



DENIS CROUZET

DIEU EN SES ROYAUMES

UNE HISTOIRE DES GUERRES DE RELIGION

Extrait de la publication

Epoques
CHAMP VALLON

ÉPOQUES
EST UNE COLLECTION
DIRIGÉE PAR
JOËL CORNETTE

Illustration de couverture :
Antoine Caron, La Résurrection du Christ (Musée de Beauvais, huile sur bois, vers 1589).

© 2008, CHAMP VALLON, 01420 SEYSSEL
WWW.CHAMP-VALLON.COM
ISBN 978-2-87673-494-4
ISSN 0298-4792

Extrait de la publication

DIEU EN SES ROYAUMES

DU MÊME AUTEUR

- Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 - vers 1610)*, coll. « Époques » (préface de Pierre Chaunu, avant-propos de Denis Richet), Champ Vallon, Seyssel, 1990, 2 vol. (réédition coll. « Les classiques de Champ Vallon », Seyssel, 2006).
- Symphorien Champier, *Les Gestes ensemble la vie du preulx Chevalier Bayard*, édition et présentation du texte de 1525, coll. « Acteurs de l'Histoire », Imprimerie Nationale, Paris, 1992.
- La Nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, coll. « Chroniques », Fayard, Paris, 1994.
- La Genèse de la Réforme française (1520-1562)*, coll. « Regards sur l'Histoire », SEDES-Nathan, Paris, 1996.
- La Sagesse et le malheur. Michel de L'Hospital chancelier de France*, coll. « Époques », Champ Vallon, Seyssel, 1998.
- Jean Calvin. Vies parallèles*, Fayard, Paris, 2000.
- Charles de Bourbon. Connétable de France*, Fayard, Paris, 2003.
- Le Haut cœur de Catherine de Médicis. Une raison politique aux temps de la Saint-Barthélemy*, coll. « Bibliothèque Albin Michel Histoire », Albin Michel, Paris, 2005.
- Christophe Colomb. Hérault de l'Apocalypse*, Biographie Payot, Éditions Payot et Rivages, Paris, 2006.

en collaboration

- Natalie Z. Davis, *L'histoire tout feu tout flamme, Entretiens avec Denis Crouzet*, Collection « Itinéraires du savoir », Albin Michel, Paris, 2004.

*Le présent ouvrage est publié
avec le soutien de l'UMR 8596 Centre Roland-Mousnier
(CNRS-Paris IV-Sorbonne)*

Denis Crouzet

DIEU
EN SES ROYAUMES

UNE HISTOIRE DES GUERRES DE RELIGION

Champ Vallon

Pour Babette et Guillemette

INTRODUCTION

Entre facticité et imaginaire

Dieu dans ses royaumes. Une histoire des guerres de Religion! D'emblée, lorsqu'il s'engagera dans ce livre, le lecteur pourra se sentir dérouté, car il ne trouvera pas une histoire répondant au protocole épistémologique qu'il serait en droit d'attendre ou d'espérer et qui est aujourd'hui encouragé par la demande du monde de l'édition : enchaînement diachronique scandé par des discontinuités soit thématiques soit événementielles. Certes règne désormais de manière triomphante le genre de la synthèse aux raccourcis vertigineux et à la linéarité reposante. Certes il est devenu ou redevenu normal que le discours historique se limite à une matière bien malaxée, terne et facile, homogène et comme pasteurisée, à travers laquelle est proposé un *vade mecum* d'où sont devenus évanescents tout questionnement, et bien souvent tout débat, toute tentative pour interpréter ou rendre compte des divergences problématiques. Tout se passe comme s'il y avait eu retour à l'accumulation des faits – de toutes sortes, événementiels, économiques, sociaux, culturels, religieux, matériels. Le malaxage, une histoire neutre et aseptisée, d'où ont comme disparu même les noms des historiens qui, en une longue chaîne laborieuse, sont partis à la quête de ce qu'ils imaginaient être un savoir... On aimerait de temps à autre voir Lucien Febvre reprendre sa plume acerbe pour évoquer cet impérialisme d'une culture historique à prétention tellement totalisante qu'elle en oublie que le désir de totalité est l'anachronisme le plus grand qui puisse guetter l'historien. Comme il l'écrivait fort méchamment, un « manuel », entendu au « mauvais sens du mot », n'est pas un livre d'histoire¹. Ne devrait-on pas avoir en mémoire sa dénonciation de la facticité cumulative, bien sûr exagérément agressive, qui identifiait les adeptes d'une science apprenant la passivité à des émules de Janotus de Bragmardo : « ... ainsi se perpétuent ces générations d'historiens sans idées, sans pensées, sans exigences intellectuelles et qu'on repaît de noms, de titres et de dates... »

Il faudrait ajouter que trop c'est trop et qu'aujourd'hui une sorte de « revival » positiviste est en œuvre. Pas parce qu'il faudrait déplorer la « totale absence des hommes » dont se plaignait Lucien Febvre de façon presque lassante. « Toute insouciance de ce qu'ils furent, de leur formation, de leur caractère, de leur psychologie. L'être humain sentant, pensant, souffrant, agissant, jouissant... » Ce

1. Lucien Febvre, « Et l'homme dans tout cela ? Sur un manuel », in *Combats pour l'Histoire*, Paris, 1992, pp. 100-101.

INTRODUCTION

n'est plus le problème, car le vrai problème d'aujourd'hui est celui de l'arasement de la différence, de l'écart, dans une illusion donnée au lecteur que tout pourrait être su et dit, dans l'impression de puissance que l'historien veut imposer à travers la capitalisation des données et le mirage de la facticité. D'où des volumes d'histoire de France d'une densité impressionnante, d'où des biographies colossales... L'illusion que le tout savoir puisse servir à quelque chose, puisse avoir un sens historique alors que la question herméneutique n'a rien à faire de la globalité. L'illusion qu'il ne puisse pas y avoir d'aporie, de virtualité, d'incertitude, d'inquiétude. L'illusion que la concaténation des dates et des événements et des faits puisse produire du sens, un sens autre que celui d'une surface historique factice. Et surtout l'illusion qu'il y ait un savoir bien heureux et satisfait de sa complétude même ou encore certain qu'il peut continuer à participer d'une progression vers une totalité plus vaste et plus englobante encore. L'illusion des apparences qui en reviennent toujours et encore à valoriser une conceptualisation causaliste ou fonctionnaliste de l'histoire, dans laquelle il y aurait une expérience de connaissance à la fois certifiée et vérifiée.

À ce propos, la leçon inaugurale de Lucien Febvre au Collège de France peut servir de paradigme. Pour l'auteur de *Martin Luther. Un destin*, Luther était en quelque sorte un fil à suivre par l'historien, dans la mesure où il s'était laissé porter par la dynamique même d'une pensée anomique qui avait surgi en lui et l'avait entraîné peu à peu à se démarquer de Rome et de sa captivité babylonienne : « Ici, dans cette maison, laissons railler ceux qui vont ricanant et dénonçant nos impuissances. Ils n'oublient qu'une chose : à l'origine de toute acquisition scientifique, il y a le non-conformisme. Les progrès de la Science sont fruits de la discorde. Comme c'est de l'hérésie que se nourrissent, s'étoffent les religions. *Opportet haereses esse* ». L'hérésie est nécessaire. Il fallait alors, en 1927, que l'historien s'accepte et se fasse hérétique, comme Luther avait jadis dû s'assumer, face à ce qu'il ressentait comme un aveuglement pontifical, hérétique, à Wittenberg ou à Worms. Lucien Febvre revendiquait en conséquence la différence comme arme de l'herméneutique et du devenir de l'histoire. Il la pensait comme l'outil de ce qu'il nommait le « progrès de la Science » en laquelle il croyait. Elle était à ses yeux la source d'une liberté de l'historien comme pour Luther elle avait autorisé la découverte et l'expression de la « liberté chrétienne »¹.

Ce n'est pas pour se revendiquer d'une telle démarche idéaliste que ces propos ont été cités. C'est pour essayer de replacer la démarche suivie dans ce livre dans une remise en cause des *topoi* de l'écriture historique. *Dieu en ses royaumes* se veut une histoire du temps des conflits de religion en France, mais qui ne se plie pas aux exigences et nécessités coutumières du discours historiciste. On n'y trouvera pas de suivi exhaustif des faits et des gestes des acteurs engagés dans la division religieuse française, on n'y trouvera pas de continuité narrative enfermant le conflit religieux français entre 1562 et 1598 dans des cadres attendus, on n'y trouvera pas de concaténation événementielle obligée. On pourra y voir plutôt une histoire sans histoire, une histoire désarticulée en grandes obsessions subjectives et intersubjectives, dans la mesure où tout y gravite autour d'un concept

1. Lucien Febvre, « De 1892 à 1933. Examen de conscience d'une histoire et d'un historien. Leçon d'ouverture au Collège de France, 13 décembre 1933 », *ibid.*, pp. 3-17.

INTRODUCTION

flou, fluide, mou, incernable mais recouvrant : l'imaginaire. *Dieu en ses royaumes* tente de rendre compte de l'activation puis de l'explosion et enfin de la réduction de la crise religieuse en France à travers ce qui en serait le non-exprimé, l'absent ou l'inconscient, l'imaginaire. Ou plutôt les flux et les contre-flux de l'imaginaire appréhendé comme une matrice sans cesse évolutive des choix individuels. Il s'agira donc de partir à la quête d'un « magma » mouvant, mobile, fluide, en création et recréation constante de formes, de figures, de symboles. Pour Cornelius Castoriadis « la représentation est la présentation perpétuelle, le flux incessant dans et par lequel quoi que ce soit se donne. Elle n'appartient pas au sujet, elle est, pour commencer, le sujet. Elle est précisément ce par quoi ce " nous " ne peut être jamais enfermé en lui-même, ce par quoi il fuit de tous les côtés, se fait constamment comme autre que ce qu'il " est ", se pose dans et par la position de figures et dépasse toute figure donnée. »¹ L'imaginaire est donc une puissance anonyme et non causale de motricité, jouant sur les affects et les désirs de l'individu – l'intentionnalité – et acquérant par là même une fonction sur le réel, puisqu'il est ce par le filtre de quoi le réel est reçu, fantasmé et activé. Il en découle que l'histoire ne peut pas être intégrée dans une modélisation déterministe, parce qu'elle est « le domaine de la création » et donc aussi de la nihilation, de la vie et de la mort².

Dans cette perspective, un premier Livre a été destiné à mettre en place le flux d'images et de fantasmes paniques qui aurait été déclencheur de la crise. Il a été ici postulé que, par le biais de la reconstitution des jeux mêmes de l'imaginaire allant sans cesse de la construction à la déconstruction, de la création à la destruction, il serait possible de proposer un possible des partages religieux, de l'enchaînement conflictuel scandant précisément le basculement d'une unité de la chrétienté à sa rupture. Un possible bien sûr, parce qu'une histoire conceptualisée dans ses développements sur un imaginaire au travail sur lui-même dans le repli obscur du conscient et de l'inconscient, dans un bouillonnement magmatique aussi complexe qu'hypothétique, ne peut être que probabiliste. On comprend alors qu'il n'y ait pas besoin d'écrire une histoire « logiquement » reconstituée pour essayer de comprendre le grand fait de la rupture religieuse du XVI^e siècle français. Il est nécessaire au contraire de procéder à la recherche et la distinction des résonances internes à l'imaginaire, qui peuvent expliquer pourquoi, en fonction d'une tension interne, une contre-tension également interne fut générée, elle-même impliquant une réponse et ainsi de suite jusqu'à ce qu'une dédramatisation intervienne. L'imaginaire serait à saisir sur un mode linguistique, comme un système de communication et d'intercommunication procédant dialectiquement et recomposant sans cesse de manière dialogique ses productions mythiques. Il relève, dans ce mouvement constant de façonnement et de refaçonnement, d'un horizon en constante activité, dans lequel les faits et les gestes des individus sont à comprendre comme les signes mêmes de ce langage, leur projection, les signes opératoires d'une quête toujours recommencée d'ajustement à cette instabilité. Une instabilité qui aurait atteint un point d'activité critique au

1. Cornelius Castoriadis, « Entretien », donné lors de la Décade de Cérisy de 1990, in *Carrefours du labyrinthe*, t. VI, Paris, 1999.

2. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 61.

INTRODUCTION

début du XVI^e siècle et qui, par sa violence même, ferait que les guerres de Religion auraient débuté avant le passage à l'acte de violence, vers 1520, voire plut tôt, vers 1480-1490. L'imaginaire n'est donc pas seulement un fait d'intériorité virtuel. Si l'historien accepte qu'il soit un langage faisant fonctionner les affects et les émotions des individus sur des images ciblées, il en découle qu'il peut aussi accepter que les rites, par lesquels ces individus cherchent, durant tout le XVI^e siècle, à historiciser leur foi au nom de leur Dieu, soient l'objectivation même de ce langage. D'où l'hypothèse qui guide la réflexion dans *Dieu en ses royaumes* : qu'il est envisageable, par une méthode reposant sur un va-et-vient des discours et des fantasmes à leurs modes spécifiques de symbolisation, de mettre en œuvre une herméneutique non factuelle des guerres de Religion.

Une herméneutique sémiologique ou philologique pivotant autour de ce qui semble avoir été l'unité de contenu déterminante : une immense vague d'angoisse eschatologique portant les croyants à craindre que, dans des temps du monde désormais courts et dans la certitude d'une prolifération inouïe du péché humain, la colère de Dieu ne s'abatte sur eux de manière vengeresse, les emportant vers l'horreur fantasmatique des châtements auxquels sont voués pour l'éternité les damnés, et ce malgré tout l'appareillage de sécurisation gravitant autour du Purgatoire. Une angoisse de la damnation, renforcée par la présence de signes apocalyptiques, les sorciers, les faux prophètes, la peste, la guerre, les monstres... Une contexture d'angoisses qui auraient gagné en force les imaginaires toujours plus hantés par la figure du Christ siégeant durant le Jugement dernier... Une angoisse appelant chacun à se purifier dans la pénitence et dans l'amendement tout d'abord, puis dans la violence éradicatrice de tous les ennemis de Dieu. C'est cette appréhension d'un lien entre colère divine et violence purificatrice qui fait donc l'objet d'une première partie de ce livre. Faire revenir Dieu auprès des siens, renouer l'alliance eschatologique entre Dieu et son peuple, tel était le rêve à tonalité messianique de tous ceux qui étaient parcourus par une culpabilité que libelles, prédications, almanachs leur redisaient litaniquement.

Dans un second Livre, le lecteur sera guidé dans les méandres du contre-langage que Calvin fabriqua et qui eut sans doute un potentiel de suggestivité et de séduction d'autant plus fort qu'il proposait un système de désangoisement eschatologique, une déseschatologisation du monde. Il éloignait de l'imaginaire la figure terrorisante du Christ à la langue de feu de l'*Apocalypse*. Le grand rêve de ceux qui aspiraient à voir, à partir de 1555 surtout, surgir l'âge d'or d'un « monde nouveau », enfin ajusté aux exigences de l'*Évangile*, aurait été de sortir du cercle obsédant de la culpabilité eschatologique. La théologie calvinienne de la Toute-puissance d'un Dieu lointain, omniscient et miséricordieux, dissimule dans ses replis une symbolique libératoire qui visait à distraire le croyant du poids d'une angoisse de plus en plus pesante, oppressante. On le voit, le processus de division religieuse s'inscrirait dans ce jeu antisystémique opposant ce que l'on pourrait appeler d'une part une jouissance eschatologique – cultivée et entretenue par le catholicisme intransigeant – et une déseschatologisation libératoire – modelée sur l'expérience et la *conversio subita* même de Calvin. La poussée d'angoisse et la réponse qui lui est donnée se seraient projetées dans une conflictualisation acharnée et dans des rituels de violence exprimant, par leurs symbo-

INTRODUCTION

liques, les tensions antagonistes de l'imaginaire. Et donc symbolisant la pression même d'un flux et d'un reflux... L'histoire des troubles de Religion, loin des approches positivistes ou néo-positivistes, se développe à travers le fondamental du symbole..., ou plutôt d'une combinatoire symbolique... et elle est bien une histoire religieuse, car, angoissés ou désangoissés, catholiques et protestants cherchent à vivre des expériences sotériologiques... Entre croisade pour les papistes, et combat mosaïque pour les huguenots.

Dans un troisième Livre, *Dieu en ses royaumes* s'efforce de traquer les prolongements dramatiques de ce jeu de communication ou d'intercommunication. Et ces prolongements se décalent quelque peu, en se fixant sur le détenteur du pouvoir monarchique, représentant de Dieu sur terre, qui tente de contrer le messianisme violent des catholiques en s'appropriant une dimension sur-sacralisée, en se faisant donc le souverain d'une paix identifiée à un retour de l'âge d'or, le souverain parcouru par une vertu divine faisant de lui un Christ terrien. Mais, face à cet investissement eschatologique par la royauté, il y eut un surinvestissement par le catholicisme intransigeant, et l'amorçage d'une seconde crise qui s'attache à la question de la relation entre le monde d'ici-bas et le monde de l'Au-delà. Et le point tragique dans cette histoire est qu'est élaborée une doctrine pliant le roi aux exigences vétéro-testamentaires de défense et de promotion de l'unité de foi par l'exercice de la violence. Une monarchie sous la menace d'être happée par un discours exclusiviste renforçant toujours, pour contrer la déseschatologisation huguenote, l'angoisse eschatologique et définissant un « zèle » par lequel le « bon catholique » se laisse envahir par l'Esprit de Dieu et est prêt ainsi à se sacrifier pour la manutention et défense de la religion. Le roi temporel, alors, doit obéir aux injonctions divines, et préparer son règne au règne proche du Christ, sous peine d'encourir la justice eschatologique et d'entraîner tout son peuple dans la damnation éternelle.

Dans le quatrième et dernier Livre, l'histoire est reconstituée virtuellement autour de la mise en valeur des solutions différentes qu'empiriquement la monarchie tente de mettre en œuvre contre le processus de soumission à la violence eschatologique que le catholicisme militant a la volonté de lui imposer et qui vise à l'extermination biblique de ceux qui sont les ennemis de Dieu. De Michel de L'Hospital à Catherine de Médicis et Charles IX, *Dieu en ses royaumes* évoque les grandes variations d'une politique irénique abandonnant à Dieu la résolution de la division religieuse et faisant de la sphère du pouvoir temporel une instance de modération. Au cœur de ce travail destiné à neutraliser les rêves de violence, il y aurait, bien, sûr, la nuit de la Saint-Barthélemy, certes d'origine royale dans un contexte de crise politique issue de l'attentat contre l'amiral de Coligny, mais suramplifiée en un terrible massacre par l'intensité même de la certitude miraculeuse des militants parisiens de la Croix, illusoirement assurés que leur roi était enfin devenu le bras armé du Christ de la fin des Temps, exterminateur des méchants et infidèles. Un grand fantasme cristallisant l'attente d'une révélation immanentielle, et une grande explosion de la dynamique eschatologique qui semble s'être désormais recomposée en un rêve messianique libérateur ; et qui atteint son temps de paroxysme lors des troubles de la Ligue, avec l'assassinat messianique du roi Henri III. Un assassinat que l'imaginaire ligueur présente

INTRODUCTION

comme un miracle, un acte immanentiel annonçant que l'Alliance messianique est en devenir de s'accomplir, certifiant que Dieu est en mouvement vers son peuple. Et ensuite, vient durant la dernière décennie du siècle une autre mutation de l'imaginaire, en contre-flux de l'inflation eschatologique, avec la valorisation et la publicisation d'un imaginaire néo-stoïcien affirmant qu'il ne sert à rien au gouverné de lutter contre ce qui est l'objet de son angoisse ; car l'interventionnisme dans la sphère de la vie temporelle ne sert à rien, dans la mesure où ce qui doit fatalement arriver ne peut qu'arriver : et ce qui doit arriver est bien sûr le règne d'un roi comparé à Christ, Henri de Navarre, à qui Dieu a donné toutes les vertus et qui est comme le soleil régissant le mouvement des planètes, unique distributeur de vie. Une rétractation de l'imaginaire panique.

On le voit, cette histoire des conflits religieux de la France du XVI^e siècle pose que l'imaginaire est un acteur de l'histoire au sens où il en serait le langage caché, procédant par voie de symbolisation toujours en mouvement de création et de récréation ; et donc le sens crypté, sous le socle dur des événements sur lequel le regard historique tend à se poser naturellement, comme hypnotisé par leur potentiel narratif et par le montage apparemment signifiant qui lie chaque unité factuelle l'une à l'autre et dont il faudrait nécessairement chercher l'enchaînement causal ou l'implication fonctionnelle. *Dieu en ses royaumes* postule que le conscient et l'inconscient sont indissociés et qu'ils sont toujours engagés dans un travail d'interactivité qui fait que l'imaginaire est une structure vivante, une structure philologique si l'on veut, qu'il faut étudier philologiquement et donc de manière critique.

On pourra bien sûr se gausser d'une approche aussi empirique et qui n'hésite pas à avancer et à revendiquer qu'une histoire matricielle de l'imaginaire ne peut être qu'une histoire imaginaire. Comme cela a été dit, l'imaginaire n'est pas qu'un objet d'analyse dans le projet qui a été ici mené à terme, il n'est pas que l'acteur de l'histoire probabiliste qui est proposée. Il est ce par quoi cette histoire est en quelque sorte possible, avec, bien sûr, la question de la frontière de la fiction que pose la mise en valeur, durant tout le XVI^e siècle, d'un flux panique. Dans *En lisant, en écrivant*, Julien Gracq s'attarde à essayer de réfléchir sur ce qu'il a cherché à faire, « entre autres choses, dans *Le Rivage des Syrtes* ». « ... plutôt qu'à raconter une histoire intemporelle », il a voulu tâcher de « libérer par distillation un élément volatil, l'« esprit-de-l'Histoire », au sens où on parle d'esprit-de-vin, et à le raffiner suffisamment pour qu'il pût s'enflammer au contact de l'imagination. Il y a dans l'Histoire un sortilège embusqué, un élément qui, quoique mêlé à une masse considérable d'excipient inerte, a la vertu de griser. Il n'est pas question, bien sûr, de l'isoler de son support. Mais les tableaux et les récits du passé en recèlent une teneur extrêmement inégale, et, tout comme on concentre certains minerais, il n'est pas interdit à la fiction de parvenir à l'augmenter ».

Pour cette raison, *Dieu en ses royaumes* ne prétend pas tout expliquer, voire expliquer des guerres de Religion ayant commencé dans les subjectivités des croyants avant 1562 ; il entend suggérer une possibilité de compréhension, dans la certitude de l'irréductibilité de l'écart avec le passé, mais aussi dans l'espérance de ce que le champ de symbolisation qui hantait les chrétiens du XVI^e siècle

INTRODUCTION

puisse être partiellement reconnu, malgré le mur opaque qui établit une séparation avec les intériorités renaissantes et leurs désirs de se fixer dans des engagements sotériologiques paniques ou sécurisants. Citons ici, pour conclure, Hans-Georg Gadamer à propos du problème herméneutique en histoire et d'une conception en définitive plutôt optimiste de l'interprétation conçue comme « la forme explicite de la compréhension » : « nous étions partis de l'idée qu'une situation herméneutique est déterminée par les préjugés que nous apportons avec nous. En ce sens, ils forment l'horizon d'un présent, car ils représentent ce au-delà de quoi on n'est pas capable de voir. Mais il s'agit maintenant d'éviter l'erreur qui consisterait à croire que l'horizon du présent est déterminé et délimité par un ensemble d'opinions et d'appréciations, et que l'altérité du passé se détache sur lui comme sur un fond assuré. En réalité, l'horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés. C'est d'une telle mise à l'épreuve que relèvent, elles aussi, la rencontre avec le passé et la compréhension de la tradition dont nous sommes issus. L'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. *La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre...* »¹

1. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, 1996, pp. 327-329 ; « dans l'acte de comprendre s'effectuent une véritable fusion d'horizons grâce à laquelle s'accomplit à la fois la projection de l'horizon historique et sa "sursomption" (*Aufhebung*) ».

*Au-delà du mal :
regards sur une humanité saturée de péché*

Les plus récents modèles interprétatifs du temps de la scission religieuse du XVI^e siècle ont opté pour des approches politico- ou socio-culturelles. Ils reposent sur l'idée qu'en définitive, pour comprendre cette scission, ce serait moins sur les contenus théologico-dogmatiques et sur leur mise en relation avec une latence réceptive qu'il faudrait poser l'attention, que sur l'intégration de ces contenus mêmes dans un mouvement de « modernisation » dont on ne comprend plus bien s'il aurait été donc un moteur de la scission ou s'il serait greffé sur elle et l'aurait ainsi instrumentalisée. Il y eut donc, aux yeux d'une historiographie devenue dominante surtout en Allemagne même si aujourd'hui elle est aussi remise en cause, une forme de modification dans les questionnements : à un « pourquoi les réformes ecclésiales du XVI^e siècle ? », protestantes comme catholique, qui oscilla dans ses réponses entre des causalités relevant du religieux, du politique, de l'économique ou du socio-politique, est venue se substituer une interrogation sur les finalités intégrées de ces réformes dans un fonctionnement historique plus large et surtout décalé chronologiquement puisque ce serait le temps de la structuration confessionnelle qui, autour de 1540-50, serait le temps axial et non pas celui de la quête d'une herméneutique collective ou individuelle de l'identification religieuse. Un fonctionnement souvent désigné par le terme, emprunté à Max Weber, de « modernisation ». Finalement, il serait moins important de comprendre pourquoi la rupture religieuse serait intervenue que d'appréhender ce qu'elle aurait conditionné et autorisé à travers ce que l'historiographie allemande actuelle nomme la « Konfessionbildung » ou « Konfessionalisierung », l'affirmation confessionnelle qui donc concerne aussi bien le calvinisme que le luthéranisme et le renouveau catholique saisis dans un « parallélisme strict » pour citer Heinz Schilling¹. D'autant qu'une certaine logique tautologique se dégagerait, car si captation du religieux par un processus de « modernisation » il y aurait eu, on ne verrait pas pourquoi l'histoire, glissant du schisme luthérien à la réforme tridentine, n'aurait pas été initialement activée

1. Heinz Schilling, « Confession religieuse et identité politique en Europe. Vers les temps modernes (XV^e-XVIII^e siècles) », in *Concilium*, n° 262, 1995, pp. 13-23. qui ajoute « la confessionnalisation signifie un processus de transformation socio-historique fondamental, comprenant des changements ecclésio-religieux et culturel dans les mentalités autant que politico-étatiques et sociaux... l'étude de cette confessionnalisation couvre un champ extraordinairement vaste, allant des problèmes politiques, juridiques, institutionnels sur les questions de normalisation des mentalités et le comportement (discipline sociale et ecclésiastique) jusqu'au rôle du confessionnel dans la politique extérieure et la formation du système des puissances internationales ».

par cette « modernisation » qui serait déterminante dans la formation des identités confessionnelles et politiques à partir des années 1530-1550 et qui ferait que le protestantisme n'aurait plus seul le monopole de la présumée « modernité ». Les réformes protestantes et catholique se seraient développées sur des lignes parallèles, à partir de la Confession d'Augsbourg, et il s'agit prioritairement de mettre en relation le processus de formation des faits intra-confessionnels avec l'élaboration de l'État moderne et la genèse d'une « Untertanengesellschaft ».

Pour Wolfgang Reinhard, le processus réformateur s'inscrirait dans une dynamique de « Sozialdisziplinierung », de discipline sociale qui rendrait compte, parce que la foi aurait été ainsi instrumentalisée en fonction d'objectifs politiques, de son renforcement et de sa stabilisation mêmes, tandis que, pour Heinz Schilling, il serait inscrit dans la genèse de l'État moderne conçu avant tout comme un instrument de façonnement d'une « conscience » relativement unifiée d'un « nous » succédant à des consciences différenciées et en quelque sorte éparpillées. Certes, selon ce qu'a encore noté Gérard Chaix, il n'y a pas chez ces deux historiens « abandon des traits spécifiquement religieux du processus réformateur », certes, il y a une certaine interpénétration du religieux et du politique dans leurs analyses, mais semblerait primer l'intégration du champ religieux dans la sphère plus vaste qu'aurait été le mythique « procès de civilisation » sur la durée duquel ils ne s'accordent pas, Wolfgang Reinhard ayant tendance à le faire débiter avec la Confession d'Augsbourg et à lui donner une durée de deux siècles, Heinz Schilling le faisant désormais remonter au XV^e siècle¹ ; une mise en perspective à la fois proche de la rationalisation wébérienne (Heinz Schilling parlant de « Rationalisierung der Kirche ») et des problématiques de Norbert Elias et de Gerhard Oestreich. L'idée est celle de la mise en œuvre d'un processus sociétal qui, selon Heinz Schilling, aurait refaçonné la vie publique et privée des sociétés sur la base d'une politisation de la religion : « *religio vinculum societatis* », car l'Église aurait été instrumentalisée par l'État. « 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 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. Il y a aussi interaction avec le système de l'économie capitaliste qui se constitue parallèlement et dans le même sens »².

L'objet du présent livre n'est pas de critiquer, dans la suite d'une partie de l'historiographie actuelle préférant opter pour une approche valorisant aussi une demande ou attente de discipline à la base engagée avant même le temps des Réformes, il est de réactualiser la possibilité, malgré tout, d'en revenir à une appréhension de la désunion religieuse, qui s'articulerait autour d'une histoire de l'imaginaire et hors d'une conceptualisation axée sur la « modernisation » qui a trop tendance à resituer les processus de mutation historique dans un cadre à la fois téléologique et universaliste. L'imaginaire oscillant entre le conscient, l'inconscient, le symbolique, le désir et même le réel dans lequel il se projetterait,

1. Voir sur ce point l'analyse donnée par Philippe Büttgen dans un texte sur internet, « Sur la confessionnalisation ».

2. Je suis parti ici de Gérard Chaix, « La confessionnalisation. Note critique », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, t. 148, oct.-déc. 2002, pp. 851-865.

voire entre le latent et son potentiel propre à chaque individualité d'actualisation ou de rejet¹. L'imaginaire, dans lequel le religieux ne serait que le point de fixation propre à un contexte d'angoisses de la fin du xv^e et du premier xvi^e siècle, des angoisses agissantes par flux et contre-flux. L'imaginaire comme objet historique virtuel, mais comme objet d'une histoire non religieuse au sens confessionnel et non téléologique au sens herméneutique.

Une histoire virtuelle de l'imaginaire de la période 1480-1540, dans ses relations au fait même de la crise religieuse et une fois rejetée l'idée fonctionnaliste de « modernisation », se heurte toutefois à une contradiction présente cette fois-ci dans les interprétations historiographiques françaises. Pour certains historiens, il y aurait un paradoxe inhérent à la dynamique de la différenciation religieuse qui entre en action avec Luther et qui gagne bientôt plus ou moins fortement l'Europe chrétienne : cette dynamique ne se déclencherait pas dans un contexte de déshérence de la piété ou d'angoisse : la fin du xv^e siècle et le début du xvi^e siècle seraient au contraire un temps de sérénité, dans lequel les chrétiens se seraient satisfaits des techniques savantes et multiples de salvation mises à leur disposition par l'Église, des techniques gravitant essentiellement autour de la croyance au Purgatoire, de la réversion des mérites, des œuvres de charité. Une puissante adhésion aux structures rituelles de la piété, à laquelle s'ajouteraient les entreprises réformatrices engagées par des évêques insistant sur une pastorale renouvelée, certifierait que ce ne serait pas dans la religion même qu'il faudrait chercher les causes de la rupture avec Rome, mais plutôt dans une crise multiforme, sociale, politique, économique. Ce serait même alors les espaces sous-encadrés religieusement qui auraient été sensibles les premiers aux idées nouvelles, contrairement au stéréotype qui voudrait que l'activation du refus ou de la critique de l'Église romaine ait pris racine dans une hostilité à un clergé trop abondant et donc perçu comme parasitaire, ainsi que dans une manière de saturation rituelle. Et alors, même s'il faut tenir compte d'un « anti-cléricalisme » des sociétés anciennes et même si l'on ne croit plus au facteur des « abus » de l'Église, la différenciation religieuse s'ancrerait, dans des tensions multiples, particularisées presque à l'infini dans le jeu des paramètres multiples propres à chaque communauté, avant tout dans des enjeux politiques et socio-économiques ou socio-culturels : de la défense des privilèges urbains à la rivalité entre des strates de notabilité urbaine, de l'opposition de la ville à l'État à la critique du pouvoir ecclésiastique, de la volonté de contrôle des oligarchies urbaines sur un monde du travail prolétarisé aux tensions internes à la noblesse et à l'aristocratie... etc. Mais l'important, dans cette optique, serait cette « sérénité » de la foi ne prédisposant pas à la rupture ; celle-ci interviendrait par exemple dans le Saint-Empire en se greffant sur des incidents ou facteurs comme la prédication des indulgences ou l'anti-romanisme, des tensions donc économiques, sociales, politiques latentes...

À l'opposé de cette vision irénique valorisant une sérénité – dont on peut dire sans trop s'avancer qu'elle serait à interpréter moins sereinement comme une construction acceptée parce que autorisant la mise en œuvre assumée d'une cen-

1. Voir sur ce point Philippe Desan, *L'Imaginaire économique de la Renaissance*, Fasano-Paris, 2002, pp. 11-16, qui s'appuie sur l'idée d'« ouverture » bachelardienne.

sure subjective, il y aurait une interprétation qui insisterait sur l'essor d'un imaginaire eschatologique, une angoisse face à l'imminence du Jugement dernier et face à Dieu qui, tout en prenant ses distances avec le monde humain, est devenu avant tout un Dieu jaloux et vengeur. Les apparences sont trompeuses, c'est un point que souvent les historiens préfèrent ignorer parce qu'il leur plaît de projeter dans le passé une tentation reconstructrice. À suivre les historiens ainsi de sensibilité catholique, la crise religieuse du XVI^e siècle s'expliquerait plus par l'impatience réformatrice de Luther que par l'inadéquation de l'Église à l'imaginaire des fidèles, d'autant qu'elle était engagée, à travers l'action de prélats, dans un processus de réforme. Cependant à la fois en Italie, en Allemagne, en France, peut-être un peu moins expressivement aux Pays-Bas où la *devotio moderna* et l'antieschatologisme érasmien auraient pu jouer comme garde-fous, semble avoir été portée en avant une angoisse du péché appréhendé comme parvenu à point tel que ne pouvant qu'annoncer l'imminence de la colère de Dieu. Les vecteurs de cette angoisse sont nombreux. Tous les canaux d'information ou de communication sont peu à peu envahis par une parole prophétique, qui porte à la connaissance de tous que la violence de Dieu est en instance de se déchaîner sur une humanité oublieuse de la Majesté divine. C'est un mécanisme de désorientation intérieure qui se serait mis en marche selon un rythme de plus en plus rapide et plus ou moins révélé selon les espaces socio-politiques.

Il y a eu en effet, à partir de 1480, dans l'Europe chrétienne, une immense effervescence panique, dans le révélé comme dans la pénombre des imaginaires. Tous les espaces sont touchés selon des chronologies certes diversifiées par cette crispation culpabilisante, mais partout court la certitude que la durée du monde – autour de 6 500 ans depuis la Création – est sur sa fin et que le signe de cette imminence doit se lire avant tout dans l'appréhension d'un péché plus agressif et plus englobant que jamais il ne fut dans le passé humain. Épuisement des temps signifie empire du mal et de Satan toujours plus puissant. Et donc une eschatologie qui peut avoir selon les dynamiques d'appropriation la configuration eschatologique d'un rêve messianique ou celle d'une angoisse face à l'imminence du Jugement dernier. Afin de bien mettre en place les enjeux des luttes d'un XVI^e siècle travaillé en profondeur par la dialectique d'une lutte complexe entre des flux d'imaginaire eschatologique et des contreflux de déseschatologisation, il convient de porter l'attention sur l'approche élaborée par Max Weber à propos de la question de l'eschatologie millénariste. Car, tout au long de cette étude, les dynamiques historiques, on le verra, sembleront souvent graviter autour de la question millénariste, dans un siècle sans cesse noirci de pressentiments de fin des Temps...

Épiphénomène ou tentation

Il s'agira ici non pas de reprendre la sempiternelle discussion sur la pertinence ou l'erreur de la thèse wébérienne sur les origines du capitalisme¹, mais plutôt de partir de l'observation d'une contradiction². Il est frappant de constater que le grand livre dirigé par Wilhelm E. Mühlmann et paru en 1961 à Berlin sous le titre *Chiliasmus und Nativismus* s'ouvre par une dédicace à Max Weber et est scandé de références à la démarche de l'auteur de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*³. Mais il n'en est pas moins vrai, en contrepoint, que la question du millénarisme, et plus largement de l'eschatologie, n'occupe, en apparence, qu'une place relativement modeste dans l'œuvre de Max Weber, ponctuelle pourrait-on dire⁴.

En toute logique, puisque la grande question rencontrée à ses yeux est celle de la résolution du problème de la « théodicée » : Dieu est parfait et le monde, dont l'homme fait partie, est imparfait. La religion se développe, face à cette contradiction que Max Weber pose en problématique de son travail de réflexion, sous la nécessité de la quête du sens⁵ et c'est par le truchement d'une rationalisation

1. Une version préparatoire de ce texte a été donnée au colloque « Unbinding Prometheus to Build the New Jerusalem : Millenarism, Power and Technology », 3-6 novembre 2001, Boston University, Center for Millennial Studies at Boston University. Je remercie le professeur Richard Landes de m'avoir autorisé à reprendre et publier ce texte. Je remercie aussi Alexis Dalem pour ses commentaires. Je tiens à préciser qu'il ne s'est agi que de tenter, à partir des notations très discontinues de Max Weber, de reconstituer la position du millénarisme dans la démarche analytique et d'essayer par élargissement de l'appliquer ponctuellement.

2. Pour une synthèse sur les discussions critiques, voir par exemple Annette Disselkamp, *L'Éthique protestante de Max Weber*, Paris, 1994 et la bibliographie de cet ouvrage.

3. Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers-monde*, Paris, 1968, qui, p. 13, (dans la préface) s'inscrit dans une optique wébérienne : « on parle beaucoup de processus sociaux, sans entrevoir pour autant leur caractère de déroulements collectifs à virulence, intensité et fluidité variable. Leur courbe d'amplitude, leur flux et reflux, leur charge variable d'émotion psychique, autant de points laissés dans l'ombre, sans parler du rôle des personnalités de leaders, l'éviction des initiateurs par les fanatiques, leur jeu réciproque des meneurs et des suiveurs, l'assentiment des tièdes et des sympathisants, les changements d'objectif par l'entrée en jeu des "masses", en d'autres termes la perte progressive de la motivation originelle et authentique... » pp. 181-186 : « le concept de "milieu charismatique" est plus explicite encore : ce qu'on y saisit d'abord – même psychologiquement – c'est l'atmosphère, l'ambiance : l'élévation de la température collective, l'émotivité libérée, une impressionnabilité plus vive ; le prurit de miracle, la vulnérabilité aux impressions fortes, la crédulité, l'absence de lucidité et de distance critique vis-à-vis des êtres et des événements ; la tendance sélective au paradoxal, abstrus, invraisemblable ; la distorsion surnaturelle ou miraculeuse d'événements banals et vulgaires, la surdétermination symbolique, le "qui-vive" perpétuel devant des signes sans intérêts pour l'entendement normal. Sur le plan social enfin, toutes les marques de la « clôture », d'un système intellectuel et moral exclusif, avec effervescence affective interne soutenue par une terminologie d'"amour", de "bonté", de "fraternité", etc., et allergie affective externe... l'agressivité vers l'extérieur se renforce évidemment du système manichéen de croyances, de la distinction entre Dieu et Satan, bons et mauvais esprits... »

4. Synthèse in R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Berkeley, 1977 et Richard F. Hamilton, « Max Weber's *The Protestant Ethic*. A Commentary on the Thesis and on its reception in the academic community », Intituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Estudio/Working paper, 1995/73, septembre 1995. Pour une présentation de la thèse wébérienne, P. Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, Paris, 1970.

5. Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, 1992.

qu'elle s'est efforcée en Occident de donner une réponse à l'existence du mal, à ce qui est une irrationalité ontologique¹ ; le mouvement décisif, Max Weber l'observe sur la durée longue qui vit, dans son système analytique, s'ouvrir le processus de « désenchantement » du monde : il s'agit du processus de réduction de la magie comme moyen de salut qui fut commencé aux temps du prophétisme juif d'un Dieu UN et qui semble trouver un de ses points de parachèvement, un de ses nœuds signifiants, dans le puritanisme anglais². De plus, l'axe de la réflexion de Max Weber l'engage à rechercher les points de liaison entre religion et éthique socio-économique, entre quête du salut et éthique de la profession, et à dégager une tension historique d'accomplissement intra-mondain qui serait le soubassement de la grande césure qu'auraient été l'émergence et la distinction de l'« esprit du capitalisme » comme jalon et agent de la rationalité moderne³. Le motif de la « vocation », dans cette optique et même s'il s'articule au concept d'indice d'une prédestination dans la plénitude de sa réalisation, traduirait pour Max Weber le durcissement ou l'élargissement d'une distance entre les sphères de la terre et du ciel. Calvin est un théologien de l'écart entre Dieu, pure Majesté, pure bonté, pure justice, et l'homme, totale souillure ; et c'est de cet écart que découlerait, par une série de paliers dont celui du puritanisme, l'ouverture à l'« esprit du capitalisme » ; un « esprit » dans lequel, dans un premier temps et tout en étant soumise à un *éthos* de l'honnêteté, de la ponctualité, de l'application, de la mesure, de la qualité, la réussite dans les affaires est un signe d'élection, puis qui, dans un second temps, fait de la production et de « l'accumulation des biens matériels une fin en soi »⁴.

Plus largement encore, la question que se pose Max Weber est celle du pourquoi de la formation en Occident d'une « pensée logique indispensable à un droit rationnel et l'institution objective d'un État fondé par une constitution écrite », d'une science expérimentale, d'une histoire érudite, d'une littérature imprimée, d'une bureaucratie spécialisée ; elle est celle du pourquoi d'une spécificité du développement en Occident d'une civilisation dotée de « phénomènes culturels [...] qui ont revêtu une signification et une valeur universelle »⁵ et qui relèvent, tout en l'impliquant toujours plus, de la rationalisation de la vie économique et sociale. Il ne s'agit pas, dans la présente étude, de prendre parti pour ou contre cette vision qui insiste sur la capacité historique de l'Occident au dépassement d'inhibitions présumées inhérentes aux autres cultures ; mais le propos est de

1. Voir W. Schluchter, *Die Entwicklung des ökonomischen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, 1979.

2. Pour une critique du rapport entre désenchantement et protestantisme, voir Alexandra Walsham, *Providence in Early Modern England*, Oxford, 1999, qui s'appuie sur les travaux de Richard Scribner, « Reformation, Popular Magic, and the "Disenchantment of the World" »... Mais son interprétation semble reposer sur une non-prise en compte de ce qu'entre le calvinisme triomphaliste des années 1540 et 1570 et le calvinisme de la fin du XVI^e siècle et du premier XVII^e siècle, il y a un écart. Le providentialisme serait central dans ce que A. Walsham analyse comme un phénomène marqué par les prodiges, les miracles, la martyrologie, l'angoisse de l'Apocalypse. S'il y a donc comme des « aires de chevauchement » entre protestantisme et catholicisme, c'est en partie parce que le protestantisme a dû s'adapter, et cet ajustement s'est réalisé à travers un certain effacement du désenchantement du monde. Tout dépend donc de la séquence sur laquelle l'historien porte l'attention.

3. Pour une définition serrée du concept d'« esprit du capitalisme », A. Düsselkamp, *op. cit.*, p. 75 : « l'esprit du capitalisme » repose, d'un côté, sur la tendance à toujours dépasser le *statu quo* et, de l'autre, sur l'observation d'une discipline de vie strictement réglée. »

4. Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, 1996, p. 89. Un ouvrage capital.

5. *Ibid.*, p. 104, d'après Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'un autre essai*, trad. Jacques Chalvy, Paris, 1969, p. 11. Il est intéressant à ce propos de constater que le frère de Max Weber, Alfred Weber, publie en 1935, à Leyde, une *Kulturgeschichte als Kulturoziologie*, qui est une analyse des différentes civilisations (voir l'analyse de Fernand Braudel, *Écrits sur l'Histoire*, Paris, 1966, pp. 285-286).

ÉPIPHÉNOMÈNE OU TENTATION

chercher à distinguer quel sort ou quelle fonction, dans le système de pensée wébérien, l'analyse réserve au phénomène du millénarisme. Tout en sachant bien que Max Weber n'écrivit pas le livre qu'il projetait d'écrire sur le millénarisme.

Le millénarisme est pourtant, dans la quête méthodique de Max Weber, reconnu comme un phénomène de marge dans une histoire au cours de laquelle, précisément, selon la formule de Pierre Bouretz, « le monde a perdu son caractère magique par la rationalisation des images qu'il suscite et des techniques qui permettent son appropriation »¹. En se centrant sur le paradoxe d'une histoire de la rationalisation qui voit la quête religieuse du sens de l'existence déboucher sur un rejet de la religion dans l'irrationnel, Max Weber ne pouvait envisager le millénarisme que de manière adjacente ou collatérale au noyau dur de sa réflexion, que comme un épiphénomène ou une tentation, une sorte de dérapage conjoncturel au sein de l'histoire ou de son perpétuel « enchaînement de circonstances ». Mais il n'en est pas moins intéressant à remarquer que le millénarisme joue un rôle, malgré les tensions négatives qui lui sont inhérentes, dans le processus même de rationalisation. Il paraît que l'histoire, sans relever de la dialectique hégélienne contre laquelle Max Weber marque une hostilité de principe, a comme besoin, pour avancer vers ce qui est comme sa « fatalité », de la confrontation à des expressions antinomiques.

Trois approches à la fois implicites et explicites de la pensée de Max Weber face à la question du millénarisme seront donc dégagées : le millénarisme sera envisagé d'abord sous l'angle d'une antinomie dans le processus d'historicisation, puis comme un possible récurrent de la religion chrétienne, et enfin comme un stimulus du travail de rationalisation.

PREMIÈRE APPROCHE : UNE ANTINOMIE DANS L'HISTORICISATION

Le millénarisme, parce qu'il se traduit par l'occultation de la différence entre le bien et le mal, est perçu comme une antinomie par Max Weber : une antinomie au sens où, tout en relevant de scissions datées, il est ontologiquement antithétique du processus d'historicisation éthique qui a débuté avec l'histoire du peuple hébreu et qui aurait donc une valeur, dans son accomplissement, « universelle ». Ce qui n'exclurait pas que le millénarisme, doit-on ajouter, puisse relever, du fait de ses récurrences, de l'universel et donc de l'idéal-type. Mais il n'en est pas moins vrai que Max Weber, effectivement, s'intéresse aux possibilités de glissement ou de dépassement qui peuvent concerner l'« éthique sociale organique », par essence conservatrice et non révolutionnaire, rationnelle. Il distingue tout d'abord, dans *L'Éthique économique des religions mondiales*, deux voies différentes.

La première, souligne-t-il, a son origine dans l'« ascèse intra-mondaine », « partout où celle-ci est capable d'opposer aux ordres empiriques du monde, qui

1. *Ibid.*, p. 84

sont corrompus comme toute réalité créée, un « droit naturel » divin et absolu, dont la réalisation devient un devoir religieux incombant à cette ascèse, conformément au principe, qui vaut d'une manière ou d'une autre dans toutes les religions rationnelles, selon lequel on doit obéir à Dieu plus qu'aux hommes ». Les révolutions puritaines vont en ce sens, inclinant les croyants à s'engager dans des guerres de religion : c'est le Parlement des saints sous Cromwell... L'ascète a la conviction d'être un outil de Dieu, et il se perçoit comme soumis à une obligation de transformer le monde afin de le mettre en concordance avec ses idéaux ascétiques. Il devient « réformateur ou révolutionnaire rationnel par droit naturel »¹. Rationalité et révolution religieuse ne sont pas antithétiques.

La seconde, totalement différente, intervient quand il y a situation mystique et que se produit le passage de ce que Max Weber appelle la « possession de Dieu » à « la possession par Dieu ». Il y a ici la transition d'une posture active dans laquelle le croyant, par la contemplation, la prière, l'ascèse, se donne à Dieu, à une attitude de passivation ou de dépossession de soi dans laquelle il se laisse saisir par Dieu. Mais Max Weber ajoute qu'il y a une condition présidant à la mise en place de ce décalage qui fait de Dieu l'acteur même de l'histoire : il s'agit de la présence même d'un mouvement dans l'imaginaire humain face à la durée. Il faut qu'apparaisse l'espérance eschatologique de l'imminence d'une « ère de fraternité acosmique ». Il faut que s'évanouisse la conscience de l'écart entre l'ici-bas et l'Au-delà, entre les deux règnes, celui de l'éphémère et celui de l'Éternité : « donc quand disparaît la croyance à l'éternité de la tension entre le monde et le règne du salut-délivrance, un règne irrationnel et situé dans un arrière-monde. »

L'important est alors que le mystique cesse de vivre en relation d'intériorité contemplative avec son Dieu, qu'il cesse d'être un mystique au sens individuel du terme pour ne plus être que l'Autre ; il devient un acteur de Dieu tout tourné évidemment vers une lutte qui se doit de préparer ou d'agencer le royaume eschatologique de Dieu sur terre : il devient « alors sauveur et prophète », sans que désormais son « charisme » s'articule à une logique rationnelle. Il devient le promoteur d'un refus du monde, qui « bascule facilement dans l'anomisme » radical, dans un refus de toutes valeurs. Il y a surgissement, en lui, d'une irrationalité contrastant avec la tension de rationalisation qui porte en avant l'histoire religieuse de la chrétienté. L'eschatologie millénariste, dans le système wébérien, apparaît comme un phénomène à contre-courant de l'histoire : essentiellement elle est a-éthique, alors que l'histoire s'est développée sur le fil d'une éthique de l'humanité fraternelle et universelle.

Celui qui se pense appartenant à Dieu, par qui Dieu s'exprime et agit, s' imagine comme se trouvant au-delà donc du Bien ou du Mal. Max Weber se réfère, pour cerner cette situation liminale dans laquelle les sphères en viennent subjectivement à se confondre, où le Divin s'empare de l'humain, à la *Première épître aux Corinthiens* (VI, 12). Le millénariste sort de toute posture référentielle, de tout interdit, de toute éthique, de toute mémoire. Le principe qui guide sa pensée et son action est le « tout m'est permis ». Son eschatologie le débride de toute éthique ou de toute règle de sujétion morale, sociale, politique. « Tout mouve-

1. Max Weber, *Économie et société*, t. I, Paris, 1971, « Sociologie de la religion », pp. 554-555.

ÉPIPHÉNOMÈNE OU TENTATION

ment millénariste, jusqu'à la révolution anabaptiste, repose d'une manière ou d'une autre, sur ce soubassement. » Ce ne sont pas les œuvres, ce ne sont pas les prières, ce ne sont pas la foi justificante, la croyance en la prédestination, l'adhésion à la doctrine catholique des sacrements, les pratiques pénitentes, qui expriment la tension sotériologique. Le millénariste n'agit pas pour son salut propre, puisqu'il n'existe pas en tant qu'individualité et puisque son salut est déjà fait dans la mesure où Dieu l'a désigné pour être sien, il est un élu qui ne se pose pas de question, dont l'action se veut celle de Dieu¹. Il est par-delà le Bien et le Mal. Le millénariste, pour Max Weber, ne peut être, alors, qu'un homme de violences, puisque son anomisme le dresse contre l'ordre existant des organisations sociales, religieuses, économiques ou politiques, toutes organisations relevant à ses yeux d'un temps mondain qui se clôt et qui n'est que souillure et pollution. Parce que l'ère « acosmique » dont il a conscience exige l'éradication de tous ceux qui demeurent dans l'ignorance de la volonté divine, il pense le clivage en termes d'opposition entre la cécité et la vision, entre les ténèbres et la lumière.

Et alors, tout en prêchant l'amour contre la violence, les prophètes millénaristes l'« instant d'après appellent à la violence », – l'ultime violence qui inaugurerait l'absence de toute violence². La violence millénariste a pour caractéristique d'être une violence de la négation de toute limite, fondée sur la conviction que toutes les forces de ceux qui sont possédés divinement doivent être vouées à l'édification, *hic et nunc*, de la Jérusalem céleste. Elle repose sur un clivage entre les saints et les impurs et le devoir des saints est d'anticiper par la violence sur la violence de Dieu qui est à venir et qui éradiquera les impurs. Le sacrifice de soi est alors accepté et assumé, puisqu'il devient la marque même de l'élection, la confirmation de l'acceptation de Dieu. C'est-à-dire, peut-on ajouter à la réflexion de Max Weber, que le millénariste, même s'il se veut l'édificateur de la Jérusalem nouvelle d'où seront exclus tous les infidèles et impurs, occulte toute différence entre le temps humain et le temps divin, entre la vie et la mort ; la mort devient la vie pour lui. Dans son univers de représentations, la mort importe peu ; il n'y a plus de frontière entre la vie et la mort, puisque le temps qui est en instance de débiter verra vivre les élus sous le règne du Christ.

L'effacement millénariste du partage entre le bien et le mal ou entre l'ici-bas et l'Au-delà, si l'on extrapole l'analyse de Max Weber, ne serait pas cependant structurel dans la religion, mais il ne serait que conjoncturel. Il nécessite des conditions particulières qui font que l'« attente » messianique ne s'accepte plus en tant que projection dans la durée. Il faut que se produise une mutation dans la représentation du temps, ou plutôt qu'intervienne l'imaginaire d'une rétractation ou d'une crispation de la durée dans une immédiateté. Une religion messianique n'est pas donc nécessairement une religion millénariste, ou du moins elle ne le devient que selon des biais circonstanciés. Le judaïsme post-exilique et le christianisme primitif appartiennent selon Max Weber au type « pur » des eschatologies messianiques garantissant au croyant, vivant dans un monde imparfait en raison des péchés passés et présents du peuple auquel il appartenait, une « com-

1. Max Weber, « L'éthique économique des religions mondiales (1915-1920) », in *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grosssein, Introduction de Jean-Claude Passeron, Paris, 1996, pp. 433-434.

2. M. Weber cité in W. E. Mühlmann, *op. cit.*, p. 253.

pensation future qui se produira ici-bas », intégrée dans une « transformation politique et sociale du monde d'ici-bas ». Une sorte de programmation de la durée laissait deviner que « tôt ou tard », un Dieu viendra qui donnerait à ses disciples la place qu'ils méritaient. Dans les temps présents, ces disciples vivaient dans les souffrances qu'ils assumaient comme les conséquences de leurs fautes, mais leur piété garantissait à leurs yeux que leurs descendants assisteraient à l'établissement du royaume messianique. Mais ils ne s'ingéraient pas de devenir les acteurs de ce devenir, ils attendaient.

Globalement, le mythe du devenir messianique, édicté et propagé par des prophètes comme Isaïe ou Jérémie, reposait sur des visions de calamités et de malheurs advenant le « Jour de Yahvé », au terme duquel un « reste » de fidèles subsisterait et participerait d'un âge de félicité et d'une nouvelle alliance (« Berith »). Il était une incitation à un suivi éthique des commandements et des règles. C'est-à-dire qu'il débouchait sur un ascétisme éthique affirmé : « il restait à chaque être vivant à accomplir de façon exemplaire et rigoureuse les commandements divins positifs afin, d'une part, d'acquérir pour lui-même tout au moins l'optimum des chances de vie grâce à la bienveillance divine et, d'autre part, de conquérir la participation au royaume de la rédemption pour ses descendants »¹. Avec le judaïsme peut être ainsi isolée, aux yeux de Max Weber, l'apparition du concept d'« éthique religieuse », dans laquelle les exigences édictées par Dieu, les comportements des hommes et le salut sont étroitement reliés. Le prophète, porteur de charismes, portait alors les fidèles vers une rationalité, parce que « chaque geste, chaque comportement, chaque intention même de la vie quotidienne est doté d'un sens au regard de la question du salut »².

Et Max Weber de renchérir en s'appuyant sur les connaissances alors fournies par le travail historique accompli par la science allemande sur le judaïsme antique : « le caractère irréel de l'attente lui conférait une telle efficacité. L'irréalité seule rendait la vie supportable en suscitant l'espoir. Le salut devait suivre immédiatement l'accomplissement du malheur. Ces hommes si passionnés issus d'Israël vivaient dans une atmosphère d'attente inlassable. Rien n'en témoigne d'une façon plus éclatante que l'attitude de Jérémie lorsque la chute de la ville paraît imminente : il achète un champ car les temps nouveaux tant espérés sont proches et il recommande aux exilés de jalonner leur route de signes afin de retrouver le chemin du retour... » Ce fut lorsque les malheurs donnèrent à Israël le sentiment d'être un « peuple paria » que les prophètes façonnèrent l'image d'un libérateur³ : l'enfant Emmanuel, un prince de la lignée de David... Ils autorisèrent, par le balancement de prédictions catastrophiques et messianiques, la transformation d'Israël d'une association politique en un groupement confessionnel⁴. Ils créèrent une éthique de la conviction assurant la cohésion religieuse de la communauté à travers un ritualisme éthique de la séparation et de l'exclusivisme : sabbat, circoncision... « Paradoxe inouï d'un Dieu qui non seulement refuse de protéger son peuple, mais l'abandonne, le pousse même dans l'opprobre

1. M. Weber, *Économie...*, *op. cit.*, pp. 536-537.

2. P. Bouretz, *op. cit.*, p. 129.

3. Max Weber, *Le Judaïsme antique*, Paris, 1970, pp. 435-437.

4. *Ibid.*, p. 442.

ÉPIPHÉNOMÈNE OU TENTATION

et l'esclavage, et qui n'en est adoré qu'avec plus de ferveur. » Un paradoxe » sans précédent dans l'histoire »¹.

Mais Max Weber observe que cette posture d'adhésion prophético-messianique à un rigorisme éthique est susceptible de basculer dans un millénarisme, que c'est elle qui a rendu comme possible la tension millénariste. Si le messianisme a souvent conditionné, à partir de la figure « d'un temps orienté »² et donc d'une projection futuriste de l'instant du royaume de Dieu sur terre, un fort engagement éthique rendu d'autant plus vivace que les prophètes se succèdent les uns aux autres dans cette durée d'attente, il n'en est pas moins vrai qu'il autorise également l'investissement de l'individu dans un combat immédiat. Lorsque certaines conditions advenaient comme cela fut le cas dans certaines scissions du Moyen Âge ou du XVI^e siècle, « le désir de participer personnellement au royaume messianique » pouvait s'articuler avec une mobilisation prophétique, *hic et nunc*, une mobilisation irrationnelle qui exigeait une rupture avec l'acceptation patiente d'une durée perçue comme souffrante ou oppressive.

La condition de cette rupture était « une puissante excitation religieuse » – non spécifiée par Max Weber – qui se « faisait jour lorsque la venue du royaume de Dieu sur la terre paraissait imminente ». Alors intervenait comme une réactualisation du motif de l'imminence, par le truchement de prophètes qui apparaissaient et annonçaient la venue messianique. Puis, lorsque cette venue tardait, se produisait soit un retour à la normale³ soit un report des espérances dans une eschatologie de l'au-delà. Mais, on le voit, il y a deux variables de l'eschatologie messianique dans la pensée de Max Weber ; une variable ascétique, qui se construit sur l'attente éthico-pénitente, dans le cadre d'une durée indéterminée, et une variable activiste qui, se définissant par l'action souvent violente exigée par la conscience d'une immédiateté, est chiliastique. Le millénarisme, peut-on apposer à la démonstration webérienne, serait comme le risque ou le potentiel inhérent à toute religion de Révélation messianique, le glissement possible qui peut intervenir.

Un glissement qui, Max Weber y revient à plusieurs reprises, concerna plus certaines strates sociales que d'autres. Les cultes de possession ou d'illuminisme, dans l'Inde ou la Chine, dans l'Islam ou le christianisme primitif, ont eu tendance à se développer de manière privilégiée mais non nécessaire au sein de la « communauté émotionnelle » d'artisans qui ne semblent pas toujours concernés par le lien à la rationalité économique⁴. Ce fut dans la couche des petits artisans et des compagnons, très dépendants des fluctuations économiques et des rapports de forces, que le millénarisme a pu historiquement trouver des points de réception. Leur instabilité socio-professionnelle fit que les conceptions rationnelles leur

1. *Ibid.*, pp. 476-7.

2. P. Bouretz, *op. cit.*, p. 138.

3. M. Weber, *Économie...*, *op. cit.*, p. 536.

4. *Ibid.*, p. 501. En contrepoint et au sein de cette typologie joue le fait que Max Weber constate que « la tendance à adhérer à une religiosité de communauté émotionnelle, éthiquement rationnelle, était d'autant plus forte que l'on s'éloignait des couches porteuses du capitalisme conditionné par la politique... et aussi plus on se rapprochait de ces couches porteuses d'une économie d'entreprise, moderne et rationnelle ; en d'autres termes, cette tendance croissait au fur et à mesure que l'on se rapprochait de couches ayant un caractère de classe bourgeois et économique ». Il faut supposer une « affinité » entre l'éthique rigoriste et la rationalité économique.