

dans *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie (XIIIe-XVIIe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 277-287.

Version pré-éditoriale. Ne pas citer

Conclusion

Les différentes contributions présentées à ces rencontres ont pleinement montré à la fois la richesse et les difficultés de la problématique exposée par Ariane Boltanski. Quant aux difficultés, lucidement exposées d'entrée de jeu, elles se sont précisément révélées comme les sources mêmes de la réussite : confronter les historiographies modernistes et médiévistes a permis de mieux cerner les contours de ce que l'on appelle la noblesse, et d'éviter la rétroprojection des définitions strictes du XVII^e siècle sur les réalités plutôt mouvantes des périodes précédentes, qui font d'ailleurs que les médiévistes préfèrent (ou devraient préférer) généralement le mot « aristocratie » au mot noblesse¹ : l'on ne s'est d'ailleurs pas ici focalisé sur ces questions de définition, pour ne pas s'égarer et perdre de vue l'objet primordial du colloque, et j'emploierai tantôt noblesse, tantôt aristocratie au gré des contextes qui les exigent. Néanmoins, n'oublions pas que les Este, les *lollard knights*, les membres des confraternités languedociennes, Raymond VII ou les participants à la Vauderie d'Arras représentent des catégories très diverses de l'aristocratie, plus encore que de la noblesse. Quant au fait, également relevé par les organisateurs du colloque, que l'orthodoxie se définisse et se construise en dehors même de la noblesse, il est constitutif d'une tension permanente entre le corps social et ceux-là même qui énoncent l'orthodoxie, que ce soit l'Église – ou même les Églises à partir du moment où la Réforme triomphe dans une partie de l'Europe – ou les pouvoirs souverains, rois, princes ou magistrats : et c'est dans cette tension entre l'orthodoxie proclamée et l'orthodoxie vécue, dans ce qu'elle fait surgir des attitudes, des mentalités et des stratégies des individus et des groupes sociaux – en l'occurrence, ici, la noblesse – que l'historien trouve les matériaux sur lesquels il va pouvoir appuyer sa réflexion.

¹ Je renvoie à Joseph Morsel, *L'aristocratie médiévale*, Paris (Armand Colin), 2004 pour une réflexion décapante sur l'historiographie médiévale de la noblesse (notamment p. 264-310).

Nous savons tous que l'Église médiévale a construit l'hérésie de toute pièce : l'hérétique n'est hérétique que dans la mesure où il est dénommé comme tel². En revanche l'orthodoxie est une notion qui, sur le plan théologique, n'est le plus souvent définie que par la négative : certes, la *defensio fidei* est fréquemment évoquée, mais cela reste un concept vague, et elle est le plus souvent précisée par la recommandation explicite de combattre l'hérésie, une hérésie que les contextes politiques et géographiques de ces mentions permet en général de préciser, ou encore les infidèles. Bien évidemment, il y a une orthodoxie positive dont les théologiens sont à même de dessiner les frontières (d'ailleurs mouvantes), mais en dehors de ce cercle d'experts et de techniciens, ses contours précis ne se dessinent dans l'opinion commune que par la sanction des attitudes condamnées. Pour défendre la foi et combattre l'hérésie, l'Église possède plusieurs armes, dont les plus redoutables sont l'excommunication et la Croisade. Elles sont à l'œuvre dans la plupart des études qui ont été présentées à ce colloque, bien que la Croisade en tant que telle ait été d'emblée exclue de son périmètre par ses organisateurs. Mais si l'on replace les communications dans leur ordre chronologique, on s'aperçoit que la sanction de l'hérésie est – et ceci de plus en plus – le fait tout autant du pouvoir politique que de celui de l'Église.

La responsabilité en revient à l'Église. Ses tentatives de capter directement à son profit l'énergie et la puissance militaire de la société laïque et, plus particulièrement, de la noblesse semblent, sinon disparaître, du moins prendre d'autres formes. Les associations confraternelles, pour autant que les sources permettent d'en juger, regroupent surtout des membres de l'aristocratie chevaleresque³ : leurs objectifs ont d'abord été de protéger les églises et les monastères, et ils sont bientôt élargis à des missions telles que la défense de la chrétienté contre l'Islam (avec l'exemple saisissant des « lévites-combattants » assurant la garde des châteaux catalans confiés à l'Église) ou contre l'hérésie. Mais elles semblent s'effacer devant la montée en puissance des ordres religieux militaires, et notamment devant celle de l'ordre du Temple. L'élargissement social qui paraît caractériser leur renouveau à la fin du XII^e siècle fait que, suspectées d'anti-féodalisme, elles sont anéanties par la réaction seigneuriale. À partir du XIII^e siècle, l'Église tente donc d'imposer une vision très large de ce qui constitue l'hérésie, en l'étendant délibérément du

² R. I. Moore, *La persécution. Sa formation en Europe, X^e-XIII^e siècle*, Paris (Seuil), 1991.

³ Damien Carraz, « Structures confraternelles et défense de la foi ... », p. 000-000.

Conclusion

religieux – et même plus spécifiquement du théologique – au politique : dans la mesure où la paix est liée à la foi, les *turbatores pacis* sont alors assimilés aux hérétiques. Par ailleurs, le droit romain vient explicitement secourir la théologie, à partir du moment où l'équiparation de l'hérésie à la lèse-majesté permet de la soumettre au droit civil⁴. La bulle *Vergentis in senum* en 1199 est ici une étape essentielle.

C'est dans ce contexte que l'Église va faire pleinement usage de ces armes que sont l'excommunication et la Croisade. L'usage politique de l'excommunication apparaît en pleine lumière dans les rapports de la papauté et de Raymond VII de Toulouse⁵ : le rythme incroyablement rapide des excommunications et des pardons montre à la fois la facilité avec laquelle la papauté dégage cette arme, et aussi son inefficacité relative à partir du moment où elle n'a plus de justification religieuse profonde. Les démêlés du comte avec le prieur du Mas d'Agenais ne sont évidemment que des prétextes, et le recours à l'excommunication s'intègre dans toute une série de procédures vexatoires et contraignantes que le comte est parfois capable de retourner en sa faveur : quelles sont les véritables sentiments religieux de Raymond, son penchant pour (ou contre) l'hérésie et les hérétiques ? Il est difficile de se prononcer : une chose est sûre, il ne semble guère avoir brûlé de partir en Terre Sainte et a toujours réussi à retarder son départ pour la Croisade, à laquelle il s'était pourtant engagé à participer, tant auprès du roi (qui l'a même financé) que du pape (qui semble utiliser cette obligation comme n'importe quelle autre variable dans une négociation complexe). Car la Croisade est aussi devenue une arme dans l'arsenal dont dispose la papauté, à partir du moment où elle la lance contre ses ennemis politique, bien qu'ils soient chrétiens : l'empereur Frédéric II en a été la principale victime, mais c'est aussi le cas des « croisades italiennes »⁶. Et l'exemple de Jean XXII et de ses rapports avec la noblesse gibeline d'Italie montre avec quelle facilité, ici aussi, les adversaires politiques locaux de la papauté, en l'occurrence dans les Marches et l'Ombrie la branche gibeline des Este, les Montefeltre, les Ordelaffi à Forlì et les Polenta à

⁴ Sur la lèse-majesté et son extension, voir les réflexions de Jacques Chiffolleau, « Le crime de majesté, la politique et l'extraordinaire ; note sur les collections érudites de procès de lèse-majesté du XVII^e siècle et leurs exemples médiévaux », dans Y.-M. Bercé, *Les procès politiques (XIV^e-XVII^e siècle)*, Rome (Collection de l'École Française de Rome, 375), 2007, p. 577-662.

⁵ Laurent Albaret, « Raymond VII de Toulouse et son engagement dans la défense de l'orthodoxie ... », *supra*, p.000-000.

⁶ N. Housley, *The Italian Crusades : the papal-Angevin alliance and the Crusades against Christian lay powers, 1254-1343*, Oxford (Clarendon Press), 1982.

Jean-Philippe Genet

Ravenne pour ne citer que les plus connus, sont qualifiés de *turbatores pacis* et accusés de lèse-majesté, et peuvent ainsi être catalogués comme des hérétiques, en même temps qu'ils sont dénoncés comme des tyrans : la liste des accusations contre les Este est d'ailleurs assez savoureuse. Au reste, leur comportement, peu recommandable il est vrai, ne les distingue en rien des *signori* guelfes qui sont, eux, les fidèles appuis de la papauté. Il ne leur en est d'ailleurs pas trop tenu rigueur quand ils se rallient au pouvoir pontifical, et les Este, hérétiques de la veille, deviennent ainsi sans difficultés les vicaires apostoliques de Ferrare, une fois ralliés au pape⁷.

La conséquence de cette définition élargie a été que les adversaires politiques de la papauté, quand ils ont été en position de le faire, n'ont pas hésité à accuser les papes eux-mêmes d'hérésie, en élargissant, à l'inverse de la papauté, le politique au domaine du religieux : de ce point de vue, le cas du roi de France Philippe le Bel est exemplaire⁸. Appuyé sur la sacralité savamment construite de la monarchie capétienne et sur un contrôle efficace de l'Église de France, le roi accuse Boniface VIII d'être un hérétique et fait appel contre lui au Concile. C'est dans la ténacité extraordinaire avec laquelle il a tout fait pour que le procès de Boniface VIII aille jusqu'à son terme – sans d'ailleurs y parvenir – que l'on voit à quel point le roi de France était pénétré non seulement de la culpabilité du pape mais aussi de l'importance de son rôle⁹ et de sa responsabilité de « recteur » de la pureté religieuse du corps social que forme l'ensemble de ses sujets. Au plan ecclésiologique, cette remise en cause du pouvoir pontifical va entraîner une longue évolution qui aboutira, après l'exil avignonnais et le Grand Schisme, à la crise conciliaire, qui aurait d'ailleurs pu fournir un beau terrain d'études pour le sujet qui nous occupe (notamment le rôle de la noblesse dans la formation des obédiences). L'important n'est pas pour nous que Boniface VIII ait été hérétique – ce vers quoi semble pencher ses derniers biographes – ou qu'il ne l'ait pas été, l'important est qu'en étendant au politique le domaine de l'hérésie, le pape a permis aux acteurs de la société politique d'étendre le domaine du politique jusqu'à l'hérésie.

⁷ Sylvain Parent, « La noblesse dans les états de l'Église ... », *supra*, p.000-000.

⁸ Julien Théry, « La noblesse de France et les conflits de Philippe le Bel avec la royauté ... », *supra*, p.000-000.

⁹ Jean Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311). Édition critique, introduction et notes*, Rome, 1995. Agostino Paravicini Bagliani reste interrogatif : *Boniface VIII. Un pape hérétique ?*, Paris (Payot), 2003.

Conclusion

C'est d'ailleurs précisément à ce point, celui de la jonction du religieux et du politique, que s'ouvre l'espace, qu'il faut qualifier de « républicain », où l'ensemble de la société politique, et au premier chef, la noblesse (ou l'aristocratie) est impliquée. J'emploie ici à dessein le terme républicain car, à partir du XIII^e siècle, l'on se situe dans le cadre d'un État moderne en plein développement, au moins dans les monarchies d'Occident et dans les « États régionaux » italiens ; le terme s'applique aussi aux cités italiennes. Dans le dialogue qui se noue entre le souverain ou le magistrat et la société politique, interviennent des concepts tels que ceux de liberté, de bien commun ou de commun profit qui, exprimés sous des formes et dans des vocabulaires divers, permettent aux individus et aux différents groupes sociaux de prendre des positions politiques sur des points qui intéressent l'ensemble de la communauté à laquelle ils appartiennent et d'assumer une responsabilité¹⁰. Ainsi, on peut estimer que ce n'est pas seulement la responsabilité du prince, mais que c'est aussi celle de la noblesse au sein de la société politique d'intervenir dans le domaine de la défense de la foi et donc, *ipso facto*, de se déterminer par rapport à l'orthodoxie et à l'hérésie. La noblesse ne doit-elle pas agir en vertu d'une responsabilité particulière, qui lui viendrait de sa supposée ancienneté et de ses privilèges ? Doit-elle le faire en toute indépendance, en dehors du contrôle politique du pouvoir souverain ou des autres « états » de la société ? Ou au contraire son engagement doit-il être d'ordre exécutoire et consécutif à la décision du prince ou à celle du magistrat ? Toutes ces questions sont désormais posées dans l'espace public.

C'est en fait la nature même de la noblesse, et la place qui lui est faite dans la société politique qui est ici en cause. L'orthodoxie étant définie par l'Église, le fait que la mission de défendre l'orthodoxie incombe à la noblesse ressort d'une vision traditionnelle¹¹ du rôle de chacun des états de la société, celle qui est véhiculée par la *literature of estates* et qui imprègne en effet les littératures vernaculaires de la fin du Moyen Âge. Or, cette vision peut ne plus correspondre à ce qui se passe dans la société politique de cette période, où les membres des élites prennent désormais des positions qui, pour s'articuler avec des

¹⁰ Sur ces problèmes, J.-Ph. Genet, « Les langages de la propagande », dans *La société politique à la fin du XV^e siècle dans les royaumes ibériques et en Europe*, éd. par V. Challet, J.-Ph. Genet, H. Rafael Oliva, J. Valdéron Baroque, Valladolid- Paris (Publications de la Sorbonne-Université de Valladolid), 2007, p. 89-109.

¹¹ Vision traditionnelle, sans doute, mais n'oublions pas que les premiers effets de la mutation culturelle engendrée inter alia par la réforme grégorienne ont précisément conduit celles-ci à traduire leurs choix religieux individuels dans une action de nature politique : c'est ce qui se joue dans le catharisme et sa répression au début du XIII^e siècle.

Jean-Philippe Genet

liens de nature féodale ou patronale, n'en reposent pas moins sur des engagements individuels. Il apparaît dès lors qu'il y a bien deux attitudes fondamentalement différentes, qui dépendent certes de l'autonomie réelle des aristocraties, souvent difficile à déterminer avec précision, mais surtout de l'intégration dans l'engagement individuel des nobles de cette osmose entre le politique et religieux. De ce point de vue, les cas que nous avons jusqu'ici envisagés paraissent offrir des exemples contrastés : si les nobles italiens cherchent à jouer de leurs affiliations guelfes ou gibelines pour s'affirmer comme *signori* à la tête des cités et instrumentalisent à cette fin leurs choix religieux ou dévotionnels¹², les nobles français sont convoqués pour se ranger derrière leur souverain. Ils le font d'ailleurs avec un enthousiasme très variable selon qu'il s'agit de s'opposer au pape, ou qu'il faut condamner pour hérésie l'Ordre du Temple, dont un grand nombre des membres appartiennent à cette même noblesse française. On voit bien que dans ces deux cas en apparence opposés c'est la même conception traditionnelle du rôle collectif de l'aristocratie qui est à l'œuvre par rapport à une orthodoxie qui est définie en dehors d'elle, sans qu'il soit possible d'établir formellement des liens entre la religiosité réelle des individus et l'attitude que leur dicte leur appartenance sociale. Mais, passé le milieu du XIV^e siècle, le rôle politique et social des noblesses que nous avons rencontrées s'avère très diversifié : si le politique et le religieux se mêlent toujours inextricablement dans les positions prises collectivement par les nobles, la force de leurs engagements religieux individuels est souvent déterminante et ces engagements s'intègrent dans un ensemble cohérent où le religieux, le politique et le social ont chacun leur part. Défendre l'orthodoxie n'est plus seulement prendre position par rapport au souverain ou au Pape, ce n'est plus se ranger sous la bannière d'une Croisade, c'est défendre une position religieuse qui repose sur des choix sociaux, intellectuels et culturels personnels.

Et ceci est perceptible même lorsque le noble paraît seulement obéir à des préoccupations politiques. Ainsi, l'éthique nobiliaire semble pousser le noble à s'engager, à la suite du prince, dans la

¹² Le problème le plus intéressant est ci celui, posé par Florian Mazel dans la discussion de la nature des liens des acteurs politiques avec les ordres mendiants et leurs différentes orientations. Du côté de la dynastie angevine et des rapports entre la noblesse angevine et les spirituels franciscains en Provence et en Italie, les choses sont assez bien connues. Elles le sont moins du côté des familles gibelines et l'étude de leur religiosité et de leurs formes de dévotion réserverait sans doute des surprises.

Conclusion

défense de l'orthodoxie à partir du moment où celle-ci fait de toute évidence partie des prérogatives princières : mais l'on s'aperçoit que ce qui pourrait passer pour un engagement avant tout politique peut avoir aussi des arrière-plans religieux. L'attitude, au demeurant complexe, de Philippe de Saveuses, dans l'affaire de la Vauderie d'Arras, s'explique tout autant par la vision qu'il a de sa place et de son rôle dans une principauté bourguignonne dont le maître pourrait renforcer sa légitimité en prenant la défense de l'orthodoxie face aux sorciers, faute de pouvoir mener la Croisade à laquelle il s'est pourtant toujours voué, que par sa religiosité personnelle¹³. Sans doute les rivalités sociales et politiques qui opposaient Saveuses au principal protagoniste de l'affaire, Colart de Beaufort, ont-elles aussi joué un rôle. Mais ce sont bien ses convictions religieuses intimes, révélées par son engagement et par celui de son épouse dans la réforme colettine – la réforme des Clarisses de l'Observance franciscaine –, un mouvement auquel les ducs de Bourgogne et tout particulièrement la duchesse Isabelle de Portugal apportent un vigoureux soutien, qui expliquent pourquoi Saveuses a voulu engager le pouvoir bourguignon dans une chasse aux sorcières, avec une vigueur qui l'a d'ailleurs semble-t-il poussé à aller plus loin que ne le voulait le prince qu'il s'imaginait servir. Une fois de plus le religieux et le politique se trouvent inextricablement mêlés.

L'exemple de Saveuses montre les dangers de ce type d'engagement, ce que l'histoire contemporaine de l'Angleterre illustre pleinement. Ici, la noblesse a entretenu des rapports complexes et ambigus avec le mouvement lollard¹⁴ : incontestablement, une partie de la famille royale s'est montrée suffisamment favorable à John Wyclif pour l'employer en connaissance de cause et pour le protéger jusque dans la cathédrale de Londres quand il a été attaqué en 1377 : le Prince Noir (et ensuite sa veuve, Joan of Kent) et ses frères Jean de Gand, duc de Lancastre, et plus tard Thomas de Woodstock, duc de Gloucester, peuvent à des degrés divers être considérés comme des sympathisants du réformateur, dont une partie de la doctrine¹⁵ au

¹³ Franck Mercier, « La noblesse contre les sorcières ... », p. 000-000 et Id., *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*, Rennes (P.U.R.), 2006.

¹⁴ Les termes lollard et wycliffite sont interchangeable, contrairement à ce qui a longtemps été écrit et comme l'établit Anne Hudson, *The Premature Reformation : Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford (O.U.P.), 1988. C'est l'indispensable introduction à cette histoire. Pour la très riche bibliographie d'Anne Hudson et une série de mises au point récentes sur le lollardisme, voir H. Barr et A.M. Hutchison, *Text and controversy from Wyclif to Bale : essays in honour of Anne Hudson*, Turnhout (Brepols), 2005.

¹⁵ Détaillée au début de l'intervention d'Aude Mairey, « L'aristocratie anglaise face aux Lollards ... », p. 000-000.

moins pouvait séduire l'aristocratie. Anne Hudson montre bien à quel point cette doctrine aurait pu conduire à une réforme proche de celle d'Henri VIII (avec notamment la dissolution des monastères et la remise en circulation de leurs terres pour le plus grand profit de l'aristocratie) si Wyclif ne s'était obstiné dans son intransigeance sur sa doctrine de la transsubstantiation, sans doute inacceptable à cette époque. Et une partie de l'aristocratie qui a suivi le docteur d'Oxford peut être rattachée à ces princes, y compris les *lollard knights* rendus célèbres par Bruce McFarlane¹⁶. Mais à partir du moment où la répression a commencé, l'attitude des princes et de la noblesse semble avoir rapidement changé. Peut-être ce changement remonte-t-il même à la révolte des paysans en 1381, qui auraient révélé à l'aristocratie le danger que l'hérésie wycliffite faisait courir à la stabilité de l'ordre social. La seconde étape est le statut *De haeretico comburendo* de 1401, qui menace du bûcher les hérétiques. Le soutien pour les Lollards ne cesse pas immédiatement, et au début du XV^e siècle, les scribes tchèques trouvent encore des manoirs accueillants où ils peuvent copier les œuvres de Wyclif qu'ils recherchent : mais la révolte de Sir John Oldcastle en janvier 1414 oblige à un choix clair, d'autant que le pouvoir royal qui a longtemps hésité sur l'attitude à suivre – comme le montre la proximité d'Oldcastle et du prince de Galles, le futur Henri V, et les efforts de ce dernier pour sauver l'hérétique William Badby du bûcher – a désormais pris résolument le parti de l'orthodoxie. L'examen des œuvres que le poète Thomas Hoccleve, proche du gouvernement d'Henri V qui a consacré l'un de ses poèmes à Oldcastle et aborde franchement la question de l'hérésie dans son *Regement of Princes*, révèle qu'il attribue aux élites laïques une responsabilité à la fois politique et morale, distincte de celle de l'Église, dans la lutte contre l'hérésie¹⁷.

Il n'en est que plus significatif que l'aristocratie anglaise, si elle s'est détournée de l'hérésie, n'a pratiquement pris aucune part à sa répression¹⁸. En somme, la défense de l'orthodoxie ne semble plus véritablement faire partie de l'ethos aristocratique¹⁹ : elle est laissée à l'Église et au pouvoir royal, comme à la fin du XIII^e siècle. Ceci nous ramène à la question « républicaine » : les vellétés d'introduire les préoccupations religieuses dans la conduite des affaires politiques du

¹⁶ M. Jurkowski, « La noblesse anglaise à la fin du Moyen Âge ... », p. 000-000.

¹⁷ Mairey, *op. cit.*

¹⁸ Jurkowski, *op. cit.*

¹⁹ Ce sont plutôt ceux que Ian Forrest appelle les *holders of office* qui sont à la pointe de cette lutte, notamment comme reporters de l'hérésie : bien sûr, ce sont le plus souvent des membres de la *gentry*, mais ce n'est pas en tant que *gentlemen* qu'ils interviennent : I. Forrest, *The Detection of Heresy in Late Medieval England*, Oxford (O.U.P.), 2005, p. 224.

Conclusion

royaume – Oldcastle est là pour le démontrer – que l'aristocratie anglaise avait pu avoir sous le règne de Richard II se sont vite effacées. On peut s'en étonner : l'Angleterre est probablement celle des grandes monarchies européennes où l'aristocratie exprime le plus clairement sa volonté et sa faculté de participer au gouvernement du royaume. Mais son recul s'explique en partie par la prudence qu'impose la victoire sidérante de l'usurpation lancastrienne, consacrée par la victoire en France, ce trône vide²⁰ que la folie (ou simplement l'incompétence) d'Henri VI va rendre plus vide encore, obligeant ses sujets à danser au bord du gouffre dans lequel ils vont finalement tomber, obligeant presque Richard d'York à faire ce qu'il s'était toujours à refuser à faire, c'est-à-dire revendiquer le trône au nom de son droit héréditaire²¹. Ce n'est que lorsque la confiance sera revenue avec une nouvelle dynastie, et lorsque Henri VIII aura pris l'initiative de se lancer dans les luttes religieuses, en prenant d'abord vigoureusement le soutien du pape contre Luther, puis en se séparant de Rome en faisant, comme Philippe le Bel, appel au soutien de ses sujets par l'intermédiaire du Parlement, que les membres de l'aristocratie vont à nouveau individuellement prendre des positions religieuses offensives au nom de leurs responsabilités morales et politiques.

Les situations de la Bohême et de la Hongrie sont à cet égard bien différentes. Mais dans l'un et l'autre cas, un nouveau référent, apparaît à côté du prince et de l'Église, en l'occurrence la nation. En Bohême²², le problème est en quelque sorte un problème interne, puisqu'il y a deux noblesses, l'allemande et la tchèque. L'une et l'autre sont divisées, comme d'ailleurs l'ensemble des aristocraties germaniques entre une haute noblesse et une petite ou moyenne noblesse qui s'opposent souvent sur les champs de bataille mais défendent souvent des positions assez proches, les choses étant encore compliquées par l'importance qu'a pris rapidement l'hérésie hussite. Défendre la foi en même temps que les intérêts de la noblesse conduit paradoxalement les nobles tchèques à déposer à la diète de Ceslav en 1421 le défenseur par excellence de la foi catholique, l'empereur Sigismond, qui est aussi le roi de Bohême. Mais par la suite, la grande noblesse et la petite noblesse vont jouer des partitions discordantes, aussi bien en Allemagne qu'en Bohême. L'échec des Croisades contre le Hussisme s'explique par cette hétérogénéité de l'aristocratie,

²⁰ Paul Strohm, *England's empty throne: usurpation and the language of legitimation, 1399-1422*, New Haven (Yale U.P.), 1998.

²¹ John Watts, *Henry VI and the politics of Kingship*, Cambridge, 1996.

²² Pavel Soukup, « Le discours nobiliaire autour de la foi à l'époque hussite ... », p. 000-000.

l'engagement du côté hussite reflétant en revanche mieux les choix individuels des protagonistes²³. Le fait que Sigismond ait voulu donner la priorité à la lutte contre le péril turc l'a conduit à privilégier des solutions pragmatiques qui lui ont valu aussi bien à l'hostilité d'une partie de la noblesse, et notamment de la petite noblesse de l'Allemagne du Sud, souvent regroupées en associations, que celle de la papauté qui voulait maintenir une attitude intransigeante. En Bohême, on peut aller jusqu'à dire que les deux fois créent deux nations, du moins jusqu'à la fin du XV^e siècle²⁴. Et le rôle diviseur de la religion, qui affecte les Tchèques pendant la révolution hussite, est tout aussi évident chez les Allemands, mais avant et après la crise hussite : avant, il y a de nombreux Vaudois chez les Allemands, alors que les Tchèques se vantent de n'avoir jamais été soupçonnés d'hérésie, et après la bourgeoisie allemande se laisse séduire par Luther, quand les Tchèques se contentent de leur utraquisme modéré.

En Hongrie, il en va tout autrement. Ici aussi, le roi est le défenseur de la foi, mais bien que le pays ait été comme ses voisins affecté par les principaux mouvements hérétiques successifs (vaudois, hussite, luthérien) d'autant que sa population est diverse, c'est aussi « un christianisme de frontière » qui constitue un rempart de la Chrétienté²⁵. Dans un premier temps cela contribua à rassembler l'aristocratie toute entière derrière le souverain, qu'il soit Angevin ou Luxembourg : les ordres mendiants, surtout dans les Franciscains observants, jouèrent là un rôle décisif et on assista même au renouveau de l'idée de Croisade. Après la prise de Constantinople, la nécessité de s'unir pour lutter contre les Turcs était si forte qu'elle allait de soi : du coup, les différences confessionnelles parurent en fin de compte secondaires et l'engagement religieux personnel des nobles fut un peu moins freiné par la contrainte sociale, mais dans l'ensemble la noblesse hongroise resta fidèle au catholicisme romain. Et c'est surtout, après la bataille de Mohacs, les territoires hongrois étant partagés entre plusieurs souverains, que les choix religieux semblent avoir été tout à fait libérés de cette nécessité d'uniformité. Le seul ciment de la Hongrie est le sentiment national, que ce soit face aux Turcs ou face aux Habsbourg, qu'il s'agisse de nobles catholiques, luthériens ou orthodoxes (grecs), comme le montre encore au début du XVIII^e siècle la « guerre d'indépendance » menée par Rákóczy. Chez

²³ Selon Frantisek Smahel, la petite noblesse de Bohême se répartit également entre catholiques et hussites : *La révolution hussite, une anomalie historique*, Paris (PUF), 1985, p. 41-45.

²⁴ Smahel, *op. cit.* p. 85-88.

²⁵ Marie-Madeleine de Cevins, « Noblesse, aristocratie et défense de la foi en Hongrie ... », p. 000-000.

Conclusion

les Tchèques, la religion dédouble la nation, alors que dans un autre contexte géopolitique, chez les Hongrois, l'unité est maintenue mais ce maintien ne se comprend que parce que le religieux est passé au second plan.

Dès le XIII^e siècle, les deux plans du politique et du religieux sont donc intimement mêlés. Mais cette situation n'est pas seulement due à l'instrumentalisation du religieux par des papes ou des rois avides d'étendre leur pouvoir. Elle vient de ce qu'il est impossible de distinguer ce qui, dans l'espace public, ressortirait du religieux ou du politique. La structuration même de l'espace public médiéval ne permet pas cette distinction : il est avant toute chose l'espace public de l'*ecclesia*, et ses transformations sont fondamentalement dues à l'action de l'Église, et plus précisément à celle de la papauté grégorienne. C'est l'Église qui prend l'initiative – même si le « besoin du droit » suscité par le développement du commerce et des pratiques judiciaires n'est pas sans effets – de transformer le système d'éducation pour accroître le nombre des clercs instruits, de pousser à la traduction des textes dévotionnels et bientôt de textes théologiques en langues vulgaires, de favoriser la prédication d'abord dans le cadre des paroisses puis par le développement des ordres mendiants. Les modalités de l'emploi et de la compréhension de l'écrit, de l'oralité, ou encore de l'image changent. Tout ceci crée les conditions nouvelles de circulation de la parole publique, qu'elle ait un contenu religieux, civique ou politique. C'est dans ce cadre, d'abord façonné par l'Église, que se fait jour la parole politique, sans que pour autant le monopole ecclésiastique du pouvoir symbolique soit remis en cause, au moins dans un premier temps.

Tous les nobles, mais aussi tous ceux qui veulent une réforme quelconque, sont des défenseurs de la foi, de la vraie foi, et par là se prétendent des défenseurs de l'orthodoxie. Mais défendre la foi, cela peut vouloir dire s'engager sous la bannière du pape, ou sous celle du prince ; cela peut vouloir dire se conformer à l'ethos nobiliaire, ou à un *habitus* de classe ; cela peut surtout vouloir dire, lorsque, à partir de Wyclif et de Hus, on peut se référer directement à la source même du christianisme, la Bible, suivre sa propre conscience et choisir personnellement la foi que l'on va défendre. Ce fondamentalisme biblique est une réponse appropriée à l'accusation d'hérésie et fait que l'orthodoxie est au fond la chose la mieux partagée du monde ! Jusqu'à la victoire (relative, mais victoire tout de même) de Luther, l'Église romaine est juge suprême de l'orthodoxie, comme elle est

Jean-Philippe Genet

responsable de décider de l'hérésie. Bien qu'elle prétende le contraire, son jugement est assez variable et évolue selon les périodes, en fonction des contextes et des enjeux : qu'il s'agisse de l'eucharistie et de la transsubstantiation, de l'immaculée conception ou de l'infaillibilité pontificale, les changements de perspective sont impressionnants et permettent de suggérer que, pour ce qui nous concerne ici, l'orthodoxie est moins un concept religieux qu'un concept clérical.

Pourtant, le pouvoir politique du prince ou du magistrat que le titre de ce colloque semblait exclure, est bien présent, et ceci à tous moments. L'évolution vers l'absolutisme que l'on voit se dessiner à la fin du XV^e siècle dans la France de Louis XI, l'Angleterre d'Henri VII Tudor ou l'Espagne des rois catholiques ne fait qu'accélérer un processus à l'œuvre depuis le début du XIII^e siècle. Le pouvoir du prince est présent, on l'a dit, parce qu'il s'arroge celui de dénoncer comme hérétique le pape, mais plus subtilement et plus efficacement surtout, parce que ses officiers et ses tribunaux vont intervenir dans des domaines qui étaient jusque là réservés aux tribunaux ecclésiastiques : Saveuses est à cet égard un précurseur – sans doute inconscient – de cette forme de sécularisation du religieux qui permet aussi de donner un autre rôle au noble : un rôle qui se rapproche de celui du magistrat, le religieux étant rejeté dans le for intérieur, la conscience, le côté public devant rester dans les limites de la conformité. De même que le noble guerrier est transformé en soldat, le noble défenseur de la foi est transformé en magistrat, dénonçant les hérétiques comme les détenteurs d'offices ou de commission du XV^e siècle, encadrant les clercs ou assurant la professionnalisation de ses vassaux et de ses sujets, mais en agissant désormais dans les cadres tracés par le pouvoir souverain qui, à son tour, est celui qui définit l'orthodoxie, mais dans un cadre tout différent de celui de l'Église. Peut-être peut-on d'ailleurs lire les Guerres de Religion comme un refus de ce rôle de magistrat au service d'une religion définie par l'État. L'orthodoxie, est désormais le fruit d'un débat et d'une négociation politiques que l'on suit au Parlement, dans les démêlés du roi de France avec la noblesse française, en suivant le fil des édits, ou dans les États de Brandebourg et de Prusse, ou encore dans les paix de religieux de Guillaume d'Orange. L'orthodoxie, de ce fait, est dès lors multiple, et ce n'est pas un hasard si, de cette multiplicité, va naître progressivement et non sans mal l'idée de tolérance.

Jean-Philippe Genet
LAMOP (CNRS-Paris 1)