



**UNIVERSITÉ
DE GENÈVE**

INSTITUT D'HISTOIRE
DE LA RÉFORMATION

INSTITUT D'HISTOIRE DE LA RÉFORMATION

BULLETIN ANNUEL

XLI (2019-2020)

NUMÉRO SPÉCIAL IHR50



RÉFORME, RÉFORMES, RÉFORMATION/S ?

L'histoire religieuse de la première époque moderne :
bilans et perspectives nouvelles de recherche

INSTITUT D'HISTOIRE
DE LA RÉFORMATION

BULLETIN ANNUEL

XLI (2019-2020)

NUMÉRO SPÉCIAL IHR50

Université de Genève, décembre 2020

Ce numéro spécial IHR50 du Bulletin réunit les communications présentées le 5 décembre 2019 dans le cadre des journées d'étude organisées pour le cinquantenaire de l'Institut d'histoire de la Réformation.

La Réforme littéraire en milieu francophone.
Bilan historiographique et hypothèses herméneutiques

Véronique FERRER

L'historiographie est une manière contemporaine de pratiquer le deuil.
Elle s'écrit à partir d'une absence et elle ne produit que des simulacres,
si scientifiques soient-ils.

Michel de Certeau, *La Fable mystique*.

Ne l'oublions pas, la Réforme fut aussi littéraire. Si l'historiographie insiste, à juste titre, sur ses versants religieux (théologique, doctrinal, liturgique, institutionnel), social, politique et culturel, elle méconnaît ou minore le rôle majeur qu'a joué la Réforme dans l'histoire littéraire du XVI^e siècle et l'extraordinaire corpus de textes qu'elle a suscité. La preuve : les institutions académiques donnent surtout une visibilité à l'histoire et à la théologie au détriment d'un autre champ disciplinaire, l'histoire de la littérature. La réforme religieuse et sociale francophone a pourtant eu des répercussions majeures sur la langue française et la littérature de la Renaissance, sur sa conception comme sur sa production. Elle s'est accompagnée d'une rénovation littéraire sans précédent : non seulement elle a contribué à renouveler les formes, les genres et les modèles en vigueur, mais elle s'est employée à enrichir la langue française jusqu'à forger un style propre, le langage de Canaan. Le retour aux Écritures et l'enjeu militant de la Réforme ont poussé les auteurs à explorer de nouveaux genres et à exploiter les possibilités de la philologie pour repenser la littérature dans le cadre d'une *propaganda fidei*. Cette ambition a fini par créer un riche corpus de textes, souvent difficiles à caractériser à partir des canons de la rhétorique classique, formant ce que l'on nomme communément la littérature réformée ou protestante. Qu'entend-on au juste par cette dénomination ? La réponse ne va pas de soi si l'on en juge par l'embarras dans lequel cette question plonge les chercheurs qui s'intéressent au sujet.

Dans le droit fil des travaux que je mène depuis vingt ans, je voudrais proposer un bilan critique sur la Réforme littéraire francophone en m'intéressant tout particulièrement aux questions méthodologiques qu'elle pose. D'abord par sa spécificité – une littérature liée à une confession avec toutes les implications théologiques et institutionnelles qu'une telle association suppose, une littérature soumise à la censure et à la répression, obligée donc de contourner les autorités politiques, sociales et religieuses – ; puis par sa diversité – pluralité des foyers de la Réforme, mobilité des personnes et des espaces, variété des contextes socio-culturels et historiques. Après avoir examiné les réponses apportées par l'historiographie, je tenterai, sans esquiver les difficultés, une catégorisation du corpus

réformé sur la base d'hypothèses herméneutiques propres à définir les singularités d'une entreprise partagée¹.

Les difficultés d'un objet d'étude

Première difficulté : le terme discuté de littérature. Comme le dit Alain Viala, « le “Qu'est-ce que la littérature” » est « une question majeure et quasi insoluble »². La littérature, « c'est une invention du XIX^e siècle »³. « C'est une notion moderne », renchérit Michel Zink, « peut-être même une notion dont l'apparition fonde l'un des aspects de la modernité »⁴. Sans revenir sur l'histoire complexe du terme ni sur les débats qu'il suscite, preuves de la difficulté propre à l'objet, rappelons seulement que ce que nous appelons « littérature » a été, durant des siècles, organisé autour de la notion de Lettres, elle-même subdivisée à la Renaissance en Lettres saintes, Lettres savantes et Belles-Lettres, dernière catégorie dans lesquelles on range l'éloquence, la poésie (donc le théâtre en vers) et l'histoire. Cette catégorisation restrictive échoue pourtant à rendre compte de la diversité générique des ouvrages publiés à l'époque. Même chose pourrait se dire de la définition de la littérature comme ensemble de textes « à visée esthétique », qui émerge au XVII^e siècle en France avec la formation du champ littéraire. Le terme de littérature est donc inadéquat pour désigner ce qui se joue exactement avant le XVII^e siècle et insuffisant si l'on s'en tient à son sens restreint. Faut-il renoncer pour autant à l'employer ? Certains y répugnent. Reste que les catégories anachroniques constituent des outils interprétatifs féconds à condition de les utiliser en connaissance de cause. C'est donc à dessein que j'emploierai le terme, mais dans l'acception extensive de production textuelle dont la visée esthétique n'est pas systématique ni exclusive des autres ni primordiale.

Les premiers textes protestants s'inscrivent d'abord dans un projet pragmatique, de nature confessionnelle : divulguer les idées de la Réforme en révélant le message du Christ, accompagner spirituellement le fidèle en fournissant des formulaires de prières et des abrégés doctrinaux, l'édifier enfin par des poèmes en forme de sermons. Il s'agit d'abord d'une littérature militante ou pastorale, fonctionnelle dans tous les cas, qui se veut au service de la Réforme et de Dieu, et où le souci « littéraire » est *a priori* ou prétendument absent. C'est bien là l'enjeu de la querelle qui oppose les poètes réformés à Ronsard. Contre l'instrumentalisation confessionnelle du vers, ce dernier définit une poésie quasi autarcique, vouée à une exploration formelle de laquelle elle tire tout son prestige : elle ne profère d'autre vérité que la sienne. Les textes, parfois en contradiction avec les péri-textes, où s'énoncent des professions de foi poétiques ou des déclarations

¹ Pour un premier état de cette réflexion historiographique et méthodologique, voir *Les Muses sacrées. Poésie et théâtre de la Réforme entre France et Italie*, dir. Véronique Ferrer et Rosanna Gorris Camos, Genève, Droz, 2016, Introduction, « La poésie réformée francophone », p. 22-40.

² Alain Viala, « Littérature » dans *Dictionnaire du littéraire*, dir. Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala, Paris, PUF, 2010, p. 434.

³ *Ibid.*

⁴ Michel Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003, p. 2, cité par Jean-René Valette, « La “littérature française du Moyen Âge” : éléments d'introduction », *Le français médiéval par les textes*, dir. Joëlle Ducos, Olivier Soutet, Jean-René Valette, Paris, Champion, 2016, p. 53.

d'intention, révèlent une réalité bien plus complexe et ambiguë. Les poètes peinent à souscrire aux consignes drastiques des théologiens et pasteurs. Ils sont à vrai dire partagés entre les directives réformées et l'influence décisive de la Pléiade, entre leur confession de foi et leur pratique créatrice.

Deuxième difficulté : la dénomination de « littérature réformée », qui sous-tend la caractérisation confessionnelle d'un corpus de textes et qui pose la question du rapport entre pratique d'écriture et identité religieuse. Dans un article intitulé « Histoire de la littérature » (2002), Frank Lestringant s'interrogeait sur la pertinence de l'appellation « littérature protestante » : « Qu'est-ce que la littérature protestante ? [...] Mais cette question en implique une autre, qui est son préalable : "Y a-t-il une littérature protestante ?" »⁵. S'il ne fait pas de doute qu'il existe bel et bien une littérature protestante envisagée comme le produit d'auteurs rassemblés autour d'une même confession, plus ou moins affirmée, une autre question surgit toutefois : « La littérature protestante existe-t-elle par elle-même ? Est-il possible de la définir par des critères intrinsèques ? »⁶. Ses divers représentants auraient-ils en partage « une vision du monde, le même point de vue particulier sur l'histoire de leur temps, la condition de l'homme devant Dieu et l'esthétique littéraire »⁷ ? Parler de littérature réformée, c'est donc se référer aux textes composés par une communauté d'auteurs réunis autour d'une confession – textes poétiques, dramatiques, historiques (selon la classification de l'époque), auxquels il convient d'ajouter la prose d'idées (ouvrages de doctrine, sermons écrits, méditations) ; mais c'est aussi interroger la littérature à travers le prisme conceptuel d'identité confessionnelle. Dans quelle mesure la littérature se fait-elle l'écho d'une expérience commune de la foi ou une pensée théologique peut-elle produire une poétique reconnaissable comme protestante ? Jusqu'à quel point l'appartenance confessionnelle détermine-t-elle l'écriture de l'œuvre ou sa publication ? Car il convient de distinguer le texte lui-même et son réseau éditorial, le rôle de l'auteur et celui de l'imprimeur. Ces nombreuses questions appellent des réponses nuancées qui tiennent compte de la complexité de l'histoire de la Réforme.

C'est là la troisième difficulté de l'objet d'étude, et non la moindre. La diversité géographique des foyers de la Réforme francophone nous oblige à décliner au pluriel la littérature qu'elle fait fructifier. Chaque auteur est déterminé par son milieu social, son ancrage spatial et sa culture propre. Comment définir dès lors une poétique protestante en l'absence d'une production homogène ? Tout juste peut-on parler d'expériences localisées : à Neuchâtel, dans les années 1520-1530, autour de Guillaume Farel, de Pierre Robert Olivétan, d'Antoine Marcourt et de Mathieu Malingre pour n'en citer que quelques-uns ; à Genève, dans les années 1550-1590, autour de Théodore de Bèze et de Simon Goulart ; à la cour de Navarre et dans l'Ouest de la France, dans les années 1570-1590, où s'épanouissent les talents de Du Bartas, de Sponde, de Constans et d'Aubigné ; à la cour d'Henri IV et dans les salons parisiens au cours des années 1590-1610, où s'exerce la poésie modérée d'Odet de La Noue et de Charles de Navières. La cour de

⁵ Voir Frank Lestringant, « Histoire de la littérature », *BSHPF*, 148/4, 2002, p. 891-905, ici p. 891.

⁶ *Ibid.*, p. 893.

⁷ *Ibid.*, p. 892.

Navarre offre ainsi un exemple intéressant de contre-point à l'école de Genève⁸, en formant une idiosyncrasie poétique française dans le champ littéraire réformé. Si le milieu genevois exerce un magistère certain sur la production protestante, il ne parvient pas à cette uniformisation littéraire ni à cette conformation théologique qu'il appelle de ses vœux. On peut ainsi distinguer dans les années 1570, deux foyers concurrents de la Réforme littéraire, comme a pu le faire remarquer Josiane Rieu : Genève et la cour de Navarre⁹. Du côté de Genève, une poésie spirituelle confessionnelle et antironsardienne ; du côté français, une poésie biblique irénique et d'inspiration ronsardienne, qui reste fidèle à l'usage de la fable païenne sévèrement proscrite par Genève¹⁰. On le voit, la diversité des milieux et des individus contrarie la notion d'identité protestante, qui peine à résister à la complexité de ses incarnations locales.

À cette mobilité géographique et humaine, il convient d'ajouter l'instabilité de l'histoire politique propre à redéfinir au fil du temps les enjeux de la Réforme. Les textes s'adaptent aux lieux et aux conjonctures diverses en produisant un discours spécifique : difficile de mettre sur le même plan l'écriture militante qui se développe à Neuchâtel au temps de la Réforme conquérante, la poésie institutionnelle qui s'épanouit à Genève au cœur de la confessionnalisation politique, et les ouvrages composés dans la tourmente des guerres (1562-1598) ou par temps de paix (1598-1610). Si les débuts de la Réforme font coïncider pratique poétique et engagement confessionnel, si l'époque des persécutions et des guerres confirme cette équation, le temps des défaites et des conversions précipite leur rupture au nom d'une autonomisation de l'exercice littéraire par rapport au religieux, ou mieux, au nom d'une coexistence qui réintègre la littérature dans une culture commune partagée, au-delà des clivages confessionnels. La poésie sous Henri IV apparaît à bien des égards comme une poésie de conciliation, voire de réconciliation, destinée à réintégrer l'auteur protestant dans le royaume de France. Sous le régime de l'Édit, l'heure n'est plus à l'affirmation des différences ni à la conquête d'une langue distinctive mais bien plutôt à l'uniformisation et à la retenue, à tout le moins dans le milieu de la cour et des salons pour peu que les poètes veuillent toucher un public élargi. Ces derniers ont désormais le sentiment d'appartenir à une communauté idéale, la République des Lettres, au sein de laquelle les frontières religieuses sont plus souples que dans la société politique. Le XVII^e siècle accuse le divorce entre identité religieuse et pratique littéraire. Du XVI^e au XVII^e siècle, la poésie suit un trajet descendant qui la mène de l'avant-garde à la normalisation, du militantisme à la dépolitisation, de la confessionnalisation à la déconfessionnalisation. Après l'Édit de Nantes, la question d'une littérature ne se pose finalement plus qu'au niveau de la réception des textes, où l'on trouve des critiques dirigées contre les relents calvinistes d'un style qui peine à s'affranchir de l'autorité du modèle biblique.

⁸ Voir Stéphanie Aubert Gillet, « Une école poétique autour de Simon Goulart », *Simon Goulart, un pasteur aux intérêts vastes comme le monde*, éd. O. Pot, Genève, Droz, 2013.

⁹ Josiane Rieu, *Jean de Sponde ou la cohérence intérieure*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1988.

¹⁰ Mario Richter, « Aspects et orientations de la poétique protestante », *Jean de Sponde et la langue poétique des protestants*, *Jean de Sponde et la langue poétique des protestants* [1973], traduit par Yvonne Bellenger et François Roudaut, Paris, Garnier, 2011, p. 185 : *L'Uranie* « repose sur un compromis entre l'indispensable nécessité d'une poésie théologique d'inspiration divine et l'utilisation d'un répertoire d'images de thèmes et de formules empruntés à la Pléiade ».

L'appartenance officielle à une confession ne saurait donc suffire à instituer une littérature confessionnelle. Il n'y a pas nécessairement coïncidence entre l'identité protestante d'un auteur et la lettre de l'œuvre qu'il compose. Outre ces raisons historiques, force est de constater que les écrivains ne font pas toujours abstraction de leur formation culturelle : la plupart sont des humanistes, latinistes et hellénistes confirmés, imprégnés de sources chrétiennes qu'ils partagent avec les poètes catholiques. Il est parfois difficile de distinguer les langages littéraires des deux confessions. La notion de langue confessionnelle peut perdre son sens dans une poésie chrétienne universelle qui utilise les mêmes mots pour décrire une expérience spirituelle à distance des spéculations théologiques. Que dire des « Chrétiens entre deux chaires »¹¹, des poètes entre deux confessions, comme Marot, Du Bartas, Sponde, Charles de Navières ? L'éloignement institutionnel ou l'hésitation confessionnelle des auteurs peuvent produire un discours neutre et décontextualisé comme celui de Du Bartas.

Aborder la littérature réformée comme objet d'étude nous confronte ainsi à des difficultés majeures, impossibles à éviter. Quelles réponses les historiens de la littérature apportent-ils à ces questions diverses ?

Les réponses historiographiques

Des critiques fondateurs se sont attachés à démontrer avec conviction les lignes convergentes de la littérature protestante. Dès les années 1930, Albert-Marie Schmidt tente, à plusieurs reprises mais de façon peu systématique, de déterminer des traits communs à la poésie réformée du XVI^e siècle, en particulier dans ses deux articles, « Calvinisme et poésie au XVI^e siècle » (1935) et « Quelques aspects de la poésie baroque protestante » (1954)¹². Dans le prolongement de ces études, trois historiens de la littérature réformée proposent, entre 1969 et 1973, des réflexions décisives sur la question : il s'agit de Michel Jeanneret, Jacques Pineaux et Mario Richter.

En 1969, dans son ouvrage intitulé *Poésie et tradition biblique au XVI^e siècle*, Michel Jeanneret posait, à la faveur d'une étude comparée minutieuse, des critères discriminants entre les paraphrases de psaumes catholiques et les protestantes :

Il est apparu à plusieurs reprises déjà que le genre de la paraphrase de psaumes, jusqu'en 1560, n'est pas affecté d'une couleur confessionnelle très précise. [...] Dans le domaine limité de nos paraphrases, nous constatons que de 1540 à 1562, protestants et catholiques usent d'un style et d'une technique analogues, et que souvent, ils paraissent libérés de toute optique partisane. [...] Mais, simultanément, s'annonce le divorce confessionnel que consommeront les guerres civiles. Catholiques et calvinistes prennent peu à peu conscience de leurs différences ; ils se découvrent des adversaires

¹¹ Thierry Wanegfellen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1997.

¹² Albert-Marie Schmidt, « Calvinisme et poésie au XVI^e siècle », dans *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1935, p. 211-224, et « Quelques aspects de la poésie baroque protestante », dans *Revue de sciences humaines*, 1954, p. 383-392 (articles repris dans son recueil *Études sur le XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1967, p. 55-65 et p. 79-90).

et tâchent de définir des options littéraires qui leur soient propres ; les psaumes [...] vont fournir à leurs expériences un champ privilégié¹³.

Les distinctions formelles apparaissent comme une conséquence des querelles confessionnelles qui se jouent à l'échelle politique. Dans les années 1550-1570, l'institutionnalisation politique de la Réforme et le déclenchement des conflits religieux d'une part, l'officialisation poétique des critères esthétiques promus par la génération de la Pléiade de l'autre, provoquent le divorce des styles : l'enjeu confessionnel devient une affaire d'esthétique littéraire comme le prouve la polémique protestante autour de Ronsard¹⁴.

Dans le même temps, par le biais d'une approche historico-littéraire, Jacques Pineaux, dans *La Poésie des protestants de langue française - 1559-1598* (1971), tente, sur la base d'un répertoire chronologique, de démontrer que la poésie religieuse protestante présente une continuité et une unité d'inspiration remarquables qui ne dépendent pas tant de la fréquentation commune des textes sacrés que d'une pratique partagée de la foi :

Mon propos a été à la fois plus modeste et plus ambitieux : sans ignorer combien nous savons peu de choses sur les poètes dont j'étudie les œuvres, mais sans chercher systématiquement à sortir leur vie de l'obscurité, essayer de voir comment leur qualité de Réformés, c'est-à-dire d'hommes qui « désirent de servir purement à Dieu sans se polluer aux superstitions de la papauté », modifie la teneur et la couleur de leurs chants¹⁵.

Sa démarche n'est cependant pas herméneutique, mais descriptive : à partir d'une documentation d'une richesse impressionnante, il s'agit surtout pour lui d'exhumer un corpus varié plutôt que de chercher des critères objectifs propres à définir une identité poétique, de donner, en somme, une vue d'ensemble, la plus complète possible, de la poésie calviniste.

Selon une approche théologico-poétique qui, elle, fait une large place à l'herméneutique, Mario Richter, dans *Jean de Sponde e la lingua poetica dei Protestanti nel Cinquecento* (1973), traduit par Yvonne Bellenger et François Roudaut (2011)¹⁶, va plus loin dans la recherche d'une articulation entre littérature et foi. En s'appuyant sur des critères théologiques et esthétiques, sans nier les spécificités de chacun des poètes qu'il aborde et les différences qui les séparent – Bèze et Du Bartas par exemple, ou encore Sponde et d'Aubigné –, Mario Richter s'attache à définir les grandes lignes d'une « poétique

¹³ Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique au XVI^e siècle. Les paraphrases des psaumes de Marot à Malherbe*, Paris, Corti, 1969, p. 187-188.

¹⁴ Ronsard publia les *Discours des Misères de ce temps* en 1562. Chandieu et Montméja lui répondirent la même année dans la *Response aux calomnies contenues aux Discours sur les miseres de ce temps*, publiée par Francis Higman dans son édition des *Discours* de Ronsard, Paris, Le Livre de Poche Classique, 1993, p. 177sq. Pour cette polémique qui se poursuivit par la *Response aux injures* de Ronsard et les répliques d'autres protestants, voir Jacques Pineaux, *La polémique protestante contre Ronsard*, Paris, STFM, 1973. Pour les enjeux poétiques de cette polémique, voir Véronique Ferrer, Frank Lestringant, Alexandre Tarrête, *Sur les Discours des Misères de ce temps de Ronsard*, Orléans, Paradigme, 2009, chapitre 8.

¹⁵ Jacques Pineaux, *La Poésie des protestants de langue française (1559-1598)*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 9.

¹⁶ Mario Richter, *Jean de Sponde et la langue poétique des protestants*, op. cit.

calviniste », « inséparable de cette exigence existentielle subordonnant l'art à la question du salut »¹⁷. Sans prendre les mêmes angles de vue ni les mêmes critères d'évaluation, ces grands spécialistes de la littérature réformée avalisent la catégorie de littérature confessionnelle sur la base d'une coïncidence entre identité religieuse et exercice poétique.

Au milieu de ces voix concordantes, une voix divergente, plus prudente, se fait entendre : celle de Terence Cave. S'il tente, dans *Devotional poetry in France* (1969), de catégoriser les productions poétiques à partir d'une spiritualité confessionnelle, il en vient à ce constat plus que sceptique sur la validité de critères poétiques discriminants dans un corpus spécifiquement spirituel – et non pas militant :

The only really satisfactory way of defining the difference between the two confessions, in poetry as in prose, is a negative one : it is unlikely that a Calvinist would produce Passion poetry on the scale of La Ceppède's *Théorèmes*, still less an effusive poem on Mary Magdalene like César de Nostredame's *Perles*. But if one compares Calvinist poetry on penitential themes with its Catholic equivalent, it becomes much harder to find a line of demarcation between the two. In theology, there is a wide chiasm between the Calvinist et the Catholic view of sin and redemption ; but the demands of poetry tend to minimize the gap.

[...] Il shall make no attempt to draw a priori distinctions between poetry of one and the other confession [...]¹⁸.

Selon lui, les distinctions théologiques ne suffisent pas à produire une poésie différentielle, à tout le moins dans sa veine dévotionnelle.

Force est de constater qu'une critique plus récente, qu'il convient de situer dans les années 1990-2010, s'aligne sur cette approche irénique des textes poétiques en mettant en avant l'instabilité des identités religieuses ainsi que l'effacement des frontières confessionnelles dans le discours littéraire. En 2002, Frank Lestringant semblait douter de la pertinence de la catégorie de « littérature réformée », pensant qu'on ne pouvait l'utiliser que pour désigner des productions écrites par des hommes de confession protestante : c'est que, dans le domaine littéraire, il faut composer, selon lui, avec « la perméabilité des frontières, la réversibilité des arguments et le nomadisme des topiques et des styles »¹⁹. Avant lui, Marie-Madeleine Fragonard affirmait, dans son *Essai sur l'univers religieux d'Agrippa d'Aubigné* (1991), qu'« il n'y [avait] pas de fatalité stylistique confessionnelle », après avoir montré dans sa thèse la fragilité d'une catégorisation calviniste du texte littéraire²⁰. Dans son essai paru en 2006, *Théologies poétiques de l'âge baroque. La Muse chrétienne (1570-1630)*, Christophe Bourgeois poursuit dans cette voie en refusant de « surévaluer la portée des frontières confessionnelles » : « il faut se garder

¹⁷ *Ibid.*, p. 195.

¹⁸ Terence Cave, *Devotional poetry in France*, Cambridge, University Press, 1969, p. 22-23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 896.

²⁰ Voir respectivement Marie-Madeleine Fragonard, *Essai sur l'univers religieux d'Agrippa d'Aubigné*, Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1991, p. 71, et *La Pensée religieuse d'Agrippa d'Aubigné et son expression*, Paris, Champion, 2004 [1984].

de croire qu'il y aurait une poétique protestante et une poétique catholique »²¹. C'est ce que confirme Olivier Millet dans ses travaux sur Antoine de La Roche-Chandieu : il montre comment la poésie des *Octonaires sur la vanité et inconstance du monde* est « loin d'être explicitement confessionnelle, elle n'est pas théologique, même si son infrastructure idéologique s'accorde, mais de façon seulement implicite, avec la spiritualité protestante, voire calviniste »²². Le recueil est, selon lui, représentatif d'une poésie chrétienne universelle sans identité confessionnelle.

Dans ses articles et son livre sur les poètes pasteurs, Julien Goeury semble aller dans le sens de cette nouvelle critique, mais il réintroduit la question confessionnelle à partir d'une approche socio-historique qui le conduit à la déplacer pour ainsi dire du texte au péri-texte, de la manière poétique aux conditions de réalisation du poème, de la pratique artistique au statut institutionnel de l'auteur en s'intéressant à la figure du pasteur poète²³. Difficile à cerner d'un point de vue esthétique ou théologique, la poésie de cette catégorie socio-professionnelle que représentent les pasteurs est envisagée à partir du réseau social de ces derniers et de leur rattachement à une Église²⁴. Reste que l'étude se termine sur un constat voisin de celui de Terence Cave :

De Théodore de Bèze à Laurent Drelincourt, la plupart de ces pasteurs partagent [...] le même idéal d'une grande communauté lettrée, pour laquelle la poésie constitue toujours un signe de reconnaissance infaillible, qui efface les frontières, aussi bien politiques que confessionnelles, pour réunir les hommes autour du Livre²⁵.

Faut-il donc renoncer à définir la littérature réformée du XVI^e siècle à partir de critères poétiques objectifs ? Y aurait-il une « fatalité », pour reprendre le terme de Marie-Madeleine Fragonard, en sens inverse ?

De récents travaux sur le théâtre semblent démentir une telle tendance en remotivant la catégorie de littérature confessionnelle. L'ouvrage de Ruth Stawarz-Luginbühl, publié en 2012 chez Droz, *Un théâtre de l'épreuve. Tragédies huguenotes en marge des guerres de religion en France (1550-1573)*, aborde ainsi une problématique originale, fondée sur ce que l'on pourrait appeler une théologie dramaturgique : il s'intéresse à ce moment dramatique de la tentation de la foi que connaît le héros biblique pour l'appliquer à l'existence singulière du croyant réformé en butte à l'adversité de l'histoire. Il s'agit ainsi d'examiner

²¹ Christophe Bourgeois, *Théologies poétiques de l'âge baroque. La Muse chrétienne (1570-1630)*, Paris, Champion, 2006, p. 33.

²² Olivier Millet, « Théologie, encyclopédisme et rhétorique : la composition des cinquante *Octonaires de la vanité et inconstance du monde* d'Antoine de la Roche Chandieu », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 1-4, 2016, p. 17-34.

²³ Julien Goeury, « La poésie religieuse des protestants français sous le régime de l'édit de Nantes », *Revue d'histoire des religions. Réforme et poésie en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles*, *op. cit.*, p. 127-153. Voir aussi *La Muse du consistoire. Une histoire des pasteurs poètes des origines de la Réforme jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes*, Genève, Droz, 2016.

²⁴ Id., *La Muse du consistoire*, *op. cit.*, p. 9-10 : « Il ne s'agit pas ici de mesurer à nouveau l'influence de Calvin – et, au-delà, de la Réforme – sur les pratiques artistiques et littéraires, sinon de façon très oblique (...), mais plutôt (...) de montrer dans quelles conditions, un pasteur peut exercer l'activité de poète, voire en revendiquer le titre et en assumer l'identité, quelle zone d'acceptabilité il existe donc pour la poésie en tant que pratique « littéraire » dans le milieu ecclésiastique réformé ».

²⁵ *Ibid.*, p. 712.

l'articulation féconde entre une expérience intérieure, que représente l'épreuve de la foi dans la spiritualité réformée, et la forme poétique et dramaturgique du théâtre tragique. Les travaux de Charlotte Bouteille-Meister sur l'actualité s'inscrivent aussi dans cette perspective historico-dramaturgique²⁶. Dans le colloque, « La Réforme en spectacles », qu'elle a co-organisé à Cerisy du 31 mai au 3 juin 2019, elle interroge la manière « dont les arts de la scène ont pris position face à la nouvelle foi, en s'y engageant de manière militante, en mettant en scène le temps vécu comme une crise ou en conservant des affrontements marquants ». Là encore, il s'agit de mettre en évidence les spécificités formelles d'un discours relié à l'histoire d'une communauté et à une expérience singulière de la foi. Le théâtre s'appréhende comme une réponse dramaturgique à l'actualité politique.

Dans le même esprit, il convient de citer ici les recherches d'Isabelle Garnier et de Carine Skupien-Dekens, qui s'emploient à dégager des invariants linguistiques dans les textes produits par des chrétiens partageant la même sensibilité religieuse, les évangéliques, ou par une communauté confessionnelle dans le cas des réformés²⁷. Dans un article récent au titre éloquent, « *Parler de l'Eternel, du Seigneur et de Christ* » : marqueurs linguistiques de l'identité réformée dans la littérature française du XVI^e siècle » (2017), Isabelle Garnier affirme que la « construction confessionnelle » mise en évidence par les historiens, et notamment par Thierry Wanegffellen²⁸, a aussi « un versant linguistique », repérable dans les œuvres composées par les protestants²⁹ ; un versant rhétorique, faudrait-il ajouter, comme s'est attaché à le montrer Olivier Millet dans son livre fondateur sur *Calvin et la dynamique de la parole* (1992), et dans ses différents travaux :

[...] Luther et Calvin ont représenté, aux yeux de leurs disciples et de leurs admirateurs, l'exemple d'un type d'orateur chrétien quasi prophétique, à la singularité desquels les contemporains n'ont pas manqué d'être sensibles. Malgré les modèles bibliques et patristiques qui alimentent cette figure nouvelle, et malgré le caractère exceptionnel, non réitérable, de la mission historique que Luther, Calvin (mais aussi Zwingli) se voient reconnaître par leurs adeptes, les Réformateurs ont ainsi laissé une image singulière qui devait marquer durablement les théologiens et les prédicateurs des Églises qu'ils avaient réformées³⁰.

²⁶ Charlotte Bouteille-Meister, *Représenter le présent. Formes et fonctions de « l'actualité » dans le théâtre d'expression française à l'époque des conflits religieux (1554-1629)*, thèse pour l'obtention du doctorat d'Arts du Spectacle, mention Études théâtrales, sous la direction de Christian Biet, Université Paris Ouest Nanterre, octobre 2011.

²⁷ Voir Isabelle Garnier, *L'Épithète et la connivence. Écriture concertée chez les Évangéliques français (1523-1534)*, Genève, Droz, 2005 ; Id., « «Parler de l'Eternel, du Seigneur et de Christ» : marqueurs linguistiques de l'identité réformée dans la littérature française du XVI^e siècle », et Carine Skupien-Dekens, « Du corbeau enrôlé au patois de Canaan : l'influence des traductions bibliques sur le sociolecte protestant », *Les Protestants à l'époque moderne. Étude anthropologique*, dir. Olivier Christin et Yves Krumenacker, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

²⁸ Thierry Wanegffellen, *Ni Rome, ni Genève, op. cit.*

²⁹ Voir Isabelle Garnier, art. cit.

³⁰ Olivier Millet, « La Réforme protestante et la rhétorique (circa 1520-1550) », dans *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, dir. Marc Fumaroli, Paris, P.U.F., 1999, p. 260-312.

Il s'attache à dégager les lignes de force d'une rhétorique commune, solidement ancrée dans une herméneutique biblique de l'éloquence sacrée et redevable aux apports de l'humanisme, que les réformateurs appliquent à l'enseignement et à la prédication.

Ce bilan historiographique contrasté révèle la complexité de l'objet d'étude comme la difficulté particulière soulevée par la caractérisation confessionnelle d'un corpus littéraire. S'il y a des divergences critiques ou des incertitudes épistémologiques, doit-on pour autant renoncer à poser la question de l'identité confessionnelle ? Au fil de mes travaux sur la poésie réformée, sur les chansons spirituelles, sur les livres de dévotion, sur les traductions et paraphrases bibliques, et plus récemment sur la langue de Canaan, j'ai eu l'occasion de mesurer la diversité de cette littérature, sa cohérence mais aussi ses divergences, voire ses contradictions internes. Malgré tout, je me suis appliquée à dégager des critères objectifs pour caractériser une production plurielle en la replaçant dans l'histoire de son temps – politique, sociale, religieuse et littéraire. C'est sur mes hypothèses herméneutiques que je voudrais à présent m'arrêter.

Essai de catégorisation et hypothèses herméneutiques

Même si la diversité de la production réformée résiste aux catégorisations hâtives, il semble possible de dégager trois caractéristiques susceptibles de fédérer la disparité d'un corpus et de définir les contours fragiles d'une poétique.

Le premier critère est de nature socio-politique. La littérature réformée est une littérature engagée dans l'histoire, qui parle souvent du temps présent à travers le paradigme biblique³¹. Elle se présente, à tout le moins avant la conversion d'Henri IV, comme un discours pragmatique, une parole en situation, quelles que soient les formes que prend cette implication dans le monde : confessionnelle, théologique, sociale ou politique. Elle est, dès ses débuts, inextricablement liée à l'histoire singulière d'une minorité marginale, sans cesse menacée, soumise aux persécutions et aux guerres, contrainte à la clandestinité et à la censure. Aux moments forts des persécutions et des conflits surgit une floraison de textes en vers et en prose en lien direct avec les désastres de l'actualité. D'une guerre de religion à l'autre, les auteurs réactivent la langue primordiale des prophètes bibliques, celle de Jérémie et de David surtout, qui sert, par temps de crise, de cadre littéraire à l'expression du désastre politique et spirituel de la communauté réformée. Sans toujours verser dans une parole agonique destinée à « l'adversaire catholique », en maintenant même une exigence spirituelle très forte à l'attention du fidèle, la prière poétique, la méditation en prose, la pièce de théâtre s'adaptent aux diverses périodes de crise que connaissent les Églises réformées dans la seconde moitié du siècle³².

Lorsque le texte reste discret sur cet engagement, c'est le périphrase qui se charge de donner une coloration confessionnelle à la publication. Dans leurs préfaces, les auteurs établissent un lien de cause à effet entre « les misères de l'actualité » et les œuvres, entre

³¹ Voir Véronique Ferrer, *Exercices de l'âme fidèle. La littérature de piété en prose dans l'espace réformé francophone (1524-1685)*, Genève, Droz, Introduction, p. 24-27 et chapitre VI.

³² Id., « Les prières à l'épreuve de l'histoire », *Rappresentare la storia : letteratura e attualità nella Francia e nell'Europa del XVI secolo*, actes du colloque international organisé par Mariangela Miotti, Pérouse (Italie), 29-30 mai 2014, Perugia, Aguaplano, 2017, p. 16-24.

le temps de l'histoire et l'ordre spirituel. Composées après le massacre de la Saint Barthélemy, les *Méditations sur le Psaume XXXII* d'Antoine La Roche Chandieu³³ en offrent un exemple. À l'instar de ses coreligionnaires, Chandieu interprète spirituellement l'événement comme un châtement divin qui sanctionne le comble des péchés de l'homme. D'où le choix d'un psaume pénitentiel, le psaume 32, à travers lequel le méditant entend bien convaincre les fidèles de la nécessité de venir à résipiscence³⁴. Dans sa préface, le pasteur ne cache ni ses intentions pragmatiques ni son ambition militante : il espère bien rassembler un troupeau disséminé, raviver la ferveur des affligés, convaincre les apostats, pressés par la peur et la souffrance, de revenir à la Réforme. Postérieurs au premier état du texte en prose, les *Octonaires*, placés à la fin du recueil, réactivent les exhortations de la méditation. Ils forment, dans une complémentarité didactique, le versant poétique de l'enseignement chrétien du texte en prose³⁵. Par leur rattachement éditorial à la méditation et au discours préfatiel, les vers de Chandieu acquièrent malgré eux le statut d'une parole militante sans en avoir pour autant le langage. C'est la contextualisation externe au texte qui le rattache à un corpus confessionnel. La définition de la littérature protestante passe nécessairement par son ancrage socio-historique qui l'éclaire de l'extérieur.

L'empreinte rhétorico-théologique du texte poétique permet aussi d'asseoir sa dimension confessionnelle, même lorsque celle-ci est tributaire des modes littéraires, dans le cas de la production pénitentielle par exemple. Il est vrai que l'espace du poème s'en tient souvent à la généralité du discours exhortatif pastoral ou à l'universalité de la parole lyrique de l'orant, sauf lorsqu'il s'affiche comme explicitement polémique. C'est là que s'épanouit une matière doctrinale et théologique, en particulier dans les prières de confession qui fleurissent sous la plume des protestants et des catholiques. Plus ou moins discrète selon les auteurs, cette empreinte confessionnelle est tantôt assumée dans le corps du texte, tantôt déléguée aux discours liminaires. C'est l'occasion, pour certains auteurs, de proposer une illustration poétique de la doctrine calvinienne de la repentance et d'offrir une narration lyrique de l'itinéraire de l'âme vers le salut avec un vocabulaire qui sert d'identifiant. Les textes sont liés à une théologie et à une spiritualité, plus précisément à une anthropologie théologique qui en assure son dynamisme : le salut et la grâce, la justification par la foi, la chair et l'esprit, la chute et la gloire, la spiritualité de l'affliction et de l'épreuve, etc³⁶. La poésie s'approprie les concepts et les mots théologiques ainsi que les situations existentielles auxquelles est confronté le fidèle. C'est dans la fiction spirituelle de la prière et de la méditation qu'il est aisé de saisir la singularité d'une littérature attachée à une théologie, de déceler une vision de l'homme

³³ *Méditations sur le Psaume XXXII. Traduites de latin en françois et reveues par l'auteur mesme. Avec une préface à ceux qui se sont despartis de l'Esglise reformee. Ont esté aussi adjoustez cinquante octonaires sur la vanité du monde. Par A. Zamariel*, Genève, G. Laimarie, 1583.

³⁴ *Ibid.*, Préface non paginée : « L'exemple de David nous est proposé en cest endroict pour l'ensuivre, et pour donner courage aux pecheurs, afin de recourir à la misericorde de Dieu ». Nous citons le texte de Chandieu à partir de l'édition de 1599 chez G. Cartier, qui est celle que nous avons consultée à la Bibliothèque municipale de Bordeaux.

³⁵ Véronique Ferrer, *Exercices de l'âme fidèle*, *op. cit.*, p. 105-117.

³⁶ Id., « Parler à Dieu, édifier les fidèles : la poésie au service de la Réforme », *Les Muses sacrées. Poésie et théâtre de la Réforme entre France et Italie*, dir. Véronique Ferrer et Rosanna Gorris, Genève, Droz, 2016, p. 57-70.

et un langage signés. À cet égard, la comparaison des corpus catholique et protestant offre des résultats significatifs. Les paraphrases du *Cantique des cantiques* révèlent ainsi deux manières singulières de réécritures poétiques directement liées aux méthodes exégétiques et aux théologies du salut promues par les réformes calviniste et tridentine³⁷.

Cet enracinement du discours littéraire dans la théologie calvinienne ou dans l'histoire des persécutions et des guerres suffit-il pour autant à définir une poétique protestante ? Une chose est sûre : celle-ci est difficile à identifier fermement en l'absence d'un manifeste adéquat, d'une défense et illustration de la langue réformée. Cette vacance théorique oblige à une reconstruction *a posteriori* sur la base des épîtres programmatiques laissées par les théologiens et les poètes, à partir des liminaires de recueils et des commentaires sur les Psaumes avec toute la prudence que requiert une telle démarche empirique³⁸. Ces difficultés factuelles n'empêchent pas de dessiner les contours d'une poétique convergente, appliquée avec des variantes notables d'un auteur à l'autre, voire ignorée volontairement par certains ou oubliée au fil du temps. Si l'on tient compte des discours d'escorte, le style chrétien qu'appellent de leurs vœux les poètes et les réformateurs ne semble guère différer de celui que promeuvent les humanistes catholiques : condamnation de la muse mondaine et des fables païennes, promotion des critères de simplicité et de naturel où le mouvement du cœur joue un rôle déterminant, articulation de la poésie à la foi et de l'inspiration à la dévotion³⁹. La différence repose sur le choix des modèles et sur leur usage. Attachée à la *sola scriptura* et à la *sola fide*, tendue vers un programme de vulgarisation et une ambition théologique, la poésie réformée fonde son idéal poétique sur le modèle biblique à partir duquel elle repense les normes de l'éloquence et l'enrichissement de la langue française.

La promotion de la Bible comme modèle littéraire exclusif est décisive dans l'émergence d'une nouvelle littérature dont les réformés sont à l'origine. En libérant le livre révélé, « grâce à la diffusion imprimée de versions philologiquement établies, de la contrainte du sermon ou de la liturgie », ils lui offrent « une nouvelle carrière comme Écriture »⁴⁰. Avec la conversion des Muses, qui renouvelle le paysage littéraire de la deuxième moitié du siècle, la Bible, dont on redécouvre les potentialités lyriques et narratives tout en réaffirmant son autorité spirituelle, devient le modèle générique et textuel des poètes. Cette prise de conscience de la « littérarité » inspirée des Écritures a pour effet

³⁷ Id., « De la parole sainte à la parole mondaine. Ecrire le Cantique des Cantiques au XVI^e siècle », *Le Cantique des Cantiques dans les Lettres françaises*, actes du colloque international organisé par Alessandra Preda, Milan, 24-26 juin 2015, Milan, Edizione universitaria, 2016, p. 109-122. Voir aussi Max Engammare, « Qu'il me baise des baisers de sa bouche ». *Le Cantique des cantiques à la Renaissance. Étude et bibliographie*, Genève, Droz, 1993.

³⁸ Id., « La lyre protestante : Calvin et la réforme poétique en France », *Réforme et poésie en France aux XVI^e et XVII^e siècles*, *Revue de l'Histoire des religions*, op. cit., p. 55-75, et « Pour une poétique réformée. L'influence de Calvin sur les poètes réformés des XVI^e et XVII^e siècles », *Revue de l'histoire littéraire de la France*, déc. 2010, n° 4, p. 883-899.

³⁹ Voir Loris Petris, *La Plume et la tribune. Michel de L'Hospital et ses discours (1559-1562)*, Genève, Droz, 2002, p. 164-189, et Véronique Ferrer, « Michel de L'Hospital : quelques réflexions autour de la poésie chrétienne (*Carmina*, I, 7) », *Michel de L'Hospital, poète et chancelier*, Genève, Droz, 2020, p. 137-151.

⁴⁰ Olivier Millet, « Les querelles de Dieu », *Histoire de la France littéraire. Naissances, renaissances*, dir. Paris, PUF, 2006, p. 476.

d'accroître la production de réécritures bibliques, phénomène qui affecte tous les genres, en particulier la poésie. La Bible tient lieu de matrice littéraire autant que de vérité révélée. C'est dans cet espace ouvert par la réécriture que s'exerce la littérature réformée, qu'elle s'expérimente à nouveaux frais en essayant tant bien que mal de se définir dans une relation ambiguë de subordination et d'affranchissement, de coïncidence et d'écart, de respect et de libération.

Il y a là une véritable innovation de la part des poètes réformés, qui sont à l'origine d'un idiolecte textuel et par extension d'un sociolecte littéraire, qu'ils nommeront à la fin du siècle « la langue de Canaan »⁴¹. Aux origines de ce nouveau langage : l'atelier des traducteurs bibliques et de la première génération des poètes de la Réforme. Le cercle de Neuchâtel apparaît à cet égard comme le lieu d'un véritable dynamique poétique, d'où émerge une variété remarquable de formes littéraires : placard, pamphlet, moralité, manuel pratique de dévotion⁴². Cette promotion de nouveaux genres va de pair, comme plus tard chez les poètes de la Pléiade, avec une expérimentation audacieuse des possibilités encore instables de la langue française qu'il s'agit de nourrir par imitation de l'hébreu comme du grec et qu'il faut adapter au public contemporain pour accompagner la formation doctrinale et spirituelle en cours. Dans cet espace d'invention, Farel fait figure de promoteur d'une confessionnalisation littéraire de la Réforme. Il prépare les actions décisives de Bèze et de Goulart qui s'engageront plus avant dans la réforme des lettres, en proposant aux côtés de la prose biblique les vers du Psautier huguenot comme langue poétique idéale.

La seconde génération de la Réforme institutionnalise l'expérimentation linguistique initiale en la convertissant en projet poétique et en instrument polémique. La langue biblique dans sa version réformée – la traduction d'Olivétan révisée au fil des ans et, pour les psaumes, celle de Marot et de Bèze – sert de support à la rénovation d'un langage littéraire en quête de contre-modèles ainsi qu'au renouvellement d'un lyrisme strictement religieux. A l'heure où la France littéraire s'inquiète d'enrichir la langue française en imitant les langues antiques, les poètes réformés expérimentent le style hébraïsant, que suivront, dans une moindre mesure, quelques décennies plus tard les poètes catholiques. D'un même élan, poètes, dramaturges et auteurs de piété en prose introduisent dans la langue française des tours syntaxiques caractéristiques de la langue biblique (parallélismes, accumulations, anaphores) ainsi que des hébraïsmes textuels ou imités (infinitifs substantivés, génitifs, périphrases). Ils enrichissent l'expression littéraire de mots concrets au risque de compromettre les ambitions poétiques du style élevé ; ils s'approprient des métaphores bibliques comme ils alignent leurs vers ou leurs phrases sur le rythme des versets. La langue des poètes réformés se constitue à partir d'un montage de citations ou d'une compilation de références-types, qui reviennent d'une

⁴¹ Voir Véronique Ferrer, « La Langue de Canaan : une nouvelle langue sacrée ? », *L'Imaginaire des langues. Représentations de l'altérité linguistique et stylistique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, dir. Sabine Lardon et Michèle Rossellini, *Cahier du Gadget*, 2019, p. 49-71 ; « “En simplicité du langage de Canaan” : la défense de l'éloquence biblique en milieu réformé aux XVI^e et XVII^e siècles », *La simplicité*, Paris, Champion, 2017, p. 155-167.

⁴² Id., « La Réforme en actes : l'exemple de Guillaume Farel », *Thought and action in the Renaissance / Penser et agir à la Renaissance*, dir. Philippe Desan et Véronique Ferrer, Genève, Droz, 2020, p. 85-100.

plume à l'autre comme une signature collective, quelle que soit la littérature pratiquée : veine spirituelle, militante, polémique, poésie, prose ou théâtre.

Ce troisième critère distinctif, inextricablement lié aux deux précédents, permet de saisir la cohérence d'une production diversifiée, plurielle et étalée dans le temps : outre l'inscription pragmatique de la littérature réformée dans une histoire singulière, outre sa signature théologique, l'expérimentation d'un sociolecte littéraire sur la base d'un idéolecte propre à rassembler et à distinguer une communauté confessionnelle constitue une innovation importante dans le champ littéraire de la Renaissance francophone, dominé en partie par le modèle ronsardien⁴³.

*

Au terme de ce parcours, des questions demeurent, mais quelques certitudes permettent de mieux cerner la catégorie de littérature réformée. La définir comme le produit d'auteurs réformés ne saurait suffire à rendre compte de sa richesse, de son ambition et de sa nouveauté. Si la langue française a pu servir d'instrument, elle a aussi constitué un champ d'expérimentation, un laboratoire en somme, dont on n'a pas fini d'apprécier l'ampleur. La Réforme invente bel et bien une littérature au XVI^e siècle, au sens où elle porte un véritable programme poétique – même s'il n'est point fixé dans un traité –, un programme militant et, disons-le, identitaire, au moins jusqu'au règne d'Henri IV⁴⁴. Certes, suivant des proportions variables selon les auteurs, les contextes et les lieux, et de manière évolutive en fonction de l'histoire de la Réforme. Si ces paramètres instables exigent d'utiliser avec prudence et nuances les catégories historiographiques et les grilles herméneutiques sans esquiver les exceptions ni les questions insolubles, ils ne sauraient retirer à la Réforme son initiative originale, ni son talent littéraire ni même le rôle majeur qu'elle joua dans la République des Lettres.

Pour finir, je me tournerai vers l'avenir et la fortune de cette recherche sur la littérature réformée. Force est de constater que cette dernière est un peu en déclin dans les universités françaises : peu d'inscriptions en doctorat, point de thèse récemment soutenue, même si les études sur le théâtre gardent une certaine vitalité. Il reste pourtant encore beaucoup à faire : sur des poètes protestants d'envergure – Guillaume Guérout, Accace d'Albiac, Joseph Du Chesne, Odet de La Noue, même Antoine de La Roche-Chandieu ; sur les auteurs du cercle de Neuchâtel ; sur les anthologies chrétiennes ; sur les paraphrases bibliques ; sur la prière poétique, sans compter l'indispensable synthèse sur l'histoire littéraire de la Réforme. À n'en pas douter, la littérature réformée constitue un véritable champ d'étude, qu'il faut lancer ou relancer en accordant à la discipline littéraire la place qu'elle mérite au sein des institutions qui œuvrent pour l'histoire de la Réforme.

⁴³ Autant dire que les lignes de cette poétique ne concernent que le corpus chrétien de la littérature réformée. Les œuvres profanes composées par les auteurs protestants n'illustrent d'aucune manière une poétique confessionnelle, comme le prouve le célèbre exemple du *Printemps* d'Agrippa d'Aubigné.

⁴⁴ Difficile de parler de littérature réformée au sens de littérature confessionnelle après (et même un peu avant) l'Édit de Nantes. Voir « La difficulté d'être des poètes réformés à l'âge classique », *Morales du poème à l'âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 267-283.

La physico-théologie (ca 1650-1750) comme phénomène européen : un nouveau regard

Kaspar VON GREYERZ

La physico-théologie n'est pas une notion très connue parmi les historiens de l'époque moderne¹. Il s'agissait d'une tentative collective de démontrer la compatibilité de la nouvelle science avec le récit biblique, surtout celui de la création divine du monde. La nouvelle science est née d'abord en Angleterre, où elle s'appelait elle-même *new science*, avant de se répandre ensuite à travers le continent européen. Plusieurs encyclopédies nous informent que la physico-théologie se définissait par le raisonnement téléologique ou le raisonnement de dessein pour débattre de l'existence de Dieu ou même pour démontrer son existence. En anglais, ce genre de raisonnement est appelé *the argument from design*. Il est incontestable que parmi les publications physico-théologiques des XVII^e et XVIII^e siècles, en langue allemande en particulier, ce genre de traités abondait : Pyrothéologie (concernant le feu), Hydrothéologie (pour l'eau), Brontothéologie (pour les éclairs et le tonnerre), Melittothéologie (pour les abeilles), Insectothéologie (pour les insectes), Chionothéologie (pour la neige), etc.² (Et l'on pourrait multiplier les exemples). Mais l'identification *exclusive* de la physico-théologie avec le raisonnement de dessein fait preuve d'une certaine myopie philosophique, parce que cette identification se contente de résumer la critique de cette forme de raisonnement par David Hume et plus tard Immanuel Kant. Ce qui n'a pas intéressé ou qui a même échappé à Hume et à Kant c'est que – entre les années 1680 et le milieu du XVIII^e siècle – il existait encore

¹ À part quelques changements très moindres et l'annotation, ce texte correspond à la conférence que j'ai présentée lors du colloque occasionné par le cinquantième de l'IHR, le 5 décembre 2019. Je voudrais remercier chaleureusement Danièle Tosato-Rigo pour avoir assuré que je me tienne à un terrain linguistique approuvé. Au cours de la rédaction du texte présent je me suis appuyé particulièrement sur A. Blair, et K. von Greyerz (dir.), *Physico-Theology: Religion and Science in Europe, 1650-1750*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2020, et K. von Greyerz, *Celebrating Nature and Creation: European Physico-theology (1650-c.1760)*, livre manuscrit, à paraître en 2021.

² J. A. Fabricius, *Pyrotheologiae sciagraphia, oder Versuch durch nähere Betrachtung des Feuers die Menschen zur Liebe und Bewunderung ihres gütigsten, weisesten, mächtigsten Schöpfers anzufachen*, Hamburg, Theodor Christoph Felginers Witwe, 1732 ; Id., *Théologie de l'Eau, Ou Essai sur la Bonté, La Sagesse et la Puissance de Dieu, manifestées dans la création de l'Eau*, [traduit de la version allemande de 1734], La Haye, Paupie, 1741 ; P. Ahlwardt *Bronto-Theologie, oder: Vernünftige und theologische Betrachtungen über den Blitz und Donner, wodurch der Mensch zur wahren Erkenntniß Gottes [...] geführt werden kan*, Greifswald et Leipzig, Johann Jacob Weitbrecht, 1745 ; A.G. Schirach, *Melitto-Theologia: Die Verherrlichung des glorwürdigen Schöpfers aus der wundervollen Biene nach der Anleitung der Naturlehre und Heiligen Gottesgelahrtheit*, Dresden, Walther, 1767 ; F.C. Lesser, *Théologie des insectes ou Démonstration des perfections de Dieu dans tout ce qui concerne les insectes*, traduit de l'allemand par M. Lesser avec des remarques de M.P. Lyonet, 2 vols., Paris, Hugues-Daniel Chaubert/Laurent Durand, 1745 ; B.H. Heinsius, *Chionothéologie, oder erbauliche Gedanken vom Schnee als einem wunderbaren Geschöpfe Gottes*, Züllichau, Gottlieb Benjamin Frommann, 1735.

d'autre genres physico-théologiques, moins répandus bien sûr, mais pourtant très florissants, qui s'occupaient par exemple des liens entre le déluge universel et l'existence de fossiles. Ou d'autres encore qui traitaient de la résurrection ou la parthénogénèse. Pour ma part, je vais me concentrer sur les deux genres principaux, le raisonnement de dessein (*the argument from design*) et le raisonnement paléontologique relatif aux fossiles. Mon propos s'articulera en quatre volets : tout d'abord une introduction concernant principalement les différences entre théologie naturelle et physico-théologie, suivie, dans un deuxième temps, de quelques remarques historiographiques. Le troisième volet sera consacré aux aspects confessionnels. Enfin, le dernier traitera des dimensions géographiques et des aspects linguistiques.

Le cadre chronologique que j'ai choisi pour mes recherches va du milieu du XVII^e siècle jusque vers 1750. Bien qu'en Angleterre la physico-théologie ait bénéficié d'une continuité remarquable qui dura jusqu'aux années trente ou même quarante du XIX^e siècle, les choses changent sur le continent à partir du milieu du XVIII^e siècle. En s'opposant à Voltaire et Rousseau et à d'autres philosophes des Lumières, la physico-théologie adopte notamment un mode beaucoup plus apologétique qu'auparavant. Par ailleurs, on constate que pour la paléontologie physico-théologique, dont je parlerai dans un instant, le milieu du XVIII^e siècle est bien le *terminus ad quem*, dû principalement à l'agonie croissante de la chronologie biblique traditionnelle³.

1. Introduction

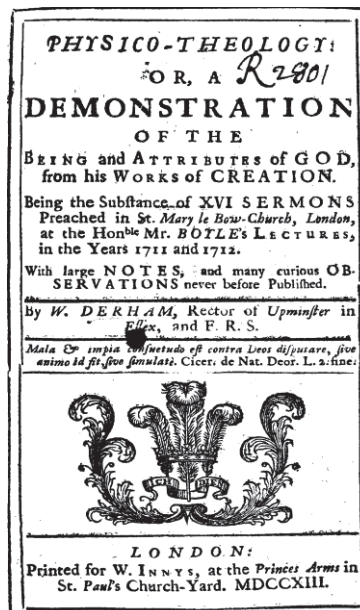
Une chose qu'il faut mettre en avant d'emblée, c'est le fait qu'on a souvent renoncé à établir une distinction entre théologie naturelle et physico-théologie. Cette tendance explique que des auteurs aient identifié des physico-théologiens même dans l'antiquité, comme par exemple Philo d'Alexandrie. Elle tire son origine de traditions historiographiques spécifiques, mais aussi d'une histoire d'idées peu soucieuse des questions de contexte. En considérant les traditions historiographiques, il faut souligner que les historiens britanniques et français ont souvent traité de la théologie naturelle et physico-théologie comme synonymes. Dans le cas français cela s'explique sans doute par le fait que des physico-théologiens français sont pratiquement inexistant, à quelques exceptions près. J'y reviendrai. Dans le cas britannique l'historiographie en question s'est habituellement installée dans sa propre zone de confort, c'est-à-dire dans l'insularité, en ignorant largement le fait que des traités d'auteurs anglais ont inspiré plusieurs douzaines d'auteurs physico-théologiques aux Pays-Bas, en Allemagne, en Suisse, et plus tard aussi en Suède, de sorte qu'en ce qui concerne le continent nous pouvons constater qu'il y avait un véritable mouvement qui commença dans les dernières décennies du XVII^e siècle.

³ Voir entre autres A. Grafton, « Kircher's Chronology », in P. Findlen, (dir.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, New York and London, Routledge, 2004, 171-87 ; Id., « The Chronology of the Flood », in M. Muslow et J. Assmann, (dir.), *Sintflut und Gedächtnis: Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, 65-82 ; E. Jorink et D. Van Mert, (dir.), *Isaac Vossius (1618-1689) between Science and Scholarship*, Leiden, Brill, 2012, particulièrement les contributions d'Anthony Grafton et de Scott Mandelbrote.

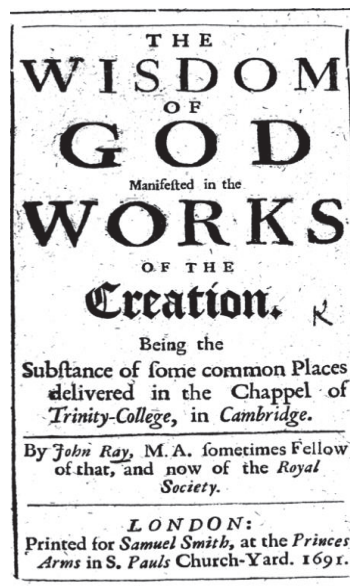
La notion de mouvement se justifie principalement pour trois raisons :

- Par la nouvelle qualité du contenu des traités de théologie naturelle qui signalait la transformation de ce genre de théologie en physico-théologie. Ceci se manifestait d'une part dans un éventail de thèmes qui dépassait très clairement les contours de la théologie naturelle précédente. Il suffit de penser au traité sur la résurrection de Robert Boyle de 1675 ou à la « dissertation » de Jean Pierquin de 1742 au sujet de la parthénogenèse⁴. D'autre part, ce caractère de mouvement fut démontré par la prodigieuse avalanche de traités s'occupant d'animaux ou de fleurs individuelles qui distingue la production physico-théologique du monde germanophone.
- Deuxièmement, la notion de mouvement est justifiée par son contexte sensiblement nouveau si on le compare aux périodes précédentes. Ce nouveau contexte s'est constitué avec les nouvelles associations scientifiques nationales qui se sont formées à partir du milieu du XVII^e siècle (la Royal Society, l'Académie des Sciences, la Leopoldina) auxquelles se sont ajoutées toutes ces sociétés régionales ou locales que les premières Lumières ont fait naître un peu partout à partir des dernières décennies du XVII^e siècle. Nous parlons donc d'un contexte qui a très sensiblement facilité la communication transnationale et transculturelle, particulièrement par le moyen des nouveaux périodiques scientifiques.
- Troisièmement, concernant la physico-théologie des années 1650 à 1750, un aspect très important de ce mouvement européen se manifeste dans le grand nombre d'éditions de *bestsellers* et aussi dans le nombre également très impressionnant de traductions de traités anglais en hollandais, allemand, français, ou en latin afin de faciliter la communication transculturelle. Parmi la dizaine de véritables *bestsellers* de l'époque, je me contenterai de mentionner les deux principaux : John Ray, *The Wisdom of God manifested in the works of the Creation*, publié à Londres en 1691, et William Derham, *Physico-theology: or, A Demonstration of the Being and Attributes of God from his works of Creation*, publié à Londres en 1713.

⁴ R. Boyle, *Some Physico-Theological Considerations about the Possibility of the Resurrection*, London, Printed by T.N. for H. Herringman, 1675 ; J. Pierquin, *Dissertation physico-théologique touchant la conception virginale de Jésus-Christ dans le sein de la Vierge Marie sa mère* (1742), nouvelle édition, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.



The Wisdom of God du botaniste John Ray a connu, outre sept éditions anglaises, une traduction française en 1714 à Utrecht, une en langue allemande en 1717, et deux éditions en hollandais, l'une en 1723 et l'autre en 1729. Et l'on trouve une référence à la traduction française de Ray par exemple dans une dissertation publiée à Turku en Finlande suédoise en 1751⁵.



⁵ C.F. Mennander, (président) et N. Malm, *Ichthyotheologiae primae lineae, Aboae* [Turku], Jacob Merckell, 1751, p. 24s.

Le succès de la *Physico-theology* de Derham fut encore plus notable. Une traduction italienne fut publiée à Florence en 1719, suivie de traductions françaises, hollandaises et allemandes entre 1726 et 1730. En Angleterre le livre a connu onze éditions entre 1713 et 1749. Cependant, le latin continuait d'être la *lingua franca* du monde académique. C'est ainsi que des traductions latines de quelques traités de Robert Boyle imprimées à Genève (sans permission de l'auteur) pouvaient être appréciées par les piétistes de Halle⁶, et c'est grâce à la traduction latine par Johann Jacob Scheuchzer qu'un traité paléontologique de John Woodward put atteindre Giovanni Monti et son fils Gaetano à l'académie de Bologne⁷.

Dans les actes d'un colloque sur la physico-théologie qui paraîtront très prochainement chez Johns Hopkins University Press⁸, Ann Blair et moi-même avons identifié cinq aspects que nous considérons comme caractéristiques de la physico-théologie des décennies après 1650. Je ne peux que les mentionner très sommairement aujourd'hui :

- 1) Les physico-théologiens sont persuadés que Dieu est un être rationnel – ce qui les distingue du Dieu de la culture baroque. La nature créée par ce Dieu ne fait rien en vain.
- 2) En général, la physico-théologie préconise une approche de la nature qui est utilitariste. C'était une des raisons pour lesquelles ses adeptes croyaient qu'il était possible de tirer des conclusions de la cause finale même si la *causa efficiens* était inconnue ou inaccessible à l'esprit humain.
- 3) Les physico-théologiens se reconnaissent mutuellement sur la base d'un code linguistique dont la sagesse, la toute-puissance, et la bonté de Dieu étaient des éléments essentiels.
- 4) Les traités en question attaquèrent souvent les athées et déistes. C'est surtout le cas dans les écrits anglais et aussi dans *Het regt gebruik der werelt beschouwingen*, publié par le médecin et mathématicien hollandais Bernard Nieuwentijt en 1715⁹. Mais c'est un aspect moins prononcé dans les écrits d'auteurs allemands.
- 5) Les physico-théologiens aspirent à fonder leurs traités sur leur expérience ou leurs observations personnelles.

⁶ R. Boyle, *Die Vortrefflichkeit der Theologie in Vergleichung mit der Philosophie oder Wissenschaft der Natur: Anitzo verdeutsch aus dem Lateinischen, so gedruckt zu Genff 1696*, Halle, Wäysen-Haus, 1708.

⁷ J. Woodward, *Specimen geographiae physicae quo agitur de terra, et corporibus terrestribus speciatim mineralibus nec non mari, fluminibus & fontibus. Accedit diluvia universalis effectuumque ejus in terra descriptio*, [traduit de l'anglais par Johann Jacob Scheuchzer], Zürich, David Gessner, 1704.

⁸ Voir note 1, ci-dessus.

⁹ B. Nieuwentijt, *Het regt gebruik der Werelt beschouwingen, ter overtuiging van Ongodisten en ongelovingen, angetoont door B.N. Med. Doct.*, Amsterdam, J. Wolters et J. Pauli, 1715. (Id., *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, traduit du hollandais par P. Noguez, Paris, J. Vincent, 1725.)

2. Quelques remarques concernant l'historiographie

Dans le titre de ma conférence j'annonce « un nouveau regard ». En fait, ce sont avant tout des tendances qui s'excluent mutuellement des discussions de la physico-théologie par les historiographies nationales qui nous forcent à atteindre le niveau d'une historiographie supranationale. C'est uniquement sur ce niveau-là qu'il est possible d'établir un récit unifié et sans contradictions internes, à condition, bien sûr, qu'on accepte le fait que nous avons affaire à un phénomène essentiellement supranational et transculturel. Et ce dernier constat est, à mon avis, indéniable. Cependant, ce qui suit repose entièrement sur la prémisse que science et religion ne s'excluent pas pendant la période moderne. Il est regrettable, d'ailleurs, qu'au début de notre nouveau siècle nous n'ayons pas encore achevé la déconstruction complète d'un mythe tenace créé au XIX^e siècle, celui de la guerre entre science et religion¹⁰.

Pour la discussion de la physico-théologie des années 1650 à 1750 ce que je viens de dire signifie qu'il ne suffit pas de traiter ce phénomène de façon unilatérale sous l'étiquette d'apologie ou alors de sécularisation. Ces deux étiquettes semblent être contradictoires, mais en fait elles dépendent toutes deux d'une tendance à identifier les Lumières du XVIII^e siècle et la sécularisation jusqu'à en faire des synonymes. Sous cet angle particulier la physico-théologie apparaît à la fois comme force conservatrice ou alors comme avant-garde de la sécularisation selon l'interprétation qu'on donne de ses liens avec l'*Aufklärung*. En général, les historiens français tendent à traiter Noël-Antoine Pluche, le physico-théologien français de loin le plus connu, comme apologiste, mais ce faisant, ils ou elles risquent de négliger entièrement le côté utilitariste du traitement de la science par Pluche où l'on chercherait en vain trace d'un dessein apologétique¹¹. Par contre, dans l'historiographie allemande, pendant une trentaine d'années depuis les années 1960, il y a eu une tendance représentée surtout par le géographe et théologien Manfred Büttner à voir dans la physico-théologie une force de sécularisation précisément due à son alliance avec les Lumières précoces¹². A mon avis, on fait tort à la physico-théologie en la définissant par des notions exclusives comme « apologie » ou « sécularisation ». Certes, elle contenait des éléments d'apologie et on a l'impression qu'ils ont gagné en importance au cours du XVIII^e siècle. Il suffit de penser à Albrecht von Haller et à Charles Bonnet. Certes, il existait des éléments sécularisant, par exemple chez les paléontologues physico-théologiques qui s'en tenaient de plus en plus difficilement à la chronologie biblique traditionnelle. Mais, l'apologie et la sécularisation mises à part, il faut reconnaître que la physico-théologie de l'époque considérée a joué

¹⁰ Voir J. Hardin, R.L. Numbers, R.A. Binzley, *The Warfare between Science and Religion: The Idea That Wouldn't Die*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2018.

¹¹ Voir par exemple les contributions in N. Brucker, (dir.), *Apologétique, 1650-1802 : la nature et la grâce*, Berne, Peter Lang, 2010.

¹² Voir entre autres M. Büttner, « Theologie und Klimatologie im 18. Jahrhundert », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 6/2 (1964), 154-191 ; Id., « Zum Übergang von der teleologischen zur kausalmechanischen Betrachtung der geographisch-kosmologischen Fakten: Ein Beitrag zur Geschichte der Geographie von Wolff bis Kant », *Studia Leibnitiana* 5/2 (1973), 177-195 ; Id., « Kant und die Überwindung der physikotheologischen Betrachtung der geographisch-kosmologischen Fakten [...] », *Erdkunde* 29/3 (1975), p. 162-166.

un rôle important en ce qu'elle a répandu des connaissances scientifiques dans un milieu noble et bourgeois sans connaissance du latin. C'est précisément la raison pour laquelle je préfère parler de physico-théologie parce que la notion de « théologie physique », souvent utilisée dans le monde francophone, implique tacitement la prépondérance de la théologie sur la physique et qu'elle a évidemment tendance à s'accorder avec le concept d'apologie.

3. Aspects confessionnels

La physico-théologie des années 1650 à 1750 est avant tout un phénomène protestant. Cette prépondérance confessionnelle s'explique surtout par le biblicisme des hommes de science et des soi-disant *virtuosi*. Le terme « homme de sciences » est justifié par le fait que c'était un mouvement masculin. En regardant de plus près on s'aperçoit cependant qu'il y avait un nombre probablement non négligeable de femmes du XVIII^e siècle qui s'intéressaient aux thèmes physico-théologiques. Mais c'est un sujet qui reste encore à approfondir. Nous savons, par exemple, que le physico-théologien néerlandais Johannes Florentinus Martinet (1729-95) enseignait des connaissances scientifiques dans des réunions réservées aux femmes¹³. Je ne mentionne toutefois *Il newtonianismo per le dame* (1737) qu'en passant puisque l'auteur Francesco Algarotti était bien loin d'être un physico-théologien.

L'importance du livre et évidemment de la Bible dans la culture protestante moderne est indéniable. Revenons donc au biblicisme des physico-théologiens. Selon moi, le besoin des auteurs protestants de l'époque de prouver la compatibilité de la nouvelle science avec le récit biblique était plus fort que celui des hommes de science catholiques. Je me limite à citer l'exemple du fameux professeur de Padoue Antonio Vallisneri qui, à un moment donné, se plaint amèrement du biblicisme d'un collègue allemand et protestant : un biblicisme qui, aux yeux de Vallisneri, avait tendance à anathématiser tous les points de vue divergents¹⁴.

J'ai toutefois des doutes quant à la thèse de Peter Harrison selon laquelle l'intérêt scientifique du protestantisme moderne, y compris la physico-théologie, s'explique avant tout par le littéralisme de l'interprétation biblique établie par les réformateurs¹⁵. C'est une thèse de continuité inspirée surtout par l'idée d'un désenchantement du monde à partir de la réforme, une idée prônée par Max Weber. Comme la thèse de Weber, celle de Harrison a provoqué de nombreuses réactions critiques. D'une part on a souligné que le développement de l'interprétation protestante de la Bible tout au long

¹³ Johannes Florentinus Martinet, un prédicateur réformé, fut l'auteur d'un catéchisme de la nature (*katechismus der natur*), publié en quatre vols. en 1778/79, d'une histoire du monde en 9 vols. parue en 1780 et de nombreux d'autres ouvrages en histoire naturelle, presque tous énormément populaires.

¹⁴ R. Rappaport, « Italy and Europe: The Case of Antonio Vallisneri » (1661-1730), in *History of Science* 29 (1991), p. 73-98, particulièrement p. 86.

¹⁵ Voir, par exemple, P. Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 ; Id., « The Bible and the Emerging 'Scientific' World-View », in *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 3, E. Cameron, (dir.), *From 1450 to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 620-640.

de la période moderne est loin de constituer une progression ininterrompue. D'autres critiques ont signalé que l'alchimie, un véritable synonyme d'une interprétation métaphorique et non littérale, a continué à jouer un rôle non négligeable dans la science du XVII^e siècle – il suffit de penser à l'œuvre de Robert Boyle ou d'Isaac Newton.

Le nom de Newton nous offre un mot-clé pour observer que parmi les italiens de son temps, Celestino Galiani, sans doute un vrai newtonien, a été identifié comme participant de la physico-théologie européenne¹⁶. C'est vrai que le newtonianisme joue un rôle important dans le développement de la physico-théologie. Scott Mandelbrote a montré qu'il s'est produit un changement notable dans le mouvement autour de 1700, dans la mesure où le concept newtonien prônant le mécanisme de l'ordre naturel est venu remplacer pour trois à quatre décennies une approche plus néo-platonique comme celles de Robert Boyle ou de John Ray¹⁷. Newton lui-même peut être considéré comme faisant partie du mouvement. Mais il est important d'admettre qu'il y avait des amis et collègues très proches de Newton qui ne peuvent pas être considérés comme physico-théologiens. Je me borne à mentionner Edmond Halley ou William Stukeley. C'est pour cela que l'étiquette de newtonianisme ne suffit pas à identifier Celestino Galiani comme un vrai physico-théologien. La question de la « classification » de Galiani est donc un problème encore à résoudre. Les deux physico-théologiens propres à l'Italie étaient Giuseppe Monti et son fils Gaetano Monti, en raison de leur engagement pour le diluvialisme qu'il adoptèrent pour expliquer l'existence de fossiles¹⁸.

Il est bien connu que Blaise Pascal et d'autres jansénistes de la deuxième moitié du XVII^e siècle partageaient des convictions augustinienne qui ne leur permettaient pas de considérer une recherche des traces de Dieu dans la nature. Cette situation changea au début du XVIII^e siècle quand le médecin janséniste Philippe Hecquet, un personnage controversé même au sein des cercles jansénistes, découvrit ses sympathies pour le langage de la physico-théologie dans son traité *La médecine théologique, ou La médecine créée, telle qu'elle se fait voir ici, sortie des mains de Dieu, créateur de la nature, & régie par ses loix*, paru en 1733, quatre ans avant sa mort. L'abbé janséniste Noël-Antoine Pluche, a lui aussi décidé de ne pas s'en tenir à la méfiance de Pascal vis-à-vis des capacités du savoir humain. Son *Spectacle de la Nature*, paru en neuf volumes entre 1732 et 1742, a eu un succès énorme en France au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. *Le Spectacle de la Nature* est très souvent traité comme apologie pure, nous l'avons vu ; mais l'historien littéraire Christoph Gipper, dans un chapitre remarquable consacré à l'œuvre de Pluche, a montré à quel point il s'agissait en même temps d'un discours utilitariste qui revendiquait l'usage de la science pour améliorer la vie quotidienne de l'homme¹⁹.

¹⁶ V. Ferrone, *Scienza – Natura – Religione: Mondo Newtoniano e Cultura Italoiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, 315-454 ; C. Addabo, « The Philosophia Naturalis Principia Mathematica in Naples », in E. Boran et M. Feingold, (dir.) *Reading Newton in Early Modern Europe*, Leiden et Boston, Brill, 2017, p. 23-63, particulièrement p. 25-32.

¹⁷ S. Mandelbrote, « The Uses of Natural Theology in Seventeenth_Century England », in *Science in Context* 20/3 (2007), p. 451-480.

¹⁸ C. Sarti, *I Fossili e il Diluvio Universale: Le Collezione settecentesche del Museo di Geologia e Paleontologia dell'Università di Bologna*, Bologna, Pitagore, 1988.

¹⁹ A. Gipper, *Wunderbare Wissenschaft: Literarische Strategien naturwissenschaftlicher Vulgarisierung in Frankreich von Cyrano de Bergerac bis zur Encyclopédie*, Munich, Wilhelm Fink, 2002, p. 169-258.

Nous avons très peu d'informations sur Pierre Pierquin qui, en 1742, publia une *Dissertation physico-théologique touchant la conception virginale de Jésus-Christ dans le sein de la Vierge Marie sa mère*. Pierquin ne met pas en doute le miracle de la conception virginale, mais le reste de son traité s'avère être le manifeste d'un oviste opposé aux animaculistes aristotéliens. Pierquin est sans doute le seul auteur catholique et français qui se considérait comme physico-théologien, tandis que l'abbé Pluche a toujours refusé cette dénomination particulière malgré son indéniable dette intellectuelle envers les auteurs physico-théologiens de son temps.

4. Dimensions géographiques et aspects linguistiques

En s'accordant avec son profil avant tout protestant la physico-théologie s'est répandue surtout dans les pays protestants à partir de ses débuts en Angleterre. En premier lieu, il faut mentionner les Pays Bas hollandais où la physico-théologie du genre newtonien fut établie surtout par Bernard Nieuwentijt au cours de la deuxième décennie du XVIII^e siècle²⁰. Certes, la critique du panthéisme de Spinoza abonde dans ce livre épais. Mais c'est loin d'être une œuvre uniquement apologétique.

C'est dans les années 1720 que la physico-théologie allemande a commencé à se répandre à toute vitesse à travers le pays jusqu'aux petits centres régionaux où des pasteurs ou médecins commencèrent à composer de longs traités concernant les pierres, les crustacés, les abeilles, les fleurs, les poissons, les insectes, etc. Johann Albert Fabricius, spécialiste de la philologie ancienne et professeur au *Akademisches Gymnasium* de Hambourg, est souvent considéré comme l'initiateur du mouvement, principalement en raison de sa traduction allemande de la *Démonstration de l'existence de Dieu tirée de la connaissance & proportionnée à la faible intelligence des plus simples* de Fénelon parue en 1714 : une traduction qui offre une illustration parfaite des différences entre le raisonnement de la théologie naturelle, qui est celui de Fénelon, et de la physico-théologie du professeur hambourgeois. Ceci dit, il ne faut pas perdre de vue qu'il existait en Allemagne une physico-théologie universitaire et latine dont les débuts datent du dernier quart du XVII^e siècle que je ne peux que mentionner en passant étant donné le temps limité imparti à ma conférence²¹.

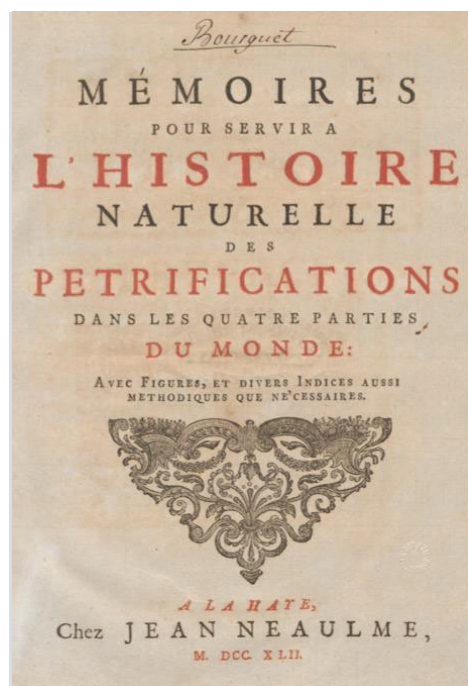
Quant à la Scandinavie, où la physico-théologie s'est également enracinée par la suite, je dois me contenter de quelques remarques concernant le fameux botaniste suédois Carl von Linné ou Linnaeus, qui adopta les idées maîtresses de la physico-théologie au cours des années 1730. Dans les thèses doctorales achevées sous la direction de Linnaeus, ainsi que dans quelques autres approuvées par l'université de Turku en Finlande suédoise, on voit s'articuler surtout l'éloge de l'harmonie de la création divine aux

²⁰ Voir note 9 ci-dessus.

²¹ Le chapitre 3 de mon livre annoncé ci-dessus, note 1, y sera consacré.

dépens de *l'argument from design* concernant les créatures individuelles, un éloge de l'ordre du monde déjà encouragé par William Derham en 1713²².

En Suisse pendant la période considérée, à part l'œuvre de Johann Jacob Scheuchzer de Zurich qui s'engagea comme auteur dans tous les genres physico-théologiques, c'était surtout la paléontologie physico-théologique qui dominait les discours. A cet égard, le centre de l'orthodoxie, si l'on veut, fut constitué par Johann Jacob Scheuchzer et son partenaire anglais John Woodward. Pour eux, il n'y avait qu'une explication acceptable pour l'existence des fossiles : le déluge biblique. Autour d'eux se réunissait un groupe d'adeptes suisses, allemands, anglais, et même italiens. Ces Italiens, que je viens déjà de mentionner, étaient Guiseppe Monti et son fils Gaetano Monti, qui font exception en tant que tout petit groupe de catholiques qui se sont joints au mouvement. Parmi les Suisses protestants il faudrait mentionner aussi Johannes Scheuchzer, le demi-frère de Johann Jacob Scheuchzer, qui souvent disparaît derrière son frère plus connu, comme c'est le cas par exemple dans le catalogue de la Bibliothèque nationale de France.



L'autre Suisse qu'il convient de mentionner est Louis Bourguet (1678-1742), un réfugié huguenot qui s'est installé comme marchand à Neuchâtel. Son livre le plus connu, qu'il a publié en coopération avec Pierre Cartier, est sans doute *L'histoire naturelle des pétrifications* de 1742²³. Un correspondant, entre autres, de Leibniz, Vallisneri et

²² L. Koerner, *Linnaeus : Nature and Nation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999 ; *Gelehrte Kontakte zwischen Finnland und Göttingen zur Zeit der Aufklärung*, catalogue d'exhibition, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, particulièrement l'article de Simo Heininen.

²³ [L. Bourguet] et [P. Cartier], *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle dans les quatre parties du monde*, La Haye, Jean Neaulme, 1742. Pour Bourguet, voir le site web Lumières Lausanne,

Scheuchzer, un personnage fascinant qui mériterait une étude approfondie basée sur ses archives conservées à Neuchâtel.

Je m'arrête là, non sans remercier encore les organisateurs du cinquantenaire de l'IHR, tout particulièrement Maria-Cristina Pitassi, de leur invitation.

www.lumières.unil.ch/fiches/bio/358/ [accédé 19 juillet 2020]. Rien n'est connu de la biographie de Pierre Cartier, à part le fait qu'il était pasteur à Chaux-du-Milieu (jura neuchâtelois) lors de la parution du livre.

Confessional impartiality in Europe at the turn of the 18th century.

Projects, networks and cultural transfers

Adelisa MALENA

Between the 17th and 18th centuries, the notion of “impartiality” appears in various areas of knowledge and with different connotations. This emerges very clearly from a collection of essays edited by Kathryn Murphy and Anita Traininger, *Emergence of Impartiality*, the fruit of an interdisciplinary research project¹. The starting point was a search for this term in the emblem books, lexica and dictionaries of the early modern age. The discursive contexts in which this notion first appears are military and political (“parts” – parties), followed, at a slightly later stage, by juridical, ethical and moral settings. Impartiality is a term that can have a positive connotation of openness, lack of prejudice, fairness, or detachment. However, it also has negative associations that cause it to be seen as an enigmatic quality, as a reluctance to take sides in situations where alignment might be necessary. Depending upon the discursive context involved, it may take on the meaning either of neutrality or of objectivity: as in journalism, for example, or in scientific settings. So far, however, research has merely touched upon religious contexts, not investigating this area in any depth².

The radical Sebastian Franck (1499-1542) adopted an approach that he defined as one of “impartiality”, not only in the bitter disputes with the Church of Rome but also with regard to dissension among the different Protestant groups and to radical currents in Protestantism. Franck argued that the true invisible church was not to be found in this world, calling instead for a “free, non-sectarian, impartial Christendom under an impartial God” (frei/onsectisch/onparteisch Christenthumb), within which differences and divisions would concern only superficial and external matters that did not put at risk the unity of belief (*Paradoxa Ducenta octoginta*, 1534)³. During the 16th century, this attitude was a sort of “marker” of the idea of an invisible church within the radical currents. However, in the course of the 17th century, it would develop more nuance, becoming an integral part of different experiences and visions⁴.

¹ Kathryn Murphy and Anita Traininger (eds.), *Emergence of Impartiality*, Leiden, Brill 2014. The essays in the volume consider the concept of impartiality on a general epistemological level, exploring especially discourses such as philosophy, law, ethics, science and politics (impartiality as objectivity).

² *Ibid.*, *Introduction: Instances of Impartiality*, pp. 1-29. The religious field is not addressed more fully in this volume.

³ *Ibid.*, p. 23. Sebastian Franck, *Paradoxa Ducenta octoginta*, Ulm, Hans Varnier, s.a.[1534], *Vorred*, c.4v.

⁴ Adelisa Malena, “Promoting the Common Interest of Christ”. H.W. Ludolf’s “impartial” Projects and the Beginnings of the SPCK, in *British Protestant Missions and the Conversion of Europe, 1600-1900*, Simone Maghenzani, Stefano Villani (eds), London, Routledge 2020 [Early Modern Religious Dissents and Radicalism], pp. 140-162.

At the beginning of the 17th century, this term would return in the vision of a “sectarian” Christianity and in the conviction that the different “sects” all referred to a single God, who was at the centre of the various irenic projects. For example, the circle around Samuel Hartlib, which was made up of his various European contacts, believed in the need to reunify the various Protestant factions, but disagreed on how this was to be brought about. Johann Moriaen (c.1591-1668), one of Hartlib’s correspondents based in Amsterdam, suggested that Protestant unity could be attained in the name of impartiality by neglecting details, writing: “My advice, in my simplicity, would be that, given such diversity of sects and opinions, one should keep oneself disinterested and impartial as far and for as long as possible, keeping to generalities and not entering into particulars”⁵.

It was not until the turn of the 18th century that the notion of impartiality as a “habitus” – as Martin Mulso wrote – would emerge more strongly within the religious debate⁶.

The following pages aim to focus on this particular historical moment, at the height of the confessional age, when the term “impartial” became a catchword. The context to which I will refer is predominantly that of German pietism – with both Lutheran and Reformed tendencies –, where this term – used with different meanings – would acquire vital importance⁷.

In the sources that I will analyze, this notion can be considered as the criticism of confessional barriers or as the refusal to accept dogmatic and doctrinal distinctions or even as an attempt to establish contacts or a dialogue between individuals and/or groups belonging to different confessions (in some cases groups that exist on the margins of these confessions or even outside of them)⁸. I will try to show that this category does not infer mere latitudinarianism or a lack of a clear confessional identity, nor a mere “anticonfessionalism” (intended as *pars destruens*). My proposal is to explore this category by referring to two closely linked aspects:

1. Cultural practices, works, and literary genres;

⁵ Murphy – Traninger, *Introduction: Instances of Impartiality*, p. 23. On this correspondence see John T. Young, *Faith, medical Alchemy and Natural Philosophy: Johann Moriaen, Reformed Intelligencer, and the Hartlib Circle*, Ashgate, Aldershot, 1998, pp. 83-84.

⁶ Martin Mulso, *Impartiality, individualization, and the Historiography of Religion: Tobias Pfanner on the Rituals of the Ancient Church*, in Bernd-Christian Otto, Susanne Rau, Jörg Rüpke (eds.), *History and Religion: Narrating a Religious Past*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, p. 257: “The emergence of Impartiality as a habitus in the seventeenth century was a complex process, which was comprised of various elements, such as the argumentation *in utramque partem*, religious tolerance, eclecticism, literary practices like the inversion of perspectives, the separation of the spheres of politics, religion and morality, philological criticism and the discarding of the theological *elenchus*. During this time ‘unpartheyisch’ grew to become a catchword”.

⁷ Adelisa Malena, *Ecclesia Universa: “Imparzialità” confessionale e transfer culturali tra Sei e Settecento. Note su una ricerca in corso*, in Lucia Felici (ed.), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Torino, Claudiana, 2015, pp. 283-309. Erich Beyreuther, *August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung*, Hamburg, 1957.

⁸ Adelisa Malena, *Imparzialità confessionale e conversione come “rigenerazione” nel pietismo radicale. La “Historie der Wiedergeborenen” di J. H. Reitz (1698-1753)*, in Maria Cristina Pitassi, Daniela Solfaroli Camillocci (eds.), *Les modes de la conversion confessionnelles à l’époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses (XVI^e – XVIII^e siècles)*, Firenze, Olschki, 2010, pp. 63- 83.

2. Transconfessional networks and shared projects (completely or partially shared) involving various supporters of impartiality.

1. Cultural practices, works, and literary genres

The first name that should be mentioned in this regard is that of the Pietist Gottfried Arnold. In his monumental *Impartial History of the Church and Heretics*, he describes the different Christian churches undergoing a common process of corruption, which would mark their historical development from Constantine onwards⁹. The history of the Church is therefore presented as a chain of controversies, characterized by the tendency of orthodoxies to “hereticize” the dissenters. Extraordinarily innovative on a historiographical level, this work proposes an interpretation of the history of Christianity that is not determined by the criteria of dogmatics but only by the authenticity of religious experience: the lived religious piety (*Frömmigkeit*) of the faithful, even when they were considered as heretics. In order to do so, Arnold assumed a point of view that was supposedly above and beyond that of the various denominations. Yet his professed impartiality is coupled with a highly “partial” criticism of the antagonistic sects that obstruct true piety and he sees all established and institutionalized churches as “sects” to be rejected. Arnold’s “impartiality” was anything but neutral. As Douglas Shantz wrote: it “is not the objectivity of the modern historian. Arnold was the historian of the invisible spiritualist church for whom sectarian differences of dogma and ritual were subordinate to faith and love”¹⁰. Arnold wanted to give a voice to the true Christians – men and women, individuals and groups – who, both within the various churches and outside of them, have kept the light of true faith burning through history. From this perspective, impartiality is strictly connected to religious individualization and – as Mulsow noticed – “the experience of individualized religiosity calls for a revision of the historiographical canon”¹¹. Arnold brought the same impartiality to his historical sources and his works draw upon a staggering base of erudition. He was also a tireless translator and editor of sources originating from a variety of confessional contexts. The fourth volume of the *Impartial History* contains translations of “all kinds of documents and writings as [further] explanation/exemplification” of part I to III¹². It includes translations of early Church fathers, Manicheans, Donatists, medieval German mystics, selected 16th century protestant reformers and reformation radicals (such as David Joris), early modern Spanish, Italian and French mystics, English puritans, member of

⁹ In the German context Arnold’s work is the most important example of the use of the notion of “impartiality” both in historiographical and religious fields: Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, vom Anfang des Neuen Testaments biss auff das Jahr Christi 1688*, Frankfurt am Mayn, Fritsch, 1699-1715.

¹⁰ Douglas H. Shantz, “Back to the sources”: Gottfried Arnold, Johann Heinrich Reitz, and the Distinctive Program and Practice of Pietist Historical Writing, in C. Arnold Snyder (ed.), *Commoners and Community: Essays in Honour of Werner Packull*, Kitchener, Ontario, Herald Press, 2002, pp. 75-100; p. 86.

¹¹ Mulsow, *Impartiality*, p. 257.

¹² Douglas Shantz, *Pietism as a Translation Movement*, in Id. (ed.), *A Companion to German Pietism, 1660-1800*, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 319-347; p. 327. Arnold, *Unpartheische Kirchen- und Ketzerhistorie [...]*, *Vierter Teil, Bestehend in allerhand nöthigen Documenten, Tractaten und Zeugnissen, Acten und Geschichten von vielen Religions-Streitigkeiten*, Frankfurt am Mayn, 1729, p. 375.

the Dutch *Nadere Reformatie*, Jacob Böhme and various 17th century radicals like Antoinette Bourignon and Friedrich Breckling¹³. The aim is two-fold: on the one hand, Arnold intends to give a voice to individuals by allowing the “heretics” to speak for themselves¹⁴. On the other, however, he insists upon his readers’ right to impartiality, offering them the opportunity to become acquainted with the sources translated into German. As a result, his “impartial readers” – an expression that appears in all of the prefaces written by Arnold and by many of his contemporaries – will be able to develop their own unbiased opinion. Rather than superficially redeeming heretics, Arnold rejects the very concept of heresy and proposes a critical re-reading of the history of the Church and of a vast variety of sources such as records of trials, writings by the heretics themselves, biographies, chronicles, and so on.

This same approach to the history and individual stories of true Christians is at the heart of a literary genre characterizing German Pietism. I am referring to *Vitensammlungen*, or collections of lives with an edifying purpose¹⁵. This genre seems to embrace all the main features of the spiritual literature of Pietism: both in its theological foundations, which are distinguished by interconfessionality; by an antidogmatic, practical attitude that is open to the multiple paths of the religious experience, and in its vocabulary, style, and argumentative structure. Arnold was the author of the collection titled *Lives of the Faithful* printed by the Halle Orphanage press in 1701¹⁶. The collection, which had a strong “impartial” slant at a confessional level and was very egalitarian with regard to gender relations, contained biographies of “witnesses of the truth” living in the past two centuries (1500-1700), including several Catholics (such as Angela of Foligno, Catherine of Genoa, Teresa of Avila, John of the Cross, Jeanne de Chantal, etc.). In fact, Arnold believed that true Christians could be found in the Catholic Church as well as in other confessions, given that “[God’s] true Israelites had always been concealed in all sects”. In his eyes, the true “history of the Church” was represented by the hidden, little-known lives of these men and women, not by the “hypocritical Christianity of the State”¹⁷.

¹³ Shantz, *Pietism as a Translation Movement*, p. 328.

¹⁴ *Ibid.*, p. 330. Arnold, “Vorrede auf die letztere zwey Bücher, oder Den zweyten Theil”, *Anderer Theil der Kirchen- und Ketzerhistorie von anno 1500 biß 1688*, p. 453: “So möchte ja wohl desto heylsamer seyn, wo an statt des eiteln ruhms und so vieler falschen vorurtheile einmal aus denen domestiquen urkunden eine prüfung des eigenen zustandes angestellet würde. Wozu den aus gegenwärtigen und andern dergleichen aufrichtigen ungeheuchelten beschreibungen ein gutter anfang gemacht werden konte, und zwar nicht allein von denen, die vor andern in possession der orthodoxie seyn sollen, sondern auch von den übrigen partheyen und secten allen, als welchen auch hiezu in diesen 2 büchern genugsam anlaß gegeben wird”.

¹⁵ On this literary genre see Hans-Jürgen Schrader, *Nachwort des Herausgebers*, in Johann Heinrich Reitz, *Historie der Wiedergeborenen, oder Exempel gottseliger so bekandt- und benant-, als unbekandt- und unbenanter Christen, Männlichen und Weiblichen Geschlechts, in allerley Ständen. Wie Dieselbe erst von Gott gezogen und bekehret, und nach vielem Kämpfen und Aengsten, durch Gottes Geist und Wort, zum Glauben und Ruh ihrer Gewissens gebracht seynd. Ins hochteutsche übersetzt*, Offenbach am Mayn, Druckts Bonaventura de Launoy 1698. [Anastatic edition, edited by Hans-Jürgen Schrader, Tübingen 1982, 4 volumes], vol. 4, pp. 127-203. See also Malena, *Imparzialità confessionale*.

¹⁶ Gottfried Arnold, *Das Leben der Gläubigen, oder Beschreibung solcher Gottseligen Personen/welche in denen letzten 200 Jahren sonderlich bekandt worden*, ausgefertigt von Gottfried Arnold. Halle, In Verlegung des WäysenHauses 1701.

¹⁷ Arnold, *Leben der Gläubigen*, Vorerinnerung n. 15 unpag.

The most important of these collections, published shortly before Arnold's work, is the celebrated monumental *History of the Reborn* by the Reformed Pietist Johann Heinrich Reitz, (the first volume of which was published in Offenbach in 1698 by the Huguenot printer Bonaventura de Launoy), which was so masterfully studied by Hans Jürgen Schrader. Such collections often included other texts and other collections (in abridged form) from different confessional contexts. Reitz' work drew upon the first (partial) German translation of *Spiritual Experiences*, a Puritan collection of predominantly female conversion narratives¹⁸. Adopting an approach similar to Arnold's, Reitz maintained that church history was "the history of individual believing Christians" and of the Spirit "leading their lives through divine revelations and new birth"¹⁹.

Although I cannot explore Reitz' work in any greater depth on this occasion, I would like to underline two aspects that are both linked to this impartial perspective: 1. the first regards the close links between the work of Reitz and the Philadelphian movement in Germany. His historical writing must be placed within the Philadelphian conventicle environment in the free imperial city of Frankfurt and in the neighboring Offenbach. Reitz was a member of these groups, which were linked to the Philadelphian Society of London, founded by Jane Leade (in fact, one of the biographies in his collection is dedicated to her)²⁰. According to the Philadelphians, the invisible church of the true Christians belonging to all churches would become visible at the end of time, which they believed to be imminent. 2. The second aspect regards the importance of the practice of translation in Pietism – Pietism has been indeed defined as "a translation movement" – which acted as a vital vehicle for cultural transfer between different linguistic and religious contexts²¹. Men like Gottfried Arnold, Johann Heinrich Reitz, and Anton Wilhelm Böhme – whom I will later briefly refer to – translated works of authors of both sexes belonging to different churches and groups, proposing them in the German context and from an impartial viewpoint²². A significant example concerns

¹⁸ [HENRY WALKER], *Spirituell Experiences, of Sundry Beleevers. Held forth by them at severall solemne meetings, and conferences to that end*, London, printed for Robert Ibbitson, 1653. This collection was circulated under the name of Vavasor Powell, author of the preface to its second edition. On Puritan conversion narratives see Donatella Pallotti, « My conversion was wonderful » : testimonianze di conversione nelle chiese radicali inglesi della metà del XVII secolo, in «Genesis», VI/2, (2007), pp. 33-54. The German translation of this collection had already been inserted in the work of the German Reformed Pietist Theodor Underreyck, *Christi Braut/ Unter den Töchtern zu Laodicea/ Das ist/ Ein hochnöthiger Tractat/ In diesen letzten Tagen. Darinnen Die lebendige Krafft deß seeligmachenden Glaubens von allen Schmach-Reden der in dieser Zeit Christ-scheinender Spötter/ nicht nur auß H. Schrifft: sondern auch auß gleichlautenden Zeugnissen der darin gottseelig erfahrenen und Gott gelährten Männern gereinigt und vertheidiget wird*, Hanau, Ingebrand 1670. See Peter Damrau, *The Reception of English Puritan Literature in Germany*, London, Maney Publishing, 2006.

¹⁹ Shantz, "Back to the sources", p. 77.

²⁰ Hans Schneider, *German Radical Pietism*, Scarecrow Press, Lanham – Toronto – Plymouth, 2007, Chapter 2.; Shantz, "Back to the sources"; Id., *Conversion and Revival in the Last Days: Hopes for Progress and Renewal in Radical Pietism and Gottfried Wilhelm Leibniz*, in Fred van Lieburg and Daniel Lindmark (eds.), *Pietism, Revivalism and Modernity 1680-1850*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2008, pp. 42-62.

²¹ Shantz, *Pietism as a Translation Movement*.

²² Malena, *Ecclesia Universa*. On Anton Wilhelm Böhme as "impartial" translator and cultural mediator see Arno Sames, *Anton Wilhelm Böhme (1673-1722). Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines Halleschen Pietisten*, Göttingen 1990; Adelisa Malena, *Migrazioni della mistica. Note sulla fortuna di*

Spanish, Italian and French mystic literature from the Middle Ages and early modern age, which circulated in Protestant Germany thanks to this activity of cultural mediation. I am referring, for example, to the biographies and works of Catherine of Genoa, Angela of Foligno, Madame Guyon, Miguel de Molinos, Piermatteo Petrucci, etc²³. We should remember that most of these texts reached the circles of German Pietism through the French translations and editions of Pierre Poiret (1646-1719), a Huguenot pastor who moved to the Netherlands after the Revocation of the Edict of Nantes, a reformed theologian, scholar of the philosophy of Descartes and disciple of the charismatic Antoinette Bourignon (1616-1680), as well as an author of mystical works in his own right²⁴. I maintain that Poiret's approach to this genre of literature and, more in general, his work as a translator and editor, as well as his many interconfessional relationships, should be interpreted in the light of impartiality²⁵. In my opinion, this aspect has been somewhat neglected so far, even in a recent colloque here in Geneva and studies, which preferred adopting the category of "ecumenism"²⁶.

Many of these German translations, as well as various works of Arnold, were printed in Halle, by the Orphanage Print, under the patronage of one of the father of Lutheran Pietism: August Hermann Francke.

2. Transconfessional networks and shared projects

Caterina da Genova nel pietismo tedesco, in *Scritture, carismi, istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, a cura di Concetta Bianca e Anna Scattigno, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018, pp. 389-412.

²³ Adelisa Malena, „Gefährliche Nähe“. *Die Rezeption der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen weiblichen Mystik im Radikalpietismus und in der antipietistischen Polemik*, in *Gender im Pietismus - Netzwerke und Geschlechterkonstruktion*. Hg. v. Pia Schmid in collaboration with Ruth Albrecht, Ulrike Gleixner, Eva Kormann, Katja Lißmann and Christian Soboth, Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle - Harrassowitz Verlag in Kommission, 2015, pp. 157-176.

²⁴ Among Poiret's translations see: *Theologie du coeur, ou Recueil de quelques Traités, qui contiennent les lumieres les plus divines des Ames simples Et pures [...]*, in Cologne, by Jean de La Pierre [i.e. Amsterdam, Heinrich Wetstein], 1691, which included *Le Berger illuminé* and the French translation of the Italian *Breve compendio di perfezione cristiana* written by the pious lady Isabella Cristina Berinzaga and the Jesuit Achille Gagliardi; *Theologie de l'Amour, ou la vie et les oeuvres de Sainte Catherine de Genes*, in Cologne by Jean de la Pierre [i.e. Amsterdam, H. Wetstein] 1691; *Theologie de la Croix de Jesus Christ, ou les oeuvres et la vie de la bienheureuse Angele de Foligni*. In Cologne, by Jean de La Pierre [i.e. Amsterdam, Heinrich Wetstein], 1697; *La vie de madame J. M. B. De la Mothe GUION. Ecrite par Elle-même*, in Cologne, by Jean de La Pierre [i.e. Amsterdam, Heinrich Wetstein], 1720.

On Poiret see Marjolaine Chevallier, *Pierre Poiret (1646-1719). Du protestantisme à la mystique*, Genève, Labor et Fides, 1994; Ead., *Pierre Poiret*, Bibliotheca Dissidentium t. 5, Koerner, Baden-Baden, 1985. Max Wieser, *Peter Poiret. Der Vater der romanischen Mystik in Deutschland*, München, Müller, 1932; Gustav Krieg, *Der mystische Kreis. Wesen und Werden der Theologie Pierre Poirets*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

²⁵ On Poiret as "cultural intermediary" see Ernst Schering, *Pietismus und die Renaissance der Mystik. Pierre Poiret als Interpret und Wegbereiter der romanischen Mystik in Deutschland*, in D. Meyer (ed.), *Pietismus – Herrnhutertum – Erweckungsbewegung*, Rheinland-Verlag, Köln, 1982, pp. 39-70. On this cultural transfer see Hartmut Lehmann, Hans-Jürgen Schrader, Heinz Schilling, *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

²⁶ *Pierre Poiret: Pasteur et Passeur. Mystique et protestantisme. Colloque à l'occasion du tricentenaire de sa mort*, Université de Genève, Friday 3 May 2019.

The names of Francke and Halle will help me introduce the second part of my paper about impartial networks and projects. August Hermann Francke (1663-1727) needs little introduction: Lutheran pastor and a celebrated scholar of oriental languages, he was also known as a social reformer and the founder of various charitable institutions (the Francke Foundations in Halle included schools, an orphanage, a pharmacy and a printing office) and missions like the Danish-Halle mission in southeastern India (Tranquebar), which contributed to the global expansion of Pietism²⁷.

Strictly connected to Francke and to the Halle Pietism is Heinrich Wilhelm Ludolf (1655-1712)²⁸. Ludolf belonged to a patrician family from Erfurt and was the nephew of the famous orientalist Hiob²⁹. He studied oriental languages at Jena, and spent a period in Holland before moving to England, which became his second home. He was secretary to Prince George of Denmark (later Queen Anne's husband, 1653-1708) from 1686 until 1691 when he stepped down, officially for reasons of health. The prince subsequently paid him an annual pension that allowed Ludolf to live comfortably and devote himself to his studies and travels. He continued serving both English and Danish interests.

Between 1692 and 1693, Ludolf travelled to Russia, where he learned Russian, acquiring numerous contacts within the entourage of Peter the Great and with politicians, scholars, and members of the Orthodox church. It was more or less in this period that his contacts with August Hermann Francke in Halle became increasingly close³⁰. The two men shared converging though not identical positions and aims, and were very

²⁷ There is a vast literature on August Hermann Francke. A useful introduction is provided by Martin Brecht, *August Hermann Francke und der Hallische Pietismus*, in *Geschichte des Pietismus*, hgg. of M. Brecht, K. Deppermann, U. Gäbler und H. Lehmann, Band 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 439-539.

²⁸ Robert Stupperich, "Ludolf, Heinrich Wilhelm" in *Neue Deutsche Biographie* 15 (1987), S. 304 f. [online version]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd115754571.html#ndbcontent> (last access 25.10.2020)

²⁹ Hiob Ludolf see Eike Haberland, "Ludolf, Hiob" in *Neue Deutsche Biographie* 15 (1987), S. 303-304 [Online-Version]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118817167.html#ndbcontent> (last access 25.10.2020)

³⁰ Hermann Goltz, *Ecclesia Universa. Bemerkungen über die Beziehungen H.W. Ludolfs zu Rußland und zu den orientalischen Kirchen (Ökumenische Beziehungen des August-Hermann-Francke-Kreises)*, "Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe" 28 (1979), pp.19-37; Daniel L. Brunner, *Halle Pietists in England. Anthony William Boehm and the Society for Promoting Christian Knowledge*, Göttingen 1993; Eamon Duffy, *The Society of Promoting Christian Knowledge and Europe: The Background to the Founding of the Christentumgesellschaft*, "Pietismus und Neuzeit", 7 (1981), pp. 28-42; Renate Wilson, *Continental Protestant Refugees and their Protectors in Germany and London. Commercial and Charitable Networks*, "Pietismus und Neuzeit", 20 (1994), pp. 107-124; Ead., *Heinrich Wilhelm Ludolf, August Hermann Francke und der Eingang nach Rußland*, in *Halle und Osteuropa: zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus*, ed. by J. Wallmann, Tübingen 1998, pp. 83-108; Alexander Schunka, "An England ist uns viel gelegen." *Heinrich Wilhelm Ludolf (1655-1712) als Wanderer zwischen den Welten*, in Holger Zaunstöck et al. (Ed.), *London und das Hallesche Waisenhaus. Eine Kommunikationsgeschichte im 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 2014, pp. 43-64; Id., *Zwischen Kontingenz und Providenz. Frühe Englandkontakte der halleschen Pietisten und protestantische Irenik um 1700*, "Pietismus und Neuzeit" 34 (2008), pp. 82-114; Scott Kisker, *Pietist Connections with English Anglicans and Evangelical*, in Shantz (ed.), *A Companion to German Pietism*, pp. 225-255.

attuned to each other, both on a religious level and with regard to more specific projects for missions and relationships with other Christian churches. Between 1698 and 1700 Ludolf went on a journey to the Near East, keeping Francke constantly briefed, especially with regard to the contacts that he had managed to establish with people that he identified as “real Christians”³¹. Ludolf’s polyglot body of letters (mostly conserved in the Archiv of the Francke Foundations in Halle) – written in German, Latin, English, Dutch, French, Italian, Spanish, Greek, Russian, Hebrew, Ethiopian, Ottoman, etc. – describes a dense and extraordinarily wide-reaching map of relations based on contacts from Stockholm to Moscow, from Constantinople and Smyrna to Alexandria, from Amsterdam to London, Rome, Livorno, Paris and beyond. The recipients are primarily German and Danish Protestant nobility, diplomats, leading figures in the various European courts, titled ladies as well as ecclesiastics belonging to various confessions: Catholic prelates (like Francesco Bellisomi and members of the *Congregatio de Propaganda Fide*, like the Croatian theologian Ivan Pastric), and then Pierre Poiret, the Philadelphians Francis Lee and Robert Hales, as well as members of the Greek Orthodox Church, Armenian Orthodox Church and Coptic church of Ethiopia. His key partners were Christians living in conditions of danger and persecution.

One of his main areas of concern was the East and the Orthodox Church, which were both at the heart of a project that he shared with August Herman Francke. In fact, the project, which promoted the translation and publication of a New Testament in modern Greek, led to the foundation, in 1702, of a *Collegium Orientale* in Halle whose aim was to train pastors specialised in Oriental and Slavic languages³².

Trade networks played a key role in these missionary activities: individual merchants and companies financed many of the initiatives, and men and books travelled along trade routes. Ludolf and Francke were both aware of the close links between their missionary aims and the use of diplomatic and trade channels for their promotion³³.

³¹ On Ludolf’s journey in the Holy Land see Hendrik Budde and Mordechay Lewy (eds.), *Von Halle nach Jerusalem. Halle – Ein Zentrum der Palästina-Kunde im 18. und 19. Jahrhundert*, Halle 1994; Anne Schröder-Kahnt, “beym Umgange mit allerhand nationen und religionen ein und ander Vergnügen beschereit”. *Heinrich Wilhelm Ludolfs Reise in den Orient*, in Anne Schröder-Kahnt and Claus Veltmann (eds.), *Durch die Welt im Auftrag des Herrn. Reisen von Pietisten im 18. Jahrhundert*, Halle 2018, pp. 161-176; Malena, “Promoting the Common Interest of Christ”.

³² In 1710 Ludolf tried also to establish in Jerusalem a “Seminarium oder Collegium” to promote the “real Christianity” in the East, opposing to the Catholic offensive. This project failed. See Schunka, “An England ist uns viel gelegen.”, p. 58. On the Collegium orientale in Halle see also Ulrich Moennig, *Die griechische Studenten am Hallenser Collegium orientale theologicum*, in *Halle und Osteuropa*, pp. 298-329. The pillars of Ludolf’s projects for the East were described and explained in *A Proposal Relating to the Promotion of Religion in the Oriental Churches, offered in the Year 1700 to the Honourable Society for Propagating Christian Knowledge*. Ludolf’s Proposal, presented by him to the SPCK, was published by Böhme after Ludolf’s death in the collection: *Reliquiae Ludolfianae; The Pious Remains of Mr. Hen. Will. Ludolf; consisting of: Meditations upon Retirement from the World; Also upon divers Subjects tending to promote the inward Life of Faith etc.; Considerations on the interest of the Church Universal; A Proposal for promoting the Cause of Religion in the Churches of the Levant; Reflections on the Present State of the Christian Church; Homily of Macarius, [...]. To which is added, his funeral Sermon Preach’d by Anthony William Boehm, Chaplain to his late Royal Highness Prince George of Denmark*. London, printed and Sold by J. Downing in Bartholomew Close near West-Smithfield, 1712, pp. 145-152.

³³ Wilson, *Continental Protestant Refugees*, p. 113.

Moreover, Ludolf was one of the founding members of the Anglican Society for Promoting Christian Knowledge in London (SPCK); Francke was one of its corresponding members and Ludolf's disciple and spiritual heir, Anton Wilhelm Böhme was a very active member of the SPCK and the principal agent of its connection to Halle³⁴.

Ludolf's involvement in the SPCK, his links to Halle, and his projects in general should all be interpreted in the context of the "Universal Church" – "Ecclesia Universa", "Allgemeine Kirche" – that was at the heart of his religious vision. He had a Pietist idea of "real Christianity" as inner regeneration and new birth in Christ: the Church – the only true church possible – was a universal community of men and women who had been "reborn" in Christ³⁵. Ludolf's Universal Church was indeed an impartial church: an invisible "imagined" church that could become visible whenever networks and shared projects came into being between "true Christians". Although impossible to attain in this world, it remained a project that he would constantly pursue throughout his life. Therefore, Ludolf's aim was not proselytism to a universal Church structure. His goal was to create links and develop shared actions between true Christians regardless of their confessional membership (or lack of it). He wished to set aside the confessional divisions of the Orthodoxies, the divisions between churches, which he defined as "sects" or "partial churches", made up of a small number of true Christians but in which the majority of members are hypocrites and Pharisees. This idea of impartial church that runs through all Ludolf's letters is also the subject of one of his writings published by Böhme as part of the *Reliquiae Ludolfianae*: the *Considerations on the Interest of the Church Universal*³⁶. From Ludolf's point of view, denominational divisions were not just overcome but condemned as an expression of pride, selfishness and sectarianism: "Though it be one of the greatest absurdities to think, *that Christ died for this or that Sect barely*, and that Heaven must be stocked only out of one particular Church"³⁷.

Such divisions, which were based solely on external forms of worship and different doctrinal opinions, would have produced inauspicious results.

Ludolf took a stand on denominational irenicism and on the various projects for unification between Protestants that were being discussed at that time. Such as the projects involving the reformed theologian Daniel Ernst Jablonski and Gottfried Wilhelm von Leibniz³⁸. Despite being promoted by "divers pious souls", they could

³⁴ Brunner, *Halle Pietists in England*; Duffy, *The Society of Promoting Christian Knowledge and Europe*; Schunka, "An England ist uns viel gelegen."

³⁵ Goltz, *Ecclesia Universa*; Malena, "Promoting the Common Interest of Christ".

³⁶ *Considerations on the Interest of the Church Universal*, in *Reliquiae Ludolfianae*, pp. 126-142. In the frontispiece the text is presented as "second edition": the first edition must have been published by Ludolf himself. Until now I wasn't able to find the first edition of this work. A Latin translation was printed in Halle in 1731: Henrici Guilelmi Ludolfi, Aulæ Anglicanae Secretarii, *Consilium de Universae Ecclesiae Salute Procuranda*. Collegit atque Illustravit Christianus Pamphilus, 1731.

³⁷ H.W. Ludolf, *Considerations on the Interest of the Church Universal*, in *Reliquiae Ludolfianae*, pp. 126-142; p. 128.

³⁸ See D. E. Jablonski, *Kurtze Vorstellung der Einigkeit und des Unterscheides, im Glauben beyder Evangelischen so genannten Lutherischen und Reformirten Kirchen* (1697), published by Hartmut Rudolph in Martin

only be sterile and useless given that they merely concerned outward forms: “it would not signifie much neither, if all the men in the world resolved upon using the same external form and expression, and the same church-service, continuing all the while slaves to the kingdom of darkness. Whereas holiness, or real christianity, sincerely pursued, in the several particular Churches, would bring people over to that sweet and heavenly temper, to which jarring and disquiet is a perfect stranger”³⁹. This theme often emerges from Ludolf’s correspondence, as in a letter written to G.W. Leibniz from Copenhagen on 19 November 1703 where he writes to be “more and more convinced” that all the projects to unite Christians “in a certain system of opinions and outward worship” will fail. In fact, Ludolf’s project was alternative to those kinds of irenicism, and was based on other premises:

Instead I felt deeply united with some good souls whom God had led to the centre of the love through an outward worship quite unlike the one in which I have been raised. However, it is a great satisfaction for me to realise that *in almost all the sects God begins to enlighten somebody*, to recognise the absurdity of imagining that heaven is tied to the System of a single sect⁴⁰.

In the same years Leibniz was engaged in the so-called “negotium irenicum” aiming to a theological reconciliation among the Protestants, therefore Ludolf was taking a critical position towards this project⁴¹. Whether Ludolf was also trying to persuade Leibniz of

Fontius, Hartmut Rudolph and Gary Slimith (eds.), *Labora diligenter*, Stuttgart 1999, pp. 128-164. Joachim Bahlcke and Werner Korthaase (eds.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*. Wiesbaden 2008; Alexander Schunka, *Daniel Ernst Jablonski, Pietism, and Ecclesiastical Union*, in Fred van Lieburg and Daniel Lindmark (eds.), *Pietism, Revivalism and Modernity. 1650-1850*, Newcastle 2008, 23-41; Id., *Irenicism and the Challenges of Conversion*; Howard Hotson, *Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563-1648*, in Howard P. Louthan and R.C. Zachman (eds.), *Conciliation and Confession: The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415-1648*, Notre Dame 2004, pp. 228-285. On Leibniz and Jablonski see Maria Rosa Antognazza, *Leibniz. Una biografia intellettuale*, Milano 2009, pp. 421-423; pp. 449-461. Dietrich Meyer, *Daniel Ernst Jablonski und seine Unionspläne*, in Ham Klüeting (Hg.), *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*, Georg Olms Verlag, Hildesheim- Zürich New York, 2003, pp. 153-175. On projects of unification among Protestants see also Maria Cristina Pitassi, « Nonobstant ces petites différences » : enjeux et présupposés d’un projet d’union intra-protestant au début du XVIII^e siècle, in Guy Saupin, Rémy Fabre et Marcel Launay (eds.), *La Tolérance. Colloque international de Nantes, Quatrième centenaire de l’édit de Nantes*, Rennes, PUR, 1999, pp. 419-426.

³⁹ H.W. Ludolf, *Considerations*, pp. 129-130.

⁴⁰ H.W. Ludolf to G.W. Leibniz, Copenhagen, 19 November 1703 (AFSt/H D 23, fols. 140v-143, in French) published in Tetzner, *H.W. Ludolf und Russland*, pp. 134-135. “[...] Et je me confirme de plus en plus dans le sentiment, que tous les projets, qu’on fait en divers endroits pour unir les Chrétiens dans un certain systeme d’opinions et de culte extérieur, que l’esprit humain sauroit inventer, s’en iront en fumée au lieu que je me suis senti uni de la maniere la plus fort avec quelques bonnes ames, que Dieu avoit conduit au centre de l’amour, par un culte extérieur assés différent de celui, dans le quel j’ay été élevé. Cependant cela m’est une grande satisfaction, que je m’apperçois, que quasi dans toutes les sectes Dieu commence a éclairer quelques uns, pour reconnoître la sottise desimaginer, que le ciel est attaché au Systeme d’une seule secte”.

⁴¹ Antognazza, *Leibniz*, pp.449-461; Wolfgang Hübener, *Negotium irenicum. Leibniz’ Bemühungen um die brandenburgische Union*, in Hans Poser and Albert Heinekamp (eds.), *Leibniz in Berlin*, Stuttgart 1990, pp. 103-112; Mogens Laerke, *Leibniz et le Jus circa sacra*, in “Bulletin Annuel. Institut d’Histoire de la Réformation, Genève”, XXXVIII (2016-2017), pp. 35-52. On Leibniz’ view of a “universal church” see Antognazza, *Leibniz*, pp. 383-384.

the righteousness of his position through a “missionary” letter, it remains – in my opinion – an open question. Ludolf believed that rather than seeking to promote the universal church through denominational irenicism and protestant union – as Leibniz did –, they should engage in a continuous endeavour to build contacts and links between the real Christians that belonging to the different churches.

I maintain that the “pars construens” of Ludolf’s proposal – that is, the possibility of creating a universal church by building up links and “correspondences” between individuals – represents the most radical and original aspect of his concept of impartiality, which did not mean neutrality between the different churches but a relationship between “real Christians”, beyond the confessional boundaries. Ludolf’s universal church is a spiritual rather than an institutional union, basing on a voluntary choice by “reborn” Christians. Although numerically few, its members are called upon to be the leaven and “salt of the earth” in their single churches. In his aforementioned letter to Leibniz, Ludolf went on to write:

Though I cannot boast of having met a great number of such Christians to whom one may apply the glorious characters that holy Scripture gives to the true faithful: namely, persons whose deified souls reflects the rays of Divinity united with humanity by a living faith in Jesus Christ. However, even amidst the ignorance of the Eastern Church, I met a Metropolitan in Constantinople, who believed that the bond, which was to unite all Christians as one body, was only in the spirit of Jesus Christ⁴².

All the churches – or “sects” in Ludolf’s words – had experienced the same process of corruption during their historic development. However, by establishing correspondences and shared projects, the handful of real Christians within the churches would be able to contribute to the construction of the Universal Church (“every particular congregation contributing what they can, towards building up the walls of Jerusalem on their Side”)⁴³.

Ludolf believes that establishing links, dialogues, and connections by focusing on the truths of the Christian faith is the only way of “promoting the common Interest of Christ against the Kingdom and Power of Darkness”⁴⁴. In an apocalyptic perspective, he considers his times as the final phase of a battle between darkness and light whose

⁴² Tetzner, *H.W. Ludolf und Russland*, p.135 (see note 40). He concluded this passage with a rhetorical question: “But how to convince Ecclesiastics of all confessions, with the exception of a very small number, that in all those fine talents they are so proud of, there is more human spirit than the Spirit of God [?]”. “...Quoyque je ne puis pas me vanter d’avoir rencontré un grand nombre de tels Chrestiens, auxquels on puisse appliquer les glorieux caracteres que la sainte Ecriture donne aux veritables fidelles, comme des gens, dont l’ame divinisé reflechit les rayons de la Divinité, qui est reunie avec l’humanité par une vive foy en Jesus Christ. Cependant j’ay rencontré meme parmy l’ignorance de l’Eglise Orientale un Metropolitte à Constantinople, lequel étoit persuadé, que la liaison, qui devoit *unir comme un seul corps tous les Chretiens, ne se trouvoit que dans l’esprit de Jesus Christ*, mais quel moyen de convaincre les Ecclesiastiques de toutes les communions a l’exception d’un tres petit nombre, que l’Esprit de Dieu a beaucoup moins de part que l’esprit de l’homme dans tous le beaux talens par lesquels ils se donnent des airs [...]”.

⁴³ H.W. Ludolf, *Considerations*, p. 138.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 139.

“signs” can be distinguished in the agitation sweeping through churches of all denominations and shaking their foundations. In a letter to the catholic abbot Ivan Paštrić (1636-1708), (member of the Congregation de Propaganda Fide), with whom he came in contact when he was in Rome, he writes:

In this country, as elsewhere, there is a spiritual ferment of souls. Yet only a few make true progress along the road of light. In general, the learned men are more zealous in defending the opinions and external worship of their *sect* than in promoting *the essential practice of Christianity* through their example [...]. The glorious period of the church, when the gospel of Christ is put into practice, will come about on the day when the examples of those who have experienced *metamorphosis* become more frequent [...]⁴⁵.

Ludolf invites the Catholic Paštrić to a cooperation, in spite of their confessional differences, trying to “convert” him to his universal project:

Although our hypothesis may differ on this point, I nonetheless hope that we can practice Christ’s great law by loving one another. The greater light our light, the greater our reason and our capacity to pray to God and involve the other⁴⁶.

The religious network built up by Ludolf, also through his continuous travels as a “Christian pilgrim”, and the correspondences that he sought to establish between Christians from different churches were all pieces belonging to the impartial Universal church to which he dedicated his every effort throughout his entire life⁴⁷. It was at the

⁴⁵ On Ivan Paštrić see Tomislav Mrkonjić, *Il teologo Ivan Paštrić (Giovanni Pastrizio) (1636-1708): Vita, opere, concezione della teologia, cristologia*, Roma 1989; Id., Pastrizio (Paštrić), Giovanni (Ivan), in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol.81, Roma 2014 (online edition): [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-pastrizio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-pastrizio_(Dizionario-Biografico)/) (accessed 26.10.2020)

⁴⁶ Halle, AFSt H D 23 b 1, Letter by H.W.Ludolf to Ivan Pastric, Copenhagen, 26 November 1703 (Italian): “In questo paese come in altre parti comincia anche la fermentatione spirituale negli animi: pochi nulladimeno mostrano gran progresso nella strada della luce; generalmente i Dottori mostrano maggior zelo per diffendere le opinioni et il culto esteriore della sua setta, che per promuovere tanto coll’esempio quanto colle parole la pratica di quella regola essenziale del Christianesimo [...]; quando una volta saranno più comuni gli essemi di coloro, ne’ quali sia fatta la *metamorfosi*, allora si avvicinerà il glorioso periodo della chiesa, dove sarà adempito il vangelo di Cristo [...].

Benché le ipotesi nostre siano differenti in questo punto, spero nulladimeno, che con tutto questo potremo praticar la grande legge di Christo di amarci l’un l’altro, quello che ha maggior grado di luce, ha tanto maggior ragione, et capacità di pregar Iddio, accioché ne facci partecipe l’altro”.

⁴⁷ See for instance the letter that he wrote to Monsieur Benoit Maillet, French Consul in Cairo, London 17 September 1702: (Halle, AFSt/H D 23, fols. 113-114): “[...] Quoique je ne puis pas me vanter d’avoir rencontré un grand nombre de tels Chrestiens, auxquels on puisse appliquer les glorieux caracteres que la sainte Ecriture donne aux veritables fidelles, comme des gens, dont l’ame divinisé reflechit les rayons de la Divinité, qui est reunie avec l’humanité par une vive foy en Jesus Christ. Cependant j’ay rencontré meme parmy l’ignorance de l’Eglise Orientale un Metropolitte à Constantinople, lequel étoit persuadé, que la liaison, qui devoit *unir comme un seul corps tous les Chretiens*, ne se trouvoit que dans l’esprit de Jesus Christ, mais quel moyen de convaincre les Ecclesiastiques de toutes les communions a l’exception d’un tres petit nombre, que l’Esprit de Dieu

same time a utopian project – from a historical point of view - but also a concrete and realistic one. It was his way to impartiality. It's not a coincidence that Ludolf's life has been inserted in Reitz's *History of the Rebirth*⁴⁸.

3. Conclusions

In my contribution, I have tried to explore the notion of impartiality – an *emic* category given that it is used by the social actors themselves – from various points of view, as a new way of interpreting ecclesiastical history; through translations and the circulation of spiritual literature across the confessional boundaries; and through a specific case study involving networks and projects linked to pietism in Halle at the turn of the 18th century. In the single presented case study here presented, we can find various interpretations of “confessional impartiality”: Francke, a promoter of impartial operations and networks, is and remains a Lutheran theologian; Ludolf has his own precise idea of universal church that was at odds with every form of institutionalized church; while Böhme is possibly the most radical in the sense of confessional indifferentism⁴⁹.

The case study gave me the opportunity to place the abstract notion of “impartiality” inspiring my reflections into a concrete, real setting, helping to enrich it and offering it up for further discussions. The impartiality present in the analyzed sources is not a synonym for neutrality, but it is rather a partial or even militant impartiality, a kind of “party for the impartial”.

Although frequently evoked in relation to German pietism, I believe that the heuristic potential of this term remains to be fully explored, even within pietist historiography. Most studies on Gottfried Arnold have examined his impartial proposal in search of elements of “modernity” on a historiographical level, underlining its distance from apologetic, confessional histories. In other cases, they read the *Impartial History* in terms of spiritualism and of the invisible church: as I have sought to show, Arnold's concept was far more radical and firmly rooted in the cultural climate of the turn of 18th century.

a beaucoup moins de part que l'esprit de l'homme dans tous le beaux talens par lesquels ils se donnent des airs [...]”.

⁴⁸ Reitz, *Historie der Wiedergeborenen*. Ludolf's life is contained in *Historie* 2, IV (Idstein, Johann-Jacob Haug, 1716), pp. 221-229: “Fünffzehnde Historie/von H. Wilhelm Ludolff/Gewesenem Secretario des Printzen Georgs von Dänemark in Engeland/und Mitglied der Societät de propaganda fide (= SPCK, n.d.a.)”. See also Malena, “*Promoting the Common Interest of Christ*”.

⁴⁹ Böhme was Ludolf's disciple and spiritual heir and was the principal intermediary between Halle Pietism and England. He was a dissenting Lutheran with later ties to the Anglican church, translator of numerous works – including Pietist spiritual literature into English, Anglican literature and catholic mystical literature into German. On his “impartial” translations see: Sames, *Anton Wilhelm Böhme*, pp. 100-105; 114-117; Malena, *Migrazioni della mistica*. Böhme translated Francke's *Segensvolle Fußstapfen* into English with the title *Pietas Hallensis: Being an Historical Narration of the wonderful Foot-Steps of Divine Providence in Erecting, Carrying on, and Building the Orphan-House, and other charitable Institutions, at Glaucha near Hall in Saxony [...]*, London, 1705. He also translated Francke's *Nicodemus* and the letters of the Danish/Halle missionaries Bartholomäus Ziegenbalg and Heinrich Plütschau. Kisker suggested that the translation and “publication of missionary letters was intended to generate English support for the endeavour”, see Scott Kisker, *Pietist Connections*, p. 237. On Böhme's translation of Johann Arndt's *True Christianity* see Brunner, *Halle Pietists*, pp. 141-148.

I also maintain that widely disseminated works like the *Vitensammlungen* were of paramount importance in creating and stimulating a “culture of impartiality” within the wide public of their readers.

I suggest to consider impartiality as a very flexible term, because it makes it possible to recognize points of tangency between visions that do not completely coincide and between projects that only overlap partially: in the name of impartiality, it is possible to achieve cooperation even between people who do not fully share the same ideals and objectives. It seems to be better suited than any other category to defining a specific *habitus* of this historic period. I am thinking above all of “ecumenism”, for example, which runs the risk of seeming anachronistic and which has, as its starting point, an identification with a specific confession. Or, of Irenicism, which, as we have seen, defines political and religious projects of union and dialogue between confessional orthodoxies in search of shared doctrinal ground or a common institutional model. I believe that, even the leading studies revealing the inter- and transconfessional character of German pietism through a comparative reading of Jansenism, Pietism and Quietism – interpreted as ecclesial renewal movements from the same historical period, with similar characteristics and various points of intersection within the different confessions – have tended to neglect impartiality as a way of approaching these movements, ending up by analysing these currents from the perspective of the Pietist sources, which promoted for instance, the idea of quietism as a religious movement⁵⁰.

In conclusion, I would like to propose considering confessional impartiality as the distinguishing feature of a historical phase, exploring the various forms that it assumed at the turn of the seventeenth and eighteenth centuries. This could involve looking at criticism of confessional churches and dialogue between different groups and confessions. It could also take into consideration the attempts to envisage possible alternatives on various levels, from inner spirituality to the area of communal practices, from an intellectual-theoretical level to an eschatological one.

⁵⁰ Lehmann, Schrader, Schilling, *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*.

Migrations et diasporas à l'époque moderne

Quelle(s) leçon(s) peut-on en tirer ?

Susanne LACHENICHT

Une des questions les plus pertinentes qui se posent pour l'historien est celle des « leçons » qu'on peut ou ne peut pas tirer de l'histoire.

Quelles leçons peut-on tirer de l'histoire des migrations et des diasporas européennes à l'époque moderne – minorités protestantes, catholiques, juives, musulmanes, africaines – pour mieux comprendre les migrations et diasporas aujourd'hui ?

À l'époque moderne, la migration et la formation de diasporas se multiplient : en 1492 Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon expulsent les juifs séfarades de leurs territoires. Quelques 150 000 à 165 000 individus quittent les royaumes et principautés des rois très catholiques et s'installent au Portugal et dans les territoires de l'Empire ottoman¹. Pourtant, les États et les empires catholiques ne sont pas les seuls à devenir des persécuteurs d'autres confessions : avec les années 1580, les États généraux des Pays-Bas, États protestants, commencent à persécuter les catholiques des Provinces-Unies ; l'Angleterre suit avec le règne d'Élisabeth I^{ère}. Au plus tard avec la paix de Westphalie, les princes catholiques du Saint-Empire romain germanique, tels que l'électeur de la Bavière ou le Prince-Evêque de Salzbourg, cherchent à convertir leurs sujets protestants au catholicisme. Outre les juifs séfarades et les maures qui au début du XVII^e siècle doivent, eux aussi, quitter l'empire ibérique (entre 270 000 à 300 000 individus)², ce sont les protestants français, les huguenots, qui, persécutés pour leur foi, quittent leur pays d'origine en grand nombre. Entre 1681 et 1715, environ 150 000 à 200 000 huguenots (sur environ 750 000 au total) prennent la voie de l'émigration en vue de s'établir dans les pays protestants du Refuge : Pays-Bas du Nord et leurs colonies (Guyane, Afrique du Sud), Suisse calviniste, Angleterre, Irlande et colonies britanniques en Amérique du Nord, territoires calvinistes puis aussi luthériens du Saint-Empire romain germanique, Scandinavie, quelques-uns en Russie³. Outre les juifs, séfarades et ashkénazes, les maures et les huguenots, on trouve parmi les réfugiés de l'époque

¹ Cf. Jane S. Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, New York, Free Press, 1994 ; Esther Benbassa et Aron Rodrigue, *Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 2000 ; Susanne Lachenicht, « Sephardi Jews. Cosmopolitans in the Atlantic World? » in *Diaspora Identities. Exile, Nationalism and Cosmopolitanism in Past and Present*, dir. Susanne Lachenicht et Kirsten Heinsohn, Frankfurt/Main, New York, Chicago : Campus et University of Chicago Press, p. 31-51.

² Cf. L.P. Harvey, *Islamic Spain, 1250 to 1500*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

³ Cf. Susanne Lachenicht, *Hugenotten in Europa und Nordamerika. Migration und Integration in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main, New York, Campus, 2010.

moderne des anabaptistes, des puritains⁴, des catholiques néerlandais⁵, des catholiques irlandais, des quakers⁶, des protestants bohémiens⁷, des Frères moraves⁸, des protestants de Salzbourg, de la Styrie, de la Carinthie⁹ ou bien les catholiques français de l'Acadie au Canada¹⁰. La plus grande diaspora de l'époque moderne, pourtant, est celle des Africains déportés comme esclaves, aux Caraïbes et aux Amériques : plus de 12 millions de migrations forcées qui devaient travailler les plantations du « nouveau monde »¹¹.

Les histoires et les historiographies de ces groupes sont tout à fait diverses. Tout de même, leurs expériences dans l'espace et le temps se ressemblent dans une certaine mesure : en ce qui concerne les raisons de l'exil ou de l'émigration, l'accueil, la construction de discours et de pratiques identitaires, pour ce qui est des chances et des problèmes de l'intégration. Sans négliger, bien entendu, les spécificités de chacun de ces groupes, les ressemblances, les parallèles sont tout-à-fait remarquables¹². Ce sont des histoires parallèles, histoires croisées, histoires compétitives, mais aussi, tout de même, histoires spécifiques quant aux groupes et aux individus.

⁴ Cf. Francis J- Bremer, *The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards*, Lebanon, University Press of New England, 1995 ; Christina Hallowell Garrett, *The Marian Exiles. A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism*, New York, Cambridge University Press, 2010.

⁵ Cf. Raingard Esser, *Niederländische Exulanten im England des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker et Humblot, 1996 ; Geert H. Janssen, *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

⁶ Cf. Thomas D. Hamm, *The Quakers in America*, New York, Columbia University Press, 2003.

⁷ Cf. Alexander Schunka, *Gäste, die bleiben. Zuwanderer in Kursachsen und der Oberlausitz im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Münster, Hambourg, Berlin, Londres, LIT, 2006.

⁸ Cf. Hermann Wellenreuther, « The Herrnhuters in Europe and the British Colonies (1735–1776) », in *Religious Refugees in Europe, Asia and North America (6th–21st Century)*, dir. Susanne Lachenicht, Hambourg, LIT, 2007, p. 171-195.

⁹ Cf. Renate Wilson, « Land, Population and Labor. Lutheran Immigrants in Colonial Georgia », in *In Search of Peace and Prosperity. New German Settlements in Eighteenth Century Europe and America*, dir. Hartmut Lehmann, Hermann Wellenreuther et Renate Wilson, Philadelphia, The Pennsylvania University Press, p. 217-245 ; Mack Walker, « The Salzburger Migration to Prussia », in *In Search of Peace and Prosperity. New German Settlements in Eighteenth-Century Europe and America*, dir. Hartmut Lehmann, Hermann Wellenreuther et Renate Wilson, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 2000, p. 68-76 ; James van Horn Melton, « From Alpine Minder to Lowcountry Yeoman: Transatlantic Worlds of a Georgia Salzburger, 1693-1761 », *Past & Present* 201 (2008), p. 97-140.

¹⁰ Cf. Christopher Hodson, « Idlers and idolaters. Acadian exiles and the labour regimes of British North America, 1755-1763 », in *Religious Refugees in Europe, Asia and North America (6th–21st Century)*, dir. Susanne Lachenicht. Hambourg: LIT, 2007, p. 197-212 ; Christopher Hodson, *The Acadian Diaspora: An Eighteenth-Century History*, New York, Oxford University Press, 2012.

¹¹ Cf. Linda Heywood, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660: The First Generation of African Americans in North America and the Caribbean, 1619–1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1995 ; Stephanie Smallwood, *Saltwater Slavery. A Middle Passage from America to American Diaspora*, Cambridge/MA, Harvard University Press, 2008.

¹² Cf. *Religious Refugees in Europe, Asia and North America*, dir. Susanne Lachenicht, Hambourg, LIT, 2007.

Le travail d'historien – comme l'avait déjà noté Marc Bloch en 1928 dans son ouvrage *Pour une histoire comparée* – doit inclure des comparaisons afin de mieux comprendre les histoires spécifiques¹³. Les comparaisons aident à comprendre quels phénomènes sont plutôt généraux ou plutôt spécifiques. Elles mettent en évidence des analogies et des différences, comme l'a écrit Pierre Bouvier¹⁴. Pour l'histoire des migrations, Nancy L. Green a proposé une approche poststructuraliste, ce qui signifie pour elle analyser les structures des processus migratoires tout en considérant les choix individuels et vice versa¹⁵.

Comment saisir les ressemblances mais aussi les spécificités, les structures et l'expérience individuelle – et les relations entre les deux, l'histoire parallèle et croisée des migrations et des diasporas ? La sociologie des diasporas, avec ses modèles et ses schémas d'analyse semble offrir des chances et des défis pour l'analyse des migrations et des diasporas à l'époque moderne – et vice versa. Ainsi, on peut :

Mieux saisir la complexité des migrations et diasporas à l'époque moderne,

Mieux comparer de manière systématique les différentes expériences migratoires et diasporiques,

Intégrer l'histoire des migrations et des diasporas de l'époque moderne dans le champ des études diasporiques et rajouter ainsi plus de complexité et davantage de dimensions historiques à la sociologie des diasporas,

Et enfin mieux intégrer l'histoire des diasporas et chacune de leurs histoires particulières dans l'histoire nationale, transnationale et globale – ou bien dans l'histoire tout court.

Mieux saisir la complexité des migrations et des diasporas à l'époque moderne

Avec son *Global diasporas. An Introduction*, Robin Cohen établit en 1997 plusieurs catégories de diasporas : les diasporas victimes, telles que celles des juifs ou des esclaves africains, les diasporas impériales, comme par exemple celles des Britanniques du Second Empire, les diasporas du commerce, telles que Chinois ou des Libanais en Amérique du Nord, les diasporas du travail, comme celles des Indiens en Afrique de l'Est ou aux Caraïbes¹⁶. Ces catégories invitent à la réflexion : sont-elles vraiment valables pour ces groupes religieux et nationaux ainsi que pour les minorités de l'époque moderne ? Comment qualifier les juifs séfarades dans le monde atlantique du XVI^e au XVIII^e siècle ? Diaspora victime, diaspora impériale ou diaspora du commerce ? Ou bien les trois à la fois ? Jonathan Israel, dans son *Diasporas Within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740)*, précise que les juifs séfarades entre

¹³ Marc Bloch, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », in *Mélanges historiques*, dir. Marc Bloch, Paris, Editions du CNRS, 1928, p. 16-40.

¹⁴ Pierre Bouvier, « Différences et analogies », in *France-U.S.A.*, dir. Pierre Bouvier et Olivier Kourchid, Paris, Méridiens Klincksieck, p. 11-17, ici p. 14.

¹⁵ Nancy L. Green, « The Comparative Method and Poststructural Structuralism: New Perspectives for Migration Studies », in *Migration, Migration History, History: Old Paradigms and New Perspectives*, dir. J. Lucassen et L. Lucassen, Bern, Berlin, Bruxelles, Peter Lang, p. 57-72, ici p. 58-61, 72.

¹⁶ Robin Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, London, UCL Press, 1997.

l'Europe, l'Empire ottoman, l'Afrique, l'Asie et les Amériques étaient des « agents and victims of Empire »¹⁷ et qu'ils formèrent pour quelques siècles une diaspora pluridimensionnelle.

Prenant un autre exemple, celui des huguenots : les commerçants huguenots qui s'installent avant les années 1660 ou 1680 dans le monde entier pour établir des réseaux de commerce presque mondiaux, puis, tel que Andrew Faneuil (1657-1737) à Boston, s'intègrent au cours des années 1680 dans les Églises de refuge et les réseaux des réfugiés, sont-ils à considérer comme des réfugiés ?¹⁸ Font-ils partie du refuge ? Peut-on qualifier de réfugiés les commerçants huguenots qui quittent la France après 1680/1685 ? Les catégories de la sociologie des diasporas invitent à poser la question de la perspective, des fonctions, des contextes : l'émigration à quelles fins, dans quels intérêts ? Est-ce toujours si facile à déterminer ? Est-ce que les définitions doivent changer selon les contextes, les situations qu'on analyse, la perspective de la figure historique qui parle dans nos sources ?¹⁹

Et si l'on considère le pays d'origine comme point de référence pour les diasporas, générant un mythe de l'origine, qu'en est-il de la deuxième, troisième, quatrième génération ? Le mythe de l'origine se voit-il remplacé par une mémoire collective incluant un changement de patrie ?²⁰ Combien de patries/de pays d'origine peut-on avoir si l'on fait partie d'une diaspora ? Et qu'en est-il des terres d'appartenance spirituelles, comme chez les quakers ou les frères moraves ?

Mieux comparer de manière systématique les différentes expériences migratoires et diasporiques

Le champ des études diasporiques a établi un cadre d'analyse et des questions générales qui méritent d'être considérées à propos des migrations et diasporas de l'époque moderne. Ces questions permettent une comparaison systématique :

Quelles politiques mènent à la discrimination, à la persécution, à l'exil, à la déportation de minorités ?

Quel intérêt les États ou les empires trouvent-ils à accueillir et établir des diasporas, des minorités religieuses ou ethniques ?

Quelles sont les conditions d'accueil, d'asile, que celui-ci soit permanent ou provisoire ?

¹⁷ Jonathan I. Israel, *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740)*, Leyde, Brill, 2002, p. 1.

¹⁸ Voir Susanne Lachenicht, « The Huguenots' Maritime Networks, 16th–18th Centuries », in *Connecting Worlds and People. Early Modern Diasporas*, dir. Dagmar Freist et Susanne Lachenicht, Londres, Routledge, 2016, p. 31-44.

¹⁹ Voir Susanne Lachenicht, « Learning from Past Displacements? The History of Migrations between Historical Specificity, Presentism and Fractured Continuities », *Humanities* 7(2) (2018), 36 ; <https://doi.org/10.3390/h7020036>.

²⁰ Susanne Lachenicht, « Migrations. Entre mémoire(s) et *Erinnerungskultur*. XVIII^e-XIX^e siècles : le cas des huguenots », *Francia* 37/2 (2010), p. 425-434.

Dans une perspective historique, à partir de quand peut-on discerner un statut légal spécifique du réfugié ?

Pourquoi et dans quelles conditions se développe-t-il ?²¹

Qu'est-ce qu'une diaspora ? Comment se développe-t-elle ?

Comment une diaspora se transforme-t-elle au niveau des institutions, des pratiques et des discours ?

Dans quels contextes une diaspora est-elle une diaspora ?

Quel rôle jouent les réseaux internes et externes des diasporas pour les processus de transfert des hommes et des femmes, des idées, des objets, du commerce ?

Qu'attendent les États et les sociétés d'accueil des minorités ou des réfugiés ?

Quels sont les concepts qui se développent ? Celui de la coexistence ? De sociétés parallèles ? Le concept d'intégration ? D'assimilation ? Le modèle d'une mosaïque ethnique ou religieuse ?

Pour reprendre Bloch, Bouvier et Green, intégrer l'histoire des migrations et des diasporas de l'époque moderne dans le champ des études diasporiques produit deux effets importants : d'une part les histoires spécifiques invitent à une reconsidération des modèles établis par les sociologues ; ces modèles reflètent-ils la réalité des femmes et des hommes dans les processus de migration, de déplacement ? D'autre part, pour les historiens, les modèles sociologiques comme cadre de nos analyses nous invitent à réfléchir à la complexité de nos sujets, à les classer tout en conservant notre intérêt pour leurs spécificités et leurs contradictions.

Intégrer l'histoire des migrations et des diasporas de l'époque moderne dans le champ des études diasporiques et rajouter ainsi plus de complexité et davantage de dimensions historiques à la sociologie des diasporas

Le champ des études diasporiques tel qu'il se présente par exemple au centre de recherche COMPAS à Oxford, (*Center on Migration, Policy and Society*), au *Center for Refugee Studies* à Oxford également ou bien au *Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity* à Göttingen néglige dans maints projets de recherche les migrations et les diasporas modernes et prémodernes, tout en se référant aux diasporas « classiques » telle que celles des juifs ou des esclaves africains, parfois sans connaître l'état de la recherche dans ces domaines. Cela pose problème à plusieurs niveaux : les discours et les pratiques des migrants, des diasporas d'aujourd'hui mais aussi les discours et pratiques des pays d'origine et des pays d'accueil envers les migrants et les diasporas ne sont pas nés vers la fin du XIX^e siècle. Ils ont une histoire, même s'il y eut des mutations. Pour comprendre les migrations et les diasporas contemporaines il est indispensable de connaître l'histoire des migrations et des diasporas, leur passé avec les spécificités de l'époque. D'autant plus que maints problèmes actuels, comme le racisme et la violence aux États-Unis avec leurs racines dans la diaspora afro-américaine, pour ne nommer

²¹ Pour une réponse à ces questions voir Susanne Lachenicht, « Refugees and refugee protection in the early modern period », in *The History of Refugee Protection*, dir. J. Olaf Kleist. *Journal of Refugee Studies* 30/2 (2017). Publié sur <https://academic.oup.com/jrs/issue/30/2>.

qu'un exemple, résultent de cette longue histoire de migrations forcées. Bien plus : les nouvelles diasporas, celles du XXI^e siècle se réfèrent souvent aux expériences ou aux mythes créés autour de diasporas plus anciennes. C'est aux chercheurs d'identifier ces stratégies de constructions identitaires et de mettre en évidence leurs origines historiques.

Pourtant, intégrer l'histoire des migrations et des diasporas de l'époque moderne dans le champ des études diasporiques contemporaines revient à faire bien plus que cela. Les expériences historiques des minorités religieuses, en dépit des parallèles et des points communs, mettent en évidence qu'il n'y a pas de modèles universels, globaux, historiques, que ce soit pour l'accueil, le statut légal, les attentes des sociétés d'accueil ou bien celles des migrants. Il y a des spécificités dans l'espace, dans le temps, dans les contextes historiques et culturels. Il faut respecter cette diversité. Trouver des solutions aux problèmes liés à la formation des diasporas actuelles revient à faire une analyse approfondie des contextes politiques, sociaux ou culturels mais aussi historiques. Intégrer les migrations et les diasporas de l'époque moderne dans le champ des études diasporiques rend ce champ de recherche plus complexe et devrait faire repenser la sociologie des diasporas. Il n'y a pas de solutions faciles, pas de réponses universalistes. Intégrer les diasporas de l'époque moderne dans le champ des études diasporiques signifie que les historiens des diasporas modernes enrichissent et complexifient la sociologie des diasporas. Dans une certaine mesure, l'historien doit apprendre aux sociologues la diversité, la complexité.

Pierre Bourdieu, dans sa critique de l'historien, reproche aux historiens leur manque de réflexivité²², un manque de concepts, de modèles, d'objectivation. Bourdieu exprime là une critique tout à fait juste à laquelle devraient réagir davantage d'historiens. Mais qu'en est-il des sociologues et plus généralement des chercheurs en sciences sociales ? Prennent-ils le travail des historiens au sérieux ? Comment rapprocher sociologues et historiens ? Avec la crise des réfugiés, l'intérêt des sociétés, des médias et de la sphère politique mais aussi des sciences sociales pour l'histoire des migrations et des diasporas modernes et prémodernes semble s'accroître. Ainsi, le *Center for Refugee Studies* d'Oxford vient de publier un numéro spécial de sa revue *Journal of Refugee Studies* sur l'« *History of Refugee Protection* » qui inclut des travaux sur l'Antiquité, le Moyen Âge et l'époque moderne – les huguenots compris²³. La *Bundeszentrale für Politische Bildung* (Agence fédérale allemande pour l'éducation politique) vient de faire de même – pour ne nommer que deux exemples²⁴.

Par ailleurs, on voit de plus en plus fréquemment les ouvrages d'historiens des diasporas modernes et prémodernes intégrés dans les « *reading lists* » des sciences sociales en Amérique du Nord ou en France. De même, c'est un signe positif de constater que les livres publiés par des historiens se retrouvent (aussi) dans les catégories « sciences

²² Pierre Bourdieu, *Schwierige Interdisziplinarität. Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2004.

²³ *The History of Refugee Protection*, dir. J. Olaf Kleist. *Journal of Refugee Studies* 30/2 (2017). Publié sur <https://academic.oup.com/jrs/issue/30/2>.

²⁴ *Flucht historisch. Aus Politik und Zeitgeschichte* 26/27 (2016), Bonn, Bundeszentrale für Politische Bildung. Publié sur <http://www.bpb.de/apuz/229811/flucht-historisch>.

sociales » ou « sociologie des religions » chez *googlebooks* ou bien sur *amazon*. Communiquer de manière interdisciplinaire signifie qu'on partage nos *épistémès*, nos concepts dans le champ des études diasporiques – mais aussi qu'on les met éventuellement en question, qu'on les déconstruit si nécessaire.

Intégrer l'histoire des diasporas, avec ses particularités, dans l'histoire nationale, transnationale et globale.

Traditionnellement, l'historiographie a toujours été une historiographie nationale, et cela au plus tard depuis le XIX^e siècle et jusqu'à nos jours. On pourrait même dire que l'histoire des minorités religieuses ou ethniques, les histoires particulières des huguenots, des quakers, des juifs séfarades ou ashkénazes suivent ce modèle d'écriture de l'histoire, chacun écrivant l'histoire de sa propre « nation », qui peut, dans le cas des diasporas être celle de nations sans patrie ou sans territoire. Ou alors il se peut, comme on le voit chez les huguenots, que l'histoire des minorités ait tendance à s'inscrire dans l'histoire de l'État ou de la nation d'accueil²⁵. Intégrer les histoires particulières des diasporas dans les histoires nationales revient à leur donner un statut égal à celui de l'histoire des États-nations. D'autre part, intégrer l'histoire des diasporas dans l'histoire transnationale et globale revient à reconnaître que les continuités et les changements dans l'histoire doivent beaucoup plus qu'on ne l'a cru aux échanges, aux transferts facilités par les réseaux internes et externes des diasporas ou des minorités diasporiques. En tant que sociétés translocales ou transnationales, les diasporas relient des régions, des hommes, des idées, des produits qui sans elles n'auraient pas été en contact. Les diasporas sont des *in-betweens*, des *cross cultural brokers* par excellence²⁶. Pour expliquer la naissance et la transformation des marchés locaux, régionaux, transnationaux et globaux, il faut bien étudier le rôle des minorités religieuses et ethniques ou des diasporas. Dans l'histoire économique de l'époque moderne l'analyse du rôle des diasporas devient de plus en plus importante comme on peut le voir avec les travaux de Jonathan Israel, Ina Baghdiantz, Gelina Harlaftis et Ioanna Peplasis Minoglou²⁷, Francesca Trivellato²⁸, David Cesarani²⁹, Lois Dubin³⁰ ou encore de Dagmar Freist et moi-même³¹.

²⁵ Susanne Lachenicht, *Hugenotten in Europa und Nordamerika*, *op. cit.*, p. 452-465.

²⁶ Robin Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, London, UCL Press, 1997. Voir aussi Dagmar Freist et Susanne Lachenicht, « Introduction », in *Connecting Worlds and People. Early Modern Diasporas*, dir. Dagmar Freist et Susanne Lachenicht, Londres, Routledge, 2016, p. 1-9.

²⁷ *Diaspora Entrepreneurial Networks. Four Centuries of History*, dir. Ina Baghdiantz McCabe, Gelina Harlaftis et Ioanna Peplasis Minoglou, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005.

²⁸ Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven/CT, Yale University Press, 2012.

²⁹ *Port Jews: Jewish Communities in Cosmopolitan Maritime Trading Centres, 1550-1950*, dir. David Cesarani, Londres et Portland, Routledge, 2002.

³⁰ Lois C. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste: Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

³¹ *Connecting Worlds and People. Early Modern Diasporas*, dir. Dagmar Freist et Susanne Lachenicht, Londres, Routledge, 2016.

Ce sont notamment les collègues historiens travaillant dans des champs de recherche transnationaux comme par exemple l'histoire de l'espace atlantique qui mettent en valeur le rôle des diasporas. Parmi les ouvrages les plus importants on peut citer ceux de Daviken Studnicki-Gizbert³² et de Noah Gelfand³³ ou les travaux dirigés par Paolo Bernardini et Norman Fiering,³⁴ ainsi que par Richard Kagan et Philip D. Morgan³⁵ sur les Juifs séfarades. Citons encore *The Atlantic World: Europeans, Africans, Indians and Their Shared History, 1400-1900* de Thomas Benjamin³⁶ ou *Swimming the Christian Atlantic. Judeoconverts, Afroiberians and Amerindians in the Seventeenth Century* de Jonathan Schorsch³⁷.

Maints chercheurs dans les ouvrages que je viens de citer tentent d'écrire une histoire croisée ou parallèle des diasporas, ou les intègrent toujours plus dans l'histoire tout court. En France tout particulièrement, des programmes de recherche et des revues s'adonnent de plus en plus à l'étude des diasporas comme agents importants, comme éléments indispensables de notre histoire et de nos jours – peut-être est-ce là l'histoire que visait Marc Bloch dans son *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*³⁸.

Conclusions

Quelles « leçons » peut-on alors tirer de l'histoire des migrations et des diasporas de l'époque moderne ? Nous avons essayé de montrer que la sociologie des diasporas d'une part et l'histoire des migrations et des diasporas de l'époque moderne de l'autre bénéficient toutes les deux de leurs convergences : les exemples de l'histoire invitent à une réflexion plus systématique, plus approfondie des complexités des migrations et des diasporas d'aujourd'hui. L'histoire des migrations et des diasporas de l'époque moderne permettent d'améliorer la méthode comparative dans ce champ de recherche. Les comparaisons sont importantes mais leurs limites se présentent au niveau des contextes qui se distinguent mais aussi au niveau des expériences individuelles. Les comparaisons ne doivent pas mener à des égalisations, les analogies sont aussi importantes que les différences et les spécificités dans l'espace et le temps. Pour expliquer les migrations et les diasporas il n'y a pas de modèles universels. Les historiens peuvent en conséquence enrichir ou bien rendre plus différenciés les modèles sociologiques. En outre, l'histoire des migrations et des diasporas de l'époque moderne montre aussi à quel point ces

³² Daviken Studnicki-Gizbert, *A Nation Upon the Ocean Sea. Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

³³ Noah Gelfand, *To Live and to Trade: the Status of Sephardi Mercantile Communities in the Atlantic World during the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2014.

³⁴ *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*, dir. Paolo Bernardini et Norman Fiering, New York, Berghahn Books, 2001.

³⁵ *Atlantic Diasporas: Jews, Conversos, and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500-1800*, dir. Richard L. Kagan et Philip D. Morgan, Baltimore/MD, Johns Hopkins University Press, 2009.

³⁶ Thomas Benjamin, *The Atlantic World: Europeans, Africans, Indians and Their Shared History, 1400-1900*, New York, Cambridge University Press, 2009.

³⁷ Jonathan Schorsch, *Swimming the Christian Atlantic. Judeoconverts, Afroiberians and Amerindians in the Seventeenth Century*, Leyde, Brill, 2009.

³⁸ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris : Colin, 1949 (posthum).

phénomènes s'intègrent dans l'histoire générale, combien les chances et les défis liés aux mouvements migratoires et diasporiques nous font comprendre l'histoire générale ou bien l'état actuel de nos sociétés.

ADRESSE

Institut d'histoire de la Réformation
Université de Genève (Uni Bastions)
Rue De-Candolle 5
CH-1211 Genève 4

(nota bene : *1205 Genève* pour les colis)

Site Internet : www.unige.ch/ihr

La Réforme littéraire en milieu francophone. Bilan historiographique et hypothèses herméneutiques par Véronique FERRER.....	5
La physico-théologie (ca 1650-1750) comme phénomène européen : un nouveau regard par Kaspar VON GREYERZ.....	19
Confessional impartiality in Europe at the turn of the 18 th century par Adelisa MALENA.....	31
Migrations et diasporas à l'époque moderne. Quelle(s) leçon(s) peut-on en tirer ? par Susanne LACHENICHT.....	45