

Achille Olivieri

Erasmus “esploratore” dei saperi

L'argomento proposto, e suggerito dalle discussioni recenti sul Rinascimento, non ultima quella avanzata da Umberto Eco che mantiene quasi inalterate le antiche cronologie (il secondo Trecento ne costituisce la principale formazione), tendenza che compare in alcuni interventi di Giuseppe Galasso e Franco Cardini, in forma didascalica, poggia su due elementi fra di loro collegati, quasi in un contrappunto di psicologia culturale, Erasmo e il lungo Rinascimento, quel Rinascimento che, sotto diverse forme, giunge fino alle società contemporanee. Ed è utile osservare come il termine in questione, Rinascimento (delle città, delle economie, dei comportamenti) si unisca a *rinascita*, distinguendosi da un altro termine che si va estendendo: “nuovo umanesimo”. La possibile realtà di un “nuovo umanesimo” attira, persiste, senza quella capacità di *rinnovare* che il termine Rinascimento possiede. È significativa la presenza, ed influenza, di Erasmo nel corso del Novecento. Influenza il pensiero di Antonio Gramsci (1929, 1933) nelle discussioni sullo Stato che avvengono nei *Quaderni del carcere*, ove scorre una vena di erasmismo politico-ideologico; presente, sempre negli anni Trenta del Novecento nelle discussioni sullo Stato fascista, e Delio Cantimori, è un esponente di queste discussioni, mentre Huizinga, lo storico che scrive una esemplare biografia di Erasmo, non partecipa ai colloqui erasmiani ove esponenti del fascismo culturale sono presenti. Erasmo, quindi, accompagna i grandi dibattiti che arricchiscono la storia del Novecento, fino ad inserirsi con Machiavelli, fra gli autori più proficui per porre in atto queste trasformazioni culturali. In altri termini, per usare un'espressione di alcuni studiosi fra i quali Corinne Lucas Fiorato, con Erasmo è possibile non solo interpretare i

movimenti culturali del Novecento, bensì “fabbricare il presente”, rimodellarlo. Espressione ricca di fascino per il suo potere di utilizzare le antiche e meno antiche culture per inserirle nei bisogni che sospingono l’uomo del presente. Come in un giuoco alchemico che rinnova aprendo prospettive, Erasmo fa parte di questo giuoco, consapevole come era, che spettava all’erudizione porre i presupposti di ogni cambiamento. Erudizione ed “umanità” si accompagnano in lui che era nato probabilmente nel 1467, nella notte fra il 27 e il 28 ottobre, a Rotterdam. Nascita illegittima da un padre originario di Gouda, in Olanda, di nome Geert o Gérard. Di professione è copista, quindi prete. La madre, Margherita, era la figlia di un medico di Zevenbergen. Importante lo scenario di Rotterdam, poi di Anversa, le città olandesi che in questi anni assistono al loro incremento commerciale, con i loro traffici aperti sugli Oceani: matura quella sensibilità che ben presto attira Erasmo e Tommaso Moro, l’autore della *Utopia* (1516), e le loro discussioni sulle possibilità di un’*utopia* intesa come costruzione di uno Stato ideale e di una nuova forma di “cittadino del mondo”, che non manca di attirare la curiosità di Antonio Gramsci. La sua giovinezza cadenzava le orme della sua erudizione. Nel 1477 Erasmo è corista presso la scuola capitolare di Utrecht mentre nel 1478 ritorna a Deventer presso i *Fratelli della Vita comune*. Importante è l’estate del 1500: pubblica la prima edizione degli *Adagiorum Collectanea*, cioè ottocento proverbi, e di questi 154 sono tratti da fonti greche. Questa raccolta viene pubblicata a Parigi presso Jean Philippi. L’edizione del 1500 introduce nel dibattito erasmiano un importante problema: il ruolo degli *Adagia – Proverbi* non solo nella storia del Rinascimento bensì in quella contemporanea. Nel carcere di Turi, ove negli anni Trenta del Novecento soggiorna Antonio Gramsci, i proverbi erasmiani erano utilizzati come sigle attraverso le quali esprimere idee politiche: il proverbio come strumento di comunicazione occulta di idee e pensieri. Lo stesso Erasmo, d’altra parte, si era preoccupato di offrire al suo lettore una spiegazione dell’uso dei proverbi: all’interno della conoscenza in generale: dopo l’edizione del 1500, uscita a Parigi

presso la stamperia Philippi situata sulla “rive gauche” della Senna in rue Saint-Marceau, segue nel 1508 a Venezia, l’edizione aldina degli *Adagiorum Chiliades*, presso Aldo Manuzio. “Tesoro di Minerva” sono i *Proverbi*, uno strumento per “un’arte di vivere”, per un obiettivo che possa avere qualche utilità, afferma Erasmo, il quale si dilunga ad offrirne diverse definizioni. Occorre riprenderli anche per capire l’uso che ne venne fatto per trasmettere linguaggi politici ed ideologici. In primo luogo Erasmo (*Érasme, Eloge de la Folie et autres écrits*, Edition de Jean-Claude Margolin, Paris 2010) riprende la definizione di Donato: l’adagio è un proverbio applicato ad un determinato soggetto in particolari circostanze, mentre Diomede sottolinea come “ciò che vi è significato è differente da ciò che si dice”, oppure il proverbio copre di oscurità un’idea chiara. L’*adagio*, considerato un proverbio, segue l’esempio di Orazio, in quanto si esprime con brevità e la ricchezza ed il numero di proverbi tende ad offrire una serie di definizioni che permettono al lettore di raggiungere una definizione rassicurante in modo da poterla seguire. Può talvolta comparire sotto forma di allegoria, o in maniera sentenziosa, e metaforica. Erasmo si sofferma pure sui “colori” della metafora. Questo spiega il motivo per il quale i proverbi sono utili per la conoscenza: conquistano la filosofia, l’arte di persuadere, la grazia e la bellezza della parola e permettono di conoscere le sentenze dei grandi autori dell’antichità. Tuttavia esiste una particolare tradizione, proveniente da Aristotele e ripresa da Sinesius, che i proverbi sono le vestigia di una “filosofia primitiva” che si è perduta durante i cicli e le calamità della storia. Il proverbio, a sua volta, è breve e può rivolgersi a diversi argomenti, al discorso, allo studio, a un dovere morale, a una “attività dello spirito”, e sempre con eleganza. L’edizione aldina (settembre 1508) contemplava 4151 proverbi presentati nella forma seguente: “buone parole e sentenze celebri dell’Antichità”. Proprio la varietà dei termini usati da Erasmo spiega il significato recondito dei Proverbi e l’uso che se ne può fare. Sempre dall’edizione aldina sono stati tratti i seguenti che si distin-

guono per il loro carattere ideologico (Seidel Menchi): *Re o matti (fatui) si nasce (Aut regem aut fatuum nasci oportere)*; *Spartam nactus es, hanc orna (ora che hai in mano Sparta, abbine cura)*; *Sileni Ancibiadis (I sileni di Alcibiade)*; *Scarabeus aquilam quaerit (Lo Scarabeo dà la caccia all'Aquila)*; *Dulce bellum inexpertis (Chi ama la guerra non l'ha vista in faccia)*. Quest'ultimo è penetrato nella cultura occidentale: echi e similitudini, si rintracciano nelle lettere famigliari della Grande guerra.

Non manca di comparire la volpe: "Vulpinari cum vulpe"; fare la volpe con la volpe, proverbio ripreso da Orazio; oppure sottolinea "cum astutis astutis agito". È con questa arte di comporre e divulgare *adagia* che nel corso del Rinascimento si forma una sensibilità criptica ove il "simulare" annida le sue possibilità: l'*adagium* come arte del simulare pensieri o immagini che nella società non appaiono evidenti o perseguiti. E qualcosa di simile avviene, in Erasmo, con l'*Elogio della Follia (Moriae encomium)* pubblicato nel 1511. Può essere utile presentare alcune forme di procedimento persuasivo usate da Erasmo nel comporre gli *adagia*. L'esempio più semplice riguarda *Lo Scarabeo dà la caccia all'Aquila*. Erasmo, prima di tutto, deve presentare al lettore la fonte dalla quale riprese il titolo dell'*adagium*. Ed inizia con una osservazione: "Quando un essere debole e senza risorse ordisce chissà che trama e insidiose macchinazioni a danno di un nemico di forza assai superiore, si usa dire che lo "scarabeo dà la caccia all'aquila". Intendendo con queste due figure il divario "fra quegli esseri divini che popolano le corti, e l'umile, oscura plebe". In questo modo Erasmo ha movimentato, quasi presentato, i due grandi attori che si celano dietro all'aquila ed allo scarabeo: gli uomini del potere, i nobili ed i principi, ed il mondo tumultuoso della plebe perennemente in guerra. In altri termini, è il tema del Principe, dell'uso del suo potere che coinvolge Erasmo e il suo pensiero che diffonde attraverso questo sorprendente strumento. Erasmo si diffonde a ricercare del suo *adagium* altre fonti: "Secondo un'altra versione e a mio giudizio più corretto -scrive- si usa dire che "lo scarabeo dà la

caccia all'aquila". Ed aggiunge: "Che tu adotti l'una o l'altra lezione, il senso resta press'a poco lo stesso; si tratta sempre di un inerme, che trama lo sterminio di un'antagonista assai più gagliardo, imbastendo scaltri raggiri ed occulti maneggi. Nella *Lisistrata* di Aristofane s'incontra il verso:

*Sono sdegnata, bada
Ti farò da levatrice come lo scarabeo all'aquila*

Il procedimento è progressivo fino ad inoltrare il lettore al problema centrale: la lotta senza quartiere per la conquista del cielo (il potere di Giove), fra antagonisti forti ed una miriade di esseri deboli e pericolosi. Ed aggiunge: "Su questa vicenda circolava fra i Greci un apologo non privo di stupidità, che Luciano attribuisce ad Esopo: dice infatti nell'*Icaromenippo* che Esopo aveva escogitato una favola, secondo la quale scarabei e cammelli avrebbero dato la scalata al cielo. Moderna, dietro il procedimento letterario, è la sensibilità di Erasmo: nasce "una guerra di massacro totale", una "guerra inconciliabile", "fra la stirpe delle aquile e l'intero popolo degli scarabei"; una guerra di classe, si potrebbe dire in linguaggio attuale, fra il principe delle aquile, Giove, e la realtà degli altri contendenti. È l'odio a spingere il popolo degli scarabei contro il mondo delle aquile, un odio dettato dal sopruso e dal mal governo. Perché dietro all'aquila esiste un re, un governo di re, e sulla base del suo governo si mantiene la concordia fra il popolo dei deboli, gli scarabei. Non è inutile osservare come Erasmo sottolinei continuamente sotto forma simbolica la realtà umana e sociale, i conflitti che la attraversano, le lotte economiche e sociali che la ispirano. I ricchi e i poveri –fino a comparire lo scarabeo che ogni anno muta la pelle e ringiovanisce mentre l'aquila –il potere sovrano– si appesantisce ed invecchia. Gli *adagia* sono pure questo grande affresco di storia sociale dietro l'apparente ed ironica forma letteraria. Ed ancora una volta ritorna lo scarabeo nelle vesti del Sileno, figura mutevole, capace di ingenerare nuove energie, creare nuovi ideali. Ed è Erasmo che con

lui si osserva e con lui deride i vecchi rappresentanti del potere. Ed è con questo Erasmo che il Novecento aveva iniziato a confrontarsi.

A questo punto sorge il quesito sulla identità di Erasmo, sulla maniera con la quale si offriva al lettore, durante il dialogo infinito che la sua opera intraprende. Nel 1506, mentre attraversa le Alpi per iniziare il suo primo viaggio in Italia, Erasmo scrive (Jean-Claude Margolin) un'*Ode alla vecchiaia* quasi un *De senectute* trasferito nella forma di una lunga poesia. Compare davanti a lui, dopo avere presentato sul fisico le conseguenze della vecchiaia, la rosa che di tanto in tanto riempie della sua freschezza e bellezza lo sguardo. Improvvisamente si rivede bambino, mentre giuoca alle noci, quindi adolescente, tutto "infiammato dalle lettere, l'esploratore dei combattimenti / e delle vie dei filosofi, / dei colori della retorica, / l'amoroso folle, e delle seducenti finzioni / di una poesia di miele scintillante / ed io qui tracciando dei sillogismi". Erasmo che si definisce di volta in volta erudito, *philosophus*, esperto di filologia in questo sogno si vede adolescente-esploratore di tutte le vie dei filosofi: momento libero della ricerca esplorare tutte le forme della cultura, simile ad un moderno antropologo. E continua: mentre mi accingo a tracciare e rappresentare "delle forme sottili e irreali" con un desiderio di "compiere il ciclo integrale del sapere", è qui che provo un amore ed un trasporto infinito. È interessante osservare come Erasmo nel 1506, tre anni prima del 1509, ricorra all'immagine dell' "amoroso folle", quando la follia partecipa, con il suo flusso innovatore, alle sue ricerche. La *follia* sogno infinito del sapere. Riprende Erasmo: l'amore del sapere mi spinge a volare sulle terre e sulle onde dei mari, ricolmo di gioia, di desiderio di sapere (la gioia del *Zarathustra* di Nietzsche). Tuttavia la vecchiaia, questo tarlo segreto, è penetrato all'interno dei suoi sogni, ed ha messo in evidenza le forze declinanti, ed il tempo che nel suo fluire annienta lentamente "la forte giovinezza". Tuttavia pensa all'amicizia degli uomini sapienti che lo incontreranno e lo arricchiscono. Importante è l'apparizione di quel termine, *esploratore*, che libera la sua ricerca dalla pesantezza dei sillogismi e lo conduce verso l' "amorosa follia"

del sapere. L'*esploratore* ama lo studio delle lotte, dei contrasti fra uomini e pensieri, fra il pensiero laico e quello religioso, e non le realtà immobili, senza vita. È l'universo umano che si agita, ricrea, l'aspetto che lo affascina. Ma esiste qualcosa di più fra l'adolescente che si specchia nell'immagine dell' "amoroso folle" e la personificazione della follia, la *Moir*a: anche questa appartiene alla dimensione della sua follia. I due testi sono fra di loro in comunicazione. Ad una loro attenta lettura – sono pagine che si snodano fra il 1506 e il 1509-, una apparizione si fa sempre più strada: la follia nelle sembianze di *Moria* come dai greci viene denominata nelle sembianze di figura mitologica, ironica ed invadente. Nel mondo interiore di Erasmo si muove questa figura che si immedesima con il suo costituirsi come esploratore del sapere e degli uomini. La sua ironia lo anima ed arricchisce. Non si può non osservare, inoltre, che follia/*Moria* compare in Erasmo quando viaggia: la prima apparizione quando varca le Alpi (1506) durante il viaggio in Italia: inoltre con il *Moriae encomium* o *Encomium Moriae* quando nel 1509 ritorna in Inghilterra, dopo avere abbandonato Padova, Adria/Fratta e Roma. Due momenti nei quali è avvenuto qualcosa di simile a Leonardo quando traccia i disegni "erotici" con una raffigurazione tipica di un "primitivismo selvaggio" (Freud, 1910). Anche Erasmo vede smembrarsi l'abbraccio fra vecchiaia/adolescenza fino a fare comparire *follia*, dea che parla, insegna, sommuove gli animi. Nasce durante un viaggio di ritorno il *Moriae encomium*, incitamento a mettere a nudo una società di papi, di imperatori, di giureconsulti, di filosofi, di re, di dei, e scoprirne i più riposti rituali (si segue la seguente edizione: Erasmo da Rotterdam, *Elogio della pazzia*, a cura di Tommaso Fiore. Introduzione di Delio Cantimori, Torino 1981), fino ad affermare il ruolo della libertà in tutte le forme della ricerca: "E infatti (per rispondere all'accusa di meschinità) – scrive Erasmo- sempre fu concesso all'ingegno la libertà di esercitare lo spirito impunemente nella vita degli uomini in genere perché la libertà non trasmodasse in furore. Tanto più mi stupisce la delicatezza d'orecchi dei nostri tempi, che non possono generalmente soffrire... i

soliti titoli onorifici. E troverai non pochi uomini religiosi, ma così a sproposito religiosi, che sopporterebbero i più grandi insulti contro Cristo anziché sentire i papi o i grandi, offuscati... specialmente per quando ne va di mezzo la bucolica". Erasmo in questa declamazione muove il riso perché *Moria* svela e non condanna. La declamazione, che non manca di influire su Giordano Bruno, è rivolta all'amico Tommaso Moro in quanto ne assume le sembianze: "Addio, eloquentissimo Moro, e difendi strenuamente la tua *Moria*. Perché biasimato dalla Pazzia (*Moria*) è "bello", e la sua audacia riempie l'animo di gloria". *Moria* diviene lo strumento della libertà umana, qualcosa che sorge dall'animo stesso di Erasmo, dal suo "consumarsi" perenne. Dietro a questo sviluppo della declamazione si avverte l'eco dei disegni di Leonardo quando il sogno "selvaggio" spinge lo stesso Erasmo a proporre *Moria* come colei "che libera dagli affanni": "Ciò che grandi oratori possono a stento produrre con discorsi lunghi e lungamente meditati, io, con la mia sola presenza, l'ho ottenuto in un momento: avete cacciato via il tormento delle preoccupazioni". Se esiste una lettura psicologica dei disegni di Leonardo, esiste la possibilità di penetrare nell'universo nascosto di Erasmo, della sua psiche così aperta ad una avventura intellettuale innovatrice. La stessa cultura contemporanea è investita dall'analogica pulsione verso la liberazione da affanni, paure, dilemmi. E *Moria* può diventare uno degli strumenti per la liberazione dell'uomo contemporaneo, questo uomo "alienato" (Sartre) ed in possesso di *idola* che gli impediscono di superare le nebbie che avvolgono la verità, le nebbie dei papi e degli uomini delle corti politiche.

Moria non chiude il suo discorso/declamazione senza essersi soffermata su coloro che ricercano la "felicità celeste", una ulteriore forma di pazzia? Invita i suoi ascoltatori a diventare suoi seguaci, i "rinomatissimi adepti della Pazzia". Si scusa di essere donna e di avere lasciato una lunga sequenza di parole, ed invita gli antichi ed i moderni a proporre con lei alcune conclusioni. La principale: entrare nel novero dei

seguaci della Pazzia. Anche chi ricerca la felicità futura occorre recuperare questa dimensione che *Moria* suggerisce, fino ad influenzare i giganti di Tiziano e Pirandello, quando i giganti del mito e della montagna compaiono sulla scena. In questo modo Erasmo dona alla cultura occidentale non solo una figura femminile, *Moria*, ed una idea della libertà bensì un incitamento a superare i confini della “barbarie” che si annida nelle società umane e religiose, fino a riscoprire il sentimento dell’umano e del suo vibrare.

Il richiamo alla “humanitas” di Erasmo invade la sua opera e non si circoscrive alle pagine del *Moriae encomium*, probabilmente anche per l’impulso che la scoperta del *Laocoonte* avvenuta nel 1506, ed interpretata come un *exemplum doloris*, scoperta avvenuta in una vigna collocata accanto alla *Domus aurea* ha offerto. La sofferta fatica di Sisifo è superata e con lui il tormento di Prometeo. Un nuovo sentimento culturale in grado di conciliare problemi apparentemente divergenti nel 1516 diviene un costume ammirato dai suoi stessi corrispondenti. Fra il 1511 e il 1516 Erasmo diviene contemporaneamente un consigliere di *historia*, come sottolinea Reyner Snoy nella epistola che scrive da Gouda probabilmente il 1 settembre 1516¹. Egli ha saputo, scrive Reyner Snoy, unire Venere con Pallade e la grazia delle orazioni con la prudenza, fino a diventare un maestro di eloquenza: “adeo tibi Venerem cum Pallade, gratias orationum cum prudentia rerum omnigena conciliasti, ut merito palam eloquentiae omnes tibi conferant”. Come avviene con *Moria* l’eloquenza compare come uno strumento importante per avvicinare problemi politici oppure nell’attingere alle fonti della *historia*. A sua volta Venere addolcisce la mano di Pallade mentre un nuovo sentimento della grazia si presenta nello svolgersi delle orazioni. Reyner avvolge Erasmo entro un diverso alone della cultura mentre gli confida l’opera alla quale si è dedicato: una “*historiam Hollandiae*”. Descrive ad Erasmo il progetto dell’opera al quale

¹ *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami...* per P. S. Allen, Oxonii 1910, t. II, pp. 332-333.

lo stesso Edipo pare avere collaborato: inizia con la descrizione geografica ("descriptionem Bataviae"), quindi si sofferma sugli abitanti, sulle guerre contro i romani fino al trasferimento in Inghilterra dei "Frisiorum". Il modello di storia che propone ad Erasmo tende ad interpretare la storia della *Bathavia* colta nei suoi aspetti sociali: lo studio delle popolazioni e dei loro trasferimenti verso la vicina Inghilterra. Orazio con il suo stile e con la sua poesia aiuta l'autore in questa impresa, mentre Edipo si presenta come la personificazione dei lacerti che lo storico deve raccogliere. Dopo Moria è Edipo a presentare il suo volto nel cadenzare la *historia*. Forse la stessa Moria si unisce con Edipo nel rappresentare il mondo rinnovato dalla loro presenza. Ed in questo "Faustus ac felix" è il richiamo di Reyner ad Erasmo, simile ad un Fauno espressione dell'eloquenza. Se si ricerca una *utilitas* in questo rincorrere la eloquenza e la *historia* Orazio diviene una fertile guida.

È importante l'apparire dell'Edipo nella *epistola* di Reyner: è colui che si immerge nella *historia*, e la anima. Lacerti di informazioni, testi mutili si fondono in questa figura che in Erasmo significa lo stesso volto, indubitabilmente esemplare, della Moria, la sua anima profonda. *Moria* edipica emerge con un fascino che si indirizza al di là della pagina della *historia*.

Le divinità del riso e dell'occulto, del mondo sotterraneo di Edipo, si arricchiscono nella *epistola* che il 2 settembre 1516 indirizza da Basilea ad Erasmo, Wolfgang Köpfel². Gli amici di Basilea lo aspettano sempre con grande trepidazione. La sua attività è simile ad un Oceano che abbraccia nella sua ampiezza la dottrina: "universae doctrinae redundantem Oceanum et vindicatorem verae litteraturae". E con la mano si volgono le pagine di Erasmo, giorno e notte: "diurna versent manu nocturnaue Erasmus". L'immagine dell'Oceano arricchisce le immagini che servono a rappresentare l'opera di Erasmo. Attraverso di lui si acquisisce non solo il significato della *humanitas*, si diffonde

² *Opus epistolarum* ... t. II, pp. 333-338.

la mansuetudine, si educano i comportamenti. Un'espressione nuova dell'umano emerge, attraverso l'esplorare le culture. Lo stesso Momo non interviene sobillando gli dei e gli uomini. Per questo Erasmo diviene un *faber*, un costruttore intellettuale: "Sed utilitas adeo perspicua non tam venit a me fabro inepto quam a te faberrimo Erasmo, totius orbis decore". I riferimenti alla capacità di Erasmo di rappresentare il moderno intellettuale costruttore di culture arricchiscono le pagine dei corrispondenti ed adombrano un aspetto che le culture del Novecento riprendono: l'Edipo che si annida nella sua *Moria* e nel suo pensiero. Perché anche le ideologie del Novecento avvertono l'influsso di un Erasmo esploratore e *faber* alla ricerca continua di un modello di intellettuale che influisce sul fluire delle società.

Bibliografia

Edizioni di riferimento:

Erasmo, *Opera omnia*, ed. 1540, (Basilea, a cura di Jérôme Froben e Nicolas Episcopus); ed. 1703-1706 in 10 tomi e 11 volumi in folio (Leyda, a cura di J. Clericus e Jean Leclerc). Dal 1969 è in preparazione ad Amsterdam l'edizione critica. Anche attraverso le edizioni si può comprendere l'importanza di Erasmo nella cultura moderna e contemporanea: la censura non impedisce questa circolazione, bensì la seleziona.

Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, Clarendonian press, Oxford [Oxonii, In typ. Clarendoniano] 1906-1958

Sull'influenza di Erasmo in Spagna:

Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Droz, Paris, 1937, ampliato in *Erasmo y España*, 2 voll., Fondo de Cultura Económica, Mexico e

Olivieri, *Erasmus "esploratore" dei saperi*

Buenos Aires, 1950 e 1983. Poi in 3 voll., Droz, Genève 1991

La cultura italiana del Novecento ha dialogato con Erasmo:

Elogio della pazzia e dialoghi, Laterza, Bari 1914 (a cura di Benedetto Croce)

Johan Huizinga, *Erasmus*, Einaudi, Torino 1941

Siro Attilio Nulli, *Erasmus e il Rinascimento*, Einaudi, Torino 1955

Alberto Tenenti, *Erasmus*, Compagnia edizioni internazionali, Milano 1966

Roland H. Bainton, *Erasmus della cristianità*, Sansoni, Firenze 1970

Erasmus da Rotterdam, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, Einaudi, Torino 1980

Silvana Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987

Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500, a cura di Achille Olivieri, Minelliana, Rovigo 1995

Erasmus e le utopie del Cinquecento. L'influenza della Moria e dell'Enchiridion, a cura di Achille Olivieri, Unicopli, Milano 1996

Erasmus e il Funus. Dialoghi sulla morte e sulla libertà nel Rinascimento, a cura di Achille Olivieri, Unicopli, Milano 1998

Erasmus da Rotterdam, *Elogio della Pazzia*, introduzione di Roland Bainton e Carlo Carena, Einaudi, Torino 2002

Erasmus da Rotterdam, *Sulla facondia delle parole e dei ragionamenti*, Aracne, Roma 2011 (cura e traduzione di Cristiano Rocchio)

Erasmus da Rotterdam, *Giulio*, Einaudi, Torino 2014 (cura e traduzione di Silvana Seidel Menchi)

Altri studi ed edizioni erasmiane:

Léon E. Halkin, *Erasmus*, traduzione di Eugenio Garin, Laterza, Roma-Bari 1989

Luca D'Ascia, *Erasmus e l'Umanesimo romano*, Olschki, Firenze

1991

Jean Claude Margolin, *Erasme, précepteur de l'Europe*, Julliard, Paris 1995

Erasmus da Rotterdam, *I colloqui*, a cura di Gian Piero Brega, Garzanti, Milano 2000

Erasmus da Rotterdam, *Adagia*, a cura di Davide Canfora, Salerno, Roma 2002

Erasmus da Rotterdam, *Gli Antibarbari*, introduzione a cura di Luca D'Ascia, Einaudi, Torino 2002

Cesare Vasoli, *Erasmus da Rotterdam e la cultura europea*, Olschki, Firenze 2008

Achille Olivieri, "Esperienza" e "civiltà" a Venezia nel Cinquecento. *L'intelleltuale e la città*, Unicopli, Milano 2009

Érasme, *Eloge de la Folie et autres écrits*, édition de Jean-Claude Margolin, Gallimard, Paris 2010

Enzo A. Baldini, Massimo Firpo, *Premessa a Religione e politica in Erasmus da Rotterdam*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011

Giovanni Anticona

La martyrologie protestante : anthropologie d'une violence sacrificielle au temps de la Réforme*

Préliminaires

La présente « recension » s'inscrit dans une réflexion générale de notre groupe franco-italien portant sur la violence au XVI^e siècle pendant les crises et guerres dites de Religion dans l'aire méditerranéenne. Dans la continuité d'interrogations portant sur le rôle ambivalent de l'Etat monarchique en construction lors du massacre de la Saint-Barthélémy, nous partons du constat que fit Denis Crouzet en 1994 de l'existence d'un conflit larvé et latent entre d'une part l'imaginaire iréniste des derniers Valois et d'autre part celui panique et de violence absolue se confondant avec un irrésistible désir de transcendance de la part du « peuple » catholique parisien, conflit qui, arrivé à maturation - ou ébullition - déboucha sur l'une des plus emblématiques et tragiques manifestations de violence collective de la période moderne¹. Or ce fait ne serait pas une nouveauté propre à la tuerie de 1572. Car

* Recension de : David El Kenz, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, 276 p.

¹ Denis CROUZET, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris. Fayard, 1994 et 1998. Réédition Perrin avec Postface d'avril 2012. Pour un modeste compte rendu de cet ouvrage, paru dans l'édition de l'année précédente de cette revue : Giovanni ANTICONA, « Une lecture de la Saint-Barthélémy : justice royale et transe violente mystique au temps des *Guerriers de Dieu* », *Quaderni eretici*, revue en ligne, 1/2013, p. 41-74.

lorsque l'on se penche sur une diachronie des choix politiques de la monarchie française face à toute une série de crises déclenchées par l'apparition de l'altérité religieuse en France, c'est dans le décalage entre les intentions du pouvoir, oscillant entre idéalisme et pragmatisme, et les soubassements d'un inconscient culturel multiple et mouvant - c'est à dire l'*imaginaire* - des différentes « strates » sociales du royaume, que l'on peut entrevoir un moteur de l'histoire des « guerres », donc l'origine d'une « violence » pouvant être « saisie » par le discours historien.

Le but de notre lecture fut donc de s'intéresser à l'effeuillage de la strate culturelle et religieuse protestante qui fut, entre les décennies 1530 et 1550, confrontée à une violence répressive menée à bien par le pouvoir royal. Nous rendons ici compte dans ses grandes lignes, de l'ouvrage publié par David El Kenz en 1997 et traitant de la construction d'une conscience martyrologique en France².

Les *Bûchers du roi* sont une chronique d'une violence « d'Etat », du point de vue des victimes, puisque l'enquête est réalisée à partir de sources essentiellement calvinistes. Il s'agit d'écrits pour la plupart imprimés, à vocation religieuse, publiés et destinés à la construction et à l'édification théologique des nouveaux adhérents, dont le point de départ méthodologique est constitué par les pamphlets et la correspondance de Jean Calvin. Par la suite la construction d'une culture et d'un imaginaire hagiographique réformé s'effectua à partir de 1554 par le biais de publications de martyrologes ou opuscules d'inspiration hagiographique « traditionnelle » - c'est à dire se référant à une culture séculaire ayant précédé l'apparition de la Réforme - rendant compte des supplices infligés aux religieux coupables « d'hérésie ». Tout

² A ce sujet notamment : Denis CROUZET, *La genèse de la Réforme française (vers 1520-vers 1562)*, Paris, Nathan, 1996. Réédition Belin, 2008, p. 463-510.

ce que l'auteur nous révèle des rouages de la machine répressive, allant de l'emprisonnement au supplice lui-même, ses modalités, constantes ou variantes, ainsi qu'une sociologie des condamnés et une géographie des supplices, est tiré de ces publications dont la principale est, par son exhaustivité, l'ambition de sa portée et le nombre de publications, l'*Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, publiée pour la première fois par Jean Crespin en 1554 puis republiée et augmentée en 1564, 1570 puis par Simon Goulart en 1582 et en 1619³. L'auteur se rapporte aussi à quelques sources de polémique catholique⁴ mais s'appuie surtout sur l'analyse d'une iconographie soit polémique - les gravures de Tortorel et Perrissin notamment - soit « artistique »⁵.

L'ambition de l'ouvrage fut d'interroger « les motivations à la fois singulières et collectives qui donnent sens » aux « témoignages », tels

³ « Bibliographie » : Franck LESTRINGANT, *Lumière des Martyres. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris, Champion, 2004, p. 246-247. Les autres sources importantes sont les publications d'Antoine la Roche-Chandieu (que l'on connaît également sous le nom de « martyrologe parisien »), cette dernière et le martyrologe de Crespin étant repris ensuite par Simon Goulart, voire bien plus tard et de manière rétrospective et nostalgique, par les *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné au début du XVIIe siècle.

⁴ Notamment celle qui apparaît comme étant la plus formidable réponse à l'hagiographie de dénonciation protestante au niveau européen, à savoir : Richard VERSTEGAN, *Théâtre des cruaultez des heretiques de nostre temps, traduit du latin en français*, Anvers, A.Hubert, 1588. Présenté et annoté par Franck LESTRINGANT, Paris, Chandeigne, 1995.

⁵ Cet ouvrage est en fait la publication de la thèse de doctorat que l'auteur soutint en 1995 et qu'il réalisa à partir de « pamphlets, occasionnels et gravures » : David EL KENZ, *Les Martyrs dans la France du XVIe siècle. Etude à partir des pamphlets, des occasionnels et des gravures*, sous la direction de Robert Muchembled, thèse soutenue en 1995, université Paris XIII, Lille-Thèses, 95/PAAZ/1029.

qu'ils émergent dans les textes et les images formant ce corpus martyrologique⁶. Plusieurs temporalités viennent alors s'entremêler aux quatre « cohérences » thématiques traitées dans cette *histoire* dont l'ensemble rend cependant compte d'une chronologie « linéaire » allant de 1523 à 1572. Ainsi la répression monarchique, s'étendant sur la quasi totalité de la période étudiée (jusqu'en 1560), se voit mise en opposition à une diachronie de la construction d'une identité religieuse parallèle à l'affirmation d'une culture réformée de l'imprimé hagiographique, somme toute peu étudiée par l'historiographie⁷. Les martyrologes et autres écrits calvinistes ouvrent également sur une quatrième séquence qui, de 1560 à 1572, voit l'« archaïsation »⁸ du phénomène alors que la Réforme en France, se fixe sous sa forme calviniste puis se politise et s'enlise dans un « temps de Fer » qui fut celui de la guerre et des massacres.

Revenant à notre réflexion initiale, la guerre elle même peut être entrevue comme le produit d'une « incompréhension de l'histoire » de la part du pouvoir, lorsque ce dernier tenta de prévenir le déchaînement des violences par une politique de paix civile consacrée par l'Edit de Janvier de 1562. Remonter aux origines d'un imaginaire sacrificiel et d'un « désir de mort » protestant en France⁹ nous confronte à la chronique d'un premier échec de la royauté pour enrayer l'essor de la *nouveauté* religieuse qu'elle concevait comme une rébellion fondamentale

⁶ David EL KENZ, *Les bûchers du roi...Op.cit.*, p. 14.

⁷ Voir également : Denis CROUZET, *La genèse de la Réforme française...Op.cit.*, p. 488-490.

⁸ Expression empruntée à Nicolas LE ROUX, « David El Kenz, Les bûchers du roi... », *Histoire, économie et société*, vol. 17, n° 3, 1998, p. 533.

⁹ Egalement à l'œuvre dans la passivité hugenote face à l'horreur de la nuit du 24 août et dans l'entreprise d'amnésie patente dans les textes protestants qui suivirent : Denis CROUZET, *La nuit de la Saint-Barthélemy, Op.cit.*, p. 158-178.

contre les principes mêmes qui sous-tendaient sa légitimité. Rétrospectivement, cette antinomie patente entre les conceptions théologico-politiques des fidèles de l'Évangile du temps des « églises plantées »¹⁰ et celles du monarque de justice¹¹, peuvent donc apparaître comme l'antagonisme primordial à l'origine de l'évènementiel conflictuel de tout un siècle. A partir de ce constat, l'ouvrage s'efforce de nous faire connaître la séquence précédant celle des premières violences confessionnelles à proprement parler, séquence qui vit donc un discours du geste et d'une geste sacrificiels réformés être exprimé et diffusé autant par les corps suppliciés que par l'imprimé.

A l'origine du martyr réformé

Le temps de l' « extermination royale des hérétiques » est à comprendre dans une logique de construction d'un « absolutisme religieux », royal donc, qui aurait débouché « sur les héros de la foi » protestants¹². Dès l'apparition des premières manifestations d'une contestation de la religion traditionnelle aux alentours de 1525, la mise en place d'un ordre répressif se référerait à des principes ou des logiques autant religieuses que politiques, diffusées par des traités de droit ou de réflexion légaliste, étroitement imbriqués dans la constitution d'une

¹⁰ Par ailleurs jusqu'en 1535, voire au delà, régnait une « multiplicité de centres » ou de modalités de réformation chrétienne. Denis CROUZET, *La genèse de la Réforme française...*, *Op.cit.*, p. 249-255.

¹¹ Dont la majesté surcralisée est l'aboutissement au début du XVI^e siècle de ce que David El Kenz n'hésite pas à interpréter comme une confusion - voire une collusion - entre religion et propagande royale. David EL KENZ, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 23-25.

¹² *Ibid*, p.20. Pour une étude critique de pertinence de la notion d'absolutisme et de pouvoir « absolu » pour la monarchie française au XVI^e siècle : Arlette JOUANNA, *Le pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013.

« religion royale »¹³. Dans la pratique, la situation a souvent évolué entre la décennie 1520 et 1550, un premier tournant étant l'assimilation du crime « d'hérésie » au crime de rébellion, à la suite de l'affaire des « Placards » de 1534, puis, sous l'impulsion du Parlement et de la Faculté de théologie, l'édit du 29 janvier 1535 vint « fixer » cette règle ensuite officiellement confirmée par l'édit de Fontainebleau en 1540¹⁴. La répression physique systématique des déviants quant à elle n'a véritablement commencé qu'à la fin du règne de François I, dès lors qu'un cadrillage efficace de la persécution se mit en place, débouchant, à partir de la décennie 1550, sur ce que l'auteur appelle la véritable « répression absolutiste »¹⁵.

L'auteur pose dès lors la question des fondements idéologiques par lesquels le roi de France assimila les hétérodoxes¹⁶ à des fauteurs de « scandale public » et à des criminels de lèse majesté. Plusieurs fondements à la fois politiques, juridiques et théologiques permirent à la justice royale de s'approprier la primauté en matière de suppression de l' « erreur », évolution arrivée à maturation pendant le règne de François I, matérialisée par la densification administrative et par une multiplication des « règlements des mœurs et spirituels » et rendue possible par tout un courant de pensée qui à la Renaissance prônait

¹³ David EL KENZ, *Les bûchers du roi...Op.cit.*, p. 23.

¹⁴ Denis CROUZET, *La genèse de la Réforme française...Op.cit.*, p. 488 (tableau). Nicolas Le Roux, *Le roi, la cour, l'Etat. De la Renaissance à l'absolutisme*, Seyssel, Champ Vallon, 2013, p. 136-137.

¹⁵ David EL KENZ, *Les bûchers du roi...Op.cit.*, p. 23. p.35-37. Pour la période précédente : Denis CROUZET, *La genèse de la Réforme française...Op.cit.*, p. 472-477.

¹⁶ Alors qualifiés de « luthériens » ou encore de « sacramentaires », associés à la Réforme suisse de Zwingli, ces derniers refutent le dogme de la transsubstantiation catholique puisque Antoine Marcourt dénonçait la messe papale dans ses fameux placards.

que le roi se devait d'être de plus en plus indépendant en matière législative¹⁷. Cependant la pierre d'achoppement pour la monarchie marquant un véritable fléchissement de son attitude face aux nouveautés religieuses, était de nature exclusivement théologique puisqu'il fut motivé par la défense de la conception traditionnelle de l'eucharistie, pour faire face donc à la radicalisation des activistes réformés vis-à-vis du mystère du Saint-Sacrement, déclenchant la toute première vague d'exécutions de réformateurs ayant dénoncé le « dieu de pâte » catholique¹⁸.

Cependant la *criminalisation* du réformé ne fut pas non plus étrangère de préoccupations politiques et temporelles propres au pouvoir monarchique, dans l'optique de l'obtention de subsides liés aux vicissitudes des dernières campagnes « italiennes » de François I, ce dernier devant alors céder devant la position intransigeante des membres du Parlement, défenseurs des prises de position des autorités religieuses et des théologiens de la Sorbonne. De plus l'absence royale de 1525-1526¹⁹ aurait contribué à l'élaboration de tout un cadre juridique et idéologique dans lequel s'est inscrit par la suite le souverain. Ce processus fut concomitant, sur le plan idéologique, d'une tendance à

¹⁷ C'est à dire désormais démiurge de la loi et non plus simple canal de la justice ou la loi divine comme le voulait la tradition « médiévale ». *Ibid*, p. 29. L'auteur nous rappelle que les divers traités se penchant sur la nature et le rôle des monarques insistaient sur la notion de justice et celle-ci, puisque quasi exclusivement déléguée, venait alors s'imbriquer dans les rapports de force qu'entretint François I avec le parlement de Paris et ceci dès avant l'apparition de la dissidence religieuse.

¹⁸ D'un point de vue « intellectuel » l'humaniste Guillaume Budé regardait lui-même « la contestation de l'eucharistie comme un affront à l'autorité royale ». *Ibid*, p. 30.

¹⁹ L'auteur rappelle que le Parlement devait voter des subsides à François I lui permettant de payer sa rançon auprès de Charles V, et que le roi voulait que le haut clergé intercède en sa faveur auprès du pape pour créer une nouvelle alliance face à l'Empereur.

l'« étatisation » de la question religieuse qui ne devint possible que dans la mesure où depuis la fin du Moyen-Age « le roi (...) bénéfici(ait) d'une propagande religieuse inégalée » qui faisait de lui un être sursacralisé²⁰. Ainsi la coalescence entre temporel et spirituel, qui peut être lue aussi à travers les qualificatifs employés par la législation royale vis-à-vis des « hérétiques », en reprenant les canons de l'hérésiologie et de la démonologie préexistants pour justifier les mesures de répression, faisait du réformé un séducteur diabolique, porteur d'une maladie susceptible de détruire autant le corps social que celui mystique de l'Eglise, membre d'une secte organisée promouvant les desseins de Satan et devant être extirpé de manière exemplaire. Or ce type d'argumentaire coexistait avec celui qui faisait du dissident également un rebelle « empêchant la paix et la tranquillité publique »²¹. Avec le temps, ce fut ce dernier aspect qui devait de plus en plus primer dans la législation.

Cette « sécularisation » ne fut pas qu'idéologique. Progressivement jusqu'à l'avènement d'Henri II, le consensus des premières années entre le Parlement et les autorités religieuses céda le pas à un véritable conflit de compétences en matière de justice religieuse, notamment lorsque les juges de l'officialité s'attribuèrent ou se virent attribuer le monopole de la répression, au gré des divers édits et ordonnances, de 1525 jusqu'au tournant des années 1550, les phases de raidissement coïncidant paradoxalement avec celles de prééminence parlementaire du traitement des affaires d'hérésie. Mouvement aucunement linéaire ni définitif, leur opposition débouchait cependant sur l'« extension du pouvoir royal au détriment des cours souveraines »²². L'interventionnisme royal devint patent dès lors que la Réforme gagnait aussi les

²⁰ *Ibid*, p. 24.

²¹ *Ibid*, p. 46. L'auteur cite ici l'Edit de Coucy de 1535, qui marquait pourtant une acalmie dans la persécution après la flambée répressive qui suivit les « placards ».

²² *Ibid*, p. 35.

rangs parlementaires. C'est dans ce sens qu'il conviendrait de lire la séquence des années 1550 qui représente l'apogée d'une politique de contrôle plus global de l'administration, des cours souveraines²³ et de la société - avec l'aide de la faculté de théologie dans les années 1540²⁴ -, par un roi devenu « conscient » de son rôle d'unique gardien des affaires spirituelles²⁵. Ce fut finalement, pendant la dernière période de « pression royale » entre 1557 et 1559, par un « savant équilibre entre la justice ecclésiastique et (...) laïque » que la répression, échouant au jugement d'ecclésiastiques sous contrôle du Conseil royal, fut exécutée par des commissaires royaux ayant pour principe générique « la peine capitale automatique pour tout hérétique »²⁶. C'est alors que le supplice du feu, attribut régalien, devenait ce « spectacle (visant) la manifestation de l'empire de la » *lex regis*, lui offrant par là même « les outils nécessaires à (une) pédagogie de l'obéissance »²⁷.

Dès lors, comment les « hérétiques » ou religionnaires purent-ils réagir face aux supplices qui leur étaient infligés par l'autorité judiciaire au nom du roi, qui fit des sévices infligés sur leurs corps, si ce n'est le canal principal, du moins « un laboratoire » de la construction de son autorité²⁸ ? Spécificité française²⁹, la construction idéologique de la

²³ L'édit de Châteaubriant de juin 1551 instituait un devoir de dénonciation au sein des cours souveraines, un serment de catholicité et l'imposition des mercuriales trimestrielles. *Ibid*, p. 35-36.

²⁴ En 1543 cette dernière fixait une orthodoxie catholique par les Vingt-neuf Articles de la foy, puis en août 1544 par la publication d'un Catalogue de livres censurés. *Ibid*, p. 43.

²⁵ *Ibid*, p. 37.

²⁶ Instaurée par l'édit de Compiègne de 1557. *Ibid*, p. 36-37.

²⁷ *Ibid*, p. 38.

²⁸ *Ibid*, p. 65.

²⁹ Pour un rapide compte-rendu comparatif du rapport au martyr et à l'hagiographie notamment de la Réforme allemande, précurseur de la fixation

sensibilité religieuse d'une majorité de ceux qui furent condamnés par la justice royale fut concomitante de ce « temps des feux ». Ainsi, de 1536 à 1560 Calvin « dialogue » avec les persécutés ; la conversion de Calvin se serait vue confirmée par la répression des « placards » (1534-1535) et l'imaginaire martyr n'a pu, selon l'auteur, que « peser lourdement sur la gestation » de l'*Institution de la religion chrestienne*, publié en latin en 1536³⁰. Les rapports qu'entretient le grand réformateur avec la geste des morts pour la foi peuvent être analysés selon une évolution diachronique, dont nous résumons d'abord les deux premières décennies. Si le sujet du martyr ne fut point traité en tant que tel pendant les années 1530 à 1550, dès les premiers textes théologiques calviniens la thématique de la soumission à l'autorité temporelle est omniprésente³¹. Elle fut reprise dans une littérature pamphlétaire par laquelle Calvin, dans la décennie 1540, fit face aux diverses querelles que ne manquèrent pas de soulever ses écrits. Il est important de relever deux constantes dans cet ensemble d'écrits. D'abord un attachement strict au légalisme politique³². Ainsi les magistrats sont institués par la divinité, dans une vision duale du monde, partagé entre le royaume spirituel et le royaume terrestre. Or contrairement à ces prédecesseurs réformateurs³³, Calvin, même si confirmant l'emprise sathanique sur la terre, affirme que le monde séculier n'est pas tout-à-fait étranger à l'action de la Providence par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, ce qui lui permet d'affirmer que le « Règne spirituel commence

calviniste en France : *Ibid*, p. 69-72.

³⁰ *Ibid*, p. 73. Pour une synthèse des différentes hypothèses autour de la question de la conversion de Calvin : Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française... Op.cit.*, p. 291-296.

³¹ L'auteur parle d'un « sens religieux (que) peut donner le fidèle à l'oppression ». David EL KENZ, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 81.

³² *Ibid*, p. 74.

³³ Comme Luther ou Melanchthon : pour un bref aperçu de leurs conceptions *Ibid*, p. 75-78.

desjà sur la terre »³⁴ et que ce dernier n'est nullement « contradictoire avec celui du politique ». Les véritables tenants de la foi et de l'Évangile doivent alors obéir à une stricte soumission à l'autorité du prince, car telle est la volonté de la Providence³⁵.

La deuxième constante est dès lors la promotion de l'*Imitatio Christi* par la *mortification* ; le fidèle, pris entre l'oppression royale et l'interdiction théologique de la rébellion, doit « participer à la mort du Christ », manifestation extrême et ultime d'une quête perpétuelle et idéale du chrétien qui en reconnaissant sa nature foncièrement pécheresse, cherche en permanence à s'unir en esprit avec le Sauveur, quête régénératrice qui prédisposerait le futur martyr à ne point craindre la mort, voire à la désirer, car désir de sanctification dans le sens d'une expiation du péché. *Mourir* c'est donc « obéir à la Providence »³⁶ dans l'espoir de la résurrection et *savoir mourir* est accepter que Dieu puisse éprouver le fidèle et, par là même, faire preuve d'acceptation et total abandon à sa volonté. C'est là tout le sens de la *patience*. Endurer les afflictions du persécuteur séculier catholique est déjà un témoignage de la supériorité de la loi divine sur celle des hommes.

³⁴ *Ibid*, p. 79. Cf. note 2. El Kenz cite ici l'*Institution...* C'est ce qui expliquerait notamment l'engagement polémique de Calvin face aux tendances subversives et violentes de ceux que l'on assimile aux anabaptistes des premières décennies de la Réforme.

³⁵ Et Denis Crouzet d'ajouter « Contre l'iniquité du pouvoir temporel, l'homme ne peut rien, si ce n'est se corriger de ses vices et implorer l'aide de Dieu "en la main duquel sont les coeurs de Roys et les mutations des Royaumes" ». Denis CROUZET, *Jean Calvin. Vies parallèles*. Paris, Fayard, 2000, p. 266 (version numérique ePub).

³⁶ Cette idée est d'autant plus importante dans l'imaginaire des premiers réformés français qu'elle semble s'inscrire dans un univers mental où l'obsession du péché est pour ainsi dire angoisse universelle, d'après l'optique désormais classique développée par Denis Crouzet, révélant par-là même une précocité christomimétique réformée, sûrement prédisposée par le « dogme » calvinien du christocentrisme de l'intercession. *Ibid*, p. 84.

La théologie calvinienne enracine ainsi la foi en un « temps présent » qui est celui des persécutions³⁷. D'un point de vue textuel, dans la décennie 1540, alors que de plus en plus de personnes sont sensibles à son message en France³⁸, Calvin publie une série d'écrits polémiques, dont la généalogie peut remonter à l'*Institution* même, et notamment au « prologue » à cette dernière qui fut l'*Epistre au Roy*. Ainsi le *Traité des reliques*, publié en 1543, le *Petit traité* publié la même année et le traité *Des Scandales* de 1550 ont pour but de délimiter un champs théologique dans lequel les fidèles pouvaient se reconnaître : l'image du héros de constance, acceptant la mort plutôt que la rébellion ou encore l'accommodement « nicodémite », y est utilisée comme « arme de combat privilégié » que Calvin « utilise contre les dissidences de l'intérieur et les oppresseurs de l'extérieur »³⁹. Ainsi dans l'*Epistre au Roy* adressée à François I, le réformateur justifiait sa théologie auprès du souverain par la réaffirmation de l'obéissance et du respect de l'ordre civil. Bien que l'héroïsme spirituel implique de la part du fidèle une religion intégrale - impliquant l'exclusion de toute « tierce position »⁴⁰ mais aussi la réprobation de l'apostasie de ceux qui par pusillanimité face à la torture et à la mort auraient abjuré, ou encore plus tard des partisans d'un accommodement théologique de compromis avec les tenants de la religion traditionnelle - celle-ci ne saurait être en aucun cas une « sédition » pour Calvin pour qui toute subversion de l'ordre civil s'apparenterait à un péché⁴¹. Cette intransigeance « con-

³⁷ *Ibid*, p. 88.

³⁸ Ce qui viendrait confirmer le fait que les repressions les plus violentes auraient eu lieu à Paris notamment durant cette période. *Ibid*, p. 127. Cf *infra*.

³⁹ *Ibid*, p. 90.

⁴⁰ Celle des nicodémites précités Ou cryptoprotestants, partisans d'une intériorisation de la foi, tout en participant aux rites catholiques. *Ibid*, p. 99.

⁴¹ Puisque négation de la supériorité de l'ordre céleste sur celui du monde, dont il n'est nullement le lieu de l'homme, ignorant et aveuglé par la souillure

fessionnelle » dès la décennie 1540 définissait ainsi la foi « par antithèse »⁴² et supposait que la publicité de la foi vécue devait se manifester par l'acceptation des fidèles de porter la croix du Christ, les invitant à la persistance face aux tortures et aux séductions de la part des catholiques.

L'inversion calvinienne de la symbolique de la représentation iconographique classique de Saint-Cyprien⁴³, dans le but d'exhorter les fidèles à ne pas céder, au seuil de la mort, à la tentation des rites catholiques est une scène qui renvoie au cérémonial de l'exécution royale dont la structure conjugue plusieurs rituels, les uns ayant trait à la nature religieuse de la sanction et d'autres à une dimension judiciaire séculaire, ce qui crée pour l'auteur une tension structurelle⁴⁴. Manifestation de la toute puissance royale, le supplice s'accompagne de la possibilité du pardon ou de l'amendement, du moins partiels, pour le supplicié⁴⁵. La place y est donc laissée au repentir, même si souvent, ce dernier n'a pour conséquence que d'adoucir les sévices subis et d'accélérer le trépas. Car la justice royale se voulait pédagogique : le spectacle d'un certain degré de miséricorde devait dissuader ceux qui hésitaient encore à franchir le pas de la conversion à la Réforme. In-

originelle, de chercher à le précipiter où à l'imposer dans le monde, mais uniquement l'oeuvre de la Providence. Denis Crouzet va plus loin dans l'analyse de cette prise de position puisque « la conceptualisation de l'obéissance au Magistrat » s'expliquerait par l'obsession de Calvin des années 1530-1540 de la « tentation ou du péril anabaptiste ». *Jean Calvin...*, *Op.cit.*, p. 300 (version numérique ePub).

⁴² David EL KENZ, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 101.

⁴³ *Ibid*, p. 100-101.

⁴⁴ *Ibid*, p. 57.

⁴⁵ Puisque toute « exécution n'est réussie que lorsque le coupable expie son crime et demande miséricorde ». *Ibid, idem*.

versement elle représente une faille, « la Rédemption accordée au condamné admet(tant) une marge de liberté »⁴⁶ : le condamné a donc bien le choix entre l'apostasie et le martyre. L'importance du nombre de condamnés ayant péri pour « hérésie » et l'augmentation du nombre de convertis malgré cette répression viendrait révéler ici l'impuissance de cette entreprise duale de dissuasion.

Cette impuissance proviendrait également d'une ambiguïté intrinsèque à la nature de la punition du réformé, réprouvé à la fois comme hérétique et comme rebelle, ambiguïté rendant compte d'une « disjonction entre puissance civile et cléricale »⁴⁷. Ainsi, dès le Moyen Age, d'après une logique imputée à Thomas d'Aquin, tout inculpé d'hérésie à la suite d'une procédure religieuse devait ensuite être livré au bras séculier ayant pour charge de châtier, notamment par le feu, le condamné. Par ailleurs jusqu'aux années 1530, il n'y avait ni hiérarchie ni frontière entre les types d'exécution et les peines étaient souvent livrées à l'arbitraire du juge. Ce n'est qu'en 1535 que François I légiféra, ouvrant la voie à une classification des peines : la roue pour les bandits de grand chemin, la pendaison pour les « coupables ordinaires ». Nullement réservée à l'hérésie auparavant, le bûcher se vit donc attribué aux « crimes énormes » transgressant les édits royaux⁴⁸. Dans la binarité de la structure du supplice, partagé entre un rituel religieux et un rituel socio-politique, prédomine l'idée que l'hérétique-rebelle est bien coupable de lèse-Majesté à la fois divine et terrestre. L'introduction de la pendaison, marqueur du crime de sédition, consacre la criminalisation de l'hérésie et vise à traiter *in fine* le réformé comme un vulgaire rebelle. Ici le paradoxe résiderait en la coexistence entre

⁴⁶ *Ibid*, p. 58.

⁴⁷ *Ibid*, p. 59.

⁴⁸ *Ibid*, p. 60.

cette dimension « parodique » ou humiliante d'une *dégradation*⁴⁹ à laquelle correspondait la pendaison, et celle purificatrice d'une abomination envers les hommes et envers Dieu par le feu.

L'auteur voit en cette collusion - voire subordination - du religieux au temporel une fragilisation de la position idéologique de la monarchie, en ce qu'elle transforma finalement ce qui devait être le théâtre de la toute puissance « étatique »⁵⁰, soit en une formidable tribune pour « une religion pourtant minoritaire », soit en un théâtre de subversion. Ainsi le comportement de la foule, partagé entre violence et compassion, est révélateur d'un débordement qui outrepassa la justice du roi. La symbolique du feu impliquait également une ambiguïté car dans la culture populaire, il était à la fois instrument de purification - les feux de la Saint-Jean par exemple - et d'inversion du monde comme lors des incendies de Carnaval, même si *a priori* l'inversion y était provisoire et devait précéder le « renouvellement de l'ordre social »⁵¹, donc contribuer à sa pérennisation. Dans ce sens il y aurait eu échec de la fonction pédagogique et coercitive du supplice car l'exécution publique devint très souvent « prétexte à l'émeute »⁵². Inversement, la compassion entraînait selon l'auteur les conversions : le martyrologue Jean Crespin lui-même, se serait converti après avoir assisté au martyre d'un certain Jean le Peintre en 1541.

⁴⁹ David El Kenz cite l'historien David Nicholls qui nous rappelle que l'exécution du condamné obéit à un triple objectif : le dégrader, l'expulser et le détruire: *Ibid*, p. 51.

⁵⁰ Terme employé par l'auteur. *Ibid*, p. 60.

⁵¹ *Ibid*, p. 57.

⁵² *Ibid*, p. 63. Et l'auteur d'ajouter que les comportements de violence populaire viendraient ainsi rendre compte d'un « trouble catholique face à la montée mal maîtrisée de la Réforme ». Point étonnant que pour Denis Crouzet, théoricien s'il en est d'une violence panique catholique dès la veille du « temps de Fer », la culture martyrologique protestante s'articule parfaitement à un discours catholique exclusiviste d'appel à la violence. Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française...Op.cit.*, p. 491-504.

Catherine de Médicis établissait rétrospectivement en 1561 un bilan sans concessions de l'inefficacité des bûchers, dans une lettre envoyée à l'ambassadeur de l'Aubespine⁵³. Pourtant la décennie 1550 marqua bien le temps du « miracle judiciaire » des bûchers d'Henri II, donnant naissance à la culture martyrologique et hagiographique protestante *per se*.

L'apogée de la culture du martyre

Il semblerait bien qu'il faille attribuer à Calvin une triple paternité de l'hagiographie réformée, qu'elle soit chronologique, sémantique ou de légitimité. C'est dans une lettre datée du 12 mars 1553, adressée à cinq étudiants condamnés à mort à Lyon, que le réformateur emploie le terme *martyr* pour la première fois⁵⁴. Puis, afin de permettre la première publication par Jean Crespin de son martyrologe, le réformateur s'opposa aux autorités qui à Genève voyaient d'un mauvais œil l'expression d'une dévotion qualifiée d'extrême et suspectée d'être trop proche des « abominations papistes »⁵⁵. Dès lors que nous révèle la correspondance calvinienne, entretenue directement avec un certain

⁵³ Puisqu'elle y affirmait « qu'il n'y avait rien de plus pernicieux pour l'abolissement de ces nouvelles opinions que la mort publique de ceux qui les professaient, puisqu'il se voyait que par ces punitions elles étaient fortifiées ». Lettre du 31 janvier 1561 (de Catherine de Médicis au cardinal de Limoges), cité par David El Kenz, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 64, note 5.

⁵⁴ Denis CROUZET, *Jean Calvin...*, *Op.cit.*, p. 271 (version numérique ePub). David El Kenz, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 104.

⁵⁵ *Ibid*, p. 236. Selon Franck Lestringnant, l'approbation par Calvin aux « actes des martyrs recueillis en 1554 » aurait été « tacite ». *Lumière des Martyres...*, *Op.cit.* p. 15. David EL KENZ, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 119 pour un aperçu d'une « querelle » genevoise impliquant Calvin autour du *martyre* en 1555.

nombre de persécutés, du sens théologique de leur sacrifice ?

David El Kenz nous montre le triple dessein de ces lettres écrites entre 1553 et 1559 ; d'abord édifier et conforter les fidèles dans la persistance dans la foi face à la mort, puis toujours réaffirmer une posture légaliste vis-à-vis du pouvoir séculier, et enfin continuer à distiller les points essentiels de sa théologie, puisque, comme le rappelle Denis Crouzet, leur sacrifice imminent faisait « en quelque sorte parler Calvin devant les foules rassemblées sur les lieux des supplices »⁵⁶. Si la nécessité d'une confiance totale du fidèle en la Providence y est réaffirmée, celle-ci ne veut point dire aveuglement, ni au contraire compréhension « mondaine » de ce qui dépasse l'entendement de l'Homme. Calvin continue aussi à rejeter toutes les tentations d'apostasie, qu'elles viennent d'un manque de courage face aux « tribulations » ou encore par abandon au « libertinage »⁵⁷ de ceux qui au sein de la sensibilité réformée, comme l'humaniste Castellion, oûtrés à la fois par la violence de la répression royale que par la passivité des martyrs face à leur sort, se prononçaient en faveur d'une voie médiane et de compromis. Dans le cadre des controverses et des confessions de foi prononcées devant les tribunaux inquisitoriaux et séculiers, Calvin insiste sur la primauté de l'inspiration divine, puisque Dieu y « a espandu de son Esprit sur toute chair et faict prophétizer fils et filles »⁵⁸.

Egalement par ses lettres Calvin vérifiait, souvent à la demande des fidèles eux-mêmes, le contenu de plusieurs « confessions » que les persécutés avaient prévu d'exposer en réponse aux interrogatoires qu'ils subissaient, même si, comme le rappelle l'auteur, Calvin ne corrigea qu'une fois l'un des persécutés, les modifications concernant par exemple l'eucharistie, le refus du culte de la Vierge et celui du culte

⁵⁶ Denis CROUZET, *Jean Calvin...*, *Op.cit.*, p. 269 (version numérique ePub).

⁵⁷ David EL KENZ, *Les bûchers du roi...Op.cit.*,p. 107, citant l'épître « A l'Eglise de poitiers » du 20 février 1555.

⁵⁸ *Ibid*, p. 109, citant l'épître « Aux prisonniers de Lyon » du 7 juillet 1553.

des saints ou encore la prédestination, à savoir des points importants de la théologie développée dans l'*Institution*. Cette « surveillance » théologique paraissait d'autant plus nécessaire que pour Calvin « les prisonniers (étaient) les outils de la Providence »⁵⁹. En juin 1559, lorsque l'édit d'Ecouen, le plus intransigeant envers les religionnaires, vint menacer tous les fidèles d'expulsion ou de mort, il prit la plume pour écrire aux « fidèles de France » pour les exhorter à la patience, dans l'assurance de l'imminence du royaume de Jésus-Christ, dont l'« obscurité des ténèbres » matérialisée par le raidissement de la répression, était bien la preuve⁶⁰. D'après cette vision globalement eschatologique le sacrifice au bûcher était le signifiant par lequel la *Providence intérieure*, et donc le Saint-Esprit, s'exprimait au monde. Dans cet ordre d'idée, le martyre, honneur et don d'un Dieu omniscient était bien *trace* d'une élection par la grâce gratuite et efficace.

Les propos des appelés au martyre qui parlaient étaient donc « profondément sacrés puisqu(e)...émis en état d'inspiration divine »⁶¹. Voilà comment Calvin incitait les fidèles à continuer à prêcher. C'est sûrement pour cela que dans ses lettres, il n'hésitait pas à voir en le sang répandu pour la *Vérité* de Jésus-Christ, la semence par laquelle Dieu « fructifie pour augmenter le nombre des fidèles » : le martyre est donc la « pierre d'angle de la propagation de la foi »⁶². Le martyr représente donc l'avant-garde d'une communauté en formation, des guides et des modèles *messianiques*. Précisons ici que le caractère exceptionnel d'un tel sacrifice n'est nullement absent des écrits de Calvin. Le courage dans le témoignage de l'Évangile jusqu'à la mort avait pour but - et ceci sera aussi le cas dans les écrits hagiographiques postérieurs - de promouvoir les vertus nécessaires pour une telle persévérance *pour elles mêmes*, car Calvin a aussi été, dans son intransigeance

⁵⁹ *Ibid*, p. 116.

⁶⁰ *Ibid*, *idem*.

⁶¹ *Ibid*, p. 109.

⁶² *Ibid*, p. 117. citant l'épître « Aux fidèles de France » de novembre 1559.

théologique patente, indulgent avec la fuite - plutôt qu'avec l'accommodement - ou avec la manifestation physique de la douleur et du doute, fustigeant par là-même les prises de position considérées comme « païennes » telles que le stoïcisme par exemple⁶³. La pensée calvinienne, dans toute sa finesse et complexité, s'accomplit dans la geste sacrificielle, le chrétien étant partagé entre mépris d'un monde de finitude et d'illusion et l'exaltation dramatique d'un théâtre terrestre de la supériorité de Dieu.

L'adoubement par Calvin en 1555 d'une première réédition du martyrologe de Jean Crespin répondrait autant à « une demande sociale des fidèles français » d'une « mise en récit (...) des expériences des fidèles meurtris » qu'à une clarification doctrinale, devenue enjeu politique dans le cadre de débats opposant Calvin à ses adversaires genevois en prévision d'élections internes à la « Seigneurie »⁶⁴. Cependant, si David El Kenz reconnaît des critères de sélection dans la constitution de cette « élite » messianique, il convient de rappeler que Calvin prit bien le soin de différencier l'exaltation de l'héroïsme des persécutés de tout culte ou dévotion, tel un « marqueur » indentitaire lui permettant par là même de mieux attaquer la vision catholique des saints et des martyres⁶⁵. Le martyre calviniste est pour ainsi dire un

⁶³ *Ibid*, p. 85-86 et 107-108.

⁶⁴ Ou République de Genève. *Ibid*, p. 1191-120. Denis Crouzet, en citant Thomas Henry Louis Parker constate une montée dans la virulence des sermons calviniens durant la décennie 1545-1555. Denis Couzet, *Jean Calvin...*, *Op.cit.*, p. 191 (version numérique ePub). Voir également : Franck Lesringnant, *Lumière des Martyres...*, *Op.cit.*p. 31-34.

⁶⁵ A ce sujet exemplaire est le célèbre *Traité des Reliques* publié en 1543, dont les arguments primordiaux sont le christocentrisme pour ce qui est de l'intercession et les manifestations théophaniques de la grâce - excluant comme superstitions diaboliques « romaines » ou papistes les cultes des saints, de la Vierge ou encore des reliques - et la vanité et le caractère sacrilège de toute entreprise de fléchissement de la volonté divine car « tout fidèle

« saint » d'un type nouveau, dont l'héroïsation se doit d'être limitée par une modestie toute « collective » qui tranche avec l'individualisation du saint catholique. De plus, une autre « erreur » décisive de la croyance catholique serait pour Calvin que les saints puissent interagir avec le monde terrestre : pour le réformateur « le saint est au ciel »⁶⁶ car il ne peut y avoir continuité entre le royaume divin et celui des hommes. Dans une logique d'éloignement du divin, le saint est donc par définition « refoulé » dans le royaume spirituel ce qui pour David El Kenz équivaut cependant à une forme de sursacralisation.

S'il ne peut y avoir donc de manifestation miraculeuse ni thaumaturgique, le martyre devient cependant marqueur d'une théophanie d'un type nouveau, rendant compte d'un « rapport symbolique entre le héros de la foi et le divin »⁶⁷. Le récit martyrologique assurait dès lors la diffusion d'un modèle du « saint pédagogue »⁶⁸ cher à Calvin tout en permettant d'établir des canons bien définis d'une culture hagiographique propre au calvinisme, assumant cependant une tendance « juridique », en rupture par rapport à une tradition hagiographique « médiévale », tendance de fait antérieure à la déchirure de la robe de l'Eglise. Ainsi, pour qu'une « cause » soit valable il fallait que le supplicé l'ait été pour des raisons uniquement religieuses ou spirituelles ; dans une économie de la « preuve » cela sous-entend que la « doctrine » ait été duement notée comme telle par un « tribunal » et attestée par « des actes judiciaires officiels »⁶⁹. Dès lors que peut-on déduire

exaucé se trouve déjà justifié ». David El Kenz, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 96.

⁶⁶ *Ibid.*, *idem.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 98. C'est un peu le même genre de rapport symbolique qu'intervient lors de la cène réformée, niant tout dogme catholique, voire luthérien, d'une présence divine lors de l'eucharistie.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 125 et 128. Ici Jean Crespin reprend donc l'adage augustinien qui veut que ce soit la cause qui fasse le martyre et non la peine.

du « corpus » martyrologique ainsi constitué ? Le corpus de Crespin, montre donc autant une sous-représentation des suppliciés de la décennie 1540, notamment pour le ressort du parlement de Paris⁷⁰, qu'une juste « accélération martyrologique » par la suite, qui s'explique donc aussi par le véritable démarrage d'une entreprise de recensement, dépouillement et centralisation des informations, à laquelle participèrent les futurs suppliciés eux-mêmes, notamment par l'intermédiaire de leur correspondance avec Calvin⁷¹.

Les martyrologes, bien que dressant des listes de noms de ceux qui remplirent les conditions établies par Crespin, se focalisent plus sur un *modèle* du martyr, plutôt que sur les particularités de chaque individu. Pourtant le processus de tri précédent à l'attribution de la « couronne », en relevant les informations inhérentes aux documents judiciaires, fit que Crespin nota dans son martyrologe « le sexe, le métier et l'origine géographique » pour plus de 74 %⁷² des cent soixante-quatre martyrs recensés entre 1524 et 1560⁷³. Une sociologie put ainsi être esquissée par David El Kenz, révélant une bien trop grande sous-représentation féminine - seulement sept sur l'ensemble des condamnés - pour être fidèle à la réalité, puisqu'en croisant plusieurs sources pour la même période on arriverait à 30% de participation féminine à la

⁷⁰ Nous avons déjà fait cette remarque (Cf. supra note 60). L'auteur s'inspire des travaux de William Monter, « Les exécutés pour hérésie par arrêt du Parlement de Paris », *Op.cit.* David El Kenz, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 130.

⁷¹ David El Kenz nous rappelle qu'il faut être prudents dans le dépouillement « statistique » des martyrologes de Crespin, textes incomplets et établis *a posteriori* pour les décennies allant de 1525 à 1550, pour des raisons conjoncturelles donc, puisqu'il y eut une prise de conscience tardive - contemporaine à la décennie 1550 - « de l'enjeu apologétique » que pouvaient revêtir les « feux », surtout de la part des autorités réformées genevoises.

⁷² *Ibid*, p. 132.

⁷³ *Ibid*, p. 125.

Réforme. Socio-professionnellement le martyr est majoritairement urbain, bourgeois et artisan, avec un nombre non négligeable de clercs convertis. Par ailleurs l'auteur note la faiblesse du nombre de nobles, leur adhésion à la Réforme étant tardive - la fin des années 1550 - alors que « disparaissent les martyrs »⁷⁴. Ce qui est sûr est qu'une majorité des « martyrs » est capable de lire, d'après la forte proportion de clercs convertis, d'étudiants et de ce que l'auteur appelle les « instruits », à savoir officiers, basochiens ou encore notables⁷⁵. Enfin les martyrs selon Crespin sont majoritairement originaires du sud du royaume et des « marges orientales » en contact avec les divers pays gagnés par la Réforme⁷⁶. En revanche le gros des exécutions se réalise à Paris, véritable « capitale des bûchers » puis dans une moindre mesure, les pays des marges orientales. Ces tropismes s'expliqueraient en partie par le mode d'accès de Crespin aux informations : les marges sont privilégiées car proches de Genève, Paris par les contacts qu'il y a gardé et par l'intégration du martyrologe parisien de la Roche-Chamboin à partir de l'édition de 1564⁷⁷.

Une autre des particularités de l'hagiographie calviniste résidait en une modélisation reposant sur l'exposition quasi systématique de ce que l'auteur appelle une « trame des martyrs », un parcours « calqué

⁷⁴ *Ibid*, p. 135.

⁷⁵ Cf graphique *Ibid, idem*. Et l'auteur d'affirmer « La lecture reste (...) un critère de distinction au sein d'une communauté dont le texte sacré est emblématique ». Cependant une nuance peut-être apportée à la sous-représentation des milieux dits populaires puisque les pratiques collectives de lecture assure l'accès aux illétrés au texte, plusieurs paysans huguenots « maîtrisent la lecture y compris le latin ecclésiastique ». *Ibid*, p. 136, note 4.

⁷⁶ *Ibid*, p. 137, note 2 pour le détail.

⁷⁷ Cependant ne surinterprète-t-il pas lorsqu'il affirme que les « réformés provinciaux qui meurent à Paris signent leur dernier défi au cœur de l'Etat » ? *Ibid*, p. 140.

sur la Passion »⁷⁸, notamment pour ses deux premiers volets, à savoir les récits de l'arrestation puis ceux de la prison et du procès. Un troisième et ultime lieu, celui du supplice lui-même, relèverait en revanche d'une vision sacrificielle plus large enracinée dans un imaginaire vététotestamentaire remontant à la figure d'Abraham. A l'intérieur même des récits d'arrestation, l'auteur établit une distinction, à partir des causes ayant mené les fidèles à se trouver aux mains de la justice royale, entre ceux qui sont appréhendés pour « déviance passive » et ceux qui le sont pour « déviance active », montrant par là même une typologie dans la manière dont les fidèles vivaient leur foi malgré la persécution⁷⁹. Une constante cependant fut qu'aucun des martyrs, par définition, ne « dissimul(ait) son appartenance confessionnelle »⁸⁰. Commun à tous fut cependant le premier lieu « de passage » ou première phase du rite sacrificiel, à savoir le séjour en prison ; le parallèle avec la Passion a pu être établi parce que les conditions de détention étaient proches de la torture - il suffit de se rapporter à la description des cachots du Petit Châtelet où sont placés certains futurs martyrs⁸¹ - le récit doloriste ayant pour but de mieux faire ressortir la constance de ceux qui ne plièrent pas sous les tribulations - tortures, chantages, tentations - et *a contrario*, par la description détaillée des conditions insalubres de détention, de mettre en avant l'abandon et la punition divines pour ceux qui apostasièrent. Car en prison se joue le combat entre Dieu et Satan que l'auteur, en reprenant l'image utilisée par le martyrologue parisien⁸², renvoie à « un jeu d'es-crime », la vraie confrontation entre le persécuté et ses persécuteurs. La prison est le lieu ultime de la controverse théologique avec le « papiste » et c'est en prison que s'écrivent, au sens littéral, « les relations

⁷⁸ *Ibid*, p. 141.

⁷⁹ Cf. graphique : *Ibid*, p. 141.

⁸⁰ *Ibid*, p. 143.

⁸¹ *Ibid*, p. 151

⁸² Antoine de la Roche-Chandieu. *Ibid*, p. 148.

épistolaires et les déclarations (des) témoignages scripturaires » à partir desquels sont constitués les ouvrages martyrologiques, donc toute la culture hagiographique protestante.

Bien que l'exécution « achève le récit de chaque héros de la foi », les récits des supplices occupent la place centrale dans l'effort d'édification hagiographique. Dans le cadre d'une analyse anthropologique, l'auteur voit dans la réalisation d'une geste sacrificielle un lieu où sacrifiant et sacrifié seraient incarnés par la même personne. Les martyrologes insistent sur la prise de parole du condamné, ultime prédication, accompagnée notamment de la récitation de prières pénitentielles, qui, selon une typologie attribuée à Marcel Mauss⁸³, remplit la fonction de « présentation » du sacrifié par le sacrifiant, avec cette particularité chrétienne que la dépréciation inhérente à la confession de la nature pécheresse de l'homme, permet au sacrifiant-sacrifié de dépasser sa propre chair, consacrant ainsi uniquement la « personne spirituelle du martyr »⁸⁴. Il s'agit également d'un processus de « sublimation de la douleur » dont rend compte la place accordée au chant des psaumes. Les psaumes⁸⁵ permettaient non seulement de persévérer dans une vision rassurante de la mort, pour soi mais aussi pour la communauté, mais aussi de confirmer « à la fois l'élection du fidèle et de son Eglise »⁸⁶. Philippe Gutton nous rappelait dans un article de 2010

⁸³ Cf. entre autre : *Ibid*, p. 153.

⁸⁴ *Ibid, idem*. L'auteur rappelle que, dans un héritage culturel propre au XVI^e siècle, cette vertu de dépassement de la douleur par le dépassement du corps, est montrée par l'hagiographie calviniste comme étant proprement masculine.

⁸⁵ Selon l'hagiographie calviniste, les psaumes qui ont été choisis par les vingt-huit victimes recensées par l'auteur, ont soit un rapport avec la raison de leur arrestation - blasphème, iconoclasme, etc - prolongeant ainsi la prédication théologique, soit correspondent à un témoignage de la foi, « une prière privée ».

⁸⁶ *Ibid*, p. 155.

que « le martyr est un témoin qui signe sa conviction de son sang »⁸⁷. C'est en cela que la mise en scène de la mort par l'hagiographe ne peut être qu'une tribune, un témoignage messianique, exposé au monde et aux hommes, à la fois d'une controverse mais aussi et surtout d'une vision eschatologique dédramatisée, intériorisée et désangoissante, car trace et *signe* de ce qui est déjà *hic et nunc*, mais surtout de tout temps, prédestiné⁸⁸. Une exaltation de la mort de laquelle la mort serait *absente*. Une lecture théâtralisée d'un rituel véhiculée par la représentation des scènes de supplice par le texte et par l'image, renvoyant à la tradition du théâtre populaire des *mystères*⁸⁹ ; ainsi la mort par le feu et par la potence devaient jouer le même rôle édifiant auprès du peuple, signifier au sens sémiologique la *vérité*.

Aussi le héros de la foi ainsi « spiritualisé » ou « inspiré »⁹⁰ est opposé à un monde matériel corrompu qui est celui des catholiques. Le début d'une polémique catholique s'efforça alors de montrer la constance huguenote comme étant due à une « possession » démoniaque,

⁸⁷ Philippe GUTTON, « Martyre protestant »..., *Op.cit.*, p. 19. Il rappelle également le lien étymologique entre « protestant » et la racine latine *testis* qui signifie témoin. A ce sujet Denis Couzet rappelle que le vocabulaire et la doctrine calviniens sont souvent inspirés par le langage juridique. Denis Couzet, *Jean Calvin...*, *Op.cit.*, p. 54 (version numérique ePub).

⁸⁸ *Ibid, idem*. p. 14-142 (version numérique ePub).

⁸⁹ Au sujet de la théâtralisation du « spectacle » du martyr, voir également Franck LESTRINGNANT, *Lumière des Martyres...*, *Op.cit.*, p. 137 et suiv.

⁹⁰ La question d'une « mystique » protestante est esquissée par l'ouvrage. Ainsi certaines évocations - mariage « mystiques » avec Jésus-Christ pour certaines femmes suppliciées, impassibilité du martyr dont l'esprit serait totalement tourné vers le ciel - semblent passer outre toute « prévention doctrinale sur le péché originel (...) empêch(ant) toute union de ce type entre le croyant et le divin », s'égouffrant peut-être dans une certaine ambiguïté malgré tout de la construction hagiographique protestante, au-delà de toute précaution théologique. David EL KENZ, *Les bûchers du roi...* *Op.cit.*, p. 161-162.

tentant de transformer le sacrifice en suicide et l'acte de foi en mélancolie ou en folie. C'est la figure du « démonomane » dont traita Jean Bodin⁹¹. Car la controverse confessionnelle ne fut jamais absente du théâtre du supplice. C'est la raison pour laquelle l'autorité répressive royale se vit aussi contrainte d'imposer dans sa législation le silence par des sévices tels que le bâillon, la mutilation de la langue à partir de 1553 ou encore le très cruel procédé de l'éteuf rempli de poudre à canon⁹². Car cette prise de parole associée à la geste martyre même, relève d'une vision juridique du temps et du monde où la justice temporelle persécutrice est nécessairement subordonnée et inférieure à la justice divine. Selon la vision messianique et eschatologique de Calvin, qui « met à bas l'autorité du roi », le martyre est un « tribunal où les puissants se trouvent condamnés et les faibles glorifiés »⁹³. Malgré le quasi-dogme de l'obéissance à l'ordre civil, le temps des Feux marqua donc une radicalisation théologico-politique, où la sédition religieuse se voyait légitimée par un « jeu temporel profondément subversif ». Pour David El Kenz, le théâtre hagiographique fonde bien une subversion politique. Le sacrifice, ou rituel d' « auto-agression », aurait tendance, dans beaucoup de récits, à se poser en attaque frontale de l'autorité. L'insubordination se manifesterait, dès les premiers stades du « parcours » du martyr, par le biais de provocations envers

⁹¹ *Ibid*, p. 163. L'image ainsi proposée par Bodin du huguenot voué au vice et à la nature démoniaque est à rapprocher de l'imaginaire violent catholique présent notamment dans les textes d'Artus Désiré, dont le discours lui aussi serait *inspiré*. Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française... Op.cit.*, p. 492.

⁹² David EL KENZ, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 156-157. Les récits hagiographiques s'attardent notamment sur les manières dont certains fidèles réussirent tout de même à s'exprimer, ajoutant des détails macabres au récit du supplice, rélatant les efforts des bourreaux pour faire taire le supplicié.

⁹³ *Ibid*, p. 94. Ici, Calvin se basait évidemment sur les évangiles - les Béatitudes - dans une démonstration présente dès son *Epistre au Roy* de 1536.

les juges, les textes hagiographiques n'hésitant pas à rapporter des paroles et des gestes d'insolence envers l'autorité régalienn⁹⁴, auxquels nous pouvons ajouter le contenu de certains psaumes prononcés par les mourants. El Kenz va plus loin dans cette analyse puisque l'invocation du divin pour mieux fustiger l'erreur des bourreaux, signifiait dans l'espace et le temps une « irréductibilité » de l'opposition entre élus et déçus, donc exprimait une radicalité théologique qui serait celle de l'impossibilité de tout compromis. Cette maturation, en définissant une identité « confessionnelle » réformée devint vecteur à la fois d'une véritable violence religieuse⁹⁵ mais aussi politique, puisque le récit hagiographique du « martyr d'Anne de Bourg » en 1559 marquerait le véritable acte de naissance d'un « droit de résistance » huguenot⁹⁶. Ainsi le long déroulé d'une véritable bataille juridique que révèlent non seulement l'*Histoire des martyrs* de Crespin mais aussi l'*Histoire ecclésiastique*, anonyme de 1580, détonne par la « sécularisation du texte », rendant compte d'une « affaire » qui dura de juin à décembre 1559 et qui « polarisa » l'attention du royaume, cristallisant en elle donc tensions politiques et religieuses en important pour la première fois le théâtre hagiographique sur un terrain éminemment politique, puisque au coeur du système judiciaire royal, c'est-à-dire au sein du Parlement. Ici le défi subversif se fit d'autant plus net qu'en dehors des procédures menées par l'un des plus dignes et doctes juristes du royaume, ses motivations et argumentations furent d'une irreverence théologique tout-à-fait inspirée par ses convictions religieuses⁹⁷.

⁹⁴ Ou des personnages étroitement liés au roi, comme lors de l'épisode du « tailleur du roi » qui s'en prit directement à Diane de Poitiers favorite de Henri II, en 1549. *Ibid*, p. 167.

⁹⁵ Puisque par par la symbolique présente dans le langage des psaumes notamment, les martyres lancent un défi.

⁹⁶ *Ibid*, p. 167.

⁹⁷ Notamment au moment de sa confession de foi lors de la mercuriale d'avril et le lit de justice du 10 juin. Denis Crouzet voit en cet épisode, la maturation

La séquence allant de la mort de Henri II en 1559 et la reconduction de la politique répressive par le « gouvernement » de François de Guise, au nom de François II, puis, à la mort de ce dernier, au revirement radical marqué par l'abandon des supplices à l'arrivée à la régence de Catherine de Médicis et de Michel de l'Hospital à la chancellerie, forme un hiatus dont ne traite pas l'ouvrage⁹⁸. Pourtant ce fut le temps de l'espérance d'un imminent avènement du « règne de l'Évangile » en France. Que peut-on dès lors interpréter, dans le cadre d'une étude centrée sur la figure du martyr calviniste, du très rapide effondrement de sa portée en tant que ciment identitaire et de l'abandon, dès le début des guerres civiles, des canons hagiographiques qui avaient pourtant permis en grande partie d'entrevoir une conversion généralisée du royaume ?

d'une « impatience prophétique ». Denis CROUZET, *Jean Calvin...*, *Op.cit.*, p. 291 (version numérique ePub).

⁹⁸ L'auteur n'y voit-il pas « une césure entre le temps de la persécution royale et le temps de la guerre civile » ? David EL KENZ, *Les bûchers du roi...* *Op.cit.*, p. 189.



Figure 1 : Jean Tortorel et Jacques Perrissin, « Anne du Bourg, conseiller du Parlement de Paris, brûlé à S.Jean en Greve le 21 decembre 1559 » in *Premier Volume : contenant quarante tableaux...touchant les Guerres, Massacres et Troubles advenus en France en ces dernieres annees*, Gravure, Genève, XVIe siècle.

Source de l'image :

<http://www.mediatheque.grand-troyes.fr/webmat/content/gravures-numerisees>

Archaisation et « crise » des martyrs⁹⁹

Dès la décennie 1560 « les victimes des troubles civils ne bénéficiaient plus de la couronne de martyr »¹⁰⁰ alors même que les ouvrages martyrologiques connaissent eux encore une importante diffusion. L'auteur, en comparant les lectures *ante* et *inter bellum* de la figure du saint protestant, constate bien ce « deuil des héros de la foi » dont les raisons peuvent être analysées selon trois cohérences : une contestation à la fois interne et externe - celle-ci provenant d'un « sursaut » polémique catholique - du saint protestant, la « sécularisation » de la culture sacrificielle par la mise en valeur de la mort nobiliaire et enfin une sursacralisation de la mort pour la foi qui vit le saint remplacé par la masse des victimes de massacres, dont une sainteté « anonyme » fut mise en avant pour mieux faire ressortir la tyrannie des magistrats et la violence d'un « populaire » dangeureux, porteur du renversement de l'ordre social.

Pour l'auteur la critique interne est due à trois raisons principales qui seraient d'abord la constitution d'une « Eglise dressée » française sur le modèle genevois, insistant sur la discipline inhérente à la constitution d'une véritable ecclésiologie réformée. Dès lors, ornés de l'aura de « ministres exceptionnels », les martyrs viendraient concurrencer les ministres ordinaires nommés par le consistoire et sur lesquels la nouvelle Eglise veut désormais s'appuyer¹⁰¹. Une deuxième raison serait que l'inspiration de l'Esprit-Saint dont rendait compte le supplicé pour la foi est désormais revendiquée par l'homme en armes huguenot, ce qui a pour effet immédiat de définitivement fossiliser la passivité

⁹⁹ Expression empruntée à Franck LESTRINGNANT, *Lumière des Martyres...*, *Op.cit.*p. 120.

¹⁰⁰ David EL KENZ, *Les bûchers du roi...Op.cit.*,p. 188.

¹⁰¹ C'est ce que l'auteur appelle une organisation « presbytéro-synodale ». David EL KENZ, *Les bûchers du roi...Op.cit.*,p. 192.

mortificatrice dont Calvin se faisait l'avocat. Enfin un troisième raisonnement, en fait l'extension du précédent, se rapporte aux tensions régicides dont parle également Denis Crouzet dans les *Guerriers de Dieu*¹⁰² ; la violence privée du *temps de Fer* serait ainsi la résolution d'une ambiguïté pour ainsi dire « structurelle » d'une violence demeurée latente durant la geste martyre. La force d'attraction de l'image du martyr au temps des persécutions était due à ce qu'elle offrait un « compromis entre une pratique - civique - qui refuse la rébellion ouverte - puisant cependant ses fondements dans la théologie calvinienne - et une croyance religieuse - d'ordre notamment eschatologique - qui passait outre la sujétion au monarque »¹⁰³. C'est peut-être à cause de la fragilité de cet équilibre « en chiasme », dès lors que la position des religionnaires basculait vers une reconnaissance juridique civile, que la fin de la persécution agit de manière aussi destructurante, toute une tension de violence propre au martyr ayant reposé précisément sur le dilemme ainsi posé entre obéissance et résistance, donc entre une violence ouverte mais réprouvée par Dieu et une « violence privée contenue dans le message du martyr » coexistant avec la passivité¹⁰⁴.

Dans l'ordre d'idée d'une subversion par le théâtre sacrificiel, on peut se poser la question du degré subversif des maledictions proférées par les victimes, d'après les relectures que les martyrologes font notamment de la mort des rois Henri II et François II ou encore de plusieurs officiers chargés de la répression. Pour le Roi Chevalier, ce serait moins la lance de Montgomery que son acharnement vis-à-vis d'Anne de Bourg qui aurait provoqué une véritable « vengeance divine »¹⁰⁵. Quant à François II, il est significatif de constater que les

¹⁰² *Ibid*, p. 194, note 3. Crouzet y voit même une tension révolutionnaire.

¹⁰³ *Ibid*, p. 74.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 190. A maintes reprises cette ambiguïté a été mise en avant dans l'analyse de l'auteur.

¹⁰⁵ Ici l'hagiographie protestante suggère l'origine miraculeuse de « l'acci-

martyrologes reprirent la légende noire de sa monstruosité faisant écho à sa complexion malade : ici l'image renvoyait à Hérode et à la thématique déjà en vogue du massacre des Innocents¹⁰⁶. De nature tout aussi satanique, la persécution des fidèles justifiait donc le châtement de Dieu. Les maledictions prononcées par les suppliciés au bûcher devaient aussi rendre compte de plusieurs disparitions suspectes d'officiers chargés de la répression, allant jusqu'aux plus humbles « commissaires ».

Si le martyr est un acte d'inversion symbolique, c'est bien la justice qui est inversée par la persistance dans le sacrifice, selon le modèle néo-testamentaire des Béatitudes. Le récit martyrologique du supplice d'Anne de Bourg intègre un opuscule anonyme publié peu avant sa mise à mort, proclamant de manière par ailleurs peu ambiguë, la supériorité du « Seigneur de tous les Roys » ; au nom de celle-ci, la persécution des religionnaires est assimilée à un « crime de loese majesté » et la sentence ainsi prononcée est sans appel puisque le prince se rend « coupable de mort s'il persiste en une erreur qu'il devrait condamner »¹⁰⁷. Peut-on en déduire un appel au tyrannicide, c'est à dire au régicide, tentation dont rendrait compte l'épisode cité par Crouzet et El Kenz de l'assaut sur Henri II par le meldois Caboche ? Sans répondre à la question, convenons que s'il y eut concrétisation de propensions à la violence restées sous-jacentes à la geste sacrificielle, elle

dent » : *Ibid*, p. 172. Cette hagiographie par ailleurs s'attarda sur la symbolique du décor entourant la chambre du mourant, après le tournoi de la maison des Tournelles ; le thème de la tapisserie surplombant le lit du mourant qui était la conversion de Paul renvoyait de manière édifiante à la symbolique du rayon de lumière divine, rappelant la lance de Montgomery.

¹⁰⁶ Il était accusé de se baigner dans le sang d'enfants de quatre à six ans. *Ibid*, p. 173.

¹⁰⁷ L'auteur cite ici *l'Oraison au Senat de Paris pour la cause des Crestiens, à la consolation d'iceux : d'Anne du Bourg Prisonnier pour la Parole. Ibid*, p. 180-181.

se fit « à la faveur des hostilités », l'art du combat supplantant donc l'art du supplice¹⁰⁸.

C'est donc à la faveur de l'émergence d'une logique à la fois ouvertement belliciste et « confessionnaliste », c'est à dire à la fois politique et religieuse, qu'une « discipline » de groupe se serait imposée et aurait rendu obsolète le martyr comme figure de proue de la Réforme. David El Kenz ajoute que la polémique catholique, dès les années 1555-1556 a entamé un travail de discréditation - ou littéralement de diabolisation - des héros calvinistes par le biais de pamphlets à vocation théologique. Ainsi plusieurs polémistes catholiques dont François Lepicart, prédicateur à Saint-Germain l'Auxerrois, auraient retourné l'adage augustinien du *martyrem non facit poena sed causa*, pour mieux discréditer l'admiration que la constance et le courage devant la mort pouvait soulever, pour seulement retenir que les suppliciés ne sont en définitive que des hérétiques¹⁰⁹. Ici la cohérence d'une violence rhétorique catholique, initiée dès la décennie 1540, s'inscrit dans la théorisation d'un devoir royal d'extermination de l'hérésie, dont l'investissement du « lieu » martyrologique par la culture du libelle exclusiviste est une des composantes. Denis Crouzet nous rappelle que les sermons de François Lepicart contribuèrent à construire l'image de l'huguenot blasphémateur, distordant la Parole par la négation de la Tradition, possédé par un diabolique et inhumain appétit de luxure

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 195.

¹⁰⁹ Il eut notamment recours à une historicisation du combat contre l'« erreur », les calvinistes étant comparés aux Novatiens, Valentiniens ou encore aux Donatistes, « déviants » ayant été combattus par les Pères de l'Eglise, quand ils ne sont pas directement qualifiés de « soldats de Satan » par exemple quand Antoine du Val invective Anne du Bourg, à qui le diable parle « par ses suppots et ministres » *Ibid*, p. 197.

qu'il satisfait en tenant des conveticules nocturnes et secrets¹¹⁰. Dans cette même logique, le prédicateur créa même le concept de « martyr spirituel » ; devoir cohabiter avec la souillure hérétique équivaldrait pour tout bon chrétien à une souffrance ou un martyr bien supérieur à celui du corps, puisque les tribulations de l'âme prévalent sur celles de la chair. Cette vision¹¹¹ fut sûrement surpassée - ou du moins la polémique catholique sentit le besoin d'inverstir aussi le domaine de la souffrance corporelle - lorsque d'autres écrits, comme ceux de l'évêque Claude de Saintes par exemple, rendirent compte des premiers assassinats de prêtres catholiques ; la manière dont les violences imputées aux membres du clergé sont décrites s'inscrivent bel et bien dans une fonctionnalité de l'histoire que Franck Lestringant appelle une « guerre des martyrs », même si ce dernier fait de l'oeuvre de Richard Verstegan « un premier recueil illustré de martyrs » catholiques¹¹².

Cette « concurrence mémorielle » fut cependant, comme le démontre Lestringant, une affaire bien postérieure à la décennie 1560. Dès lors le tournant décisif ayant « boulevers(é) l'imaginaire des persécutions »¹¹³ fut celui du début des guerres de Religion, puisque la manière dont les martyrologes contemporains des prises d'armes réformées rendent compte de la *mort nobiliaire*, marquent un glissement à la fois sémantique et idéologique que l'auteur n'hésite pas de qualifier de « nationalisation de la cause confessionnelle » marquant par là même la fin du temps des martyrs¹¹⁴. A ce titre le récit par Antoine de la Roche-Chandieu du coup de force manqué de la Renaudie - le célèbre « Tumulte » d'Amboise de 1560 - au sein de son martyrologe

¹¹⁰ Denis CROUZET, *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de Religion*, Seyssel. Champ Vallon, 2008, p. 140 (version numérique ePub).

¹¹¹ Ou « fantasma » a pu par ailleurs se voir « concrétisé » par les agressions iconoclastes réformées des années 1560.

¹¹² Franck LESTRINGANT, *Lumière des Martyres...*, *Op.cit.*, p. 117.

¹¹³ David EL KENZ, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 202.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 207.

parisien publié en 1563, s'efforce moins de « sanctifier » les seigneurs suppliciés par la répression que d'exalter la valeur du sang noble injustement versé par la tyrannie guisarde, agent d'inversion de l'ordre social et naturel. Une subversion d'autant plus scandaleuse que jusqu'à présent la noblesse convertie au calvinisme avait été épargnée par les vagues d'exécution du temps des Feux. Le « défi du sang » du sieur de Villemongis, visible dans la gravure par Tortorel et Perrissin, seul lien possible avec la représentation martyrologique, est pourtant noyé dans un amoncellement de cadavres pendus ou décapités qui fait référence au thème du Massacre du Triumvirat.

L'hagiographie assumait donc désormais le rôle de dénonciation de la tyrannie¹¹⁵ ; toute une littérature se mit alors au diapason de la justification de la prise d'armes nobiliaire, comme le montre le cantique de Louis Lacour retrouvé à Bourges, exaltant la révolté Condéenne en dénonçant la pusillanimité toute féminine de celui qui « pense chasser de soy la violence et de ses haineux les efforts »¹¹⁶. Le thème du martyr ne trouve dès lors une certaine utilité que dans une rétrospective dont le dessein est la légitimation des prises d'armes et dont les motivations sont désormais bien politiques et affichées comme telles - défense des « Loix et statuts du Royaume », appel aux Etats généraux - effacé derrière un intérêt supérieur assimilé au devoir nobiliaire tel qu'il a été conceptualisé par Arlette Jouanna. L'argumentaire condéen de la « Déclaration » du 8 avril 1562, en élevant la défense de l'Etat au rang de programme primordial de la prise d'armes, consacre par là même une politique de l'accommodement qui mit fin à l'idéal de conversion

¹¹⁵ L'évocation qu'en fait l'auteur d'un des innombrables tableaux ayant repris ce sujet par l'*Histoire Ecclésiastique* en 1561, montre la pregnance du thème d'une dérive tyrannique de la part du triumvirat des Montmorency, Saint-André et Guise, agents de l'iniquité romaine désormais papale.

¹¹⁶ Louis Lacour, « Cantiques d'un huguenot », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1857, t. V, p.514. Cité in David EL KENZ, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 193.

totale ; ici viendraient à nouveau se précipiter tous les paradoxes de la geste martyre puisque le fulgurant mouvement de conversion qui vit, au tournant des années 1560, celle de princes de très haut rang tels les Châtillon ou les Bourbon-Condé, débouchait pourtant sur la mise en parenthèse de cet espoir. Le traitement de la mort des grands par l'hagiographie du temps des premières guerres civiles viendrait rendre compte de cette « sécularisation » du *devoir de révolte* puisque célébrant « l'héroïsme militaire » ainsi qu'un « stoïcisme » qui serait celui du « preux chevalier »¹¹⁷.

Si en règle générale le gentilhomme ne fut point candidat à une « canonisation » par le discours hagiographique, la lecture des premiers massacres liés notamment à la première guerre de Religion fut plus ambivalent¹¹⁸. Tant *l'Histoire des martyrs* de Crespin-Goulart comme *l'Histoire ecclésiastique* s'efforcèrent de décrire ces méfaits comme résultant de débordements populaires ou menés par la « soldatesque », si bien que la guerre et son corollaire massacrant sont rétrospectivement montrés par Simon Goulart comme une ruse de Satan pour « obscurcir » la lumière des martyres d'antan. Les descriptions s'attardent par ailleurs soit sur l'origine des exactions, suivant le déroulé des prises militaires, soit sur la dénonciation de décisions arbitraires de la part d'édiles déclanchant à leur tour les émotions populaires, souvent

¹¹⁷ *Ibid*, p. 210. Nuançons cependant cette impression. Reprenant sûrement à son compte l'analyse crouzétienne d'une noblesse imprégnée d'un « besoin sacré de guerre » (Denis CROUZET, *La genèse de la Réforme française... Op.cit.*, p. 626-635) l'auteur rappelle que si la vocation nobiliaire reste bien enracinée « dans une expérience religieuse », ce sont bien les textes de propagande, et donc la culture hagiographique huguenote, qui n'en rendent aucunement compte. David EL KENZ, *Les bûchers du roi... Op.cit.*, p. 214.

¹¹⁸ A savoir parmi les plus célèbres et importants, Wassy, Sens, Orange et Tours. L'auteur assume par ailleurs l'exclusion du massacre de la Saint-Barthélémy puisque « la perception hagiographique » qui suivit celui-ci « réitère celle des premiers massacres ». *Ibid*, p. 215.

accompagnées de pillages, comme le montre la stampe de Tortorel et Perissin décrivant le massacre de Sens. Si David El Kenz dresse une géographie des massacres qui s'oppose à celle des martyres, à savoir les marges orientales et la vallée de la Loire, qui sert lors de la première guerre de ligne de front « intercommunautaire » et insiste sur des chiffres de victimes « s'accumulant sans distinction »¹¹⁹ c'est pour mieux faire ressortir l'accusation que les textes protestants font des autorités catholiques qui s'en prenaient à une foule anonyme et innocente représentant cependant moins l'ensemble des fidèles qu'une population civile policée, agressée par une foule barbare et pour ainsi dire déconfessionnalisée. Car le but était bien de créer chez le lecteur une « répulsion sociale », renforcée par une identification avec les victimes ou une compassion qui serait non plus confessionnelle ou théologique, mais bien sociale ou communautaire¹²⁰. Les fidèles massacrés, quand bien même le récit retracerait des « parcours » individualisés, ne sont plus que des « corps (...) soumis au labeur des émeutiers », des objets voués « aux gémonies »¹²¹.

Cette nouvelle rhétorique de dénonciation s'effectuait aussi par une « sacralisation » de la souffrance des fidèles, reconduisant donc certains codes hagiographiques du temps des Feux. Ainsi la « cause » de la mise à mort des victimes de la grange de Wassy est bien religieuse, puisque Crespin prête aux massacrants des accusations rappelant les tribulations et les humiliations subies par les martyres¹²². Un opuscule lyonnais attribué à Louis Micqueau et publié en 1564 quant à lui renverse la rhétorique catholique de stigmatisation des huguenots par l'iconoclasme et fait des catholiques des « iconoclastes de la chaire ». Si l'image renvoie à nouveau aux acharnements rituels catholiques sur des corps *martyrisés*, ceux-ci retrouvent au gré de tel ou tel récit, une

¹¹⁹ *Ibid*, p. 218.

¹²⁰ *Ibid*, p. 222.

¹²¹ *Ibid*, *idem*.

¹²² *Ibid*, p. 215.

constance qui rappelle celle des suppliciés des bûchers. Ici l'auteur souligne l'adoption d'une symbolique traditionnelle médiévale qui est celle des *exempla* pour mieux isoler certains parcours de souffrance. Les martyrologes reconduisent les thèmes hagiographiques et iconographiques traditionnels du christianisme catholique médiéval, comme les martyrs de saint Etienne ou celui de sainte Agathe : ainsi Crespin par le texte, mais aussi Tortorel et Perrissin par l'image vont par exemple jusqu'à reproduire les meutrissures mastoïdiennes d'une madame « Jacques Ithier » au centre de leur représentation du massacre de Sens. Ici cependant les liens entre les victimes et les récits hagiographiques ne sont jamais directement établis mais seulement induits.

Enfin la victimisation du camp réformé passa aussi par l'insistance sur une position de faiblesse qui viserait à établir un lien compassionnel entre le lecteur et la victime. Ainsi l'iconographie nous permet d'illustrer les deux aspects dont nous venons de rendre compte : déshumanisation et (re)sacralisation. L'auteur s'attarde sur certaines constantes dans les gravures de Tortorel et Perrissin, dans leurs représentations, non seulement des massacres mais aussi des exécutions - celles d'Anne de Bourg ou des conjurés d'Amboise. L'auteur relève que les éléments de délimitation de l'espace - rivières, égouts, bain du diable - constituant une dynamique dont le sens est donné par le « charriage des cadavres ». La progression chronologique part souvent du pillage et va vers la destruction de corps toujours privés de sépulture. De plus si l'on se penche sur une certaine logique d'ensemble, la superposition des représentations de martyres, tels que celui d'Anne de Bourg, avec celles des massacres, marquerait une diachronie, une progression qui tendrait à exclure le supplicié et à lui ôter sa dimension héroïque, car prédominant alors les anonymes effrayés s'adonnant à la fuite. L'amoncellement des cadavres, relevant d'une masse anonyme, est souvent relegué aux espaces peu nobles ou chtoniens¹²³ qui contrastent

¹²³ Comme dans le tableau de Dubois sur la Saint-Barthélémy, une « buoche

avec la posture aérienne d'un martyr même tardif comme Anne de Bourg. Nous l'avons dit, les graveurs huguenots inclurent cependant les *exempla*, non seulement en représentant les meurtrissures mais aussi le geste de prière pour marquer la constance ; ce thème renverrait aussi à celui des *Massacres de Innocents*¹²⁴ qui vient symboliquement re-sanctifier les victimes des massacres.

Epilogue

C'est en une superposition de ces deux aspects - victime et saint - que David El Kenz voit une particularité de l'iconographie des gravures par rapport à l'évolution « historiciste » de l'hagiographie imprimée après la décennie 1570. Pour les graveurs les massacres semblent demeurer « des gestes sacrales » dans leur manière de représenter les violences de masse. Cependant cette sacralisation n'est-elle pas, comme nous l'invite à penser l'auteur, aussi une fixation dans le passé, une historicisation donc qui par définition devait passer par la perte du charisme « messianique » des martyres ? C'est certainement pourquoi, l'auteur ne put mener à bien un récit historique aussi bien documenté qu'en prenant en compte tout un corpus composé à la fois de pamphlets, d'occasionnels et de gravures.

Nous l'avons vu l'imaginaire hagiographique protestant - terme qu'il convient d'employer avec parcimonie - ne put se reconverter dans la période de la lutte partisane et des violences de masse qui vinrent

infernale » semblant « cracher » les corps mutilés au même temps que la figure diabolisée de la reine-mère.

¹²⁴ *Ibid*, p. 227. Le tableau choisi par l'auteur pour illustrer son propos est celui du brabançon Pieter Brueghel peint vers 1567, contemporain donc de la très dure répression des calvinistes menée aux Pays-Bas par le duc d'Albe

sonner le glas d'une éphémère espérance de victoire finale par la conversion du royaume. Comme le rappelle à juste titre Philippe Gutton, le fait martyrologique serait inhérent à une situation minoritaire de la sensibilité réformée dans une entité politique donnée¹²⁵. Ainsi la situation germanique, du fait notamment et certainement de la particularité « plurielle » de l'Empire en tant que construction politique, ne déboucha point sur une telle culture du martyr comme en France, à partir du moment que le fait majoritaire put être assimilé à la conversion princière par la fiction du *cujus regio, ejus religio*. En fait, plus que le caractère minoritaire, ce serait plutôt la non-reconnaissance politique de l'altérité religieuse - ce qui de manière euphémisante renvoie à sa criminalisation et à la répression physique exercée par le roi jusqu'au tournant des années 1560 - qui serait à l'origine du phénomène. C'est tout le sens de la démonstration de David El Kenz ; c'est à partir du moment où il y aurait eu une prise de conscience confessionnelle - qui pour l'auteur commença dès la première édition du martyrologe de Crespin en 1554 - puis matérialisée autant par l'institutionnalisation d'une nouvelle Eglise que par la véritable « politisation » de la Réforme en France de par l'engagement nobiliaire¹²⁶ que daterait une très rapide « fossilisation » du martyr protestant, alors que précisément la nouvelle politique royale de compromis donnait une reconnaissance juridique aux religionnaires et que l'on assistait à une « véritable explosion de la prédication réformée »¹²⁷. Le « contexte historique » - pour citer l'auteur - des violences et troubles à venir, marquèrent dès lors un coup d'arrêt des deux dynamiques.

David El Kenz eut le mérite de redéfinir le martyr protestant en le

¹²⁵ Philippe GUTTON, « Martyr protestant »..., *Op.cit.*, p. 19.

¹²⁶ Denis CROUZET, *La genèse de la Réforme française...* *Op.cit.*, p. 623. Pour Crouzet, de manière significative, cet engagement est bien *politique*.

¹²⁷ Franck LESTRINGNANT, *Lumière des Martyres...*, *Op.cit.*, p. 213.

scrutant à la lumière d'une anthropologie historique qui nous est contemporaine : il s'agissait d'un autre type de violence qui n'avait été que peu exploré jusqu'alors : une *auto*-violence « en retour » privée et contenue dans la geste sacrificielle, une violence qui ne put donc s'épanouir puisque d'autres formes de violences - celles autant catholiques que protestantes qu'une historiographie désormais classique a restituées depuis une trentaine d'années - vinrent la remplacer.

Sergio Apruzzese

Un libro tra mito e storia *

Come nasce il libro *Da Murri a Meda*? Nasce come secondo tassello di un'opera di ricostruzione di un atteggiamento mentale e insieme di una sensibilità intellettuale centrati sul mito della nazione cristiana e sull'accettazione dello Stato unitario e, più in generale, della modernità come spazio storico-sociale entro il quale realizzare l'«aspirazione a una vita più bella»¹ per i giovani cristiani protagonisti dell'Italia appena unificata eppure ancora così fragile e lontana dai loro sogni e dai loro sentimenti.

Ho detto secondo tassello perché tale volume segue il repertorio generale della stampa periodica cattolica nazionale sorta tra il 1898 e il 1925, edito come *e-book* scaricabile gratuitamente dal sito www.fscire.it nella sua prima e finora unica versione del 2013 e primo tentativo compiuto sino ad ora di avere a disposizione da parte della comunità scientifica (e non solo) un prezioso strumento di consultazione di un variegato e corposo panorama di possibili fonti per lavori di vario genere e di diverso spessore tematico, superando di fatto il taglio regionalistico e localistico di precedenti cataloghi e bibliografie. A questi due tasselli se ne aggiungeranno altri, a partire dallo studio generale del mito nazionale cristiano attraverso le riviste cattoliche tra

* Qui di seguito viene riportato, con qualche lieve modifica, il testo integrale della relazione letta da S. Apruzzese in occasione della presentazione del suo volume *Da Murri a Meda. Momenti e figure del pensiero mitico nazionale tra Ottocento e Novecento (1898-1925)*, Aracne, Roma 2015, presso la Fondazione Luigi Einaudi di Roma, 6 ottobre 2015.

¹ Cfr. J. HUIZINGA, *Autunno del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1944, pp. 42-44.

Otto e Novecento e da indispensabili approfondimenti su personalità e situazioni coinvolte in questa opera di ricostruzione storica e storiografica.

Tassello dunque di una collana tematica particolare inserito nella più generale collana editoriale di Aracne (*Il cannocchiale dello storico: miti e ideologie*), *Da Murri a Meda* costituisce, sul versante più propriamente contenutistico, un umile tentativo di mettere a fuoco una mentalità diffusa all'interno del composito Stato liberale e imperniata sull'*intreccio viscerale fra mito e storia*, fra proiezione immaginifica post-romantica della vita, dell'uomo, della società, dell'universo e le sfide costanti portate avanti irresistibilmente dalla storia intesa come processo continuo di cambiamento e di riformulazione di origini e sviluppi della persona e della collettività.

La genealogia di questa mia prima opera storiografica è rinvenibile nelle letture appassionate (qui di seguito citate nella traduzione italiana da me utilizzate), che ho compiuto negli anni, di Johan Huizinga (*Autunno del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1944), di Hans Kohn (*L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La nuova Italia, Firenze 1956), di George L. Mosse (*La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna 1975 e soprattutto *L'Uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Roma-Bari 1999), del più fine ermeneuta della modernità, Niccolò Zapponi (*La modernità deviante*, il Mulino, Bologna 1993, suo testamento storiografico, filosofico e più latamente spirituale), di Jean Plumyène (*Le nazioni romantiche*, Le Monnier, Firenze 1982), di Eric J. Hobsbawm (*L'età degli Imperi. 1875-1914*, Laterza, Roma-Bari 1987) e infine di Emilio Gentile (*Il mito dello Stato nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2001; *La grande Italia*, Mondadori, Milano 1997; *Le origini dell'ideologia fascista 1918-1925*, il Mulino, Bologna 1996; *L'apocalisse della modernità*, Mondadori, Milano 2008).

Storici che, con la loro intuizione e visione ampia e profonda del passato, hanno contribuito in maniera decisiva a rivoluzionare il campo della ricerca sull'Ottocento e sul Novecento; in particolare

Huizinga, Kohn e infine Mosse (massimo interprete della materia) con la loro concezione sull'uomo moderno come *creatura spirituale perennemente inquieta e volta al bello ideale* e sul nazionalismo come anzitutto e soprattutto *stato d'animo, atto di coscienza e volontà* e non mero prodotto naturalistico-etnicistico² o anche soltanto premoderno, hanno segnato un *punto di non ritorno* nella comprensione dello spirito dei tempi europeo e di una frazione non irrilevante della sua storia.

Il «sogno di una vita più bella»³, per usare una felice espressione di Huizinga (1872-1945), fu, infatti, la dimensione *concretissima* coltivata dai nati dopo l'Unità italiana, sentitisi sul finire dell'Ottocento e sul principiar del nuovo secolo soffocati dall'assenza di lotta e di sofferenza, sentitisi smarritisi e minati dal nemico di sempre: il quietismo, qui inteso soprattutto come atteggiamento passivo verso la vita fatto di immobilismo, di fossilizzazione della speranza di riscatto e di vittoria speculare della rinuncia e del sensualismo.

Ergersi a paladini del *nuovo risorgimento della nazione*, di una nuova *rinascita spirituale e popolare* nel segno della *vera* civiltà e della *vera* libertà, era proprio questo lo scopo di una gioventù che non voleva rinunciare al mondo ma che allo stesso tempo voleva ardentemente mitigarlo e insieme dominarlo «colle estasi dell'ideale»⁴.

Il Cristianesimo fu vissuto, dunque, come luce travolgente di una nuova armonia vitale, di una nuova *vita cosmica*; come un formidabile

² Cfr. in via generale A. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna 1992.

³ J. HUIZINGA, *Autunno del Medio Evo*, op. cit., p. 35.

⁴ Ivi, p. 44. Cfr. anche di HUIZINGA, *Civiltà e storia. Studi sulla teoria e il metodo della storia. Studi sulle idee storiche*, a cura di G. Chiatuttini, Guanda, Modena-Roma 1946; *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1946; *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1966; *La mia via alla storia e altri saggi*, Laterza, Roma-Bari 1967; *Le immagini della storia. Scritti 1905-1941*, a cura di W. De Boer, Einaudi, Torino 1993.

ritorno alla vita; come lo *splendore* di un ideale coinvolgente e suggestivo con la sua prorompente forza storica espansiva, decisamente alternativa alla modernità razionalistica e borghese degli scettici liberali e miscredenti e fondamento ineludibile di un'altra modernità.

E il mito, o per usare le parole del suo massimo indagatore, Ernst Cassirer, il «pensiero mitico», eterno compagno dell'*uomo religioso*⁵, si congiunse ad esso come forza potentissima per la salvezza dell'uomo dalla barbarie tenebrosa della modernità trionfante, tanto affascinante e abbagliante con i suoi divertimenti e progressi tecnologici quanto avvertita deserta spiritualmente, a causa del suo sostrato secolaristico e dell'atomismo sociale prodotto dall'industrializzazione a tappe forzate⁶. Non quindi un'anti-modernità, un passo indietro nel corso della storia; non il «modernismo reazionario»⁷; ma una *rigene-*

⁵ Cfr. essenzialmente E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. II. *Il pensiero mitico*, La nuova Italia, Firenze 1964; *Il mito dello Stato*, Longanesi, Milano 1970; *La filosofia dell'Illuminismo*, La nuova Italia, Firenze 1974; *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D.P. VERENE, Laterza, Roma-Bari 1981; M. ELIADE, *Mito e realtà*, Rusconi, Milano 1974; ID., *Miti sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1976. H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991; G. ZUNINI, *Homo religiosus*, il Saggiatore, Milano 1966. Sul rapporto fra credenze, miti, ideologie rivoluzionarie e nuove «aristocrazie spirituali» nella società di massa del Novecento si veda il sempre importantissimo libro di L. PELLICANI, *Dinamica delle rivoluzioni. Il ruolo delle guerre di classe nella nascita del mondo moderno*, Sugarco, Milano 1974.

⁶ Sul concetto di «modernità trionfante» e sul suo carattere, insieme, oscuro e affascinante cfr. E. GENTILE, *L'apocalisse della modernità*, op. cit., pp. 25-43; M. BERNMAN, *L'esperienza della modernità*, il Mulino, Bologna 1985. Sulla secolarizzazione come cifra della modernità cfr. O. CHADWICK, *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'Ottocento*, SEI, Torino 1989.

⁷ Su questa discussa categoria storiografica cfr. J. HERF, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo*

razione totale della modernità come tempo storico e sociale di cambiamenti e di conquiste coloniali, di avvento delle masse e di nuove *aristocrazie* intellettuali, in chiave spirituale, anti-materialistica e anti-edonistica⁸.

Il primo Ottocento (e a maggior ragione il suo ultimo decennio) fu contrassegnato dall'emersione *piena* del soggetto Nazione, di quel "Tutto Organico"⁹, capace di alimentare un sentimento di sicurezza e di fiducia in mezzo alle trasformazioni vorticose proprie dell'epoca moderna e della sua torsione decadentistica. Un nuovo soggetto, nato nel fuoco rivoluzionario francese, ma destinato ad affermarsi in via definitiva nel XIX e XX secolo¹⁰.

Il nazionalismo si rivela in questo mio libro come la *volontà* radicale

Reich, il Mulino, Bologna 1988.

⁸ Cfr. «Storia contemporanea», n. 6, dicembre, 1990, in part. i saggi di Z. STERNHELL (*La modernità e i suoi nemici*, pp. 977-996) e N. ZAPPONI (*Il ricordo di Babele. Note sull'idea di modernità*, pp. 997-1047).

⁹ Cfr. A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000, in cui tuttavia si delinea una concezione naturalistica dell'idea di nazione che non collima con quella rappresentata dal mio libro.

¹⁰ Scriveva a riguardo Hans Kohn: «[...] Prima della rivoluzione vi erano stati degli stati e dei governi; dopo la rivoluzione, emersero delle nazioni e dei popoli.. Le nuove autorità furono infinitamente più forti dei vecchi governi, perché erano radicate nella nazione e perché la riempivano di una nuova moralità. la vecchia Europa (al di fuori dell'Inghilterra) s'inabissò davanti alla Rivoluzione francese, perché non capì la trasformazione che aveva provocato in Francia: Napoleone fallì proprio per questa ragione, perché non capì le nuove forze suscitate all'estero dalla Rivoluzione francese; egli pensava ancora alla vecchia Europa, mentre l'Europa era entrata grazie alla Rivoluzione e grazie a lui in una nuova era, l'era del nazionalismo, nella rigenerazione preparata dalla crisi del secolo decimottavo» (*L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, *op. cit.*, pp. 680-681).

di vivere nella «casa ben arredata»¹¹, dove ciò che è bello non è slegato da ciò che viene ritenuto necessario e utile per la conservazione e il progresso della società. Non una ideologia fra le ideologie, non una tessera politica di partito; ma una *sovraideologia* articolata, un pensiero mitico, che delinea l'*idea* di nazione come coscienza *doverosa* di costituire una formazione storica collettiva, unita dalla volontà di continuare a vivere insieme e proiettata in avanti dalla fede in un avvenire di grandezza, di potenza e di creazione di una più pura, più bella e più forte civiltà contro ogni pericolo o sentore di decadenza individuale e collettiva.

Un *atteggiamento mentale* che si pose come una vera e propria *cultura* intesa come «uno stato o come un abito mentale suscettibile di diventare un modo di vivere intimamente legato alle tensioni e ai problemi della società contemporanea»¹². Il mito nazionale, a uno sguardo più attento e ravvicinato, si rivela e rivela al proprio interno una ricca *costellazione mitologica*: dal mito dello Stato nuovo e dell'uomo nuovo cristiano contro l'uomo ateo e meramente decadente al mito della famiglia e della scuola cristiana; dal mito della Grande Guerra come fattore di rigenerazione dell'Italia e dell'Europa «asfissata» dal «filisteismo» della civiltà dell'avere (come scriveva Pio Bondioli su «Vita e Pensiero» nel dicembre 1924) al mito della grande Italia come potenza spirituale, coloniale e militare nell'Europa e nel mondo dello Spirito e degli Imperi, contro la varia «plutocrazia» degli egoismi e dei materialismi «falsamente» borghesi.

Il panorama mitologico qui illustrato fu vissuto con intensità, come qualcosa di *reale ed esistente*; il *pensiero mitico* (di cui i vari protagonisti citati nel libro furono solo momenti e figure) imponeva il primato della «determinatezza oggettiva»¹³ dell'origine e del fine dell'agire

¹¹ ID., *La nazionalizzazione delle masse*, op. cit., p. 303.

¹² G.L. MOSSE, *La cultura dell'Europa occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, Mondadori, Milano 1986, p. 12.

¹³ Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, op. cit., pp. 108-109.

mitico e non tanto del come, dei suoi costi sociali e umani che un tale cammino di realizzazione di prospettive future avrebbe comportato. Ciò che contava davvero era l'attaccamento alla radice spirituale e armonica dell'azione individuale e collettiva e, insieme, il fine altrettanto olistico e appagante che quell'azione avrebbe attuato attraverso il comando della volontà salvifica. La *coscienza mitico-religiosa* mostrava così la sua sacralità e intangibilità dinanzi al gretto empirismo della tradizione illuministica e razionalistica.

La storiografia sul mito nazionale è assai corposa; non così quella sul mito nazionale all'interno del variegato campo della cultura cristiano-cattolica. Da Pietro Scoppola a Giovanni Miccoli, passando per don Lorenzo Bedeschi, Gabriele De Rosa, Fulvio De Giorgi, Francesco Traniello e Guido Formigoni, il nazionalismo non è certo assente nelle loro analisi ma ben ristretto a specifici ambienti conservatori a favore di una visione politicamente parcellizzata della storia culturale, per cui di volta in volta si mettono in rilievo i fermenti democratici, liberali, filo-socialisti insieme alle cristallizzazioni delle pedagogie della libertà e agli speculari rigurgiti antimodernistici e retrivi della Curia romana¹⁴. Il nazionalismo – fino anche a Renato Moro – è visto

¹⁴ Cfr. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico*, il Mulino, Bologna 1961; G. DE ROSA, *Filippo Meda e l'età liberale*, Le Monnier, Firenze 1959; L. BEDESCHI, *I pionieri della D.C. 1898-1906*, Il Saggiatore, Milano 1966; G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I al pontificato di Giovanni XXIII*, in *Storia d'Italia*, V, t. 2, Einaudi, Torino 1973, pp. 1495-1548; G. FORMIGONI, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, il Mulino, Bologna 1998; F. TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2002; F. DE GIORGI, *Il Medioevo dei modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, La Scuola, Brescia 2009; ID., *La Chiesa e la pedagogia della Nazione santa*, in *Patrioti si diventa. Luoghi e linguaggi di pedagogia patriottica nell'Italia unita*, a cura di ARISI ROTA A., FERRARI M., MORANDI M., Franco Angeli, Milano 2009, pp. 49 e ss.

come un *fantasma da esorcizzare*, una *presenza intermittente* nella ricostruzione storica degli eventi¹⁵, che attraverso l'uso di categorie molteplici di analisi, rischia di veder ridotta la propria struttura unitaria (anche se modulata al suo interno, ovviamente) a una serie di piccoli frammenti nominalistici¹⁶.

Ho avvertito, quindi, l'esigenza di cominciare a utilizzare il materiale raccolto nel ricco repertorio delle fonti per contribuire ad arricchire la ricerca storiografica sul tema. Ciò ha voluto dire non accontentarsi di quanto sinora era stato fatto, ma cercare di scendere più in profondità, scavare attraverso il metodo mossiano dell'*empatia* nella coscienza, nella volontà e nel nutrimento di fede delle personalità in-

¹⁵ Cfr. al di là del campo ideale di appartenenza dello studioso, la tendenza a legare il nazionalismo a particolari momenti della storia contemporanea come la Grande Guerra o l'Italia fascista o più in generale la politica estera che tuttavia non ne esauriscono l'articolata struttura e la «lunga durata»: L. GANAPINI, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914*, Laterza, Bari 1970; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati 1915-1919*, Studium, Roma 1980; M. FRANZINELLI, *Stellette, croce e fascio littorio. L'assistenza religiosa a militari, balilla e camicie nere 1919-1939*, Franco Angeli, Milano 1995; ID., R. BOTTONI (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, il Mulino, Bologna 2005. Roberto Vivarelli riduce addirittura il nazionalismo ad ammasso di astrattezze acefale e provincialismo intellettuale proprio dell'Italia «carducciana» in contrapposizione all'Italia razionale e borghese di Carlo Cattaneo e Francesco De Sanctis; contrapposizione che fu ben viva nella coscienza degli uomini e delle donne del tempo, ma che Vivarelli risolve in maniera semplicistica e liquidatoria, quasi sprezzante verso la prima, a tutto favore della seconda, cfr. *Fascismo e storia d'Italia*, il Mulino, Bologna 2008, in part. cap. II: *La cultura italiana e il fascismo*, pp. 33 e ss.

¹⁶ Cfr. R. MORO, *Nazione, cattolicesimo e regime fascista*, «Rivista di storia del cristianesimo», n. 1, gennaio-giugno, 2004, pp. 129-147.

tellettuali e popolari che le riviste incrociavano e coinvolgevano durante il loro controverso cammino, al fine di ricostruire un «clima di opinioni», uno stato d'animo, fondato sull'importanza centrale dello studio degli «atteggiamenti» assunti dall'uomo moderno nel suo tragitto storico verso la vita.

Io penso – osservava Mosse sul rilievo storico avuto dagli atteggiamenti umani in epoca moderna e contemporanea – che l'aspetto importante degli atteggiamenti della gente sono il tipo di immagini che essa si forma della realtà. [...] Lo stereotipo ha sempre una base nella verità, ma non deve necessariamente essere totalmente vero. [...] L'idea centrale è che noi viviamo in un mondo di immagini che noi stessi abbiamo formato, che hanno un qualche legame con la realtà, ma che possono anche schivarla. E penso soprattutto che, in una situazione difficile, queste immagini sono esasperate in una sorta di desiderio di appagamento completo, in una fuga dalla realtà, in un volo nella metafisica¹⁷.

Ho cercato, allora, di inserirmi in questa tradizione storiografica sia allargando la prospettiva di indagine sul versante italiano attraverso l'analisi sempre più approfondita e appassionata delle riviste – strumento-principe del tempo di diffusione di idee e di formazione di coscienze e volontà – sia tentando di far emergere ancor più il *radicato tessuto nazionalista* dalle acque agitate della storia contemporanea.

Giuseppe Langella ha correttamente definito il Novecento come il «secolo delle riviste»¹⁸; il tempo nel quale più di ogni altro si è im-

¹⁷ Cit. in E. GENTILE, *Il fascino del persecutore. George L. Mosse e la catastrofe dell'uomo moderno*, Carocci, Roma 2007, p. 61; cfr. anche G.L. MOSSE, *Di fronte alla storia*, Laterza, Roma-Bari 2004. Sullo storico tedesco e sulla ricezione del suo pensiero storiografico nel nostro Paese si veda D. ARAMINI, *George L. Mosse, l'Italia e gli storici*, Franco Angeli, Milano 2010.

¹⁸ Cfr. G. LANGELLA, *Il secolo delle riviste. Lo statuto letterario dal "Baretti"*

presso il carattere *ulissidico* dell'uomo contemporaneo; la rivista, infatti, con la sua periodicità non quotidiana permetteva riflessione, consolidamento di prospettive ed edificazione di territori etici e sociali che altri canali rischiavano di non riuscire a fare a causa dello schiacciamento sulla polemica contingente.

Il pensiero così aveva modo di farsi vita e viceversa; la cultura poteva farsi sociale e la società civile cultura in un processo osmotico dai significativi risvolti politici e ideologici; la rivista come *volano* di movimenti nuovi, di inquietudini nuove e di cittadinanze nuove.

«Cultura Sociale»; «Il Rinnovamento»; «La Rivista di filosofia neoscolastica»; «Vita e Pensiero»; «Civitas» – le riviste prese in esame nel mio libro – furono soltanto dei quadri particolari ma comunque fortemente rappresentativi della stretta connessione fra le maggiori famiglie culturali del tempo (democraticismo cristiano, cattolicesimo liberale, neotomismo, popolarismo) e l'itinerario intellettuale compiuto dal mito nazionale cristiano nel corso del primo Novecento, anche grazie alla collaborazione di pensatori e scrittori non propriamente cattolici ma sicuramente filo-cristiani. Mi riferisco in particolare al filosofo cremasco Angelo Crespi (1877-1949), al filosofo canavese Piero Martinetti (1872-1943), al fiorentino ed eclettico Giovanni Papini (1881-1956) e ad altri ancora, che con la loro profondità intellettuale diedero ulteriore spessore e forza alla massa critica delle riviste che li videro co-protagonisti insieme agli intellettuali cattolici.

Il titolo *Da Murri a Meda* vuol significare, dunque, da una parte la nascita sul finire dell'Ottocento della marcia giovanile cristiana del nazionalismo attraverso le pagine di «Cultura Sociale», la rivista romana fondata nel gennaio 1898 dal sacerdote marchigiano e *leader* del giovane movimento democratico cristiano Romolo Murri (1870-1944); e dall'altra sta a indicare, attraverso le pagine di «Civitas» – il

a "Primato", Vita e Pensiero, Milano 1982. Si veda anche *Il secolo dei manifesti. Programmi delle riviste del Novecento*, a cura di G. LUPO e con introduzione di G. LANGELLA, Aragno, Milano 2006.

periodico fondato e diretto dal giornalista e poi ministro popolare Filippo Meda (1869-1939) – l’approdo negli anni venti al dramma spirituale di un antifascismo innestato in una mentalità di lunga durata che ha di fatto neutralizzato la sua speranza di vittoria e allo stesso tempo ha rilanciato la sfida sul mito nazionale cristiano fino agli anni Cinquanta del secolo scorso.

L’arco cronologico messo a fuoco – 1898-1925 – ha una sua altrettanto chiara motivazione. Il 1898 segna una data spartiacque come già autorevolmente evidenziato dal classico studio di Giovanni Spadolini¹⁹ nel rapporto fra cattolici e Stato liberale con l’abbandono sempre più maggioritario delle pulsioni legittimistiche, dinastiche e reazionarie, ma soprattutto della centralità della «questione romana» nell’agenda politica e sociale dei cattolici italiani, che invece aveva fortemente condizionato il vecchio nazionalismo cristiano post-unitario; una nuova coscienza, questa, che valse in particolare per chi non aveva direttamente vissuto l’esperienza traumatica del Risorgimento ma voleva parimenti vivere nel tempo di una grande storia e di una grande aspirazione ideale.

Un abbandono, infine, frutto, su un piano storico più generale, della violentissima repressione della cosiddetta «protesta dello stomaco» attuata proprio nel maggio di quell’anno dalle guardie regie guidate dal generale Fiorenzo Bava Beccaris a Milano e in molte altre parti della penisola; repressione che simboleggiò da un lato l’acme delle paure e delle fragilità di uno Stato liberale ancora sostanzialmente oligarchico nella sua organizzazione politica e amministrativa e non in grado di farsi Stato nazionale di massa a quasi quarant’anni dall’Unità territoriale italiana; e dall’altra l’*incipit* della presa di coscienza dell’impossibilità pratica di continuare indefinitamente lo scontro civile a vasto

¹⁹ Cfr. G. SPADOLINI, *L’opposizione cattolica da Porta Pia al ‘98*, Le Monnier, Firenze 1972 e *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, Le Monnier, Firenze 1960.

raggio a un tempo con «rossi» e «neri», ovvero con socialisti e cattolici, le due grandi culture popolari del tempo, soprattutto nella percezione della maggiore gravità politica del pericolo rosso rispetto a quello nero per il mantenimento dell'ordine sociale²⁰. Conseguenza di lungo periodo di quel sanguinoso trauma sociale e politico fu infatti la maturazione, *in primis* da parte dei liberali responsabili del governo del Paese, della necessità di un cambio di direzione nella politica nazionale e quindi l'urgenza dell'avvento di un uomo politico *nuovo* (il piemontese Giovanni Giolitti, che tuttavia totalmente nuovo non era), disposto quantomeno ad ascoltare la voce popolare e ad incanalarla all'interno della via gradualistica parlamentare nel primo decennio del nuovo secolo, all'interno della cosiddetta Italia «legale» e «ufficiale». «Cultura Sociale» contribuì a svolgere – in alternativa alla proposta politica giolittiana considerata priva di entusiasmo spirituale e al fondo meramente conservatrice nei suoi obiettivi – il ruolo di *battistrada* di un nuovo nazionalismo sempre più lontano da posizioni tipicamente reazionarie e meramente clericali e sempre più intriso di *attivismo vivificatore*²¹, raccogliendo e unificando le file sparse di un impegno giovanile già presente da alcuni anni dentro il movimento

²⁰ Sulla crisi politica e sociale di fine Ottocento in Italia cfr. A. CANAVERO, *Milano e la crisi di fine secolo (1896-1900)*, Unicopli, Milano 1976; U. LEVRA, *Il colpo di Stato della borghesia. La crisi politica di fine secolo in Italia 1896-1900*, Feltrinelli, Milano 1977; sul primo decennio del Novecento invece cfr. A. AQUARONE, *L'Italia giolittiana*, prefazione di R. DE FELICE, il Mulino, Bologna 1989; E. GENTILE, *Le origini dell'Italia contemporanea. L'età giolittiana*, Laterza, Roma-Bari 2003.

²¹ Innegabile è per una buona parte della cultura giovanile italiana del primo Novecento anche cristiana (*in primis* Petrone e Murri) l'influenza ideologica ancor prima che filosofica, come ben rilevato da Zapponi, (cfr. ZAPPONI, *I miti e le ideologie. Storia della cultura italiana. 1870-1960*, ESI, Napoli 1981, pp. 59-60), del filosofo siciliano dell'Atto puro, Giovanni Gentile; cfr. A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990.

cattolico attraverso le figure carismatiche di Giuseppe Toniolo (padre del movimento democratico cristiano) e dello stesso Murri di «Vita Nova», esperienza pubblicistica di pochi anni appena precedente quella di «Cultura Sociale». Il 1925 segna anch'esso un punto di «svolta» in quanto in quell'anno termina l'esperienza storica dello Stato liberale e si instaura la dittatura del fascismo, che così rivela il suo pieno volto anti-liberale e insieme la tragica illusione di molti. Si apre infatti con il discorso del 3 gennaio del presidente del Consiglio Benito Mussolini alla Camera dei deputati con cui chiuse di imperio la vicenda – spinosissima per il nascente Regime – del delitto del parlamentare socialista Giacomo Matteotti, spegnendo qualsiasi velleità di rivalse delle opposizioni aventiniane e rivendicando i «meriti» storici del fascismo dinanzi alla disgregazione del moribondo Stato liberale e del suo indifeso, piegatissimo Statuto albertino; e si chiuse in dicembre con il decreto liberticida verso la stampa non allineata: passo fondamentale nell'opera di costruzione dello Stato totalitario.

L'utilizzo del termine «marcia» non sta a indicare una facile prospettiva teleologica della storia; ma la consapevolezza da parte dell'autore che soprattutto la gioventù del tempo si sentiva disposta interiormente come soldato in «marcia» verso l'avvenire²², verso gli «alti destini» del proprio popolo, in ritardo rispetto agli altri Paesi nell'età degli imperi e delle conquiste. Il movimento che si dipana lungo l'asse fondamentale dell'opera è quello di una cadenza ritmata e coordinata (anche se interiormente personalizzata) dell'anima e del

²² Cfr. per una visione generale dell'Europa del tempo, C.A. BAYLY, *La nascita del mondo moderno. 1780-1914*, Einaudi, Torino 2007; E. GENTILE, *L'apocalisse della modernità, op. cit.* Per uno sguardo complessivo invece sull'Italia giolittiana cfr. A. AQUARONE, *L'Italia giolittiana*, il Mulino, Bologna 1989. Sulla gioventù del tempo cfr. in particolare *Il mondo giovanile in Italia tra Ottocento e Novecento*, a cura di A. VARNI, il Mulino, Bologna 1998; *Storia dei giovani. II. L'età contemporanea*, a cura di G. LEVI e J.-C. SCHMITT, Laterza, Roma-Bari 2000.

corpo di ciascuno dei protagonisti di questa piccola o grande storia d'Italia. Da Romolo Murri, fondatore, come detto, di «Cultura Sociale» (rivista-simbolo di una intera generazione di cristiani che videro in essa una «scintilla» di vita nel grigiore prima reazionario e poi giolittiano dell'Italia del tempo) al giurista e filosofo molisano del sacrificio bellico in Libia, Iginò Petrone (1870-1913); dal duca lombardo Tommaso Gallarati Scotti (1878-1966), direttore della rivista cattolico-liberale «Il Rinnovamento» al tolstojano Giulio Vitali, compagno di studi di Murri a Macerata (non si conosce ancora la sua precisa data di nascita né il suo paese natale), pedagogista e fautore dell'uomo lucido e puro come un diamante, amante del rischio e della bella morte frutto di coraggio e di eroismo, suicida nel 1916; dalle giovani sentinelle dell'Italia di san Tommaso (il frate francescano Agostino Gemelli (1878-1959) e il sacerdote Francesco Olgiati (1886-1962) anzitutto, tra i patrocinatori del movimento neo-scolastico e delle riviste ad esso collegate, tra cui la «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1909, e «Vita e Pensiero», 1914; fondatori dell'Università Cattolica di Milano) agli uomini «civili» della nazione rigenerata dalla fede: il già citato Filippo Meda e il suo fraterno amico, l'avvocato milanese Giuseppe Molteni (1877-1947): personaggio quest'ultimo che finalmente trova un adeguato spazio di critica e di narrazione storica, vista la sua abbondante messe di scritti e riflessioni giovanili (e non) in riviste, quotidiani, racconti e romanzi d'amore religioso scritti da lui stesso.

Si arriva così alla conclusione (peraltro “provvisoria”) del libro suddivisa in due parti: la prima corrispondente al quinto capitolo in quanto ancora intessuta delle voci dei protagonisti del racconto a cominciare dall'infaticabile, energico Petrone; e la seconda dal titolo *Perché studiare il nazionalismo*, in cui si spiegano sommariamente le ragioni dell'utilità di questo studio. Uno studio che conduce, in attesa di quello generale in corso di realizzazione, alla semplice e allo stesso tempo complessa constatazione della presa *radicale* del nazionalismo su una parte significativa della coscienza culturale e politica italiana tra Otto e Novecento, senza per questo necessariamente togliere peso ad altri

fattori che hanno condizionato e caratterizzato il percorso storico.

Un libro «di frontiera»? Credo sia *un libro di sollecitazione* a una maggiore riflessione sul fenomeno nazionalista come complessa realtà storica e spirituale del nostro tempo, della nostra fragile democrazia liberale di massa, della nostra stessa antropologia moderna e post-moderna, intrisa di inquietudini e tormenti; un contributo insomma alla riflessione sulla storia che – scriveva George L. Mosse, lo storico del «fascino del persecutore»²³ – «non si lascia cancellare»²⁴.

²³ E. GENTILE, *Il fascino del persecutore*, *op. cit.*

²⁴ G.L. MOSSE, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile in epoca moderna*, Einaudi, Torino 1995, p. 254.