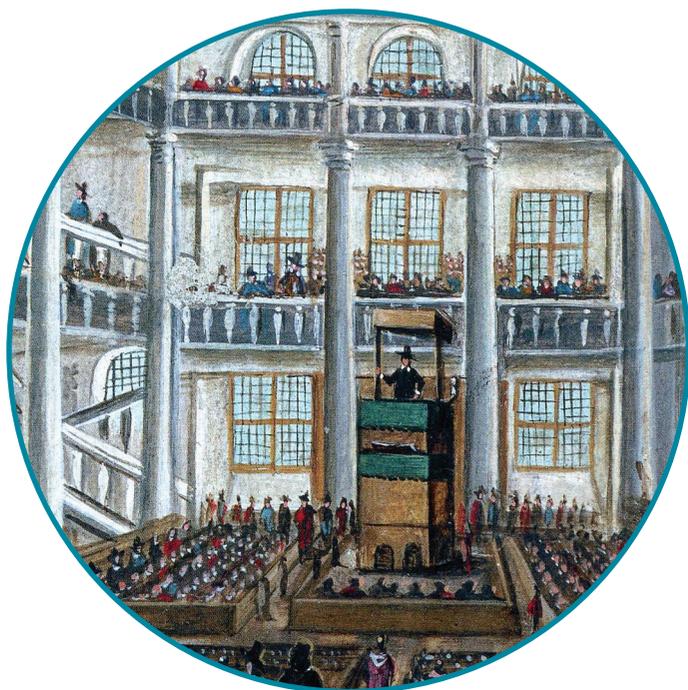


David Garrioch

Les huguenots de Paris

*et l'avènement de la liberté religieuse
1685-1789*



ÉPOQUES

Champ Vallon

ÉPOQUES
EST UNE COLLECTION
DIRIGÉE PAR
JOËL CORNETTE

Illustration de couverture :
Le temple protestant de Charenton.

© 2014, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
© 2021, CHAMP VALLON, 01350 Ceyzérieu
pour la traduction française
www.champ-vallon.com
ISBN 979-10-267-0988-6
ISSN 0298-4792

David Garrioch

LES HUGUENOTS DE PARIS
ET L'AVÈNEMENT DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE
1685-1789

Traduit de l'anglais par Christophe Jaquet

Champ Vallon

ABRÉVIATIONS

AN	Archives nationales
ArchP	Archives de Paris (anciennement Archives départementales de la Seine)
Arsenal	Bibliothèque de l'Arsenal
BHVP	Bibliothèque historique de la Ville de Paris
BN MS fr.	Bibliothèque nationale, collection des manuscrits français
BNF	Bibliothèque nationale de France
<i>BSHPF</i>	<i>Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français</i>
JF	Collection Joly de Fleury, Bibliothèque nationale de France
MC	Minutier central des notaires, Archives nationales, Paris
SHPF	Bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme français

INTRODUCTION

Le 7 juin 1789, un mois après l'ouverture des états généraux à Versailles, le premier service de la nouvelle Église réformée de France se tenait à Paris dans un lieu provisoire, l'arrière-boutique d'un marchand de vin de la rue Mondétour, près du marché central. L'assemblée était maigre, car les services religieux protestants étaient encore illégaux : ce n'est qu'en août 1789 que la nouvelle Assemblée nationale proclamerait la liberté religieuse en France. Les services réformés n'en continuaient pas moins, et à la fin du mois de juin, la nouvelle église ouvrait un registre baptismal. Presque un an plus tard, en mai 1791, elle déménageait dans un lieu plus spacieux, l'ancienne église catholique de Saint-Louis-du-Louvre, au cœur de Paris¹. Depuis le début de l'année 1788, quand des droits civils encore limités avaient finalement été octroyés aux « huguenots » – un nom péjoratif donné à la minorité protestante française par ses ennemis catholiques, et qu'ils choisiraient plus tard, par défi, d'adopter eux-mêmes² – les protestants de Paris n'avaient cessé de faire campagne pour avoir leur église dans la ville. Leurs chefs étaient d'origines diverses et mêlées. La plupart étaient nés français, sauf un de Berlin et un autre probablement de Suisse. Plusieurs venaient des provinces, mais un grand nombre portaient des noms assez communs chez les huguenots de Paris au dix-septième siècle : Dargent, Doucet, Guillerault, Lemaistre, Ourry, Raimbault. Tous étaient éduqués, mais tous n'étaient pas riches³.

L'inauguration de la nouvelle église protestante était le point culminant de deux histoires croisées. La première était l'histoire d'une minorité religieuse

1. Armand Lods, *L'Église réformée de Paris pendant la Révolution (1789-1802)*, Paris, Fischbacher, 1889, p. 15. « Premier exercice public du culte réformé à Paris en 1791 », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* [ci-après *BSHPPF*], n° 36 (1886), p. 512.

2. L'« édit de tolérance » de 1787 ne fut pas enregistré par le Parlement de Paris avant début 1788. Pour les origines possibles du mot « huguenot », voir Didier Boisson et Hugues Daussy, *Les Protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006, p. 5-6.

3. Sur les membres du premier consistoire, voir Francis Garrisson, « Genèse de l'Église réformée de Paris (1788-1791) », *BSHPPF*, n° 137 (1991), p. 25-61 (60-61). Plusieurs furent aussi membres du consistoire en 1803 et leur biographie est donnée par Michel Ricard, « Notices sur les membres laïques du consistoire de l'Église réformée de Paris de 1803 à 1848 », *BSHPPF*, n° 125 (1979), p. 449-490.

INTRODUCTION

persécutée, qui, malgré les efforts combinés de l'Église catholique et de l'État français, préservait depuis plus d'un siècle les traditions des « chrétiens qui suivent la réforme de Calvin », comme on pouvait le lire sur une plaque posée sur la porte de la nouvelle église¹. La seconde était celle d'un changement remarquable des attitudes religieuses à Paris, une ville longtemps renommée pour son hostilité aux huguenots. Entre la fin du dix-septième siècle et la fin du siècle suivant, la grande majorité de la population catholique avait fini par accepter la présence des protestants, et beaucoup voyaient désormais dans la tolérance de cette minorité religieuse non pas une nécessité malheureuse mais quelque chose de positif. Ce livre retrace ces deux histoires, en se demandant d'abord comment les huguenots de Paris survécurent et, en de nombreux cas, prospérèrent dans un environnement aussi hostile, puis comment et pourquoi se fit ce changement des sentiments de la population catholique. Aucune ne peut être racontée indépendamment de l'autre.

Les huguenots étaient disciples de l'Église réformée, comme la plupart des protestants suisses et néerlandais : ils observaient grosso modo la foi calviniste. Celle-ci découlait, comme son nom l'indique, de la théologie de Jean Calvin, le réformateur français du seizième siècle, basé à Genève, qui avait été peu à peu amendée au dix-septième siècle par ses successeurs et par des pasteurs réformés suisses, néerlandais et français². Le calvinisme différait à la fois du luthérianisme et du catholicisme en ceci qu'il mettait l'accent sur la prédestination, c'est-à-dire sur l'idée que le salut ne dépendait que de Dieu, qui arrangeait les choses à l'avance, et ne reposait pas sur les actions humaines. En termes pratiques, la différence la plus grande entre les Églises réformées et l'Église catholique était peut-être la place accordée par cette dernière au culte des saints et de la Vierge, que Calvin qualifiait au mieux de superstition, au pire de sacrilège, parce qu'il remplaçait Dieu et le Christ par une multitude de déités mineures auxquelles les gens adressaient des prières³. Les églises calvinistes étaient dépouillées de tous les symboles, images et statues dont les églises catholiques étaient remplies, rien ne devant distraire le fidèle de l'attention due à Dieu. Une table de communion, sans ornement ni décoration, remplaçait l'autel, et il n'y avait ni orgue ni aucun autre instrument de musique. Naturellement, les calvinistes ne portaient et n'honoraient pas de crucifix, et ils n'observaient pas les jours fériés des saints dont proliférait le calendrier catholique⁴.

1. « Premier exercice public du culte réformé ».

2. Pour des études concises et excellentes, voir Menna Prestwich (dir.), *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 1-14 ; Dale K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven, CT, Yale University Press, 1996 ; et en particulier Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, New Haven, CT, et Londres, Yale University Press, 2002, p. 77-114.

3. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 2 vol., Paris, H. Champion, 1911, t. II, p. 532-537.

4. Michel-Edmond Richard, *La Vie des protestants français de l'édit de Nantes à la Révolution (1598-1789)*, Éditions de Paris, 1994, p. 31-34.

INTRODUCTION

Les Églises réformées différaient aussi fondamentalement du catholicisme par la nature des sacrements. Tandis que la théologie catholique affirmait que le vin de l'Eucharistie était transformé physiquement en sang du Christ, et le pain en corps du Christ, les calvinistes considéraient cela comme une forme d'idolâtrie, qui faisait de simples objets des substances magiques. Pour eux, les sacrements étaient, comme disait Calvin, des « tesmoignages » des promesses de Dieu, quand même il pensait que l'Eucharistie avait un pouvoir spirituel. Cependant, les théologiens réformés refusaient la croyance catholique selon laquelle les actes du baptême, du mariage, de la confession, de la communion et des derniers sacrements pouvaient déterminer le sort des âmes¹. Cela avait un impact direct sur les coutumes religieuses. Les Églises réformées tendaient à retarder le baptême, le considérant comme une simple promesse que l'enfant serait élevé dans leur communauté, tandis que les catholiques craignaient que l'âme d'un enfant non baptisé pût aller en enfer. Les calvinistes, en outre, pour éviter tout culte des morts, ne faisaient théoriquement pas de service funèbre, pas plus que de prières sur la tombe, et ils ne pensaient pas que le cimetière fût un sol sacré. Une fois qu'une personne était morte, son âme quittait son corps pour aller dans les mains de Dieu. Pour les catholiques, au contraire, les prières des vivants étaient encore efficaces, et les messes et les funérailles pour aider les âmes à aller au ciel étaient des pratiques religieuses de grande importance².

Les Églises réformées ne donnaient la communion que quatre fois par an, à Noël, à Pâques, à la Pentecôte et au début de l'automne, tandis que les messes de l'Église catholique étaient quotidiennes. Entre les jours de communion, les services religieux dans les églises calvinistes consistaient principalement en lectures de la Bible, sermons et psaumes chantés, afin de réaffirmer la foi de la congrégation et d'éduquer les fidèles. Il n'y avait pas de processions, et aucune valeur particulière n'était accordée au pèlerinage³.

Le concept d'Église des réformés de France différait aussi grandement de celui des catholiques. S'inspirant du modèle des premières églises chré-

1. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, t. II, p. 568. Marguerite Soulié, « Signes et sacrements dans la théologie de Jean Calvin », in Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les Signes de Dieu aux xv^e et xvii^e siècles*, Clermont-Ferrand, Publications de la Faculté des Lettres, 1993, p. 27-36. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed*, p. 86.

2. Sur le baptême, voir Philip Benedict, « The Huguenot Population of France, 1660-1685: The Demographic Fate and Customs of a Religious Minority », *Transactions of the American Philosophical Society*, n° 81, n° 5 (1991), p. i-ix, 1-164 (22-27). Sur les funérailles, voir Keith Luria, *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington, DC, Catholic University of America Press, 2005, p. 118-119, et Bernard Roussel, « "Ensevelir honnestement les corps": Funeral Corteges and Huguenot Culture », in Raymond A. Mentzer et Andrew Spicer (dir.), *Society and Culture in the Huguenot World*, Cambridge University Press, 2002, p. 193-208. Voir aussi Natalie Zemon Davis, « Ghosts, Kin and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France », *Daedalus*, n° 106 (1977), p. 87-114.

3. Ce développement, et ce qui suit, puise chez Richard, *La Vie des protestants français*, p. 21-39. Sur l'importance des psaumes pour les protestants français, voir Barbara B. Diefendorf, « The Huguenot Psalter and the Faith of French Protestants in the Sixteenth Century » in Barbara Diefendorf et Carla Hesse (dir.), *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800). Essays in Honour of Natalie Zemon Davis*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 1993, p. 41-63.

INTRODUCTION

tiennes, chaque congrégation était considérée comme une communauté égale à toutes les autres. Chacune était gouvernée par un consistoire, comprenant un ou plusieurs pasteurs, et une vingtaine d'anciens, élus par l'assemblée au suffrage secret. Le consistoire s'occupait des finances de l'église, organisait le secours aux pauvres et veillait à la moralité des fidèles ; il avait le pouvoir de demander aux gens de se repentir publiquement ou même de leur interdire un certain temps la communion en cas de péché grave. Le pasteur était regardé comme un expert en matières spirituelles et comme un chef, mais en son absence, un ancien pouvait présider aux services religieux. Les questions doctrinales étaient examinées et tranchées dans des synodes, auxquels participaient les membres les plus anciens, pasteurs et laïcs, des différentes églises¹. Il n'y avait ni évêque ni structure hiérarchique centralisée.

Dans les années 1660, on comptait probablement huit cent mille huguenots dans toute la France, principalement concentrés dans les zones rurales du sud, mais leur nombre était en diminution, en partie du fait de discriminations officielles de plus en plus grandes. En 1680, de huit à dix mille huguenots vivaient à Paris, ce qui représentait environ deux pour cent de la population de la ville². Ils avaient longtemps souffert de l'hostilité des catholiques. Depuis les premiers jours de la Réforme, il y avait eu des émeutes et des lynchages, même si les violences n'étaient pas toutes du côté catholique. Plus tard il y eut les exécutions et la violence de l'État. En 1572, Paris avait été le témoin d'un des exemples les plus célèbres de violence religieuse du seizième siècle, et la Saint-Barthélémy fut le jour du massacre de plusieurs milliers de huguenots. Après cela, dans les années 1580 et 1590, la réputation de la ville comme bastion catholique fut consolidée par les activités de la Ligue, qui guerroyait contre Henri de Navarre, héritier du trône de France, parce qu'il était protestant³. Malgré la résistance armée de Paris, Henri finit par devenir roi, grâce, en partie, à sa conversion au catholicisme. Il put apporter une paix religieuse précaire avec l'édit de Nantes de 1598, qui accorda une certaine liberté religieuse aux protestants de France.

1. Sur les consistoires et les synodes, voir Élisabeth Labrousse, « France 1598-1685 », in Menna Prestwich (dir.), *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 287-291, et Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed*, p. 135-136, 460-489. Sur le fonctionnement d'un consistoire français du début du dix-huitième siècle, voir Hubert Bost (dir.), *Le Consistoire de l'église wallonne de Rotterdam, 1681-1706*, Paris, Champion, 2008.

2. Pour une remarquable synthèse, voir Van Kley, *Origines religieuses de la Révolution française*, ch. 1. Benedict, « The Huguenot Population of France ». Sur la population de Paris, voir Orentin Douen, *La Révocation de l'Édit de Nantes à Paris*, 3 vol., Paris, Librairie Fischbacher, 1894, t. I, p. 161-162. Le chiffre de dix mille est accepté par George Dethan, *Paris au temps de Louis XIV : 1660-1715*, Paris, Hachette, 1990, p. 179.

3. Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy : les mystères d'un crime d'État, 24 août 1572*, Paris, Gallimard, 2007. Barbara B. Diefendorf, *The St. Bartholomew's Day Massacre: A Brief History with Documents*, Boston, Bedford/st. Martin's Press, 2009. Robert Descimon, « Qui étaient les Seize ? Mythes et réalités de la Ligue parisienne (1585-1594) » *Mémoires de la Fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, vol. 34, Paris, Fédération des sociétés historiques et archéologiques, 1983.

INTRODUCTION

Cependant les successeurs d'Henri continuaient de se méfier profondément des huguenots : leur long conflit avec les catholiques, leur révolte occasionnelle contre la Couronne et leur rejet de l'Église établie en France les rendaient suspects aux yeux d'une monarchie qui s'appuyait fortement sur une Église hiérarchique et une doctrine d'absolutisme sacré. Leurs ennemis les accusaient de républicanisme, ce que facilitait la structure relativement démocratique de leurs églises, puisqu'ils élistaient leurs pasteurs et qu'ils étaient gouvernés par des aînés laïcs, eux-mêmes élus par la congrégation. Louis XIV était violemment hostile aux huguenots, et à partir de 1661, quand il devint en âge d'exercer personnellement le gouvernement, il multiplia contre eux les mesures. Dans les années 1680, toute une législation discriminatoire avait largement limité leurs droits ; les conversions forcées se firent fréquentes, puis vinrent les premières dragonnades : le stationnement de soldats dans les communautés et les maisons protestantes, avec ordre d'obtenir la conversion par tous les moyens. La révocation de l'édit de Nantes, en 1685, qui mit fin à la tolérance réticente des églises réformées, fit partie d'un long processus¹.

À partir de là, les persécutions accélérèrent, s'accompagnant de conversions forcées en masse, de confiscations de biens, de violations des droits civils. Beaucoup de huguenots se réfugièrent en Suisse, aux Pays-Bas, en Angleterre et dans divers États allemands. Des lois antiprotestantes furent encore édictées après la mort de Louis XIV, mais de plus en plus sporadiquement et de façon inégale dans le pays. Les persécutions ne prirent fin dans presque tout le royaume qu'à partir du milieu des années 1760, mais il fallut attendre 1787 pour que l'existence des protestants français fût reconnue juridiquement, sans que cela s'étendît toutefois à la liberté de pratiquer leur religion en public².

Paris, placé sous les yeux mêmes du monarque, était peut-être le dernier endroit où l'on pût espérer trouver encore une présence protestante au dix-huitième siècle. Louis XIV avait insisté pour que sa capitale, de toutes

1. Sur cela et ce qui suit, voir en particulier Janine Garrisson *L'Édit de Nantes et sa révocation : histoire d'une intolérance*, Paris, Seuil, 1985, et Élisabeth Labrousse, *La Révocation de l'édit de Nantes. Une fois, une loi, un roi ?*, Paris, Payot, 1990. D'autres références sont données dans le chapitre 1.

2. Sur le protestantisme français au dix-huitième siècle, voir Geoffrey Adams, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787. The Enlightenment Debate on Toleration*, Waterloo, Ontario, Wilfred Laurier University Press, 1991 ; Boisson et Daussy, *Les Protestants* ; Jacques Dedieu, *Histoire politique des Protestants français (1715-1794)*, 2 vol., Paris, J. Cabalda, 1925 ; Philippe Joutard, « Pour les protestants, gérer la longue durée de la clandestinité », in Jacques LeGoff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, 4 vol., Paris, Seuil, 1991, t. III 3, Philippe Joutard (dir.), *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (XVIII-XIX^e siècle)* ; Robert Mandrou, *et al.*, *Histoire des protestants en France. De la Réforme à la Révolution*, Paris, Privat, 2001 (1977) ; John McManners, *Church and Society in Eighteenth Century France*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1998, t. II, p. 565-657 ; Jeffrey Merrick, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*, Baton Rouge et Londres, Louisiana State University Press, 1990, p. 135-159 ; John Pappas, « La répression contre les protestants dans la seconde moitié du siècle, d'après les registres de l'Ancien Régime », *Dix-huitième siècle*, n° 17 (1985), p. 111-128 ; Richard, *La Vie des protestants français* ; Brien E. Strayer, *Huguenots and Camisards as Aliens in France, 1598-1789. The Struggle for Religious Toleration*, Lewiston, Queenstone, Lampeter, Edwin Mellen Press, 2001.

INTRODUCTION

les villes du royaume, devînt entièrement catholique, et la révocation fut suivie de mesures forçant les habitants protestants de la ville à se convertir. Cependant de nombreux huguenots y restèrent, et leur nombre augmenta de façon importante au cours du dix-huitième siècle. Du fait de l'illégalité de leur statut, nous disposons sur eux de beaucoup d'informations. Pendant trente ans, à partir de 1685, la police les surveilla de près, et il y eut des dénonciations et des arrestations. Des mouchards surveillaient les chapelles des ambassadeurs protestants, qui n'étaient officiellement ouvertes qu'aux étrangers, mais que des protestants français fréquentaient aussi. Nous avons des rapports épars sur ceux qui allaient à la chapelle des Pays-Bas jusqu'en 1766. Des archives incomplètes nous sont parvenues des chapelles anglicane, suédoise et néerlandaise, et certaines d'entre elles concernent des huguenots habitant à Paris. Il y avait aussi de nombreux protestants qui refusaient à leur mort les derniers sacrements catholiques, ce qui signifie qu'ils ne pouvaient pas être enterrés dans les cimetières paroissiaux. Plusieurs centaines de permissions officielles pour être inhumé dans une terre non consacrée, demandées par des parents ou des amis, parsèment les volumineuses archives de la police. Outre les protestants nés à Paris, de nombreux migrants issus des Provinces-Unies, de Suisse et d'Allemagne faisaient partie des rangs des églises réformées, certains étant les enfants de réfugiés rentrés au pays. Il venait aussi des huguenots d'autres régions de France. Tous ces groupes se mariaient, à des degrés divers, avec des protestants locaux, et leurs enfants devinrent rapidement de petits Parisiens. Une fois que nous savons qui ils étaient, il est bien sûr quelquefois possible de suivre leur trace dans les archives notariales et autres.

Les huguenots de Paris furent présents tout au long du dix-huitième siècle, mais en dehors d'une poignée d'articles de spécialistes, nous ne savons pas grand-chose sur eux¹. À la lecture des histoires générales du protestantisme français, on peut avoir l'impression qu'ils ont presque entièrement disparu. C'est ainsi le message véhiculé par l'étude érudite

1. Il existe une littérature abondante sur les protestants au dix-septième siècle, dont de nombreux mémoires inédits, édités par Jean-Pierre Poussou et Michelle Magdelaine. Pour le dix-huitième siècle, les principaux travaux sont : Garrisson, « Genèse de l'Église réformée », Francis Garrisson, « Le Mariage à la campagne : une échappatoire pour les familles protestantes au XVIII^e siècle », *BSHPF*, n° 155 (2009), p. 469-499 ; Francis Garrisson, « Les Infirmeries protestantes de Paris au XVIII^e siècle », *BSHPF*, 145 (1999), p. 31-87 ; Jacques Grès-Gayer, « Le Culte de l'ambassade de Grande-Bretagne à Paris au début de la Régence (1715-1720) », *BSHPF*, n° 130 (1984), p. 29-46 ; Gwenaëlle Léonus-Lieppe, « La chapelle de l'ambassade de Hollande à Paris au XVIII^e siècle : instrument du maintien du culte réformé à l'époque du Désert », in Reynald Abad, Jean-Pierre Bardet, Jean-François Bunyach et François-Joseph Ruggiu (dir.), *Les Passions d'un historien. Mélanges en l'honneur de Jean-Pierre Poussou*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, p. 1585-1615 ; Gwenaëlle Léonus-Lieppe, « La chapelle de l'ambassade de Hollande à Paris au XVIII^e siècle. Vecteur de soutien aux protestants de France », in Yves Krumenacker et Olivier Christin (dir.), *Entre calvinistes et catholiques. Les relations religieuses entre la France et les Pays-Bas du Nord (xvi^e- xviii^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 367-388 ; et Gwenaëlle Léonus-Lieppe, « Justice déléguée, justice retenue : les modalités de l'application de la Révocation de l'édit de Nantes à Paris », in Didier Boisson et Yves Krumenacker (dir.) *Justice et protestantisme*, Lyon, RESEALARHRA, 2011, pp. 81-95.

INTRODUCTION

et complète de la révocation de l'édit de Nantes à Paris, réalisée au dix-neuvième siècle par Orentin Douen, et qui conclut qu'une poignée d'entre eux seulement n'avaient pas quitté la capitale ou ne s'étaient pas convertis¹. La même impression ressort de l'étude magistrale d'Herbert Lüthy sur la banque protestante française, qui reconnaît la présence ininterrompue de quelques vieilles familles huguenotes, tout en soulignant l'arrivée de familles nouvelles, venues en particulier de Genève². C'est seulement dans la seconde moitié du dix-huitième siècle que les protestants basés à Paris réapparaissent sur la scène historiographique. À ce moment-là, un petit nombre d'écrivains, de banquiers et de marchands, la plupart nouveaux immigrés ou descendants de réfugiés français, deviennent un élément important de l'histoire de France. Il y a Antoine Court de Gébelin, auteur d'un des classiques des Lumières françaises, une histoire des langues en neuf volumes intitulée *Le Monde primitif* (1773-1782), et le chevalier de Jaucourt, qui rédigea de nombreux articles pour l'*Encyclopédie*. Parmi les Suisses qui vivaient à Paris, il y avait bien sûr Jean-Jacques Rousseau, qui y vécut de 1742 à 1756, les grands médecins André Tissot et Théodore Tronchin, et Jacques Necker, le banquier qui devint ministre des finances du royaume et joua un rôle crucial dans l'avènement de la Révolution³.

La recherche sur les huguenots au dix-huitième siècle ne s'est pas intéressée particulièrement à Paris, mais, cela peut se comprendre, aux régions de France où se trouvaient les populations protestantes les plus importantes, ainsi qu'aux protestants qui fuirent le royaume pour créer dans le monde entier des communautés dynamiques et apporter une contribution importante à la culture et l'économie des pays où ils trouvèrent refuge⁴. Mais le peu d'intérêt pour les huguenots de Paris obéit à d'autres motifs. Après tout, il existe des études excellentes sur la population luthérienne de Paris au dix-huitième siècle, plus petite, et largement composée d'individus originaires d'Alsace, d'Allemagne ou de Scandinavie⁵. Les huguenots de Paris ont été négligés à la fois parce que leur histoire n'est pas particu-

1. Douen, *La Révocation*, op. cit.

2. Herbert Lüthy, *La Banque protestante en France de la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution*, 2 vol., Paris, SEVPEN, 1959-1961.

3. Madeleine Morris, *Le Chevalier de Jaucourt : un ami de la terre, 1704-1780*, Genève, Droz, 1979.

4. Parmi les études régionales récentes, citons : Didier Boisson, *Les Protestants de l'ancien colloque du Berry de la Révocation de l'Édit de Nantes à la fin de l'ancien régime (1679-1789), ou l'inégale résistance des minorités religieuses*, Paris, Champion, 2000 ; Janine Garrisson, *Protestants du Midi* Toulouse, Privat, 1980 ; Yves Krumenacker, *Des Protestants au Siècle des Lumières. Le modèle lyonnais*, Paris, Champion, 2002 ; Yves Krumenacker, *Les Protestants du Poitou au XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 1998 ; Jacques Marcadé, *Protestants poitevins de la Révocation à la Révolution*, La Crèche, Geste Éditions, 1998 ; Marc Scheidecker et Gérard Gayot, *Les Protestants de Sedan au XVIII^e siècle. Le peuple et les manufacturiers*, Paris, Champion, 2003. Est aussi très intéressant pour ce livre : Didier Boisson et Christian Lippold, « La survie religieuse des communautés protestantes du Centre de la France et du Bassin parisien de la Révocation de l'édit de Nantes à l'édit de Tolérance (1685-1787) », *Histoire, économie, société*, 21 (2002), p. 227-254.

5. Janine Driancourt-Girod, *Ainsi priaient les Luthériens. La Vie religieuse, la pratique et la foi des luthériens de Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1992 ; Janine Driancourt-Girod, *L'Insolite Histoire des luthériens de Paris. De Louis XIII à Napoléon*, Paris, Albin Michel, 1992.

INTRODUCTION

lièrement dramatique et qu'elle correspond moins au drame héroïque que les historiens protestants français racontaient encore récemment sur leurs ancêtres persécutés. Il n'y a rien à Paris qui se puisse comparer à la sanglante résistance et guérilla des camisards des Cévennes ou au défi courageux des rassemblements protestants du « Désert », dans des régions rurales situées principalement dans le sud de la France. Rares sont les protestants de Paris qui aient survécu aux conditions terribles sur les galères en Méditerranée, et les injustices bien connues faites à Jean Calas et Pierre-Paul Sirven ont été commises dans le sud du royaume. (Calas fut accusé, torturé et exécuté pour le meurtre de son fils, et Sirven accusé d'avoir assassiné sa fille. Ils furent tous deux défendus par Voltaire¹.) À Paris, la résistance huguenote aux persécutions fut en revanche très discrète. Dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, quand les églises réformées se réorganisaient secrètement en France, ces « Messieurs de Paris », ainsi que les dirigeants de la communauté protestante parisienne étaient appelés par leurs coreligionnaires plus radicaux, s'opposaient à toute action susceptible, redoutaient-ils, d'entraîner un nouveau cycle de persécutions. C'est pourquoi les histoires ultérieures écrites sur les protestants préfèrent ignorer ou dénigrer ces huguenots parisiens « timorés » et « bourgeois »².

La présence ininterrompue des protestants français dans la capitale soulève toute une série de questions. Qui étaient-ils ? Combien étaient-ils ? Et surtout, comment firent-ils pour survivre et même pour prospérer dans cette ville notoirement catholique, malgré des lois draconiennes à leur encontre et face à une population hostile ? Comment gardèrent-ils leur foi et la transmirent-ils à leurs enfants ? Ce livre suggère que si la survie des huguenots de Paris en tant que minorité religieuse put d'abord compter sur leur volonté de résistance, elle fut aussi rendue possible par une tolérance *de facto* des autorités. Cependant leur existence ininterrompue reposa aussi fondamentalement sur les attitudes de la population catholique, bien plus importante, qui, si elle avait fait montre d'une hostilité résolue, aurait pu leur interdire de travailler, les menacer physiquement ou les dénoncer systématiquement aux autorités. Avant même la révocation de l'édit de Nantes, Paris était juridiquement définie comme une ville catholique. Les protestants pouvaient y vivre, mais pas avoir une église ni pratiquer publiquement leur culte ; aussi furent-ils obligés de construire un nouveau temple à Charenton, à quelque distance de la ville. Cet arrangement apaisa sans doute le conflit religieux dans Paris, alors même qu'il y avait eu tout au long du dix-septième siècle des violences catholiques sporadiques

1. David Bien, *L'Affaire Calas, hérésie, persécution, tolérance à Toulouse au XVIII^e siècle*, Toulouse, Éché, 1987. Janine Garrisson, *L'Affaire Calas. Miroir des passions françaises*, Paris, Fayard, 2004. Graham Gargett, *Voltaire and Protestantism*, Oxford, Voltaire Foundation, 1980.

2. Margaret Maxwell, « The Division in the Ranks of the Protestants in Eighteenth-Century France », *Church History*, n° 27 (1958), p. 107-123 (112-116).

INTRODUCTION

contre les huguenots, dont un certain nombre d'émeutes assez sérieuses. Non seulement ils firent l'objet d'attaques violentes, mais dans les années 1660 et 1670, de nombreux corps de métier exclurent expressément les protestants¹.

Il fait peu de doute qu'au moment de la révocation de l'édit de Nantes, la grande majorité de la population de Paris approuvait ou était indifférente à ces persécutions. Le propos souvent cité de Madame de Sévigné au nouvel édit est tout à fait révélateur de l'attitude de beaucoup de nobles français : « Rien n'est si beau [...] et jamais aucun roi n'a fait et ne fera rien de plus mémorable². » Les mesures antiprotestantes furent célébrées par de grands écrivains, parmi lesquels Bernard Fontenelle, Jean Racine, Jean de La Bruyère et Madeleine de Scudéry : « Le roi fait des merveilles contre les huguenots³ », écrivait celle-ci. D'après l'historien François Bluche, la Révocation était aussi très appréciée du Parisien ordinaire. L'historien américain Orest Ranum est du même avis : elle « dut être regardée par les juges et les maîtres des corporations de Paris comme l'accomplissement de leurs désirs. La Révocation sanctionnait enfin ce qu'ils n'avaient eux-mêmes cessé de faire. Aussi la décision de Louis XIV dut-elle être considérée, dans la société parisienne, comme un acte populaire⁴. »

Cela n'a rien d'étonnant. Il était rare, au dix-septième siècle, que la tolérance passât pour une bonne chose. Elle signifiait, en substance, autoriser ce qui ne pouvait être changé. C'est ainsi que la considéraient les dignitaires catholiques et les responsables protestants, chaque camp croyant l'autre dangereusement dans l'erreur, et reconnaissant son incapacité à éradiquer cette erreur. La « tolérance » n'était donc pas une notion positive mais négative, puisqu'elle signifiait accepter des gens représentant une menace potentiellement grave pour la société⁵. En étudiant cette période, il est important de distinguer aussi la tolérance civile et la pleine liberté religieuse. La tolérance civile est synonyme de liberté de conscience, de reconnaissance par l'État du droit d'être différent, et de naître, de vivre et de mourir dans sa foi. La plupart des défenseurs de la tolérance au dix-huitième siècle soutenait cette politique, mais en France, et dans l'essentiel

1. Arie Theodorus Van Deursen, *Professions et métiers interdits. Un aspect de l'histoire de la Révocation de l'Édit de Nantes*, Groningen, J.B. Wolters, 1960, p. 315, 320 ; Douen, *La Révocation*, t. I, p. 314-316. Le contexte du dix-septième siècle est examiné dans les chapitres 1 et 6.

2. Madame de Sévigné, citée dans Douen, *La Révocation*, t. I, p. 61.

3. *Lettres de Mesdames de Scudéry, de Salvan, de Saliez, et de Mademoiselle Descartes*, Paris, Léopold Collin, 1806, p. 170 (28 septembre 1685).

4. François Bluche, *Louis XIV*, Paris, Fayard, 1986, p. 609. Citation d'Orest Ranum, *Paris in the Age of Absolutism*, 2^e éd., University Park, Pennsylvanie, Pennsylvania State University Press, 2002, p. 251-252.

5. Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, Hachette, 1996. Philip Benedict, « *Un roi, une loi, deux fois* : Parameters for the History of Catholic-Reformed Coexistence in France, 1555-1685 », in Philip Benedict, *The Faith and Fortune of France's Huguenots*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 279-308 (282-290). Voir aussi la discussion intéressante dans Alexandra Walsham, *Charitable Hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006, p. 1-5.

INTRODUCTION

de l'Europe, plus rares étaient ceux qui étaient prêts à défendre une pleine liberté religieuse, considérée comme une menace pour l'unité du royaume. L'édit de tolérance de 1787 était conforme à cette conception majoritaire : elle octroyait aux « non-catholiques » de France un statut juridique et la liberté de conscience, mais pas le droit de pratiquer leur religion¹.

À Paris, néanmoins, la situation quotidienne avait déjà beaucoup changé au début du dix-huitième siècle, ce qui n'est pas peu étonnant. Comme le montre cette étude, le gouvernement, en 1700, avait abandonné tout effort de conversion, et à partir de 1710, la police cessa presque totalement de harceler les protestants s'ils demeuraient discrets. Les huguenots ouvraient des affaires et avaient des relations paisibles avec les catholiques, comme ouvriers, clients ou voisins. Au cours du siècle, il y eut de moins en moins d'obstacles à leur participation à tous les aspects de la vie de la capitale, et au début des années 1780, Louis-Sébastien Mercier, dans son très lu *Tableau de Paris*, pouvait ainsi écrire : « La liberté religieuse est au plus haut degré possible à Paris ; jamais on ne vous demandera aucun compte de votre croyance [...] Les juifs, les protestans [*sic*], les déistes, les athées, les jansénistes [...] les *riennistes*, vivent donc à leur fantaisie². » Il ne disait pas tout à fait juste : contrairement aux juifs de la ville, à qui l'on avait autorisé, non officiellement, deux synagogues, les protestants de Paris ne pouvaient pas ouvrir leur propre lieu de culte ; ils jouissaient bien, en revanche, d'une liberté de conscience de fait et fréquentaient librement, depuis plusieurs dizaines d'années, la chapelle de l'ambassadeur des Provinces-Unies.

Tout cela ne venait pas seulement d'un relâchement de la répression d'État, mais reflétait aussi des attitudes plus générales. En mai 1789, le fabricant de papier-peint Jean-Baptiste Réveillon, qui avait été accusé de tenter de baisser les salaires, publiait une justification de sa conduite en tant qu'employeur. Non seulement il payait bien et récompensait les bons ouvriers, disait-il, mais il permettait aux protestants de travailler les jours fériés catholiques. Ce n'était guère un sacrifice de sa part, mais ce qui est révélateur, c'est qu'il pouvait s'en vanter dans un écrit public. Deux mois plus tard, le 12 juillet, le jeune Camille Desmoulins faisait son célèbre discours du Palais Royal, devant une foule aussi diverse qu'importante. Debout sur une table, il invoqua la menace d'une « Saint-Barthélemy des patriotes », sous-entendant que les ennemis de la Révolution à la cour royale envisageaient de massacrer les Parisiens. La même formule fut utilisée par Mirabeau et par bien d'autres. Elle devint un élément du discours patriotique, assise sur une conception révisée des événements de 1572, quand quelques

1. Antonio Rotondò, « Tolérance », in Vincenzo Ferrone et Daniel Roche (dir.), *Le Monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999. Sur le débat plus large en France, Adams, *Huguenots and French Opinion*; Negroni, *Intolérances*, p. 90-94.

2. Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, nouvelle édition, 12 vol., Amsterdam, 1782-88, t. III, p. 90, t. III et IV, p. 244.

INTRODUCTION

milliers de protestants français avaient été tués dans les rues et les maisons de Paris : le massacre prémédité d'innocents¹. Que Desmoulins et les autres aient pu supposer que le public comprendrait immédiatement cette référence historique indique qu'elle était entrée dans l'imaginaire culturel des Parisiens, et qu'elle les amenait à s'identifier aux victimes protestantes.

En accordant enfin des droits civils limités aux protestants, l'édit de 1787 ne suscita de protestations que d'une poignée de conservateurs religieux, même si quelques observateurs affirmèrent que la plupart des Parisiens étaient contre. Un peu plus d'un an plus tard, cependant, le cahier général du tiers état de Paris, rédigé pour suggérer quelles réformes le roi et les états généraux récemment convoqués devaient entreprendre, exprimait l'idée que « la religion chrétienne ordonne la tolérance civile. Tout citoyen doit jouir de la liberté particulière de sa conscience. » Il est vrai que ce cahier reflétait les idées d'hommes issus de la bourgeoisie et non pas de toute la population, et qu'il n'allait pas jusqu'à demander une totale liberté religieuse : « L'ordre public ne souffre qu'une religion dominante². » Il n'y eut pourtant pas de protestations à Paris quand, le 26 août 1789, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen reconnut la liberté religieuse pourvu qu'elle « ne trouble pas l'ordre public établi par la loi », ni quand, le 24 décembre, il fut permis aux protestants d'occuper un emploi public, ni enfin quand la Constitution de 1791 leur reconnut une liberté religieuse pleine et entière. Certaines craintes se firent entendre dans la ville à propos de l'octroi de l'égalité religieuse et civile aux juifs, mais bien peu de personnes se sentaient encore menacées par les protestants³.

Ce changement de l'opinion catholique permet de comprendre comment les huguenots réussirent à survivre, croître et multiplier à Paris, mais il soulève la question plus large de savoir comment, quand et pourquoi l'état d'esprit de la majorité religieuse avait changé si radicalement. Bien sûr, Paris n'est pas le seul endroit où l'hostilité religieuse s'estompa au dix-huitième siècle, même si son cas présente un intérêt particulier compte tenu de l'importance politique et culturelle de la ville, et surtout du rôle-clef qui fut le sien dans les Lumières européennes et la Révolution française. Il existe une abondante littérature sur l'histoire de la tolérance religieuse et l'acceptation croissante d'une tolérance perçue comme quelque chose non

1. JF1103, fol. 135-40, « Exposé justificatif du Sieur Réveillon ». Charles-Louis Chassin, *Les Élections et les cahiers de Paris en 1789*, 4 vol., Paris, 1888, t. III, p. 487. Sur Mirabeau, *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, première série, 24 vol., Paris, Paul Dupont, 1875-1889, t. VIII, p. 236 (15 juillet 1789). Un autre exemple est la réflexion du comte de Clermont-Tonnerre sur les lynchages par une foule parisienne, en juillet 1789, de Foulon et Bertier : « Je craignais que nous ne devinssions atroces ; je me rappelais la Saint-Barthélemy [...] et je me disais avec douleur : ne sommes-nous donc pas dignes d'être libres ? » : Charles Du Bus, *Stanislas de Clermont-Tonnerre et l'échec de la Révolution monarchique, 1757-92* (1931), p. 123, cité in Timothy Tackett, *Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 163.

2. Chassin, *Les Élections et les cahiers*, vol. 3, p. 351.

3. Marcel Reinhard, *Nouvelle Histoire de Paris. La Révolution, 1789-1799*, Paris, Hachette, 1971, p. 205-208.

INTRODUCTION

plus de négatif mais de positif. Cette évolution a souvent été identifiée au ferment d'idées qui levèrent entre la fin du dix-septième siècle et le milieu du siècle suivant. Le corps de pensée le plus important à cet égard apparut dans le contexte de la révolution de 1688 en Angleterre et de la révocation de l'édit de Nantes en France. L'œuvre de John Locke et de Pierre Bayle, en particulier, influença particulièrement les penseurs du dix-huitième siècle sur le sujet. Lynn Hunt, Margaret Jacob et Wijnand Mijnhardt ont souligné récemment l'importance de la République des Pays-Bas, véritable « place de marché des idées religieuses », où nombre de publications paraissaient en français. En France même, la question de la tolérance était discutée par un grand nombre d'éminents *philosophes*¹. Les années 1750 et 1760 sont traditionnellement regardées comme un tournant essentiel dans l'histoire de la tolérance en France, mais il s'appuyait sur les discussions de la fin du dix-septième siècle. C'est dans les années 1760, en particulier, qu'eurent lieu les extraordinaires campagnes de Voltaire au nom de la famille de Jean Calas et de Pierre-Paul Sirven. Voltaire fut largement responsable de la révision des condamnations, et comme les deux jugements étaient apparemment motivés par l'intolérance religieuse, le mérite lui est souvent attribué d'avoir changé l'opinion publique sur le sujet. Le débat se fit cependant dans toute l'Europe, et les lois accordant une plus grande liberté aux minorités religieuses furent adoptées dans bien des contrées, notamment en Angleterre et dans la monarchie des Habsbourg².

L'influence des Lumières comme mouvement des idées a fait l'objet de très nombreux débats. Le principal problème a toujours été d'expliquer comment des débats occupant une minuscule élite intellectuelle ont fini par affecter la pensée de la population en général³. Les historiens, les intellectuels, sont souvent enclins à croire que les écrivains ont joué un rôle crucial dans le façonnement de l'opinion publique, en particulier quand ils jugent positifs les changements en question. Or les livres embléma-

1. Entre autres titres voir : Élisabeth Labrousse, « Notes sur la théorie de la tolérance chez Pierre Bayle », *Studies in Eighteenth-Century Culture*, n°4 (1975), p. 205-208 ; Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vol., New York, Alfred A. Knopf, 1966-9, t. II, p. 398-401 ; Marisa Linton, « Citizenship and Religious Toleration in France », in Ole Peter Grell et Roy Porter (dir.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 161 ; John Christian Laursen (dir.), *Religious Toleration. «The Variety of Rites» from Cyrus to Defoe*, New York, St Martin's Press, 1999 ; Lynn Hunt, Margaret Jacob et Wijnand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe. Picart and Bernard's Religious Ceremonies of the World*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 2010 : la formule citée est le titre du chapitre 1, p. 25-44 [Traduction française : *Le Livre qui a changé l'Europe. Cérémonies religieuses du monde de Bernard Picart & Jean-Frédéric Bernard*, Genève, Markus Haller, 2015]. Sur les débats du dix-huitième siècle en France, voir en particulier Adams, *Huguenots and French Opinion*, et pour une synthèse utile des idées des principaux *philosophes*, Shelby McCloy, *The Humanitarian Movement in Eighteenth-Century France*, Lexington, University of Kentucky Press, 1957, p. 4-50.

2. James E. Bradley, « Toleration and Movements of Christian Reunion, 1660-1789 », in Stewart J. Brown et Timothy Tackett (dir.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 7, *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 348-370.

3. Daniel Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Armand Colin, 1933, p. 55. Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 2007, p. 343-344.

INTRODUCTION

tiques des Lumières étaient chers et parfois difficiles à lire, et ils étaient rares même dans les bibliothèques des gens les plus éduqués¹. Malgré cela, comme l'ont montré des recherches récentes, certains éléments de la pensée des Lumières étaient diffusés bien plus largement qu'on ne l'a longtemps pensé. Robert Darnton, en particulier, a voulu montrer quelle fut l'importance à cet égard des vulgarisateurs, qui, par la brochure, le roman, la pornographie politique mais aussi la poésie et la chanson, touchaient un large public. Un grand nombre de gens à Paris, plus que dans d'autres régions de France, avaient accès à une partie de ce matériau. Ainsi, les mémoires du maître verrier Jacques-Louis Ménétra, édités par Daniel Roche en 1982, montrent qu'il était influencé par l'œuvre de certains *philosophes* ou par celle de leurs vulgarisateurs. Il réfléchissait certainement à la tolérance. Ménétra était un homme peu ordinaire – le fait même qu'il soit l'auteur de la seule autobiographie vraiment populaire qui nous soit parvenue du dix-huitième siècle l'indique –, mais son exemple témoigne de la pénétration des idées bien au-delà des élites bibliophiles².

Ce débat continue, et pourtant, même si nous admettons que les idées de tolérance religieuse touchèrent effectivement un large public, encore faut-il expliquer pourquoi elles furent acceptées. Des travaux récents ont montré que les ennemis des *philosophes* étaient bien plus largement lus qu'on ne l'avait longtemps cru³. Pourquoi les lecteurs auraient-ils dû adhérer aux arguments d'un camp plutôt qu'à ceux d'un autre, autrement dit à Voltaire plutôt qu'à son adversaire Élie-Catherine Fréron ? Graham Gargett, un des plus éminents spécialistes de Voltaire, estime que dans les années 1760, le *philosophe* « avait attiré l'attention publique sur une classe de Français qui était systématiquement discriminée pour des raisons qui ne semblaient plus justifiées à un grand nombre de compatriotes », et John Renwick affirme de même que le rôle de Voltaire fut de donner au mouvement vers la tolérance son « élan décisif et final »⁴. Autrement dit, le « public » (quel qu'il fût) était prédisposé à accepter les arguments de Voltaire, mais n'avait pas été jusque-là réellement mobilisé ou était demeuré ignorant des discriminations elles-mêmes. Dans l'un ou l'autre cas, les arguments des Lumières en faveur de la tolérance trouvaient une large audience parce qu'un grand nombre de Français étaient déjà enclins à en accepter l'idée.

1. Pour une synthèse utile, voir Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Édition du Seuil, 1990.

2. Robert Darnton, *Édition et sédition : l'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1991 ; Jacques-Louis Ménétra, *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier au XVIII^e siècle*, édité par Daniel Roche, Paris, Montalba, 1982, p. 412-413.

3. Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000 ; Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment : the French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

4. Graham Gargett, *Voltaire and Protestantism*, Oxford, Voltaire Foundation, 1980, p. 352 ; John Renwick, « Toleration and Emancipation : "C'est la faute à Voltaire ?" », in Susan Manning et Peter France (dir.), *Enlightenment and Emancipation*, Lewisburg, Pennsylvania, Bucknell University Press, 2006, p. 40.

INTRODUCTION

Dans les questions religieuses, toutefois, il n'y a pas que les idées qui comptent. Pour la plupart des gens, la foi religieuse n'est pas le résultat de choix intellectuels. Elle renvoie à la manière avec laquelle ils ont été élevés, à leur système de valeurs, à leur personnalité, à leurs émotions. Il n'est que de lire les récits des voyageurs anglais qui ont visité la France et l'Italie au dix-septième siècle pour voir à quel point leurs réactions négatives à la pratique religieuse catholique avaient quelque chose de viscéral¹. Les catholiques, de leur côté, étaient profondément et émotionnellement attachés aux rites et aux symboles de leur foi, et les attaques contre ceux-ci, même verbales, suscitaient des réactions tout aussi viscérales. Ils trouvaient les églises protestantes tristes et sans beauté, et leurs rites, arides. Les frustes pratiques d'inhumation des églises réformées, destinées à souligner le fait que l'âme du défunt était dans les mains de Dieu et ne dépendait pas des messes ou des prières d'intercession dites par les vivants, étaient interprétées par les catholiques comme de l'indifférence et de l'insensibilité pour le sort des morts. Même quand des désaccords théologiques sous-tendaient ces différences (depuis longtemps déjà, ces rites divergents s'expliquaient par des motifs plus historiques que religieux), les réactions des différents groupes confessionnels à leurs pratiques respectives n'étaient pas généralement une question de raison. C'est pourquoi il nous faudra expliquer non seulement comment les nouvelles idées se sont diffusées, mais aussi pourquoi elles ont pu l'emporter sur les réactions issues des différentes sensibilités religieuses.

D'autres approches de l'histoire de la tolérance font moins de place au rôle éminent des *philosophes*. Il en est une, par exemple, qui souligne celui de l'action du gouvernement, qu'il ait été motivé par l'idéologie ou par le pragmatisme pur. Ian Hunter a récemment montré que le dix-septième siècle avait vu s'allumer des « lumières civiles », qui avaient précédé les Lumières proprement dites, qui étaient hostiles à certains égards à l'accent qui serait mis par la suite sur la raison et les droits individuels, mais qui défendaient la tolérance civile en rapport avec les besoins de l'État². Cela correspond certainement au contexte du Paris du début du dix-huitième siècle, où la clémence des autorités n'était pas motivée par le souci des droits d'une minorité mais par des considérations pragmatiques.

L'importance de l'action du gouvernement et de l'élite est également soulignée par des histoires sociales récentes, sans doute influencées par

1. On en trouvera des exemples dans John Lough, *France Observed in the Seventeenth Century by British Travellers*, Stocksfield, Oriol Press, 1985, p. 182-236.

2. Ian Hunter, « Thomasius on the Toleration of Heresy », in Ian Hunter, John Christian Laursen et Cary J. Nederman (dir.), *Heresy in Transition. Transforming Idas on Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot Ashgate, 2005, p. 155-167 ; Pour une approche apparentée, Mary Fulbrook, « Legitimation Crises and the Early Modern State : the Politics of Religious Toleration », in Kaspar von Greyerz (dir.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1590-1800*, Londres, German Historical Institute, 1984, p. 146-156.

INTRODUCTION

la résurgence des conflits confessionnels dans le monde à la fin du vingtième et au début du vingt-et-unième siècle. Ces études considèrent la coexistence pacifique comme la réaction normale des gens vivant dans des communautés religieusement diverses, et attribuent le conflit ouvert à une interférence venue de l'extérieur. Plusieurs historiens ont montré que dans différentes régions de France au dix-septième siècle, les relations entre catholiques et protestants n'étaient pas aussi tendues et violentes qu'on les avait longtemps dépeintes¹. S'appuyant sur une abondante littérature sur la « confessionnalisation », Keith Luria a souligné le rôle du gouvernement français au dix-septième siècle, ainsi que celui des autorités catholiques et protestantes, dans l'élaboration délibérée de ce qu'il appelle des « frontières confessionnelles » afin de séparer les deux groupes. Elles le faisaient quelquefois parce qu'elles redoutaient des violences, mais souvent pour tenter de protéger leur propre camp de la « contagion », c'est-à-dire de l'influence pécheresse de l'autre religion. Cela eut pour résultat de rendre la coexistence pacifique plus difficile à cause de la diabolisation de l'autre camp et de réduire les possibilités de contact. La révocation de l'édit de Nantes fut le point culminant de ce processus². Là encore, l'action des États et des institutions et la pression politique exercée par l'élite semblent avoir été les principaux facteurs de conflit et d'intolérance, et cette analyse a été étendue à toute l'Europe du début de la modernité par Benjamin Kaplan. Cependant, si une partie de ces travaux historiques, comme ceux de Kaplan, est destinée à restaurer le pouvoir d'action des gens ordinaires en inversant une téléologie qui considère l'avènement de la tolérance en Occident comme le fruit du travail de grands intellectuels et de chefs politiques, elle risque aussi, non sans ironie, de conférer un pouvoir énorme aux élites et à sous-estimer l'autonomie du reste de la population.

D'autres historiens, intéressés par les changements de long terme de la croyance religieuse, ont approché le problème de façon entièrement différente. L'étude influente de Michel Vovelle sur ce qu'il appelle la « déchris-

1. Labrousse, *La Révocation*, op. cit., p. 68. Robert Sauzet, *Contre-réforme et réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII^e siècle*, Louvain, Nauwelaerts, et Paris, Vander-Oyez, 1979. Thierry Azéma, « Montélimar au XVII^e siècle. Une biconfessionnalité fragile », in Alain Ducelier, Janine Garrisson et Robert Sauzet (dir.), *Les Frontières religieuses en Europe, du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1992, p. 137-149. Gregory Hanlon, *Confession and Community in Seventeenth-Century France*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993. Yves Krumenacker, « "Un de mes amis, catholique romain..." », catholiques et protestants au temps des dragonnades », in Michèle Magdelaine, M.-C. Pitassi, R. Whelan, et al. (dir.), *De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Paris et Oxford, Voltaire Foundation, 1996. Christian Desplat, *Catholiques et protestants de Béarn : essai sur la coexistence confessionnelle au XVIII^e siècle*, Pau, Princi Negue, 2005. Luria, *Sacred Boundaries*. Daniel Hickey, « Through the Eyes of Rural Notaries : Business, Community and Confessional Divisions in Seventeenth-Century Poitou », *French History* (2007), p. 1-21. Kaplan, *Divided by Faith*. Pour une analyse nuancée, voir Didier Boisson et Yves Krumenacker (dir.), *La Coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Lyon, RESEA-LARHRA, 2009, et en particulier la conclusion d'Olivier Christin. Pour une thèse contraire, Philip Benedict, « *Un roi, une loi, deux fois* », p. 279-308.

2. Luria, *Sacred Boundaries*. Sur la « confessionnalisation » en France et en Allemagne, Philippe Büttgen et Christophe Duhamelle (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010.

INTRODUCTION

tianisation » en Provence montre qu'il y eut, tout au long du dix-huitième siècle, de grands changements dans la sensibilité religieuse catholique. Il observe ainsi un déclin des formules religieuses dans les testaments et dans les demandes de messes commémoratives pour aider les âmes à gagner le paradis. Il observe aussi un déclin concomitant dans le recrutement de prêtres et de nonnes et dans le nombre de confréries religieuses. Les grandes célébrations religieuses publiques étaient de plus en plus délaissées au profit de formes de pratique religieuse plus individuelles et plus personnelles. Ces changements eurent lieu plus tôt, généralement, dans les zones urbaines et au sein des élites sociales, et chez les hommes que chez les femmes¹. L'approche de Vovelle fut ensuite appliquée à Paris par Pierre Chaunu, qui montra que plusieurs changements similaires s'étaient produits dans la capitale, mais un peu plus tôt. Déjà, au début du dix-huitième siècle, les gens à Paris faisaient un moindre usage des formules religieuses dans leurs testaments, faisaient moins de stipulations sur l'endroit et la manière dont ils devaient être inhumés, et laissaient moins de legs à l'Église. Ces études, et d'autres encore, ont été interprétées comme la preuve que les Français en général, et les Parisiens en particulier avant eux, étaient devenus de plus en plus indifférents à la religion². Cela s'accorde assez bien avec une conception plus ancienne des Lumières françaises – centrée sur Paris – comme mouvement antireligieux. Pour Chaunu, les méchants dans l'histoire, qui affaiblissaient la croyance catholique, étaient les *philosophes* et les jansénistes – les austères réformateurs catholiques dont la condamnation par Rome provoqua de profondes divisions au sein de l'église de France – et deux phénomènes définis de façon plus vague : l'individualisme et le matérialisme. La thèse d'un matérialisme croissant est confortée par toute une génération de travaux sur le consumérisme, qui ont révélé la prospérité sans précédent d'une part significative de la population au dix-huitième siècle, en particulier à Paris. L'optimisme croissant que cela engendra, estimait ainsi John McManners, fut un facteur clef dans le changement des attitudes par rapport à la mort³. En ce qui concerne la tolérance religieuse, cela avait pour implication que la religion devint moins importante pour les gens, que la société civile (comme l'écrit Alphonse Dupront) prît la préférence sur la société religieuse, et que la différence religieuse comptât donc moins. Pour R. R. Palmer, également, la montée de l'État, les nouvelles découvertes scientifiques et les nouvelles idées sur la société conduisirent au « retrait de

1. Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Plon, 1973.

2. Pierre Chaunu, Madeleine Foisil et Françoise de Noirfontaine, *Le Basculement religieux de Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1998. Voir aussi les remarques critiques de Dominique Julia, « Des indicateurs de longue durée », in Philippe Joutard (dir.), *Histoire de la France religieuse*, vol. 3, *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine*, Paris, Édition du Seuil 1991.

3. John McManners, *Death and the Enlightenment. Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

INTRODUCTION

la religion du cœur de la conscience des hommes » et au « refroidissement graduel de l'ardeur religieuse »¹.

Cette approche a aussi ses faiblesses. Premièrement, ainsi que l'a souligné Benjamin Kaplan, elle renforce un mythe de modernité laïque qui exagère à la fois le déclin de la croyance religieuse et le niveau réel de tolérance religieuse des sociétés contemporaines². Deuxièmement, elle présuppose que la croyance religieuse puisse se mesurer par des types particuliers de pratique religieuse, qui se conforment généralement à un type idéal de foi religieuse, pétrifiée dans un moment historique. Pourtant, ces dernières années, un nombre croissant d'historiens ont montré que les évolutions du comportement religieux au dix-huitième siècle n'indiquaient pas un rejet massif de la croyance religieuse, mais plutôt l'adoption de nouvelles formes de foi, plus personnelles et individuelles. La Contre-Réforme et la Réforme catholique soulignaient l'importance de l'examen de soi et de la conscience individuelle, et dans les années 1700, même les confréries religieuses, la forme la plus classique de pratique religieuse collective laïque, donnaient bien plus de place dans leurs statuts à la prière privée. Comme l'écrit Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « le salut [était] désormais individuel³ ». Pour la plupart des Européens, cette foi plus privée, quoique souvent assez sentimentale, était entièrement compatible avec la pensée éclairée. Si cela était plus visible dans l'Europe protestante que dans l'Europe catholique, on peut néanmoins en trouver maints exemples en Italie, en Autriche et dans certains autres États allemands⁴. Même en France, un grand nombre d'auteurs religieux adoptèrent la langue et certains aspects de la pensée des Lumières, et quelques-uns essayèrent même, en connaissance de cause, de construire une « théologie éclairée ». Comme le souligne Dale Van Kley, les catholiques éduqués n'avaient « pour la plupart d'entre

1. Alfonse Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Gallimard, 1998, p. 229. R. R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1939, p. 8, 10.

2. Kaplan, *Divided by Faith*, p. 4-7, 357-358.

3. Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « Religion », in Vincenzo Ferrone et Daniel Roche (dir.), *Le Monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999, p. 229-238 (citation p. 236). Gaël Rideau, « Pour une relecture globale du testament. L'individualisation religieuse à Orléans au XVIII^e siècle (1667-1787) », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 57 (2010), p. 97-123. Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987 ; Philippe Martin, *Une Religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003 ; Éric Suire, *Sainteté et Lumières. Hagiographie, spiritualité et propagande religieuse dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2011. François Lebrun, « Les Réformes : dévotions communautaires et piété personnelle », in Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, 5 vols, Paris, Seuil, 1985-1987, vol. 3, p. 70-111.

4. Nigel Aston, *Christianity and Revolutionary Europe, c. 1750-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Bernard Plongeron, « Recherches sur l'"Aufklärung" catholique en Europe occidentale, 1770-1830 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 16 (1969), p. 555-605. J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion: The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Roy Porter et Mikuláš Teich (dir.), *The Enlightenment in National Context*, New York, Cambridge University Press, 1981. Jonathan Sheehan, « Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay », *American Historical Review*, n° 108 (2003), p. 1061-1080. David Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2008. Dale K. Van Kley et James E. Bradley (dir.), *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2001.

INTRODUCTION

eux nulle conscience des tensions entre les Lumières séculières et les principes fondamentaux de la foi chrétienne¹ ».

Les philosophes « laïcs » ne furent pas les seuls, en réalité, à bâtir une argumentation en faveur de la liberté de conscience. Un nombre croissant de penseurs chrétiens du dix-huitième siècle, notamment protestants et jansénistes, proposèrent des arguments religieux condamnant les persécutions. Les théologiens et les juristes jansénistes jouèrent un rôle clef dans les débats politiques autour des droits civils des protestants français, estimant tout à la fois que les persécutions étaient un obstacle à leur conversion, et que forcer les gens à prendre les sacrements catholiques sans y croire était une forme de profanation. Ils avançaient que la conscience individuelle ne pouvait pas et ne devait pas être contrainte par la force². Palmer a montré il y a longtemps que tandis que l'Église catholique continuait de s'opposer à la tolérance religieuse, largement pour des raisons politiques, la plupart des catholiques français pensaient autrement, croyant que le dessein de Dieu serait mieux servi avec la liberté de conscience. Ils étaient, comme de nombreux apologistes de l'Église eux-mêmes, « relativement libéraux », et partageaient les idées et les attitudes nouvelles de leur temps³. Ainsi la pression pour la tolérance venait-elle d'une alliance des esprits éclairés et des catholiques.

Si l'opinion éclairée pouvait être convaincue par ce genre d'arguments, la question se pose encore de savoir ce que les gens ordinaires, dans les rues de Paris, pensaient de tout cela. C'est une chose d'être favorable à la tolérance en principe, c'en est une autre d'accepter la différence dans les relations au jour le jour et en particulier dans les moments sensibles où les systèmes culturels ou les systèmes de croyance entrent en collision. Dans la France du début de l'âge moderne, des tensions confessionnelles éclataient souvent quand des protestants continuaient de travailler pendant les jours fériés catholiques et qu'ils refusaient de reconnaître la sainteté de l'hostie lorsque celle-ci était transportée dans les rues les jours de fête ou lors des missions de compassion pour les malades et les mourants. Le chant bruyant des psaumes offensait les puristes catholiques, et les calvinistes avaient du

1. Van Kley, *Origines religieuses de la Révolution française*, p. 19. Voir aussi: Bien, *Calas Affair*, p. 173; Froeschlé-Chopard, « Religion »; Philippe Martin, « Des livres de piété éclairés? », in Louis Châtellier (dir.), *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 109-122; Catherine M. Northeast, *The Parisian Jesuits and the Enlightenment, 1700-1762*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991; David Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton; Oxford, Princeton University Press, 2008.

2. Charles H. O'Brien, « Jansenists on Civil Toleration in Mid-Eighteenth Century France », *Theologische Zeitschrift*, n° 37 (1981), p. 71-93. Charles H. O'Brien, « The Jansenist Campaign for Toleration of Protestants in Late Eighteenth-Century France: Sacred or Secular? », *Journal of the History of Ideas*, n° 46 (1985), 523-539. Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 183, 195-200. Froeschlé-Chopard, « Religion », p. 230-234. Van Kley, *Origines religieuses de la Révolution française*. Jeffrey Merrick, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*, Baton Rouge et Londres, Louisiana State University Press, 1990.

3. Palmer, *Catholics and Unbelievers*, p. 3-22.

INTRODUCTION

mal à supporter la pompe baroque des processions catholiques. Il est clair cependant qu'à la veille de la Révolution la plupart des Parisiens étaient préparés à accepter ces différences. En 1777, les premières funérailles protestantes publiques qui se fussent tenues à Paris depuis un siècle ne provoquèrent aucune réaction d'hostilité, à la surprise et, sans doute, la légère déception de l'ancien chef de la police, Jean-Charles-Pierre Lenoir. Cette tolérance *de facto* allait jusqu'à négliger certains préceptes catholiques élémentaires. Ainsi, au Carême, quand les catholiques étaient censés s'abstenir de manger de la viande, les boucheries parisiennes, si l'on en croit Mercier, restaient ouvertes « tant à l'usage des protestans [sic] & des malades que de tous ceux enfin qui veulent faire gras¹ ». L'ultime preuve du changement d'attitude vis-à-vis des protestants fut, en mai 1791, la conversion sans opposition, en plein cœur de Paris, d'une ancienne église catholique, Saint-Louis-du-Louvre, en temple protestant².

Toute la question est donc d'expliquer les changements non seulement au sein de la minorité éduquée de Paris, mais aussi dans la population plus large. La thèse proposée dans ce livre est que pour comprendre le changement des attitudes à cet égard, nous devons examiner non seulement le développement des idées et, bien sûr, le tableau politique plus large, mais aussi la manière dont les catholiques se comportaient vis-à-vis des protestants de chair et d'os. C'est ainsi que l'histoire intellectuelle de la tolérance s'accompagne d'une histoire sociale et culturelle plus large : si les huguenots ne représentaient qu'un à deux pour cent de la population parisienne – peut-être quatre mille individus à la fin des années 1680, et quelque sept mille un siècle plus tard –, l'étude de leur expérience vécue dans le Paris du dix-huitième siècle nous permettra d'explorer l'avènement de la liberté religieuse des protestants dans une des villes les plus importantes d'Europe, un des principaux centres des Lumières et, par la suite, de la Révolution française.

Une partie importante de ce livre est donc consacrée au sort des huguenots de Paris : comment ils survécurent, et quelles étaient leurs relations avec la population catholique qui les entourait. Les chapitres 1 et 2 retracent l'évolution de la politique officielle, depuis la persécution active de la fin du dix-septième siècle jusqu'à la tolérance de fait qui caractérisa le début du dix-huitième siècle, bien avant qu'il en allât de même dans d'autres régions de France. Les chapitres 3 à 5 examinent de plus près qui étaient les huguenots de Paris, quelle était leur place dans les quartiers et les lieux de travail de la ville, leur façon de conserver leur foi et de rebâtir leurs réseaux. Ils

1. Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, vol. 5, p. 243. C'est confirmé par Reynald Abad, « Un indice de la déchristianisation ? L'évolution de la consommation de viande à Paris en carême sous l'Ancien Régime », *Revue historique*, n° 301 (1999), p. 237-275.

2. Reinhard, *Nouvelle histoire de Paris*, p. 205.

INTRODUCTION

y réussirent en partie parce que, comme le chapitre 6 le montrera plus en détail, l'hostilité ouverte et l'acceptation réticente des catholiques parisiens cédèrent peu à peu la place à une sorte d'indifférence pour la différence religieuse. En 1750, malgré les campagnes ininterrompues du clergé catholique, la plupart des habitants de Paris semblaient avoir accepté les huguenots en leur sein. Tout cela se passait bien avant les campagnes de Voltaire, avant même les premiers débats publics sur la tolérance civile, avant, enfin, la croissance économique significative du siècle. Comme nous le verrons dans le chapitre 7, le changement des attitudes s'accéléra dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, la tolérance pour les huguenots devenant une question politique, ainsi qu'en témoignent à la fois le discours public et la participation croissante des protestants aux formes dominantes de sociabilité.

Les deux derniers chapitres tentent d'expliquer pourquoi ce changement s'est produit. Ils soulignent l'importance de l'évolution des cultures religieuses au sein de la population catholique. Des travaux récents sur l'histoire du catholicisme français, ainsi que mes propres recherches, montrent que la croyance religieuse devenait plus personnelle, et donc qu'elle était moins une question d'intérêt public qu'autrefois. Paris se sécularisait, ce qui ne signifie pas que les gens abandonnaient toute croyance religieuse, mais qu'ils séparaient le religieux du profane, et rangeaient des aspects de plus en plus nombreux de la vie de la ville dans la seconde catégorie. Les questions publiques et politiques, naguère fortement catholiques, perdaient leur connotation religieuse, comme nous le verrons à la fois dans les débats sur la citoyenneté et dans la vie quotidienne de la ville. Cela signifiait à son tour que les personnes ayant des croyances religieuses différentes représentaient une bien moindre menace. Au contraire, à mesure que grandissait l'intérêt pour l'irreligion, particulièrement à partir de 1750, les chrétiens de toutes obédiences étaient préférables, pour de nombreux catholiques, aux ennemis de la religion. Un catholicisme qui s'était largement construit dans le passé contre le protestantisme se recomposait désormais en opposition aux incroyants et aux athéistes, deux groupes qui ne devaient pas, eux, être tolérés. Tout cela rendait non seulement plus acceptable l'idée de droits plus grands pour les huguenots, tout en facilitant aussi des relations positives avec les protestants de chair et d'os. Ces chapitres explorent également le rôle des Lumières, définies comme un ensemble de pratiques, de comportements et d'attitudes, et non comme un ensemble d'idées spécifiques. Le fait de les considérer comme un phénomène culturel permet plus aisément de comprendre pourquoi le rejet général de la persécution religieuse a pu devenir un élément de la vision du monde d'un large public « éclairé », qui n'en demeurait pas moins fortement dévoué à la foi catholique¹. Ces

1. Kaplan, *Divided by Faith*, p. 357-358.

INTRODUCTION

changements culturels s'unirent à la sécularisation de la ville pour créer un espace public, au sens littéral et figuratif du mot, qui n'était plus exclusivement catholique comme c'était le cas un siècle plus tôt. Loin de considérer les Lumières et la foi catholique comme s'excluant mutuellement, ou la sécularisation et la religion comme des termes contraires, j'avance ainsi qu'ils étaient à cet égard complémentaires. Cela eut pour résultat de réduire les raisons de conflit et de rendre la liberté de conscience désirable aux yeux d'une large et diverse part de la population parisienne.

S'il ne fut pas universel, le changement fut très large. Dans les années 1780, un grand nombre de membres du clergé catholique acceptaient eux-mêmes la présence huguenote, alors même qu'ils restaient opposés (comme sans doute la majorité de la population) à tout affaiblissement de la position de l'Église catholique. Quand, en 1789, la Révolution décida de créer une nation régénérée, les catholiques parisiens avaient cessé de considérer les protestants comme une menace, et étaient prêts à les accepter (bien plus que les juifs) comme des citoyens ayant des droits égaux.

Ce livre se termine ici, avec l'ouverture de la nouvelle église protestante à Paris, car les années 1790 introduisirent toute une série de variables nouvelles, mettant fin à la domination de l'Église catholique et changeant entièrement le paysage politique, culturel et religieux. L'histoire, bien sûr, n'était pas terminée. Les attitudes tolérantes de la fin du dix-huitième siècle seraient suivies, au dix-neuvième, par des tensions renouvelées entre les catholiques et les protestants, dans le contexte des âpres divisions engendrées par la Révolution française. Ces nouveaux facteurs annulèrent certains des changements précédents, mais pas tous. Ainsi, si le récit narré ici est celui d'une acceptation croissante de la différence religieuse, je ne reviens pas à une histoire héroïque du progrès dans laquelle le dix-huitième siècle aurait créé la modernité libérale.

Il est important de souligner également que si la Révolution a en effet apporté la liberté religieuse à tous les groupes religieux, les attitudes à l'égard des non-chrétiens ne suivirent pas le même cours qu'à l'égard des protestants. L'histoire de la tolérance religieuse est souvent écrite comme si l'acceptation croissante d'un autre groupe religieux impliquait nécessairement une vision plus positive de toutes les autres confessions. Selon les raisons expliquant le changement des attitudes, cela peut en effet être le cas, mais il est bon de noter que même Bernard Picart et Jean-Frédéric Bernard, dont les *Cérémonies et coutumes de toutes les religions du monde* décrivaient une grande variété de religions et montraient qu'elles contenaient toutes des vérités morales et spirituelles, ne les jugeait pas toutes égales¹. Assurément, les débats sur les droits plus grands des huguenots invitèrent

1. Hunt, Jacob et Mijnhardt, *The Book that Changed Europe*, en part. p. 119, 150-162, 200-205.

INTRODUCTION

les gens à se demander s'il fallait les étendre à d'autres, mais les attitudes vis-à-vis des juifs, en particulier, étaient assez différentes, même parmi les *philosophes*, qui approuvaient la tolérance par principe¹. Si, pendant la quasi-totalité du siècle, les juifs jouirent *de facto* d'une liberté plus grande que les huguenots, les attitudes des catholiques étaient souvent plus hostiles (comme vis-à-vis des athéistes). Les changements décrits dans ce livre, s'ils ont eu des implications pour d'autres groupes religieux, furent particuliers, à bien des égards, aux protestants.

La liberté religieuse n'arriva pas à Paris de la même manière que dans d'autres endroits et même dans d'autres régions de France, et encore moins dans l'Angleterre ou les Provinces-Unies du dix-huitième siècle, où des formes assez différentes de tolérance existaient depuis plus longtemps. Plusieurs chemins menaient au monde moderne, même s'ils étaient souvent parallèles. En outre, un moment de réflexion sur notre propre époque suffit pour constater qu'il existe toujours des tensions énormes autour de la différence religieuse, dans les sociétés occidentales et les autres, et c'est pourquoi l'étude des intolérances du passé, et des raisons et de la manière dont les choses ont pu changer, sera toujours d'actualité.

1. Il existe une littérature abondante sur les attitudes à l'égard des juifs. Voir en particulier: Ronald Schechter, *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France 1715-1815*, Berkeley, University of California Press, 2003, et Alyssa Sepinwall, « Les paradoxes de la régénération révolutionnaire: le cas de l'abbé Grégoire », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 321 (juillet septembre 2000), p. 69-90. Sur les attitudes des jansénistes, voir le numéro spécial des *Chroniques de Port-Royal*, 53 (2004), *Port-Royal et le peuple d'Israël*, Paris, Bibliothèque Mazarine, 2004, en particulier les essais de Monique Cottret et Nicolas Lyon-Caen. Sur les juifs à Paris, André Burguière, « Groupe d'immigrants ou minorité religieuse? Les Juifs à Paris au XVIII^e siècle », in *Le Migrant. France, terre de migrations internes, terre d'immigration. Actes du Colloque d'Aurillac, 5-7 juin 1985*, Aurillac, Gerbert, 1986, p. 183-200.

NOTE SUR LA TERMINOLOGIE

J'emploie généralement le mot « huguenot » ou « protestant français » pour parler des personnes qui souscrivaient aux croyances et aux cultures des églises réformées de France. Le mot « protestants » inclut également les luthériens et les anglicans, et je m'en sers le plus souvent dans ce sens. Là où il n'y a pas d'ambiguïté, et pour éviter les répétitions ou les circonlocutions, j'appelle aussi quelquefois les membres de toutes les Églises réformées – suisses, néerlandaises et françaises – des « protestants ».

J'évite en général de qualifier les « huguenots » de « calvinistes », car au dix-huitième siècle, eux-mêmes ne se désignaient pas ainsi ; le mot était en outre utilisé par les catholiques dans un sens péjoratif. Certains historiens, principalement des spécialistes du dix-septième siècle, estiment que les protestants français du dix-huitième siècle n'étaient pas de « vrais » calvinistes. L'objection assimile la croyance religieuse d'un moment historique particulier à un idéal, au lieu de considérer la théologie et les traditions religieuses comme des *works in progress* qui changent au fil du temps. J'emploie les mots « calviniste », « catholique » et « luthérien » pour évoquer non pas un ensemble de doctrines ou de pratiques immuables, mais des traditions théologiques et culturelles¹.

1. Pour une définition utile de « système d'orthodoxie », voir Thierry Wanegffelen, « La difficile identité des protestants français entre Réforme et Révocation », in Marc Belissa, Anna Bellavitis, Monique Cottret, Laurence Croq et Jean Duma *Identités, appartenances, revendications identitaires (xvi^e-xviii^e siècles)*, Paris, Nolin, 2005, p. 13-23 (14).

La campagne contre les protestants

Le 22 octobre 1685, des soldats entraînent dans le village de Charenton, à huit ou neuf kilomètres de Paris. Ils encerclèrent l'église protestante réformée, une des plus grandes de France, tandis que plus de trois cents couvreurs, maçons et charpentiers commençaient à démolir l'édifice. En quelques jours, il n'existait plus. Ses matériaux furent emportés pour servir à la construction de l'hôpital catholique de la Salpêtrière, non loin de là, en aval du fleuve¹.

La révocation de l'édit de Nantes, texte qui définissait, depuis près d'un siècle, les termes de la coexistence entre le culte catholique et le culte réformé en France, n'arrivait pas comme un coup de tonnerre dans un ciel sans nuage. Louis XIV était depuis longtemps hostile à la minorité protestante française. Les historiens continuent de débattre de ses raisons, qui soulignant sa piété, qui ses desseins diplomatiques, qui encore sa conviction que les huguenots pouvaient ne pas être loyaux puisqu'ils s'étaient révoltés en effet, il n'y a pas si longtemps, contre la couronne de France². Quelles qu'aient été ses motifs, le roi prit une succession de mesures contre le protestantisme français, ou plutôt « la Religion Prétendue Réformée », selon la dénomination officielle en vigueur. La révocation s'inscrivit seulement dans un processus plus long, précédée et suivie d'une série d'édits de plus en plus sévères qui obligeaient les protestants français à se convertir au catholicisme. Des peines sévères étaient imposées à ceux qui s'y refusaient ou qui revenaient à leur foi originelle.

1. Jean Haechler, *L'Encyclopédie de Diderot et de... Jaucourt. Essai biographique sur le chevalier Louis de Jaucourt*, Paris, Champion, 1995, p. 30, n. 49.

2. Jean-Robert Armogathe, *Croire en liberté. L'Église catholique et la Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, O.E.I.L./Histoire, 1985, p. 61-85 ; Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation : histoire d'une intolérance*, Paris, Seuil, 1985 ; Élisabeth Labrousse, *La Révocation de l'Édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi ?*, Paris, Payot, 1990, p. 99-110 ; Jean Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, Paris, J. Vrin, 1951, p. 91-110. Jacques Saint-Germain suggère que Louis était obligé d'agir pour éviter la guerre civile : Jacques Saint-Germain, *La Reynie et la police au Grand Siècle*, Paris, Hachette, 1962, p. 303. John McManners pense qu'il aimait jouir de son pouvoir absolu : McManners, *Church and Society*, 2, p. 575-579.

LES HUGUENOTS DE PARIS

La politique officielle avant 1685

Les huguenots, pendant la majeure partie du dix-septième siècle, avaient vécu assez paisiblement à Paris. La plupart étaient des marchands, des boutiquiers et des artisans, certains riches, d'autres plus souvent pauvres ; certains occupaient cependant des positions élevées dans les corps de métier, dans le monde intellectuel des académies, ou dans la hiérarchie administrative et judiciaire de la ville et même du royaume. Sous l'édit de Nantes de 1598, conçu pour mettre un terme aux guerres de religion en France, les villes de France étaient classées comme catholiques, protestantes ou mélangées, et les droits et privilèges de chacune des deux communautés religieuses étaient bien définis¹. Paris avait été désignée ville catholique, ce qui signifiait que les protestants pouvaient y vivre et y travailler, mais pas pratiquer publiquement leur religion. Pour les baptêmes, les mariages et les enterrements, et bien sûr pour le culte dominical, ils devaient aller à Charenton. Ils avaient aussi l'obligation de payer des impôts ecclésiastiques, ne pouvaient pas travailler les jours de fête catholique et n'étaient pas autorisés à se marier pendant le Carême. S'ils étaient avisés, ils évitaient de se montrer le jour des grandes fêtes catholiques, où ils risquaient de tomber sur une procession portant le Saint-Sacrement, au passage duquel il était attendu de chacun de s'agenouiller, et des hommes de se découvrir la tête. Si cela leur arrivait, il leur fallait choisir entre s'enfuir, compromettre leur foi et se mettre à genoux devant tous, ou braver la foule et encourir sa colère².

D'après l'édit de Nantes, les huguenots pouvaient occuper toutes les fonctions officielles, pratiquer tous les métiers et bénéficier d'un traitement égal à celui des catholiques dans le domaine administratif et juridique. Mais au cours du dix-septième siècle, les autorités réduisirent ces droits ou cessèrent de les faire respecter. Après la Révolution anglaise, et particulièrement après la décapitation de Charles I^{er}, en 1649, la monarchie française et de nombreux catholiques considérèrent à nouveau le protestantisme comme un instrument de subversion politique, bien que la couronne jugeât expédient de relâcher la pression sur eux pendant la Fronde, la révolte du milieu du siècle qui manqua renverser le roi. À partir de 1661, cependant, la politique royale fit montre d'une hostilité croissante. Des décisions du conseil du roi limitèrent d'abord les lieux où le culte réformé pouvait se tenir et interdirent le chant des psaumes s'il pouvait être

1. On trouvera le texte de l'édit de Nantes dans Roland Mousnier, *L'Assassinat d'Henri IV*, Paris, Gallimard, 1964. Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation*. Sur l'interprétation et l'application de l'édit, voir Luria, *Sacred Boundaries*, p. 3-46.

2. Labrousse, *La Révocation*, p. 22.

LA CAMPAGNE CONTRE LES PROTESTANTS

entendu depuis la rue. Les funérailles protestantes ne furent permises que le soir et tôt le matin, et les cimetières protestants furent de plus en plus bannis à la périphérie des villes. Le nombre de personnes autorisées à prendre part aux funérailles et à certaines autres cérémonies religieuses fut sévèrement réduit : un décret de 1670 le limitait à douze pour les mariages et les baptêmes. Les enfants de père catholique et de mère calviniste devaient être élevés dans la foi catholique, et la mesure fut par la suite étendue à ceux dont les pères s'étaient convertis au protestantisme. Afin de démanteler l'organisation de l'Église réformée, les contacts entre congrégations furent interdits. D'autres mesures restreignirent l'accès des huguenots à certains métiers, surtout les métiers prestigieux. Des restrictions furent imposées à ce qui pouvait être enseigné dans les écoles protestantes, et en 1671, chacune ne put plus compter qu'un seul maître. Quelle que fût la taille de la population d'une ville, celle-ci ne pouvait plus compter qu'une seule école. En même temps, c'était désormais un crime pour les protestants convertis au catholicisme de revenir à leur foi d'origine, et en 1680, il fut interdit à tout catholique de devenir protestant. Les mariages entre conjoints de religions différentes furent interdits et les rejetons de ces unions déclarés illégitimes. À partir de 1681, les enfants d'au moins sept ans furent déclarés suffisamment mûrs pour décider leur conversion au catholicisme sans que leurs parents pussent intervenir. Dans certaines régions de France, cela permit aux autorités d'enlever les enfants, ce qui provoqua l'émigration en masse de familles huguenotes. Pendant ce temps, des avantages étaient accordés à ceux qui se convertissaient à la religion catholique : rémissions des dettes, exemptions de certains impôts. Toutes ces lois ne furent cependant pas mises en application, et quelques-unes même furent plus tard abrogées : le besoin qu'avait le roi d'entretenir de bonnes relations avec plusieurs monarques protestants en Europe pourrait avoir eu un effet modérateur ; globalement, toutefois, la situation des huguenots se détériora significativement¹.

Ces nouvelles restrictions furent pour beaucoup provoquées par les dénonciations auxquelles se livraient ici et là des catholiques, fâchés avec leurs voisins protestants, mais ces plaintes étaient aussi fortement encouragées par la probabilité croissante qu'il leur serait donné une suite effective. La disposition de plus en plus antiprotestante du gouvernement donnait un surcroît de confiance à tous ceux qui étaient hostiles à la religion réformée

1. Élie Benoist, *Histoire de l'Édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant et après sa publication*, 3 vol. en 5 vol., Delft, A. Berman, 1693-1695, t. III, p. 445-453 ; Charles Bost, *Histoire des protestants de France*, 5 vol., Carrières-sous-Poissy, La Cause, (1957). Première édition 1924, p. 148-149 ; Deursen, *Professions et métiers interdits* ; Labrousse, *La Révocation*, p. 25-27, 121-131, 153-158 ; Luria, *Sacred Boundaries*, p. 129-131, 187 ; Luc Daireaux, « Anatomie d'une "réduction" : le Conseil du roi et les protestants sous le règne de Louis XIV (1643-1685) », in Didier Boisson et Yves Krumenacker (dir.), *Justice et protestantisme*, (Lyon), RESEA-LARHRA, 2011, p. 51-80. Sur l'enlèvement des enfants, voir Alain Joblin, *Dien, le juge et l'enfant. L'enlèvement des enfants protestants en France (xvii^e-xviii^e siècles)*, Arras, Artois Presses Universit e, 2010.