und ... mit den in dem Reichs-Archiv befindlichen Originalien collationiret. ; Nebst einer Einleitung, Zugabe, und vollständigen Registern*, Francfort sur le Main : Ernst August Koch, 1747.

Servaes, Mattheis, « *Mattheis Cervas von Rottennem (sic) Eilff außerlesene Send-Brieffe, Welche er vor und in seinem Gefängnus an seine Verwandten nach dem Geist und Fleisch geschrieben, und die darinnen enthaltene Wahrheit entdich mit seinem Blut besiegelt hat, Der achte Brieffe welchen Matthias Cervas auß dem Gefängnüß an J. N. oder sonst jemand von den Brüdern Geschrieben hat* » dans, *Güldene Aepffel in silbern Schalen oder : Schöne und nützliche Worte und Warheiten zur Gottseligkeit : Enthalten in sieben Haupt-Theilen, die in diesem Buch zusammen gestellet sind ; nemlich, in : (1) Michael Satlers Send-Briefen u. Acten; (2) Thomä von Imbroichs Bekantnüß und Briefen; (3) Susanna von Holtz Testament und Brief; (4) Matthia Cervas und Conrad Bochs*

*Send-Briefen; (welche alle aus den Gefängnissen geschrieben.) (5) Neunzehn Glaubens-
Articuln; (6) Christlichen Gebethen, samt Fürstellung des Gebeths eines Gottlosen und
Frommen; (7) Einem Unterricht vom singen der Christen*, Ephrata Pa. : Druck der Brüderschaft :
1745 (Bâle 1702), p. 364-.

C. Sources éditées

- Das digitale Historische Archiv Köln [Base de données collaborative en ligne]*, URL :
<http://www.historischesarchivkoeln.de/de/lesesaal>, [consulté le 11 septembre 2011].
- Het offer des Heeren (de oudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen)*, dans
Cramer, Samuel (éd.), 's Gravenhage : Nijhoff, 1904, coll. Bibliotheca Reformatoria Neerlandica
n°D 2.
- Das Schleithimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar*, dans Leu,
Urs B. et Christian Scheidegger (éd.), Zug : Achteus Verlag, 2004.
- Audisio, Gabriel, *Une inquisition en Provence (Apt, 1532)*, Paris : Honoré Champion, 2008,
coll. Études et essais sur la Renaissance n°82.
- Saint Augustin, *La Cité de Dieu, Œuvres II*, dans Jerphagnon, Lucien (éd.), Paris : NRF Gallimard,
2000, coll. Bibliothèque de la Pléiade.
- Bangs, Jeremy (éd.), *Letters on toleration - Dutch aid to Swiss and Palatinate Mennonites, 1615-1699*,
Rockport : Picton Press, 2004.
- Baumgartner, Mira (éd.), *Die Täufer und Zwingli : eine Dokumentation*, Zurich : Theologischer
Verlag, 1993.
- Below, Georg von, *Landtagsakten von Jülich-Berg 1400 - 1610*, Düsseldorf : Voss, 1895,
coll. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, n°11.
- Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd et Jüngel, Eberhard (éd.), *Religion in
Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vierte,
Völlig neu bearbeitete Auflage*, Tübingen : Mohr, 2001.
- Binterim, Anton Joseph et Mooren, Joseph Hubert, *Die alte und neue Erzdiözese Köln in Dekanate
eingetheilt, oder das Erzbistum Köln, mit den Stiften, Dekanate, Pfarreien und Vikarien, sammt
deren Einkommen und Collatoren wie es war ... zweiter Theil*, Mayence : Simon Müller, 1828.
- Brasse, Ernst, *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Stadt und Abtei Gladbach*, Mönchen-
Gladbach : Kerlé, 1914.
- Calvin, Jean, *Brieve Instruction pour armer tous bons fidels contre les erreurs de la secte commune
des anabaptistes (Genève, 1544)*, dans van Veen, Mirjam (éd.), Genève : Droz, 2007,
coll. Ioannis Calvini Opera Omnia.
- Canisius, Petrus, *Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555)*, dans Hess, Günter,
Julius SJ Oswald, Ruprecht Wimmer et Reinhard Wittmann (éd.), Ratisbonne : Schnell &
Steiner, 2003, coll. Jesuitica.
- Cantimori, Delio et Feist, E. (éd.), *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa. Testi
raccolti da D. Cantimori e E. Feist*, Rome : Reale Accademia d'Italia, 1937, coll. Studi e
Documenti n°7.
- Césarée, Eusèbe De, *Histoire Ecclésiastique, Livres V-VIII*, Paris : Le Cerf, 1955.
- Cornelius, C. A., *Berichte der Augenzeugen über das Munsterische Wiedertäuferreich*, Münster, 1853,
coll. Geschichtsquellen des Bistums Münster, Bd. II.
- Ehses, Stephan (éd.), *Ottavio Mirto Frangipani in Köln 1587 bis 1590*, Paderborn : Schöningh, 1899,
coll. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur n°II, 1.
- Ehses, Stephan et Meister, Aloys (éd.), *Bonomi in Köln*, Paderborn : Schöningh, 1969 (1895),
coll. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur.
- Érasme, Didier, *La Correspondance d'Érasme*, Bruxelles : Presses Académiques Européennes, 1967-
1984.
- , *Paraphrase on Matthew*, Toronto / Buffalo / Londres : University of Toronto Press, 2008,

- coll. Collected Works of Erasmus n°45.
- Eymerich, Nicolau, *Le Manuel des inquisiteurs [édition abrégée, avec les commentaires de] Francisco Peña*, Sala-Molins, Louis (éd.), Paris / La Haye : Mouton, 1973, coll. Le Savoir historique n°8.
- Fast, Heinold (éd.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Band. 2, Ostschweiz*, Zurich : Theologischer Verlag, 1973.
- Faulenbach, Heiner, *Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte. Evangelische Kirche im Rheinland. 1., Das 16. Jahrhundert*, Düsseldorf : Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland e.V., 1991.
- Franz, Günther (éd.), *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Vierter Band, Wiedertäuferakten 1527-1626*, Marbourg : Braun, 1951, coll. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck n°11.
- Franzen, August (éd.), *Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln unter Salentin von Isenburg im Jahre 1569*, Münster : Aschendorff, 1960, coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte n°85.
- Gilmont, Jean-François, *La Réforme et le livre : l'Europe de l'imprimé ; (1517 - v. 1570)*, Paris : Cerf, 1990.
- Gregory, Brad S. (éd.), *The Forgotten Writings of the Mennonite Martyrs*, Leyde / Boston : Brill, 2002, coll. Kerkhistorische Bijdragen n°18, Documenta Anabaptistica Neerlandica 8.
- Greving, Joseph, *Steuerlisten des Kirchspiels S. Kolumba in Köln vom 13.-16. Jahrhundert*, Cologne : DuMont, 1900, coll. Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln n°30 (12).
- Groten, Manfred, « In glückseligem Regiment. Beobachtungen zum Verhältnis Obrigkeit – Bürger am Beispiel Kölns im 15. Jahrhundert », *Historisches Jahrbuch* 115 (2), 1996, p. 303-320.
- Groten, Manfred et Huiskes, Manfred (éd.), *Beschlüsse des Rates der Stadt Köln 1320-1550, 6 vol.*, Düsseldorf : Droste, 1988-2003, coll. Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde n°65.
- Hamilton, Alastair (éd.), *Cronica. Ordo sacerdotis u.a. . 3 texts on the Family of Love*, Leiden u.a. : Brill, 1988, coll. Documenta anabaptistica Neerlandica n°6.
- Hansen, Joseph (éd.), *Rheinische Akten zur Geschichte der Jesuitenordens 1542-1582*, Bonn : Hermann Behrendt, 1896, coll. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 14.
- Hubmaier, Balthasar, *Quellen zur Geschichte der Täufer, IX. Band. Balthasar Hubmaier. Schriften*, dans Westin, Gunnar et Torsten Bergsten (éd.), Gütersloh : Mohn, 1962, coll. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte n°29.
- Jaitner, Klaus (éd.), *Nuntius Pietro Francesco Montoro (1621 Juli-1624 Oktober)*, Munich : Schönigh, 1977, coll. Nuntiaturreports aus Deutschland. Die Kölner Nuntiaturreports n°VI, 1.
- Janssen, H. Q. et Van Toorenenbergen, J. J. (éd.), *Handelingen van den kerderaad der Nederlandsche Gemeente te Keulen, 1571-1591*, Utrecht : Kemink & Zoon, 1881, coll. Werken der Marnix-Vereeninging, Serie I n°3.
- Keller, Ludwig (éd.), *Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, Erster Theil (1555-1585)*, vol. I, Leipzig : Hirzel, 1881.
- Klötzer, Ralf, « Die Verhöre der Täuferführer von Münster vom 25. Juli auf Haus Dülmen. Edition der Protokolle sowie der vorbereitende Fragenliste », *Westfälische Zeitschrift* 155, 2005, p. 51-92.
- Koeniger, *Quellen zur Geschichte der Sendgerichte in Deutschland*, Munich, 1910.
- Köhler, Hans-Joachim (éd.), *Flugschriften des späteren 16. Jahrhunderts*, Leyde : IDC, 1990-.
- Köhler, Hans-Joachim, Hebenstreit-Wilfert, Hildegard et Weismann, Christoph (éd.), *Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts*, Zug : IDC, 1978-1987.
- Krebs, Manfred, *Quellen zur Geschichte der Täufer IX, Baden und Pfalz*, Gütersloh : Mohn, 1951.
- Krebs, Manfred et Rott, Jean-Georges (éd.), *Quellen zur Geschichte der Täufer, VII. Band, Elsaß, I. Teil, Stadt Straßburg 1522-1532*, Gütersloh : Mohn, 1959, coll. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte n°26.

- (éd.), *Quellen zur Geschichte der Täufer, VIII. Band, Elsaß, II. Teil, Stadt Straßburg 1532-1535*, Gütersloh : Mohn, 1960, coll. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte n°27.
- Küch, Friedrich (éd.), *Landtagsakten von Jülich-Berg 2. Reihe, 1624-1654*, Düsseldorf : Voss, 1925, coll. Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde n°11.
- Lacomblet, Theodor Joseph, *Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins oder des Erzstiftes Köln, der Fürstentümer Jülich und Berg, Geldern, Moers, Kleve und Mark und der Reichsstifte Elten, Essen und Werden : aus d. Quellen in d. Königl. Prov.- Archiv zu Düsseldorf ... vollst. u. erl. ... hrsg. in 4 Bd*, Aalen : Scienta Verl., 1966.
- Laube, Adolf, *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526-1535)*, 2 vol., Berlin : Akademie Verlag, -1992.
- Lebeau, Jean et Valentin, Jean-Marie (éd.), *L'Alsace au siècle de la Réforme (1482-1621) : textes et documents*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 1985.
- Liechty, Daniel (éd.), *Early Anabaptist spirituality. Selected Writings*, New York / Mahwah : Paulist Press, 1994.
- Lienhard, Marc, Nelson, Stephen F. et Rott, Jean-Georges (éd.), *Quellen zur Geschichte der Täufer XV., Elsaß, III. Teil, Stadt Straßburg 1536-1542*, 1986, coll. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte n°53.
- Löhr, Rudolf, *Protokolle der Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde in Köln von 1599 - 1794, 1. Teil, Protokolle von 1599-1630*, Köln : Rheinland Verlag, 1975, coll. Inventare der nichtstaatlicher Archive n°20.
- (éd.), *Protokolle der Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde in Köln von 1599 - 1794, 2. Teil, Protokolle von 1630-1668*, Cologne : Rheinland-Verlag, 1981, coll. Inventare der nichtstaatlicher Archive.
- (éd.), *Protokolle der Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde in Köln von 1599 - 1794, 3. Teil, Protokolle von 1669-1794*, Cologne : Rheinland-Verlag, 1983, coll. Inventare der nichtstaatlicher Archive.
- , *Protokolle der Lutherischen Gemeinde in Köln von 1661 - 1765*, Bonn : Rheinland-Verlag / Rudolf Habelt Verlag, 1972, coll. Inventare nichtstaatlicher Archive n°14.
- (éd.), *Protokolle der Wallonischen Gemeinde in Köln von 1600 - 1776*, Köln : Rheinland-Verlag, 1975, coll. Inventare nichtstaatlicher Archive n°17.
- Löhr, Rudolf et Van Dooren, Jan Pieter, *Protokolle der Niederländisch-Reformierten Gemeinde in Köln von 1651-1803*, Köln : Rheinland-Verlag, 1971, coll. Inventare der nichtstaatlicher Archive n°12.
- Löhr, Rudolf et Maßner, Hans-Joachim, *Protokolle des Presbyteriums der Reformierten Gemeinde Düsseldorf*, Cologne : Rheinland Verlag, 1974-1980, 4 vol, coll. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte
- Mohr, *Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte, Das 17. Jahrhundert*, Düsseldorf : Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland, 2004.
- Müntzer, Thomas, *Thomas Müntzer (1490-1525) : écrits théologiques et politiques, lettres choisies dans Lefebvre, Joël (éd.)*, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1982.
- , *Thomas Müntzer, Schriften und Briefe : kritische Gesamtausgabe*, dans Franz, Günther et Paul Kirm (éd.), Gütersloh : Mohn, 1968, coll. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte n°33.
- Muralt, Leonard Von et Schmid, Walter (éd.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, Zürich*, Zürich : Hirzel, 1974.
- Pipkin, Wayne et Yoder, John (éd.), *Balthasar Hubmaier, Theologian of Anabaptism*, Scottdale / Kitchener : Herald Press, 1989, coll. Classics of the Radical Reformation n°5.
- Redlich, Otto R. (éd.), *Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit, Band 2, Visitationsprotokolle und Berichte, Teil 1, Jülich*, Bonn : Hanstein, 1911, coll. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 28.
- (éd.), *Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der*

- Reformationszeit, Band 2, Visitationsprotokolle und Berichte, Teil 2, Berg*, Bonn : Hanstein, 1915, coll. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 28.
- Reinhard, Wolfgang (éd.), *Nuntius Antonio Albergati (1610 Mai-1614 Mai)*, Munich : Schönigh, 1972, coll. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur n°V, 1-2.
- Roberg, Burkhard (éd.), *Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1590 August-1592 Juni)*, Paderborn/Munich : Schöningh, 1969, coll. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur n°II, 2.
- Rosenkranz, Albert, *Sitzungsberichte der reformierten Synoden des Herzogtums Jülich während der Gegenreformation : 1611 - 1675*, Düsseldorf : Presseverband der Evang. Kirche im Rheinl., 1972, coll. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte n°45.
- Schmitz, Ursula (éd.), *Protokolle der Hochdeutsch-Reformierten Gemeinde in Köln von 1599 - 1794, 4. Teil, Register*, Cologne : Rheinland-Verlag, 1990, coll. Inventare der nichtstaatlicher Archive.
- Schornbaum, Karl (éd.), *Quellen zur Geschichte der Täufer. V. Band. Bayern. II. Abteilung. Reichsstädte : Regensburg, Kaufbeuren, Rothenburg, Nördlingen, Schweinfurt, Weissenburg, Güterloh* : Bertelsman, 1951, coll. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte n°23.
- Scotti, Johann Josef (éd.), *Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem Herzogthum Cleve und in der Graffschaft Mark über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind : vom Jahre 1418 bis zum Eintritt der königlich preußischen Regierungen im Jahre 1816*, Düsseldorf : Wolf, 1826.
- (éd.), *Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in den ehemaligen Herzogthümern Jülich, Cleve und Berg ... ergangen sind*, Düsseldorf : Wolf, 1821.
- Simons, Eduard (éd.), *Synodalbum. Die Akten der Synoden und Quartier Konsistorien in Jülich, Kleve, und Berg, 1570-1610*, Neuwied : Louis Heuser, 1909.
- Simons, Menno, *The Complete Writings of Menno Simons : 1496-1561*, Wenger, John Christian (éd.), Scottdale : Herald Press, 1986 (1984).
- Snyder, C. Arnold (éd.), *Biblical Concordance of the Swiss Brethren, 1540*, Kitchener (Ontario) : Pandora Press, 2001.
- Stehkämper, Hugo et Müller, Gerd, *Kölner Neubürger 1356-1798. 1, Neubürger 1356-1640*, Cologne/Vienne : Böhlau, 1975, coll. Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln n°61.
- Stupperich, Robert, *Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*, Münster : Aschendorff, 1983, coll. Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen n°32, 3.
- (éd.), *Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer*, Münster i. Westf. : Aschendorff, 1980, coll. Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen n°32, 2.
- Teschenmecher, Werner, *Annales Ecclesiastici*, Düsseldorf : Verlag Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland, 1962, coll. Annales Ecclesiastici.
- Wackernagel, Philipp (éd.), *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, vol. 1*, Leipzig : Teubner, 1864.
- (éd.), *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, vol. 3, Die Lieder des ersten Geschlechts der Reformationszeit von Martin Luther bis Nicolaus Herman : 1523 - 1553* Leipzig : Teubner, 1870.
- (éd.), *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, vol. 4, Die Lieder des zweiten Geschlechts der Reformationszeit, von Paulus Eber bis Bartholomaeus Ringwaldt : 1554 - 1584* Leipzig : Teubner, 1874.
- V. P. [Simon Walraven?], « Successio Anabaptistica, Dat is Babel der Wederdopers » dans Cramer, Samuel (éd.), *Zestiende-euwsche schrijvers over de geschiedenis der oudste Doopsgezinden hier te lande*, 's-Gravenhage : Martinus Nijhoff : 1910 (1603), coll. Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den Tijd der hervorming in de Nederlanden n°20, p. 1-87.
- Weinsberg, Hermann, *Die autobiographischen Aufzeichnungen Hermann Weinsbergs*, édition électronique, URL : <http://www.weinsberg.uni-bonn.de/Forschung.htm>, [consulté le 1^{er} septembre 2011].
- Wittstadt, Klaus (éd.), *Nuntius Atilio Amaltea (1606 September-1607 September)*, Paderborn/Munich :

- Schöningh, 1975, coll. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur n°IV, 1.
- Zwingli, Huldrych, *Deux traités sur le "Credo"*, dans Courvoisier, Jacques (éd.), Paris : Beauchesne, 1986.
- , [*Drei Zeugenaussagen Zwinglis im Täuferprozeß*] (avril 1525), dans Egli, Emil, Georg Finsler, Walther Köhler et Oskar Farner (éd.), Leipzig : Heinsius, 1927, coll. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. IV.
- , *Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe (27 mai 1525)*, dans Egli, Emil, Georg Finsler, Walther Köhler et Oskar Farner (éd.), Leipzig : Heinsius, 1927, coll. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. IV.

II. BIBLIOGRAPHIE

A. Instruments de travail

1. Dictionnaires, encyclopédies, atlas

- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm [en ligne]*, Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier (éd.), 1998-2010, URL : <http://www.woerterbuchnetz.de/> [consulté le 11 septembre 2011].
- Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online (GAMEO)*, 1996-2001, URL : <http://www.gameo.org/> [consulté le 10 septembre 2011].
- Grosser Historischer Weltatlas, Dritter Teil, Neuzeit*, Munich : Bayerischer Schulbuch Verlag, 1981.
- Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, [en ligne]*, Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier (éd.), 1998-2010, URL : <http://www.woerterbuchnetz.de/> [consulté le 11 septembre 2011].
- Benzing, Josef, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1982, coll. Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, 12.
- Bouyer, Louis, *Dictionnaire théologique*, Paris : Desclée, 1990.
- Buchberger, Michael et Kasper, Walter (éd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Fribourg : Herder, 1993-2001.
- Eubel, Conrad (éd.), *Hierarchia catholica medii aevi, sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series. Volumen tertium, saeculum XVI ab anno 1503 complectens*, Münster : Regensberg, 1910.
- Fahne, Anton, *Geschichte der Kölnischen, Jülischen und Bergischen Geschlechter in Stammtafeln, Wappen, Siegeln und Urkunden*, Osnabrück : Zeller, 1865.
- Freiherrn von Rünssberg, Eberhard, *Deutsches Rechtswörterbuch (Wörterbuch der älteren deutschen Rechtsprache)*, Wissenschaften, Preussischen Akademie der (éd.), Weimar : Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1935.
- Gatz, Erwin (éd.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648, Ein biographisches Lexikon*, Berlin : Duncker & Humblot, 1996.
- Haller, Bertram, « Bernhard Rothmanns gedruckte Schriften. Ein Bestandverzeichnis », *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte* 78, 1985, p. 83-102.
- Hillerbrand, Hans-Joachim (éd.), *The Oxford Encyclopaedia of the Reformation, 4 vol.*, New York/Oxford : Oxford University Press, 1996.
- Krause, G. et Müller, G. (éd.), *Theologische Realencyclopädie*, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1976-2007.
- Lampe, G. W. H. (éd.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford : Clarendon Press, 1972 (1961).
- Löhr, Wolfgang, « Mönchengladbach » dans (éd.), *Rheinischer Städtatlas, Lieferung XII, n°65*,

Cologne : Rheinland Verlag : 1996.

Löhr, Wolfgang et Droege, Georg (éd.), *Rheinischer Städteatlas, Nr. 65, Lfg 12, Mönchengladbach*, Cologne / Bonn : Rheinland Verlag / Habelt, 1996.

Niessen, Josef, *Geschichtlicher Handatlas der deutschen Länder am Rhein, Mittel und Niederrhein*, Cologne/Lorach : Bachem/Res Gentium, 1950.

Jacquemet, G. (éd.), *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, Paris : Letouzey & Ané, 1948-2000.

Keussen, Hermann, *Topographie der Stadt Köln im Mittelalter*, Düsseldorf : Droste, 1986.

Keyser, Erich (éd.), *Deutsches Städtebuch, Handbuch Städtischer Geschichte, Band III, Nordwest-Deutschland, Rheinisches Städtebuch*, Stuttgart : Kohlhammer Verlag, 1956.

Petri, Franz, Droege, Georg et Flink, Klaus (éd.), *Handbuch der historischen Stätten Deutschlands, Dritter Band, Nordrhein-Westfalen*, Stuttgart, 1970, coll. Alfred Kröner.

2. Inventaires d'archives

Baumeister, Wolfgang, *Verzeichnis der Kölner Testamente des 13.-18. Jahrhunderts*, 1953, coll. Mitteilungen aus dem Staatsarchiv von Köln n°44.

De Hoop Scheffer, J. G., *Inventaris der archiefstukken, berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde gemeente te Amsterdam*, Amsterdam, 1883.

Deeters, Joachim, *Die Bestände des Stadtarchivs Köln bis 1814, Eine Übersicht*, Cologne : Böhlau Verlag, 1994, coll. Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln n°76.

Diederich, Toni et Helbach, Ulrich, *Das historische Archiv des Erzbistums Köln, Übersicht über seine Geschichte, Aufgaben und Bestände*, Siegburg : Franz Schmitt, 1998.

Hangebruch, Dieter, « Inventar des Archivs der Mennonitengemeinde Krefeld » dans Froese, Wolfgang (éd.), *Sie kamen als Fremde : Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Krefeld : Stadtarchiv : 1995, p. 315-371.

Oediger, Friedrich-Wilhelm, *Archive des nichtstaatlichen Bereichs : Städte und Gemeinden, Korporationen, Familien und Hofesarchive, Sammlungen, Nachlässe. Handschriften*, Siegburg : Respublica Verlag, 1970, coll. Das Hauptstaatsarchiv Düsseldorf und seine Bestände n°5.

———, *Kurköln (Landesarchiv und Gerichte), Herrschaften niederrheinische-westfälischer Kreis, Ergänzungen zu Bd 1.*, Siegburg : Respublica Verlag, 1970, coll. Das Hauptstaatsarchiv Düsseldorf und seine Bestände n°2.

———, *Landes- und Gerichts Archive von Jülich-Berg, Kleve-Mark, Moers und Geldern, Beständübersichten*, Siegburg : Respublica Verlag, 1957, coll. Das Hauptstaatsarchiv Düsseldorf und seine Bestände n°1.

3. Bibliographies et répertoires

Bibliographia Mennonitica Neerlandica [Base de données en ligne], Doopsgezinde Bijdragen (éd.), URL : <http://www.dhkonline.nl/dhk-db/db3bibliogr.php> [consulté le 11 septembre 2011].

Nederlandse Liederanbank [Base de données en ligne], Meertens Institute (éd.), URL : <http://www.liederanbank.nl/>, [consultée le 10 septembre 2011].

Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts [en ligne], URL : http://gateway-bayern.bib-bvb.de/aleph-cgi/bvb_suche?sid=VD16 [consulté le 11 septembre 2011].

Cox, H. L. (éd.), *Rheinische Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1950-1975*, Cologne : Rheinland-Verlag, 1987.

Dahlmann-Waitz (éd.), *Quellenkunde der deutschen Geschichte, Bibliographie der Quellen und der Literatur zur deutschen Geschichte, 12 vol.*, Stuttgart : Hiersemann, 1999.

Ehbrecht, Wilfried (éd.), *Bibliographie zur deutschen historischen Städteforschung, Teil 2*, Cologne / Weimar / Vienne : Böhlau, 1996.

Hillerbrand, Hans-Joachim (éd.), *Bibliographie des Täuferturns, 1520-1630*, Gütersloh : Gerd Mohn, 1962, coll. Quellen zur Geschichte der Täufer n°10.

Härter, Karl (éd.), *Repertorium der Polizeyordnungen der Frühen Neuzeit, Bd. 1, Deutsches Reich und geistliche Kurfürstentümer (Kurmainz, Kurköln, Kurtrier)*, Francfort sur le Main : Klostermann, 1996.

Köhler, Hans-Joachim, *Bibliographie der Flugschriften der 16. Jahrhunderts, Teil 1, Frühen Flugschriften, 1500-1530, Tübingen, 3 vol.*, Tübingen : Bibliotheca Academica Verlag, 1991.

Springer, Nelson P. et Klassen, A. j. (éd.), *Mennonite Bibliography 1631-1961*, Scottsdale : Herald Press, 1977.

4. Bibles

Bibel teütsch / der ursprünglichen hebreischen und griechischen Warheit nach auff's treüwlichst verdolmetschet, Zürich : Christoffel Froschouer, 1534.

Die Bibel [trad. Martin Luther, 1545, en ligne], URL : <http://www.bibel-online.net/> [consulté le 1^{er} septembre 2011].

La Bible : 1555 / nouvellement translätée par Sébastien Castellion, Paris : Bayard, 2005.

La Bible / trad. de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, Paris : Robert Laffont, 1990, coll. Bouquins.

B. Littérature secondaire

Abray, Lorna Jane, « Confession, conscience and honour : the limits of magisterial tolerance in sixteenth-century Strassburg » dans Grell, Ole Peter et Robert W. Scribner (éd.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation* Cambridge : Cambridge University Press : 1996, p. 94-107.

———, *The People's Reformation, Magistrates, Clergy and Commons in Strasburg, 1500-1598* Oxford Blackwell, 1985.

Allain, Thierry, « Revoir les stratégies de coexistence religieuse sous la pression du déclin économique : Enkhuizen au XVIII^e siècle » dans Do Paço, David, Mathilde Monge et Laurent Tatarenko (éd.), *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI^e-XVIII^e siècles*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes : 2010, p. 123-141.

Amalou, Thierry, *Une concorde urbaine. Senlis au temps des réformes (vers 1520-vers 1580)*, Limoges : Presses Universitaires de Limoges, 2007, coll. Histoire.

Aprile, Sylvie et Retailaud-Bajac, Emmanuelle (éd.), *Clandestinités urbaines. Les citadins et les territoires du secret (XVI^e-XX^e)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, coll. Histoire.

Armour, Rollin Stely, *Anabaptist Baptism : A Representative Study*, Kitchener / Scottsdale : Herald Press, 1966, coll. Studies in Anabaptist and Mennonite History n°11.

Audisio, Gabriel, *Les vaudois du Lubéron, Une minorité en Provence (1460-1560)*, Aix en Provence : Association d'Etudes vaudoises et Historiques du Lubéron, 1984.

Avanza, Martina et Laferté, Gilles, « Dépasser la "construction des identités"? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses* 61 (4), 2005, p. 134-152.

Bainton, Roland, « The Left Wing of the Reformation », *The Journal of Religion* 21 (2), 1941, p. 124-134.

Bartz, Christian, *Köln im Dreißigjährigen Krieg. Die Politik des Rates der Stadt (1618-1635). Vorwiegend anhand der Ratsprotokolle im Historischen Archiv der Stadt Köln*, Frankfurt am Main : Lang, 2005, coll. Militärgeschichtliche Untersuchungen n°6.

Baschet, Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions* 112 (octobre-décembre), 2000, p. 5-30.

Bastien, Pascal et Farcy, Jean-Claude, « Normes juridiques et pratique judiciaire ... » dans Bastien, Pascal, Jean-Claude Farcy, Benoît Garnot, Hervé Piant, et al. (éd.), *Normes juridiques et pratiques judiciaires : du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Dijon : Éd. universitaires de Dijon : 2007, p. 5-9.

Becker, Howard S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris : Métailié, 1985 (1963).

Becker, Thomas Paul, *Konfessionalisierung in Kurköln, Untersuchungen zur Durchsetzung der*

- katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitations-Protokollen 1582-1761*, Bonn : Röhrscheid, 1989.
- Behringer, Wolfgang, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Cambridge : polity, 2004, coll. Themes in History.
- Beiler, Rosalind J., « Dissenting Religious Communication Networks and European Migration 1660-1710 » dans Bailyn, Bernard et Patricia L. Denault (éd.), *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectuals Currents, 1500-1830*, Cambridge / Londres : Harvard University Press : 2009, p. 210-236.
- Below, Georg von, « Die Streitigkeiten zwischen Aachen und Jülich im Jahre 1558 », *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 16, 1894, p. 1-11.
- Bender, Harold S., « La vision anabaptiste », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français* 148, 2002, p. 181-207.
- Bergerhausen, Hans-Wolfgang, *Köln im eisernen Alter 1610-1686*, Cologne : Greven, 2010.
- Bergsten, Torsten, *Balthasar Hubmaier : seine Stellung zur Reformation und Täufern 1521 -1528*, Kassel : J.G Oncken, 1961.
- Bers, Wilhelm, « Theologen aus dem Jülicher Land vom 16. bis 19. Jahrhundert », *Beiträge zur Jülicher Geschichte* 26, 1969, p. 3-55.
- Blauert, Andreas et Wiebel, Eva, *Gauner- und Diebslisten. Registrieren, Identifizieren und Fahnden im 18. Jahrhundert*, Francfort sur le Main : Klostermann, 2001, coll. Studien zu Policey und Policeywissenschaft.
- Blough, Neal, *Christologie anabaptiste, Pilgram Marpeck et l'Humanité du Christ*, Genève : Labor et Fides, 1984, coll. Histoire et société n°4.
- , « “The uncovering of the Babylonian Whore”. Confessionalization and Politics seen from the underside », *Mennonite Quarterly Review* 75 (1), 2001, p. 37-55.
- Boehler, Jean-Michel, « La perception de « l'autre » dans la campagne alsacienne des XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue d'Alsace* 120 (598), 1994, p. 61-96.
- , *Une société rurale en milieu rhénan [Texte imprimé] : la paysannerie de la plaine d'Alsace (1648-1789)*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1995.
- Braekman, E. M., « Un cas de dissidence à Anvers : Éloy Pruystinck » dans Lienhard, Marc (éd.), *Les Dissidents du XVI^e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*, Baden-Baden : Valentin Koerner, 1983, coll. Bibliotheca Dissidentium scripta et studia n°1, p. 191-204.
- Briand, Julien et Luset, Élisabeth, « *Id est diabolus, id est denunciator* ? Autour de la pratique de la dénonciation de l'Antiquité à nos jours », dans *Hypothèses 2008. Travaux de l'École doctorale d'Histoire*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2009, p. 99-108.
- Broicher, Franz, « Die Wiedertäufer im Monschauer Land in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts », *Rheinische Heimatpflege* 31, p. 133-136.
- Brunn, Uwe, *Des contestataires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2006, coll. Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes n°41.
- Burschel, Peter, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, Munich : Oldenbourg, 2004.
- Busch, Martin, « Florimond de Raemond et l'Anabaptisme » dans Lienhard, Marc (éd.), *Les dissidents du XVI^e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*, Baden-Baden : Valentin Koerner, 1983, coll. Bibliotheca Dissidentium, scripta et studia n°1, p. 251-264.
- Cameron, Euan, *The European Reformation*, Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Carsten, F. L., *Princes and Parliaments in Germany. From the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Oxford : Clarendon Press, 1959.
- Cavaillé, Jean-Pierre, « Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione », *Les Dossiers du Grihl [En ligne]* 2009 (2), 2009, URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/3666> [mis en ligne le 27 janvier 2010, consulté le 11 septembre 2011].
- Chaix, Gérald, « Les anabaptistes de Münster (1534-1535) : Bilan historiographique », *Bulletin de la*

- Société d'Histoire du Protestantisme Français* 148, 2002, p. 293-309.
- , « Communautés religieuses et production imprimée à Cologne au XVI^e siècle » dans Aquilon, Pierre et Henri-Jean Martin (éd.), *Le livre dans l'Europe de la Renaissance, Actes du XVIII^e colloque international d'Etudes Humanistes de Tours*, Tours : Promodis : 1998, p. 93-105.
- , « La confessionnalisation, note critique », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français* 148, 2002, p. 851-865.
- , « De la cité Chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVI^e siècle » thèse de Doctorat d'État de l'Université Strasbourg dirigé par M. le Professeur Bernard Vogler, 1994.
- , « Humanisme et élites urbaines à Cologne au XVI^e siècle » dans Malettke, Klaus et Jürgen Voss (éd.), *Humanismus und höfisch-städtische Eliten im 16. Jh./Humanisme et élites des cours et des villes au XVI^e siècle. 23. Deutsch-französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris in Verbindung mit dem Fachbereich Geschichtswissenschaften der Philipps-Universität in Marburg vom 6.-9. April 1987*, Bonn : Bouvier Verlag : 1989, coll. Pariser Historische Studien n°27, p. 195-210.
- , « Von der Christlichkeit zur Katholizität. Köln zwischen Traditionen und Modernität (1500-1648) » dans Vierhaus, Rudolf (éd.), *Frühe Neuzeit - Frühe Moderne ? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht : 1992, coll. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, p. 233-244.
- Chiffolleau, Jacques, « Hérésie médiévale et dissidence religieuse à l'époque moderne », *Provence Historique* 37, 1987.
- Christin, Olivier, *Des yeux pour le croire : Les Dix commandements en images, XV^e-XVII^e siècle*, Paris : Seuil, 2003.
- Clasen, Claus-Peter, *Anabaptism, A Social History 1525-1618, Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, Ithaca / Londres : Cornell University Press, 1972.
- Coornhert, Dirck Volckertszoon, *Synod on the Freedom of Conscience. A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the City of Freetown*, Voogt, Gerrit (éd.), Amsterdam : Amsterdam University Press, 2008.
- Croon, Helmuth, *Stände und Steuern in Jülich-Berg im 17. und vornehmlich im 18. Jahrhundert*, Bonn : Röhrscheid, 1929.
- Davis, Allison, Gardner, Burleigh Bradford et Gardner, Mary R., *Deep south : a social anthropological study of caste and class*, Columbia : The University of South Carolina, 2009 (1941).
- Dedieu, Jean-Pierre, *L'Inquisition*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1987, coll. Bref.
- Dedieu, Jean-Pierre et Moutoukias, Zacharias, « Approche de la théorie des réseaux sociaux » dans Castellano, Juan Luis et Jean-Pierre Dedieu (éd.), *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, Paris : CNRS Éditions, 1998, coll. Amériques-Pays ibériques.
- Deeters, Joachim, « Der « Bau zu Mülheim » und der Ausschluss der Kölner Protestanten aus der Gemeinschaft der Bürger », *Rheinische Vierteljahrs-Blätter* 69, 2005, p. 192-211.
- , « Das Bürgerrecht der Reichsstadt Köln seit 1396 », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 104, 1987, p. 1-83.
- Degenne, Alain et Forsé, Michel (éd.), *Les réseaux sociaux*, Paris : Armand Colin, 2004, coll. Collection U Sociologie.
- Dejeumont, Catherine, « « Schwärmerei », du mot au concept. « Schwärmer, Geist, Täufer, Ketzler », de l'allié au criminel, (1522-1550) », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français* 148 (1), 2002, p. 21-46.
- Del Col, Andrea, « Criteri dello Storico nell'uso delle Fonti inquisitoriali moderne » dans Del Col, Andrea et Giovanna Paolin (éd.), *L'Inquisizione Romana : Metodologia delle Fonti e Storia Istituzionale*, Trieste : Edizioni Università di Trieste, 2000, coll. Inquisizione e Società n°1, p. 51-72.
- , « Shifting Attitudes in the Social Environment toward Heretics : The Inquisition in Friuli in

- the Sixteenth Century » dans Seidel Menchi, Silvana (éd.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden : Harrassowitz : 1992, coll. Wolfenbütteler Forschungen n°51, p. 65-89.
- Delumeau, Jean, *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris : Fayard, 2000.
- Denis, Philippe, « La Bible et l'action pastorale » dans Bedouelle, Guy et Bernard Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris : Beauchesne, 1989, coll. Bible de tous les temps, p. 516-543.
- , *Les Églises d'étrangers en pays rhénans (1538-1564)*, Paris : Les Belles Lettres, 1984, coll. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université de Liège n°242.
- , « Jacques de Bourgogne, seigneur de Falais » dans Séguenny, André (éd.), *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizièmes et dix-septièmes siècles, tome IV*, Baden-Baden : Koerner, 1984.
- Diedler, Jean-Claude, « Justice et dysfonctionnements sociaux. L'exemple de la Lorraine du sud de 1545 aux années 1660 » dans Follain, Antoine (éd.), *Les justices locales dans les villes et les villages du XV^e au XIX^e siècle*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 19-51.
- Diefendorf, Barbara, *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, New York / Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Dillinger, Johannes, « Organized Arson as a Political Crime. The Construction of a « Terrorist » Menace in the Early Modern Period », *Crimes, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies [En ligne]* 10 (2), 2006, URL : <http://chs.revues.org/index221.html> [consulté le 10 mai 2010].
- Dirèche, Karima, « Dolorisme religieux et reconstructions identitaires. Les conversions néo-évangéliques dans l'Algérie contemporaine », *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 64 (5), 2009, p. 1137-1162.
- Dittrich, Christoph, *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer. Cochläus-Eck-Fabri*, Francfort sur le Main : Peter Lang, 1991, coll. Europäische Hochschulschriften n°473.
- Do Paço, David, « Introduction. Coexister dans la diversité religieuse des villes de l'Europe moderne » dans Do Paço, David, Mathilde Monge et Laurent Tatarenko (éd.), *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI^e-XVIII^e siècles*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 11-24.
- Dompmier, Bernard, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris : Le Centurion, 1985, coll. Chrétiens dans l'histoire.
- Driedger, Michael D., *Obedient Heretics, Mennonites Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age*, Burlington : Ashgate, 2002.
- Duhamelle, Christophe, « Les Atlas historiques allemands », *Bulletin d'Information de la Mission Historique Française en Allemagne* 41, 2005, p. 137-150.
- , « La « confessionnalisation » en Allemagne » dans Do Paço, David, Mathilde Monge et Laurent Tatarenko (éd.), *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI^e-XVIII^e siècles*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 201-206.
- , « La distinction confessionnelle dans le Saint-Empire XVII^e et XVIII^e siècles, vol. 2 » Dossier pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches de l'Université Paris 1, 2006.
- , *La frontière au village. Une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris : Édition de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010, coll. En temps & lieux.
- , « Frontière, territoire, confession : l'exemple de l'Eichsfeld » dans Lebeau, Christine (éd.), *L'espace du Saint-Empire du Moyen Âge à l'époque moderne*, Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, p. 175-192.
- Dunderberg, Ismo, « The school of Valentinus » dans Marjanen, Antti et Petri Luomanen (éd.), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, Leyde : Brill, 2005, p. 64-99.
- Dykema, Peter A. et Oberman, Heiko A. (éd.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leyde / New York / Cologne : Brill, 1993, coll. Studies in medieval and Reformation Thought n°51.

- Eby, Charles Thomas, « Social Aspects of Anabaptism in the archbishopric of Cologne, 1550-1700 » PhD de l'Université Notre Dame, 1978.
- Ehrbrecht, Wilfried et Schilling, Heinz, *Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit*, 1983.
- Ehrenpreis, Stefan, « Der Dreißigjährige Krieg als Krise der Landesherrschaft: Das Beispiel Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg » dans Ehrenpreis, Stefan (éd.), *Der Dreißigjährige Krieg im Herzogtum Berg und in seinen Nachbarregionen*, Neustadt an der Aich : Schmidt, 2002, coll. Bergische Forschungen n°28, p. 66-101.
- (éd.), *Der Dreißigjährige Krieg im Herzogtum Berg und in seinen Nachbarregionen*, Neustadt an der Aich : Schmidt, 2002, coll. Bergische Forschungen n°28.
- , « Die Obrigkeit, die Konfessionen und die Täufer im Herzogtum Berg 1535-1700 » dans Dietz, Burkhard et Stefan Ehrenpreis (éd.), *Drei Konfessionen in einer Region, Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. Bis zum 18. Jahrhundert*, Cologne : Rheinland Verlag, 1999, p. 113-152.
- , « Wir Sind mit blutigen Köpfen davongelaufen ... » *Lokale Konfessionskonflikte im Herzogtum Berg 1550-1700*, Bochum Winkler, 1993.
- Eichenberger, Walter et Wendland, Henning, *Deutsche Bibeln vor Luther : die Buchkunst der achtzehn deutschen Bibeln zwischen 1466 und 1522* Berlin : Evangel. Haupt-Bibelges., 1977.
- El Kenz, David, *Les bûchers du roi : la culture protestante des martyrs : 1523-1572*, Seyssel : Champ Vallon, 1997, coll. Époques.
- Ennen, Leonhard, *Geschichte der Stadt Köln, Meist aus den Quellen des Stadt Archivs, Bd. 4, Reformationszeit*, Cologne / Neuss : Schwann, 1875.
- Fahne, Anton, *Geschichte der adeligen Familie von Stommel, in ihren verschiedenen Linien am Rhein, in Hessen und in der Wetterau : nach authentischen Urkunden zusammengetragen*, Düsseldorf : Wolf, 1845.
- Fast, Heinold, *Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert*, Weierhof, 1959, coll. Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins n°7.
- Fenske, Lutz et Militzer, Klaus (éd.), *Ritterbrüder im livländischen Zweig des Deutschen Ordens*, Cologne : Böhlau, 1993, coll. Quellen und Studien zur Baltischen Geschichte n°12.
- Feuchter, Jörg, *Ketzer, Konsuln und Büßer : die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236-1241)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2007, coll. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation n°40.
- Filser, Hubert, « Die literarische Gattung « Katechismus » vor Petrus Canisius » dans Hess, Günter, Julius SJ Oswald, Ruprecht Wimmer et Reinhard Wittmann (éd.), *Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555)*, Ratisbonne : Schnell&Steiner, 2003, coll. Jesuitica.
- Finger, Thomas, « Confessions of Faith in the anabaptist/mennonite Tradition », *Mennonite Quarterly Review* 76, 2002, p. 277-297.
- Flood, John L., « Le livre dans le monde germanique à l'époque de la Réforme » dans Gilmont, Jean François (éd.), *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v.1570)*, Paris : Le Cerf : 1990, p. 29-104.
- Flüchter, Antje, *Der Zölibat zwischen Devianz und Norm : Kirchenpolitik und Gemeindealltag in den Herzogtümern Jülich und Berg im 16. und 17. Jahrhundert*, Cologne : Böhlau, 2006, coll. Norm und Struktur n°25.
- Franzen, August, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zum Problem der Konfessionsbildung im Reformationszeitalter*, Münster : Aschendorff, 1955, coll. Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum n°13.
- Freiherr-Vom-Stein-Gesellschaft (éd.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte Bd. 1 Vom Spätmittelalter bis zum Ende des Reiches*, Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, 1983, coll. Deutsche Verwaltungsgeschichte.
- Freist, Dagmar, « Crossing Religious Borders : The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed Marriages in Eighteenth-Century Germany » dans Dixon, C. Scott, Dagmar Freist et

- Mark Greengrass (éd.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Burlington : Ashgate, 2009, p. 201-223.
- Friedeburg, Robert Von, « Untertanen und Täufer im Konflikt um die Ordnung der Welt : das Beispiel Hessen » dans Goertz, Hans-Jürgen et James M. Stayer (éd.), *Radikalität und Dissens im 16. Jahrhundert / Radicalism and Dissent*, Berlin : Duncker & Humblodt, 2002, coll. Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft n°27.
- Frijhoff, Willem, « Dimensions de la coexistence confessionnelle » dans Berkvens-Stevelinck, Christiane, Jonathan Israel et Hans Posthumus Meyjes (éd.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, Leyde / New York : Brill, 1997, p. 213-237.
- , *Fulfilling God's Mission. The Two Worlds of Dominie Everardus Bogardus, 1607-1647*, Leyde/Boston : Brill, 2007, coll. The Atlantic World. Europe, Africa and the Americas, 1500-1830 n°14.
- Frohn, Leonhard, *Das Sendgericht zu Aachen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Aix-la-Chapelle : Peter Urlich, 1913.
- Fuchs, Peter (éd.), *Chronik zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 2 : von 1400 bis zur Gegenwart*, vol. 2, Cologne : Greven, 1993.
- Gabel, Helmut, *Widerstand und Kooperation : Studien zur politischen Kultur rheinischer und maasländischer Kleinterritorien (1648 - 1794)*, Tübingen : Bibliotheca-Academica-Verlag, 1995, coll. Frühneuzeit-Forschungen n°2.
- Galinié, Henri, Rodier, Xavier et Saligny, Laure, « Entités fonctionnelles, entités spatiales et dynamiques urbaine dans la longue durée », *Histoire et Mesure* XIX (3/4), 2004, p. 223-241.
- Gantet, Claire, *La paix de Westphalie, 1648 : une histoire sociale, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris : Belin, 2001, coll. Essais d'histoire moderne.
- , « Le Saint-Empire » dans Kaiser, Wolfgang (éd.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 61-78.
- Garnot, Benoît, « Justice, infrajustice, parajustice et extra justice dans la France d'Ancien Régime », *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies [En ligne]* 4 (1), 2000, p. 103-120, URL : <http://chs.revues.org/index855.html> [mis en ligne le 02 avril 2009, consulté le 10 septembre 2011].
- Gauvard, Claude, « Conclusion », dans *Hypothèses 2008. Travaux de l'École doctorale d'Histoire*, Paris : Publications de la Sorbonne : 2009, p. 161-168.
- Gilly, Carlos, « Das Sprichwort « Die Gelehrten, die Verkehrten » in der Toleranzliteratur des 16. Jahrhunderts » dans Rott, Jean-Georges et Simon L. Verheus (éd.), *Anabaptistes et Dissidents au XVI^e siècle : actes du colloque international d'histoire anabaptiste du XVI^e siècle tenu à l'occasion de la XI^e conférence mennonite mondiale à Strasbourg, juillet 1984*, Baden-Baden & Bouxwiller : Koerner : 1987, coll. Bibliotheca Dissidentium, scripta et studia n°3, p. 159-172.
- Gilmont, Jean-François, *Le livre réformé au XVI^e siècle*, Paris : Bibliothèque nationale de France, 2005, coll. Conférences Léopold Delisle n°8.
- , « Réformes protestantes et lectures » dans Cavallo, Guglielmo et Roger Chartier (éd.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris : Seuil : 1997 (1995), p. 249-278.
- Ginzburg, Carlo, *Le Fromage et les Vers, l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris : Flammarion, 1980.
- Goertz, Hans-Jürgen, *The Anabaptists*, Londres : Routledge, 1996.
- , *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, Munich : Beck, 1987.
- , « Die Radikalität reformatorischer Bewegungen. Plädoyer für ein kulturgeschichtliches Konzept » dans Goertz, Hans-Jürgen et James M. Stayer (éd.), *Radikalität und Dissens im 16. Jahrhundert / Radicalism and Dissent*, Berlin : Duncker & Humblodt, 2002, coll. Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft n°27.
- , *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*, Munich : Oldenburg, 1993, coll. EDG n°20.

- Goeters, Johann F. Gerhard, « Die Rolle des Täuferturns in der Reformationsgeschichte des Niederrheins », *Rheinische Vierteljahrs-Blätter* 24 (3), 1959, p. 217-236.
- Goosens, Aline, *Les inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux 1520-1633, tome 1, la législation*, Bruxelles : Éditions de l'université de Bruxelles, 1997, coll. Spiritualités et pensées libres.
- , *Les inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux (1520-1633), tome 2, les victimes*, Bruxelles : Éditions de l'université de Bruxelles, 1998, coll. Spiritualités et pensées libres.
- Gotthard, Axel, *Das Alte Reich. 1405-1806*, Darmstadt : WBG, 2009.
- , *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster : Aschendorff, 2006, coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte n°148.
- Gregory, Brad S., *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge/London : Harvard University Press, 1999, coll. Harvard Historical Studies n°134.
- Grieser, Jonathan D., « Anabaptists Liars : communicating and concealing the Faith in Early Modern Tyrol » dans Van Horn Melton, James (éd.), *Cultures of Communication from Reformation to Enlightenment*, Aldershot : Ashgate, 2002.
- , « Eucharistic Piety and The Appeal of Anabaptism in Tyrol : the Case of Gilg Scheider », *Archiv für Reformationsgeschichte* 90, 1999, p. 211-229.
- , « The Household Divided against Itself : Anabaptists and their Families in Tyrol, 1536-1560 » dans Forster, Marc R. et Benjamin Kaplan (éd.), *Piety and Family in Early Modern Europe, Essays in Honour of Steven Ozment*, Aldershot Ashgate, 2005, p. 134-151.
- Gritschke, Caroline, « *Via Media* » : *Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckefeldertum im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin : Akademie Verlag, 2006, coll. Colloquia Augustana n°22.
- Grochowina, Nicole, « “Het offer des Herren”. Das Martyrium als Heiligenideal niederdeutscher Täufer um 1570 » dans Beyer, Jürgen, Albrecht Burkardt, Fred Van Lieburg et Marc Wingens (éd.), *Konfessionale Sanctität (c. 1500-c. 1800)*, Mayence : Philipp von Zabern, 2003, coll. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft n°51, p. 65-80.
- Groten, Manfred, « Evangelische in Köln im Jahre 1545 », *Mitteilungen der evangelischen Kirchengeschichte Rheinlands* 35, 1986, p. 19-23.
- , « Die nächste Generation : Scribners Thesen aus heutiger Sicht » dans Mölich, Georg et Gerd Schwerhoff (éd.), *Köln als Kommunikationszentrum : Studien zur frühneuzeitlichen Stadtgeschichte*, Köln : DuMont : 2000, p. 110-113.
- Guzzi-Heeb, Sandro et Payot, Christine, « Conflits politiques et réseaux sociaux au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 57 (4), 2010, p. 72-96.
- Hamm, Bernd, « Geistbegabte gegen Geistlose : Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus - zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung » dans Dykema, Peter A. et Heiko A. Oberman (éd.), *Anticlericalism in late medieval and early modern europe*, Leyde : Brill : 1993, coll. Studies in medieval and reformation thought n°51, p. 379-440.
- Hanlon, Gregory, *Confession and Community in seventeenth-century France. Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1993.
- Hansen, Joseph, *Arnold Mercator und die wiederentdeckten Kölner Stadtpläne von 1571 und 1642*, Cologne, 1897, coll. Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln n°28.
- , « Die Wiedertäufer in Aachen und in der Aachener Gegend », *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 6, 1884, p. 296-338.
- Haude, Sigrun, « Anabaptism » dans Pettegree, Andrew (éd.), *The Reformation World*, Londres / New York : Routledge, 2000, p. 237-276.
- , *In the shadow of « Savage Wolves » : anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530's*, Leyde : Brill, 2000.
- Herborn, Wolfgang, « Kölner Verfassungswirklichkeit im Ancien Régime (1396 - 1795/96) », dans *Verwaltung und Politik in Städten Mitteleuropas*, Cologne : Böhlau, 1994, p. 85-113.

- , « Sozialtopographie der kölnen Kirchspiels St. Kolumba im ausgehenden 13. Jahrhundert » dans Kellenbenz, Hermann (éd.), *Zwei Jahrtausende Kölner Wirtschaft, Bd. 1 Von den Anfängen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts*, Cologne : Greven, 1975, p. 205-215.
- Herzig, Arno (éd.), *Schlesische Lebensbilder, Band VIII, Schlesier des 14. bis 20. Jahrhunderts*, Neustadt an der Aisch : Degener, 2004.
- , *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Hofer, Roland E., « Anabaptists in Seventeenth-Century Schleithem : Popular Resistance to the Consolidation of State Power in the Early Modern Era », *Mennonite Quarterly Review* 74, 2000, p. 123-144.
- Holenstein, André et Ullmann, Sabine, « Landgemeinde und Minderheiten in der Frühen Neuzeit. Integration und Exklusion als Herausforderung an ländliche kommunale Verbände » dans Holenstein, André et Sabine Ullmann (éd.), *Nachbarn, Gemeindegossen und die anderen : Minderheiten und Sondergruppen im Südwesten des Reiches während der frühen Neuzeit*, Epfendorf : Bibliotheca-Academica-Verlag, 2004, coll. Oberschwaben - Geschichte und Kultur n°12, p. 9-29.
- Holzem, Andreas, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster, 1500-1800*, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2000.
- Hoyer, Siegfried, « Die Zwickauer Storchianer - Vorläufer der Täufer ? » dans Rott, Jean-Georges et Simon L. Verheus (éd.), *Anabaptistes et Dissidents au XVI^e siècle : actes du colloque international d'histoire anabaptiste du XVI^e siècle tenu à l'occasion de la XI^e conférence mennonite mondiale à Strasbourg, juillet 1984*, Baden-Baden / Bouxwiller : Koerner, 1987, coll. Bibliotheca Dissidentium, scripta et studia n°3, p. 65-83.
- Ignor, Alexander, *Geschichte des Strafprozesses in Deutschland 1532-1846. Von der Carolina Karls V. bis zu den Reformen des Vormärz*, Paderborn : Schöningh, 2002, coll. Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft.
- Iogna-Prat, Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris : Garnier Flammarion, 2003.
- Irsigler, Franz et Lassotta, Arnold, *Bettler und Gaukler, Dirnen und Hencker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt. Köln, 1300-1600*, Munich : Deutscher Taschenbuch Verlag, 2009 (1984).
- Jacobson Schutte, Anne, « Recent Studies of the Roman Inquisition » dans Ocker, Christopher, Michael Printy, Peter Starenko et Peter Wallace (éd.), *Politics and Reformations : Histories and Reformations. Essays in Honor of Thomas A. Brady, Jr.*, Leyde / Boston : Brill : 2007.
- Jaitner, Klaus, *Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647-1679*, Münster : Aschendorff, 1973.
- Jakob, Reinhard, « Konflikt und Stereotyp. Die Beschwerden von Rat und Bürgerschaft in Harburg und Monheim über die jüdischen Mitbewohner (1671-1741) » dans Holenstein, André et Sabine Ullmann (éd.), *Nachbarn, Gemeindegossen und die anderen : Minderheiten und Sondergruppen im Südwesten des Reiches während der frühen Neuzeit*, Epfendorf : Bibliotheca-Academica-Verl. : 2004, coll. Oberschwaben - Geschichte und Kultur n°12, p. 325-356.
- Julia, Dominique, « Lectures et Contre-réforme » dans Cavallo, Guglielmo et Roger Chartier (éd.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris : Seuil : 1997 (1995), coll. L'univers historique, p. 279-314.
- Kaiser, Wolfgang, « Les hommes de la frontière. Quelques remarques sur l'approche relationnelle de la dissimulation religieuse » dans Lecercle, François (éd.), *La Liberté de pensée. Hommage à Maurice Laugaa*, Poitiers : La Licorne : 2002, n°58, p. 87-100.
- Kaplan, Benjamin, « "For they will turn away thy sons" : The practice and perils of mixed marriage in the Dutch Golden Age » dans Kaplan, Benjamin et Marc R. Forster (éd.), *Piety and Family in early modern Europe : Essays in honour of Steven Ozment*, Aldershot : Ashgate, 2005, p. 115-133.
- Karant-Nunn, Susan C., « "Suffer the little children to come unto me, and forbid them not" : the Social Location of Baptism in Early Modern Germany » dans Bast, Robert J. et Andrew Colin Gow (éd.), *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History*, Leyde :

- Brill, 2000, p. 359-378.
- , « Popular Culture as Religious Dissent in the Post-Reformation Era » dans Goertz, Hans-Jürgen et James M. Stayer (éd.), *Radikalität und Dissens im 16. Jahrhundert / Radicalism and Dissent*, Berlin : Duncker & Humblodt : 2002, coll. Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft n°27, p. 189-202.
- Kaufmann, Thomas, « Proches étrangers : aspects de la perception des « Schwärmer » par la première orthodoxie luthérienne », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français* 148 (1), 2002, p. 46-65.
- , *Thomas Müntzer, « Zwickauer Propheten » und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation*, Mühlhausen : Thomas-Müntzer-Gesellschaft e. V., 2010, coll. Veröffentlichungen n°12.
- , « Vorreformatrische Laienbibel und reformatorisches Evangelium », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2), 2004, p. 138-174.
- Kellenbenz, Hermann, « Wirtschaftsgeschichte Kölns im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert » dans Kellenbenz, Hermann (éd.), *Zwei Jahrtausende Kölner Wirtschaft, Bd. 1 Von den Anfängen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts*, Cologne : Greven, 1975, p. 321-425.
- Keyser, Marja, « The Fresenburg Press. An Investigation pertaining to Menno Simons Printing Office in Holstein, Germany, 1554-1555 » dans Horst, Irvin B. (éd.), *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History an Ideas*, Leyde : Brill, 1986, coll. Kerkhistorische bijdragen n°13, p. 179-186.
- Kipp, Herbert, « *Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes* » : landstädtische Reformation und Rats-Konfessionalisierung in Wesel (1520 - 1600), Bielefeld : Verlag für Regionalgeschichte, 2004, coll. Schriften der Heresbach-Stiftung Kalkar ; 12.
- Klötzer, Ralf, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung*, Münster : Aschendorff, 1992, coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte n°131.
- , « Verfolgt, geduldet, anerkannt. Von Täufem zu Mennoniten am Niederrhein und die Geschichte der Mennoniten in Krefeld bis zum Ende der oranischen Zeit (ca. 1530-1702) » dans Froese, Wolfgang (éd.), *Sie kamen als Fremde : Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Krefeld : Stadtarchiv, 1995, p. 13-60.
- Köhler, Hans-Joachim (éd.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit : Beiträge zum Tübinger Symposium 1980*, Stuttgart : Klett-Cotta, 1981, coll. Spätmittelalter und frühe Neuzeit n°13.
- Konersmann, Frank, « Duldung, Privilegierung, Assimilation und Säkularisation. Mennonitische Glaubensgemeinschaften in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein (1664-1802) » dans Häberlein, Mark et Martin Zürn (éd.), *Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit*, St Katharinen : Scripta Mercaturae Verlag, 2001, p. 339-375.
- , « Soziogenese und Wirtschaftspraktiken einer Agrarkapitalistischen Sonderformation » dans Holenstein, André et Sabine Ullmann (éd.), *Nachbarn, Gemeindegossen und die anderen : Minderheiten und Sondergruppen im Südwesten des Reiches während der frühen Neuzeit*, Epfendorf : Bibliotheca-Academica-Verl., 2004, coll. Oberschwaben - Geschichte und Kultur n°12, p. 215-237.
- Köster, Uwe, *Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert*, Münster : Aschendorff, 1995, coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte n°134.
- Kriedte, Peter, *Taufgesinnte und grosses Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, coll. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 223.
- , « Taufgesinnte, Dompelaars, Erweckte. Die mennonitische Gemeinde und der Aufstieg des proto-industriellen Kapitalismus in Krefeld im 17. und 18. Jahrhunderts » dans Vierhaus, Rudolf (éd.), *Frühe Neuzeit - Frühe Moderne ?*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, coll. Veröffentlichungen des Max-Planck-Institus für Geschichte, p. 245-270.
- Krumenacker, Yves, « L'application de la législation anti-protestante en France après 1685 » dans Garnot, Benoît (éd.), *Normes juridiques et pratiques judiciaires : du Moyen Âge à l'époque*

- contemporaine*, Dijon : Éd. universitaires de Dijon, 2007, p. 141-150.
- Krumme, Ekkehard, « Die Reformation und die Herausbildung evangelischer Gemeinden in Mönchengladbach im Zeitalter der Glaubensspaltung » dans Löhr, Wolfgang (éd.), *Loca desiderata : Mönchengladbacher Stadtgeschichte*, Cologne : Rheinland Verlag, 1994, p. 365-443.
- , « Die Täufer in Gladbach », *Rheydter Jahrbuch* 12, 1977, p. 9-58.
- Labarthe, Hugues et Pirot, Françoise, « De la modélisation HBDS à l'implémentation sur ArcCatalog-ArcInfo© : un simple prolongement. A propos de la géodatabase obediences » dans *SIG2008. La conférence francophone ESRI - 1er et 2 octobre [En ligne]* : ESRI-France, 2009, URL : http://www.esrifrance.fr/sig2008/pirot_hbds.htm, [Consulté le 1er septembre 2011].
- Lalou, Élisabeth, « L'enquête au Moyen Âge », *Revue Historique [en ligne]* 657 (145-153), 2011, URL : <http://www.cairn.info/revue-historique-2011-1-page-145.htm>. [Consulté le 10 juillet 2011].
- Landwehr, Achim, « "... das ein nachbar uff den andern heimblich achtung gebe." Denunciatio, Rüge und "gute Policey" im frühneuzeitlichen Württemberg » dans Ross, Friso et Achim Landwehr (éd.), *Denunziation und Justiz. Historische Dimensionen eines sozialen Phänomens*, Tübingen : Diskord, 2000, p. 25-54.
- , *Policey im Alltag. Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000, coll. Studien zu Policey und Policeywissenschaft.
- , « Policey vor Ort. Die Implementation von Policeyordnungen in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit » dans Härter, Karl (éd.), *Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft*, Francfort sur le Main : Klostermann, 2000, coll. Ius Commune, Sonderhefte, Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte n°129, p. 47-70.
- Le Boulluec, Alain, « La notion d'hérésie dans la littérature grecque » dans Le Boulluec, Alain (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris : Cerf, 1995.
- Lecler, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris : A. Michel, 1994 (1955), coll. Bibliothèque de « L'évolution de l'humanité » n°5.
- Leffers, Renate, *Die Neutralitätspolitik des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm als Herzog von Jülich-Berg in der Zeit von 1636-1643*, Neustadt an der Aisch : Schmidt, 1971, coll. Bergische Forschungen n°8.
- Lemercier, Claire, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 52 (2), 2005, p. 88-112.
- , « Analyse de réseaux et histoire de la Famille : une rencontre encore à venir ? », *Annales de Démographie Historique* 1, 2005, p. 7-31.
- Lemercier, Claire et Rosental, Paul-André, « Pays ruraux et découpages de l'espace : les réseaux migratoires dans la région lilloise au milieu du XIX^e siècle ? », *Population* 55 (4-5), 2000, p. 691-725.
- Lemercier, Claire et Zalc, Claire, *Méthodes quantitatives pour l'historien*, Paris : La découverte, 2008.
- Lenders, Johannes, « Die Wiedertäufer im Amt Brügggen, insbesondere in den Städten Dülken und Kaldenkirchen », *Bergische-Jülische Geschichtblätter* 8, 1961, p. 33-38.
- Leu, Urs B., « Huldrych Zwingli und die Täufer » dans Leu, Urs B. et Christian Scheidegger (éd.), *Die Zürcher Täufer, 1525-1700*, Zurich : Theologischer Verlag Zürich, 2007, p. 15-66.
- , « Letzte Verfolgungswelle und niederländische Interventionen » dans Leu, Urs B. et Christian Scheidegger (éd.), *Die Zürcher Täufer, 1525-1700*, Zurich : Theologischer Verlag Zürich, 2007, p. 203-246.
- Leu, Urs B. et Scheidegger, Christian (éd.), *Die Zürcher Täufer 1525-1700*, Zurich : Theologischer Verlag Zürich, 2006.
- Lévy, Jacques, « A-t-on encore (vraiment) besoin du territoire ? », *EspacesTemps* 51-52, 1991, p. 102-142.
- Lienhard, Marc, « Les anabaptistes » dans Mayeur, Jean-Marie, Charles Pietri, André Vauchez et

- Marc Venard (éd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours, tome VIII, Le temps des Confessions (1530-1620/30)*, Paris : Desclée, 1992, p. 119-181.
- , « Les condamnations prononcées par la Confession d'Augsbourg contre les Anabaptistes » dans Rott, Jean-Georges et Simon L. Verheus (éd.), *Anabaptistes et Dissidents au XVI^e siècle : actes du colloque international d'histoire anabaptiste du XVI^e siècle tenu à l'occasion de la XI^e conférence mennonite mondiale à Strasbourg, juillet 1984*, Baden-Baden/Bouxwiller : Valentin Koerner, 1987, coll. Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia n°3, p. 467-479.
- , « Les réformateurs radicaux » dans Mayeur, Jean-Marie, Charles Pietri, Luce Pietri, André Vauchez, et al. (éd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours, tome VII, De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, Paris : Desclée, 1994, p. 805-829.
- Lieseberg, Ursula, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert*, Francfort : Lang, 1991, coll. Europäische Hochschulschriften : Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur n°1233.
- Loetz, Francisca et Sieber, Dominik, « Vivre la religion dans la Suisse de l'époque moderne » dans Kaiser, Wolfgang (éd.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 79-100.
- Löhr, Wolfgang, « Mennoniten in Mönchengladbach », *Mennonitische Geschichtblätter* 57, 2000, p. 89-98.
- Löw, Martina, *Raumsoziologie*, Francfort/Main : Suhrkamp, 2001, coll. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft n°1506.
- Luria, Keith P. , *Sacred Boundaries : Religious coexistence and conflict in early-modern France*, Washington : The Catholic University of America Press, 2005.
- Marnef, Guido, *Antwerp in the Age of Reformation : Underground Protestantism in a Commercial Metropolis, 1550 - 1577*, Baltimore : Johns Hopkins Univ. Press, 1996, coll. The Johns Hopkins University studies in Historical and Political Science n°114.
- Mcgrath, Alistair E., *Reformation Thought, an Introduction*, Oxford / New York : B. Blackwell, 1988.
- Mellink, A. F. (éd.), *Documenta Anabaptistica Neerlandica, Tweede Deel, Amsterdam (1536-1578)*, Leiden : Brill, 1980, coll. Kerkhistorische Bijdragen n°6.
- Mercklé, Pierre, *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris : Editions La Découverte & Syros, 2004, coll. Repères.
- Milgram, Stanley et Travers, Jeffrey, « An Experimental Study of the Small World Problem », *Sociometry* 32 (4), 1969, p. 425-443.
- Moeller, Bernd, *Villes d'Empire et Réformation*, Genève : Droz, 1966, coll. Travaux d'histoire éthico-politique n°10.
- Molitor, Hansgeorg, *Geschichte des Erzbistums Köln, Dritter Band : Das Erzbistum Köln im Zeitalter der Glaubenskämpfe, 1515-1688* Cologne : Bachem, 2008, coll. Geschichte des Erzbistums Köln.
- , « Mehr mit den Augen als mit den Ohren glauben. Frühneuzeitliche Volksfrömmigkeit in Köln und Jülich-Berg » dans Molitor, Hansgeorg et Heribert Smolinsky (éd.), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*, Münster : Aschenforff, 1994, coll. KLK 54, p. 89-105.
- Monge, Mathilde, « Écrire une histoire de l'anabaptisme. Présentation d'une historiographie de l'anabaptisme, suivie d'un projet de recherche. Les anabaptistes rhénans aux XVI^e et XVII^e siècles dans leur environnement social : Construction d'une identité, entre assimilation et persécution » Mémoire de DEA de l'Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne dirigé par Mme le Professeur Nicole Lemaitre et de M. le Professeur Gérard Chaix, Recteur de l'Académie de Strasbourg, 2005.
- , « Une représentation catholique de l'anabaptisme en 1528 : Traduction et commentaire de *Ursach, warumb der Wiedertäufer Patron und erster Anfänger Balthasar Hubmaier zu Wien auf den 10. März verbrennt sei*, de Johann Fabri von Leutkirch » Mémoire de Maîtrise de l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne dirigé par Mme le Professeur Nicole Lemaitre et de M. Bernard Roussel, Directeur d'études à l'EPHE, 2001.
- Monter, William, « Heresy Executions in Reformation Europe, 1520-1565 » dans Grell, Ole Peter et Robert W. Scribner (éd.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation* Cambridge : 1996, p. 48-64.

- Moss, Jean D., « *Godded with God* » : *Hendrik Niclaes and his family of love*, Philadelphie : American Philosophical Society, 1981, coll. Transactions of the American Philosophical Society n°71, 8.
- Niederau, Kurt, « Zur Geschichte des Bergischen Adels, die Quad zu Isengarten (1480-1685) », *Zeitschrift der bergischen Geschichtsverein* 81, 1964/65, p. 15-90.
- Nijenhuis, Andreas, « La coexistence confessionnelle aux Provinces-Unies du siècle d'Or. Pratiques religieuses et lieux de cultes dissimulés à Amsterdam » dans Do Paço, David, Mathilde Monge et Laurent Tatarenko (éd.), *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVIe-XVIIIe siècles*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 57-82.
- Nissen, Peter, « Johannes Eck und die Täufer, Bedeutung und Wirkungsgeschichte des Kapitels über die Kindertaufe im Eckschen Enchiridion » dans Iserloh, Erwin (éd.), *Johannes Eck (1486-1543) im Streit der Jahrhunderte*, Munster : Aschendorff, 1988, coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte n°127, p. 108- 128.
- , « Die schriftstellerische Reaktion katholischer Theologen auf die Täuferbewegung in den Niederlanden im 16. Jahrhunderts : Eine Zwischenbilanz » dans Rott, Jean-Georges et Simon L. Verheus (éd.), *Anabaptistes et Dissidents au XVI^e siècle : actes du colloque international d'histoire anabaptiste du XVI^e siècle tenu à l'occasion de la XI^e conférence mennonite mondiale à Strasbourg, juillet 1984*, Baden-Baden/Bouxwiller : Valentin Koerner : 1987, coll. Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia n°3, p. 255-270.
- Norrenberg, Peter, *Geschichte der Pfarreien des Dekannates M. Gladbach*, Cologne : Bachem, 1889, coll. Geschichte der Pfarreien der Erzdiözese Köln n°21.
- Oberman, Heiko A., « Die gelehrten die Verkehrten : Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation » dans Ozment, Steven E. (éd.), *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, Kirksville (Mo.), 1989, coll. Sixteenth Century Essays and Studies n°10, p. 43-62.
- Oidtman, Ernst Von, *Ernst von Oidtman und seine genealogisch-heraldische Sammlung in der Universitäts-Bibliothek zu Köln*, dans Schleicher, Herbert M. (éd.), Cologne : Bibliothek der Westdt. Ges. für Familienkunde, 1992-, coll. Veröffentlichungen der Westdeutschen Gesellschaft für Familienkunde.
- Oliel-Grausz, Évelyne, « Juifs, judaïsme et affrontements religieux (XVI^e siècle-milieu XVII^e siècle) » dans Kaiser, Wolfgang (éd.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 363-409.
- Ollmann-Kösling, Heinz, *Der Erbfolgestreit um Jülich-Kleve (1609 - 1614) : ein Vorspiel zum Dreißigjährigen Krieg*, Regensburg : Roderer, 1996, coll. Theorie und Forschung n°442.
- Packull, Werner O., « Die Anfänge des Schweizer Täuferturns im Gefüge der Reformation des Gemeinen Mannes » dans Rott, Jean-Georges et Simon L. Verheus (éd.), *Anabaptistes et Dissidents au XVI^e siècle : actes du colloque international d'histoire anabaptiste du XVI^e siècle tenu à l'occasion de la XI^e conférence mennonite mondiale à Strasbourg, juillet 1984*, Baden-Baden & Bouxwiller : Valentin Koerner : 1987, coll. Bibliotheca Dissidentium, scripta et studia n°3, p. 53-64.
- , « Anna Jansz of Rotterdam, a Historical Investigation of an Early Anabaptist Heroine », *Archiv für Reformationsgeschichte* 87, 1987, p. 147-170.
- Padgett, John F. et Ansell, Christopher K. , « Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434 », *American Journal of Sociology* 98 (6), 1993, p. 1259-1319.
- Pauls, Emil, « Aus der Geschichte der Jülicher Vogtei in Aachen », *Jahrbuch des Düsseldorfer Geschichts-Verein (Düsseldorfer Jahrbuch)* 17, 1903, p. 132-155.
- Petri, Franz et Droege, Georg (éd.), *Rheinische Geschichte in drei Bände, Bd. 2, Neuzeit*, Düsseldorf : Schwann, 1976.
- Pettegree, Andrew, « The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572-1620 » dans Grell, Ole Peter et Robert W. Scribner (éd.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation* Cambridge : Cambridge University Press, 1996, p. 182-198.
- , *Reformation and the culture of persuasion*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005.

- Pfister, Rudolf, *Kirchengeschichte der Schweiz, 2. Band, Von der Reformation bis zum zweiten Villmerger Krieg*, Zurich : Theologischer Verlag, 1974.
- Pirot, Françoise et Varet-Vitu, Anne, « Introduction, Système d'Information Géographique, Archéologie et Histoire », *Histoire et Mesure* 19 (3/4), 2004, p. 219-222.
- Räisänen, Päivi, *Ketzer im Dorf. Visitationsverfahren, Täuferbekämpfung und lokale Handlungsmuster im frühneuzeitlichen Württemberg*, Constance : UVK, 2011, coll. Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven n°21.
- Rapp, Francis, « L'Allemagne » dans Mayeur, Jean-Marie, Charles Pietri, Luce Pietri, André Vauchez, et al. (éd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours, tome VII, De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, Paris : Desclée, 1994, n°7.
- Rau, Susanne et Hochmut, Christian, « Stadt - Macht - Räume. Eine Einführung » dans Rau, Susanne et Christian Hochmut (éd.), *Machträume der frühneuzeitlichen Stadt*, Constance : UVK, 2008, coll. Konflikte und Kultur - Historische Perspektiven n°13, p. 13-40.
- Reid, Jonathan A., « French Evangelical Networks before 1555 : Proto-Churches ? » dans Benedict, Philip, Silvana Seidel Menchi et Alain Tallon (éd.), *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, [Rome] : Ecole Française de Rome, 2007, coll. Collection de l'Ecole Française de Rome n°384, p. 105-124.
- Rembert, Karl, *Die « Wiedertäufer » im Herzogtum Jülich : Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein*, Berlin : Gaertner, 1899.
- Rempel, John D., « Anabaptist religious literature and hymnody » dans Roth, John D. et James M. Stayer (éd.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Leyde : Brill, 2007, coll. Brill's Companions to the Christian Tradition n°6.
- Reuter, Wolfgang, « Zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Buchdruckgewerbes im Rheinland bis 1800 (Köln - Bonn - Düsseldorf) », *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* 14 (142), 1958, p. 129-252.
- Riefenstahl, Helma, *Zur Geschichte der drei Damenstifte Vilich, Schwarz-Rheindorf und Dietkirchen seit dem 16. Jahrhundert*, Bonn : Rhenania-Druckerei, 1917.
- Risler, Walther, « Täufer im bergischen Amt Löwenburg, Siebengebirge », *Mennonitische Geschichtblätter* 12, 1955, p. 7-21.
- Roodenburg, Herman, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700*, Hilversum : Verloren, 1990.
- , « Reformiert Kirchengucht und Ehrenhandel. Das Amsterdamer Nachbarschaftsleben im 17. Jahrhundert » dans Schilling, Heinz (éd.), *Kirchengucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (mit einer Auswahlbibliographie)*, Berlin : Duncker & Humblodt, 1994, coll. Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft n°16.
- Roper, Lyndal, *The holy household : women and morals in Reformation Augsburg*, Oxford : Clarendon Press, 1989, coll. Oxford studies in social history.
- Rosellen, Robert Wilhelm, *Geschichte der Pfarreien des Dekanates Brühl*, Cologne : Bachem, 1887, coll. Geschichte der Pfarreien der Erzdiozese Köln n°6.
- Rosental, Paul-André, *Les sentiers invisibles. Espace, familles et migrations dans la France du 19e siècle*, Paris : Éditions de l'EHESS, 1999.
- Rost, Hans, *Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*, Augsburg : Steitz, 1939.
- Roth, John D., « Recent Currents in the Historiography of the Reformation », *Church History* 71, 2002, p. 523-535.
- Rothkegel, Martin, « Anabaptism in Moravia and Silesia » dans Roth, John D. et James M. Stayer (éd.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Leyde : Brill : 2007, p. 163-216.
- , « The Hutterian Brethren and the Printed Book : A Contribution to Anabaptist Bibliography », *Mennonite Quarterly Review* 74 (1), 2000, p. 51-86.
- Roussel, Bernard, « La Bible de 1530 à 1600 » dans Roussel, Bernard et Guy Bedouelle (éd.), *Le*

- temps des Réformes et la Bible*, Paris : Beauchesne : 1989, coll. Bible de tous les temps n°5.
- , « Désigner et décrire les dissidents : Quelques questions et suggestions à la suite de l'exposé de R. Crahay » dans Lienhard, Marc (éd.), *Les Dissidents du XVI^e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*, Baden-Baden : Valentin Koerner, 1983, coll. Bibliotheca Dissidentium scripta et studia n°1, p. 35-42.
- Rüpke, Jörg, *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart : Kohlhamer, 2007.
- Rutz, Andreas, « Frömmigkeitsnetzwerke im frühneuzeitlichen Köln. Mitgliederentwicklung, Sozialprofil und Mobilität der Ursulagesellschaft 1606-1791 » dans Rutz, Andreas et Tobias Wulf (éd.), *O felix Agrippina nobilis Romanorum Colonia. Neue Studien zur Kölner Geschichte - Festschrift für Manfred Groten zum 60. Geburtstag*, Cologne : SH-Verlag, 2009, coll. Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins n°48, p. 149-181.
- Scheidegger, Christian, « Die Täufer und Erasmus. Glauben und Leben zwischen den konfessionellen Fronten » dans Christ-von Wedel, Christine et Urs B. Leu (éd.), *Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität*, Zürich : Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2007, p. 243-270.
- Schilling, Heinz, « Die frühneuzeitliche Konfessionsmigration », *IMIS-Beiträge* 20, 2002, p. 67-89.
- , « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », *Historische Zeitschrift* 246, 1988, p. 1-45.
- , *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert : ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte*, Gütersloh : Mohn, 1972, coll. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte n°187.
- Schlachta, Astrid Von, *Gefahr oder Segen ? Die Täufer in der politischen Kommunikation*, Göttingen : V&R unipress, 2010, coll. Schriften zur politischen Kommunikation n°5.
- , *Hutterische Konfession und Tradition (1578-1619) Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, Mayence : Zabern, 2003, coll. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte n°198.
- Schmitt, Sigrid, « Territorialstaat und Gemeinde an Mittelrhein und Mosel im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit » dans Franz, Norbert, Bernd-Stefan Grewe et Michael Knauff (éd.), *Landgemeinden im Übergang zum modernen Staat. Vergleichende Mikrostudien im linksrheinischen Raum*, Mayence : Zabern, 1999, p. 47-61.
- Schmitz, Walter, *Verfassung und Bekenntnis : die "Aachener Wirren" im Spiegel der kaiserlichen Politik (1550-1616)*, Francfort sur le Main : Lang, 1983, coll. Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften n°202.
- Schraepfer, Horst W., *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525-1618*, Tübingen, 1957, coll. Schriften zur Kirchen- und Rechtsgechichte.
- Schreiner, Klaus, « Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation », *Zeitschrift für Historische Forschung* 11 (3), 1984, p. 257-354.
- Schubert, Anselm, Schlachta, Astrid Von et Driedger, Michael D. (éd.), *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2009, coll. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte n°209.
- Schüler, Heinz, « Täufervorkommen am Mittelrhein im 16. Jahrhundert », *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 20/21, 1971, p. 96_128.
- Schuler, Rudolf, *Verkehrsverhältnisse und Handel in den Herzogtümern Jülich und Berg zur Zeit des Herzogs Karl Theodor, Kurfürsten der Pfalz*, Düsseldorf : Lintz, 1917.
- Schulte, Christian, *Versuchte konfessionelle Neutralität im Reformationszeitalter : die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg unter Johann III. und Wilhelm V. und das Fürstbistum Münster unter Wilhelm von Ketteler*, Münster : Lit, 1995, coll. Geschichte 9.
- Schulte, Klaus H. S., *Sozial- und Wirtschaftsgechichte der Juden im Herzogtum Jülich (gedruckt als Manuskript)*, Neuss : chez l'auteur, 1988.
- Schupp, Katja, *Zwischen Faszination und Abscheu : Das Täuferreich von Münster. Zur Rezeption in Geschichtswissenschaft, Literatur, Publizist und populärer Darstellung vom Ende des*

18. Jahrhunderts bis zum Dritten Reich, Münster/Hambourg/Londres, 2002.

- Schwedt, Herman H., « Die römischen Kongregationen der Inquisition und des Index und die Kirche im Reich (16. und 17. Jahrhundert). », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 90, 1995, p. 43-73.
- Schwerhoff, Gerd, *Die Inquisition : Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit*, Munich : Beck, 2004, coll. Beck'sche Reihe.
- , « Justice et honneur. Interpréter la violence à Cologne (XV^e-XVIII^e siècles) », *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 62 (5), 2007, p. 1031-1061.
- , *Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt*, Bonn : Bouvier Verlag, 1991.
- , « Das Kölner Supplikenwesen in der Frühen Neuzeit, Annäherungen an ein Kommunikationsmedium zwischen Untertanen und Obrigkeit » dans Mölich, Georg et Gerd Schwerhoff (éd.), *Köln als Kommunikationszentrum, Studien zur frühneuzeitliche Stadtgeschichte*, Köln : DuMont, 2000, coll. Der Riss im Himmel, p. 473-496.
- , « Die Polickey im Wirtshaus. Obrigkeitliche und gesellschaftliche Normen im öffentlichen Raum der Frühen Neuzeit. Das Beispiel der Reichsstadt Köln » dans Rau, Susanne et Christian Hochmut (éd.), *Machträume der frühneuzeitlichen Stadt*, Constance : UVK, 2008, coll. Konflikte und Kultur - Historische Perspektiven n°13, p. 355-376.
- , *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*, Constance : UVK, 2005, coll. Konflikt und Kultur - Historische Perspektiven n°12.
- Schwinges, Rainer Christoph, « Die Herkunft der Neubürger : Migrationsräume im Reich des späten Mittelalters » dans Schwinges, Rainer Christoph (éd.), *Neubürger im späten Mittelalter. Migration und Austausch in der Städtelandschaft des alten Reiches (1250-1550)*, Berlin : Duncker & Humblot, 2002, coll. Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft, 30, p. 371-408.
- Scribner, Robert W., « Demons, Defecation and Monsters : Luther's "Depiction of the Papacy" (1545) » dans Scribner, Robert W. (éd.), *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Londres / Ronceverte : The Hambledon Press, 1987, p. 277-300.
- , « Flugblatt und Analphabetentum. Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen ? » dans Köhler, Hans-Joachim (éd.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, Stuttgart : Klett-Cotta, 1980, coll. Spätmittelalter und Frühe Neuzeit n°13, p. 65-76.
- , « Heterodoxy, Literacy and Print in the Early German Reformation (1994) » dans Roper, Lyndal (éd.), *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Leyde : Brill, 2001, p. 235-258.
- , « Historical Anthropology of Early Modern Europe » dans Po-chia Hsia, Ronnie et Robert W. Scribner (éd.), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1997, coll. Wolfbütteler Forschungen n°78.
- , « Oral Culture and the Diffusion of Reformation Ideas » dans Scribner, Robert W. (éd.), *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Londres / Ronceverte : The Hambledon Press, 1987, p. 49-70.
- , « Practical Utopias : Pre-Modern Communism and the Reformation », *Comparative Studies in Society and History* 36 (4), 1994, p. 743-774.
- , « Preachers and the People in the German Towns » dans Scribner, Robert W. (éd.), *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Londres / Ronceverte : The Hambledon Press, 1987, p. 123-144.
- , « Preconditions of tolerance and intolerance in sixteenth-century Germany » dans Grell, Ole Peter et Robert W. Scribner (éd.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, p. 32-47.
- , « Why was there no Reformation in Cologne ? », *Bulletin of the Institute of Historical Research* 49, 1976, p. 217-241.
- , « Wie wird man Aussenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland » dans Fischer, Norbert et Marion Kobelt-Groch (éd.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leiden : Brill, 1997, p. 21-46.
- Seebaß, Gottfried, *Müntzers Erbe : Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh : Gütersloher

- Verlagshaus, 2002, coll. Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte n°73.
- , « Der Prozeß gegen den Täuferführer Hans Hut in Augsburg 1527 » dans Seidel Menchi, Silvana (éd.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1992, coll. Wolfenbütteler Forschungen, p. 213-247.
- Séguy, Jean, *Les Assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris / La Haye : Mouton-Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1977, coll. Société, mouvements sociaux et idéologies.
- Seidel Menchi, Silvana, *Érasme hérétique. Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVI^e siècle*, Paris : Gallimard/Le Seuil, 1996, coll. Hautes Etudes.
- (éd.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1992, coll. Wolfenbütteler Forschungen n°51.
- Siebel, Friedhelm, « Wiedertäufer im Kreise Schleiden », *Heimat-Kal. Schleiden 1954*, 1954, p. 34-47.
- Sikora, Michael, *Der Adel in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt : WBG, 2009, coll. Geschichte Kompakt.
- Simmel, Georg, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999, coll. Sociologies.
- Smolinsky, Heribert, « Jülich-Kleve-Berg » dans Schindling, Anton et Walter Ziegler (éd.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Land und Konfession 1500-1650, Bd. 3 Der Nordwesten*, Münster : Aschendorff, 1991, n°51, p. 87-106.
- Snyder, C. Arnold, « The Evolution of Swiss Anabaptism to 1530 » dans Driedger, Michael D., Astrid von Schlachta et Anselm Schubert (éd.), *Grenzen des Täuferniums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2009, coll. Schriften des Vereins für Reformationgeschichte n°209, p. 147-167.
- , « The (not so) Simple Confession of the later Swiss Brethren, Part I : Manuscript and Marpeckites in an Age of Print », *Mennonite Quarterly Review* 74 (4), 1999, p. 677-722.
- Spicker-Beck, Monika, *Räuber, Mordbrenner, umschweifendes Gesind. Zur Kriminalität im 16. Jahrhunderts*, Fribourg en Brisgau : Rombach, 1995.
- Stayer, James M., *Anabaptists and the Sword, 2nd ed. including Reflexions and Retractations*, Lawrence : Coronado Press, 1976.
- , « A New Paradigm in Anabaptist/Mennonite Historiography ? Review Essay : Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli », *Mennonite Quarterly Review* 78, 2004, p. 297-307.
- Stayer, James M., Packull, Werner O. et Deppermann, Klaus, « From Monogenesis to Polygenesis, The Historical Discussion of Anabaptists Origins », *Mennonite Quarterly Review* 49, 1975, p. 83-121.
- Stiasny, Hans H. Th., *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichstadt Köln, 1529 bis 1618*, Münster : Aschendorff, 1962.
- Stolleis, Michael, *Histoire du droit public en Allemagne : la théorie du droit public impérial et la science de la police, 1600-1800*, Paris : Presses Universitaires de France, 1998, coll. Fondements de la politique, Série Essais.
- Strauch, Dieter, *Rheinische Gerichte in zwei Jahrhunderten. Die Entwicklung der ordentlichen Gerichtsbarkeit in der Rheinprovinz und ihren Nachfolgestaaten von 1798-2005*, Düsseldorf : Droste, 2007, coll. Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde n°76.
- Strettberger, Herbert, « Religionsdidaktische Einordnung des canisianischen Katechismuskonzepts » dans Hess, Günter, Julius SJ Oswald, Ruprecht Wimmer et Reinhard Wittmann (éd.), *Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555)*, Ratisbonne : Schnell & Steiner, 2003, coll. Jesuitica.
- Strübind, Andrea, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin : Duncker & Humblot, 2003.
- Sutter, Pascale, *Von guten und bösen Nachbarn. Nachbarschaft als Beziehungsform im spätmittelalterlichen Zürich*, Zurich : Chronos, 2002.
- Thiessen, Victor, « Enclaves of Tolerance : Noble Patrons and Anabaptists Subjects to the 1560's » dans Schubert, Anselm, Astrid von Schlachta et Michael D. Driedger (éd.), *Grenzen des Täuferniums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen*, Gütersloh : Gütersloher

- Verlagshaus, 2009, coll. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte n°209, p. 346-368.
- Thillay, Alain, *Le faubourg Saint-Antoine et ses « faux ouvriers ». La liberté du travail à Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Seyssel : Champ Vallon, 2002.
- Tlusty, B. Ann, « Water of Life, Water of Death : The Controversy over Brandy and Gin in Early Modern Augsburg », *Central European History* 31 (1/2), 1998, p. 1-30.
- Trapman, J., « Le rôle des « sacramentaires » des origines de la Réforme jusqu'en 1530 aux Pays-Bas », *Nederlands Archief voor Kergeschiedenis* 63, 1983, p. 1-24.
- Troilo, Dominique-Antonio, *Pierre Viret et l'anabaptisme. Un Réformé face aux dissidents protestants*, Lausanne : Association Pierre Viret, 2007, coll. Viretiana.
- Trusen, Winfried, « Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens » dans Seidel Menchi, Silvana (éd.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1992, coll. Wolfenbütteler Forschungen, p. 1-20.
- Utz Treppe, Kathrin, *Von der Häresie zur Hexerei, "Wirkliche" und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*, Hanovre : Hansche Buchhandlung, 2008, coll. Monumenta Germaniae Historica, Schriften n°59.
- Valkema Blouw, Paul, « Augustijn van Hasselt as a printer in Vianen and Wesel », *Quaerendo* 16, 1986, p. 83-109, 163-190.
- , « A Cologne printer working for William of Orange : Godfried Hirtzhorn jun., 1568-72 », *Quaerendo* 25 (1), 1995, p. 3-23.
- , « Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips », *Doopsgezinde Bijdragen* 17, 1991, p. 31-74.
- , « Een onbekende Doperse drukkeij », *Doopsgezinde Bijdragen* 15, 1989, p. 37-63.
- , « A further book printed in Vianen and Wesel », *Quaerendo* 18, 1988, p. 96-103.
- , « An unknown Dutch printer in Germany : Nicolaes Gevaerts in Wesel and Homberg, 1571-79 (80 ?) », *Quaerendo* 27 (1), 1997, p. 197-226.
- , « The Van Oldenborch and Vanden Merberghe pseudonyms, or Why Frans Fraet had to die », *Quaerendo* 22, 1992, p. 165-190, 245-172.
- , « Was Plantin a member of the Family of love ? », *Quaerendo* 23, 1993, p. 3-23.
- Varet-Vitu, Anne et Piro, Françoise, « Les administrateurs de la santé dans l'espace parisien au XIX^e siècle », *Histoire et Mesure* 19 (3/4), 2004, p. 377-397.
- Van Veen, Mirjam, « "Geboren voor de contramine..." Coornhert polemiekt tegen dopers », *Doopsgezinde Bijdragen* 27, 2001, p. 73-94.
- , « *Verschooninghe van de roomsche afgoderye* ». *De polemiekt van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert*, 't Goy-Houten : Hes & de Graaf, 2001, coll. Bibliotheca Humanistica & Reformatiorica n°60.
- Veit, Patrice, « Le chant et la musique religieuse en Allemagne et en France. Traditions et recherches » dans Büttgen, Philippe et Christophe Duhamelle (éd.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, coll. Colloquium, p. 513-537.
- , « Le chant, la Réforme et la Bible » dans Roussel, Bernard et Guy Bedouelle (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris : Beauchesne, 1989, coll. Bible de tous les temps p. 659-681.
- Venard, Marc, « Les anabaptistes-mennonites » dans Mayeur, Jean-Marie, Charles Pietri, André Vauchez et Marc Venard (éd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours, tome VIII, Le temps des Confessions (1530-1620/30)*, Paris : Desclée, 1992, p. 466-471.
- , « Sauver l'unité chrétienne ? » dans Mayeur, Jean-Marie, Charles Pietri, Luce Pietri et Marc Venard (éd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours, tome VII, De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, Paris : Desclée, 1994, p. 843-877.
- Vincent, Jean-Marcel, « Présentation et traduction du premier écrit anabaptiste : "Un résumé de ce qu'est toute une vie chrétienne" (1525), de Balthasar Hubmaier », *Études Théologiques et religieuses* 79, 2004, p. 1-19.

- Visser, Piet, « Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands » dans Roth, John D. et James M. Stayer (éd.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, Leyde / Boston : Brill, 2007, coll. Brill's Companions to the Christian Tradition n°6, p. 299-345.
- Vogler, Günter, « Les prérogatives de la communauté rurale - Europe centrale » dans Blicke, Peter (éd.), *Résistance, représentation et communauté*, Paris : PUF, 1998, coll. Les origines de l'État moderne en Europe, XII^e-XVIII^e siècles, p. 17-24.
- Volkland, Frauke, « Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der "konfessionellen Identität" » dans Greyerz, Kaspar von *et alii* (éd.), *Interkonfessionalität - Transkonfessionalität - binnenkonfessionelle Pluralität, Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003, coll. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte n°201, p. 91-104.
- Voolstra, Sjouke, « La parole corporelle et visible de Dieu : la signification de la doctrine de l'incarnation de Melchior Hoffman pour l'anabaptisme dans le Nord-Ouest de l'Europe (1535-1800) » dans Blough, Neal et *et alii* (éd.), *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, Paris : Desclée, 1992, coll. Jésus et Jésus-Christ 54, p. 121-140.
- Wachtel, Nathan, *La foi du souvenir : labyrinthes marranes*, Paris : Seuil, 2001, coll. La librairie du XXI^e siècle.
- Waite, Gary K., *David Joris and Dutch Anabaptism, 1524-1543*, Waterloo (Ont.) : Wilfried Laurier University Press, 1990.
- , « The Dutch Nobility and Anabaptism 1535-1545 », *Sixteenth Century Journal* 23 (3), 1992, p. 458-482.
- , *Eradicating the Devil's Minions. Anabaptists and Witches in Reformation Europe, 1525-1600*, Toronto / Buffalo / Londres : University of Toronto Press, 2007.
- Walter, Ferdinand, *Das alte Erzstift und die Reichstadt Cöln, ihre geistliche und weltliche Verfassung und ihr Recht, erstes Buch, Entwicklung ihrer Verfassung vom fünfzehnten jahrhundert bis zu ihrem Untergang*, Bonn : Adolph Marcus, 1866.
- Walz, Rainer, *Stände und frühmoderne Staat. Die Landstände von Jülich-Berg im 16. und 17. Jahrhundert*, Neustadt an der Aisch : Schmidt, 1982.
- Williams, George H., *The Radical Reformation*, Kirksville : Truman State University Press, 2000 (1962), coll. Sixteenth Century Essays & Studies n°15.
- Wolkan, Rudolf, *Die Lieder der Wiedertäufer : ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Litteratur- und Kirchengeschichte*, Berlin : Behr, 1903.
- Wulf, Tobias, « Die Kölner Kirchspiele im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Kommunale Struktur und parochiale Verwaltung bis zum Ende des 16. Jahrhunderts » thèse de doctorat de l'Université de Bonn dirigé par M. le Professeur Manfred Groten, 2009.
- Yutzy-Glebe, Ellen, « The Use of Problematic Case Studies to Examine (Hessian) Anabaptism » dans Schubert, Anselm, Astrid von Schlachta et Michael D. Driedger (éd.), *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2009, coll. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte n°209, p. 65-80.
- Zagorin, Perez, *Way of Lying : Dissimulation, Persécution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge : Harvard University Press, 1990.
- Zelinsky Hanson, Michele, *Religious Identity in an Early Reformation Community. Augsburg, 1517 to 1555*, Leyde / Boston : Brill, 2009, coll. Studies in Central European Histories n°45.
- Zemon Davis, Natalie, « Strikes and Salvation at Lyon » dans (éd.), *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford (California) : Stanford University Press, 1975, p. 1-16.
- Zijlstra, Samme, *Om de ware gemeente en de oude gronden : geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531 - 1675*, Hilversum : Verloren, 2000, coll. Fryske Akademy n°908.
- Zorzin, Alejandro, « Ludwig Hätzers "Kreuzgang" (1528/29) : Ein Zeugnis täuferischer Bildpropaganda », *Archiv für Reformationsgeschichte* 99, 2008, p. 137-164.

Annexes