



CLASSIQUES
GARNIER

SELZNER (Cyril), « Les voies paradoxales de la tolérance. Le souci de la pureté dans la tradition séparatiste anglaise », in ORAZI (Françoise) (dir.), *La Tolérance politique. Nouvelles perspectives sur les influences anglo-saxonnes*, p. 17-36

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-11113-9.p.0017](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-11113-9.p.0017)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2020. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

SELZNER (Cyril), « Les voies paradoxales de la tolérance. Le souci de la pureté dans la tradition séparatiste anglaise »

RÉSUMÉ – Le grand récit traditionnel (libéral) du démantèlement de la société persécutrice européenne semble lier commodément l'avènement de la tolérance politique ou civile (*toleration* en anglais) et celui du progrès de la tolérance comme vertu morale personnelle. L'histoire tortueuse de la tolérance dans le monde anglo-saxon montre au moins partiellement le contraire. L'inclusion civile ne serait alors que la conclusion logique de l'exclusivité ecclésiale.

MOTS-CLÉS – Séparatisme religieux, histoire du puritanisme, histoire d'Angleterre, tolérance religieuse, histoire de l'individualisme

LES VOIES PARADOXALES DE LA TOLÉRANCE

Le souci de la pureté dans la tradition séparatiste anglaise

Il est tentant de mettre en relation les progrès de la tolérance institutionnelle – ecclésiale ou civile – avec ceux d'une attitude personnelle tolérante ou d'une posture irénique, et d'associer ainsi le sens des termes qui dans la langue anglaise pourraient désigner ces deux pôles (*toleration* et *tolerance*). Le rôle non négligeable joué par ce qu'on peut appeler la tradition séparatiste – que nous définirons plus loin – dans les débats modernes autour de la tolérance en Angleterre et dans ses projections coloniales montre que la relation est moins simple qu'on ne pourrait le supposer, et que dans certains cas au moins il y a des raisons de penser qu'elle pourrait étrangement s'inverser : une forme d'intolérance accrue, voire de fanatisme conduirait parfois à l'exigence d'instituer la tolérance civile, non seulement en la rendant nécessaire sur un plan pragmato-politique, mais également, et de manière plus directement paradoxale, sur celui des principes théologiques et philosophiques.

Le premier plan n'est pas à négliger, et sa considération permettrait peut-être de prévenir d'emblée une possible erreur de perspective. L'éloignement où nous sommes des controverses de la première modernité tend à confondre sous un concept unique de la tolérance deux attitudes distinctes qu'on avait fini par nommer en Angleterre la « compréhension » et « l'indulgence », à savoir la tolérance dans l'Église, et la tolérance au-dehors. Dans le premier cas, il s'agit de défendre une conception « large » de l'Église qui tolère un certain degré de pluralisme interne sans pour autant renier sa vocation englobante. C'est la vision défendue par de nombreux humanistes depuis le XVI^e siècle, dans la lignée érasmienne, et dont héritent notamment les latitudinaires anglais de la seconde moitié du XVII^e siècle. Si ce discours véhicule

en effet des thèmes tolérants et iréniques – l’Église conçue comme une grande maison accueillante aux différences –, il est néanmoins compatible avec le maintien d’une attitude résolument persécutrice à l’encontre des ingrats qui s’obstineraient à ne pas vouloir y demeurer. L’attachement profond à un idéal – médiéval – d’universalité ecclésiale permet ainsi d’expliquer ce que nous percevons spontanément comme des contradictions performatives par exemple chez Érasme lui-même ou encore chez Thomas More, qui n’ont pas toujours condamné la coercition en matière religieuse comme nous aurions souhaité qu’ils l’eussent fait. « L’indulgence », plus proche de ce que nous entendons généralement quand nous parlons aujourd’hui de tolérance, exige en revanche qu’on renonce au moins partiellement à la superposition de l’Église et de la société politique. Dans une certaine mesure, ces deux voies, plus rivales que complémentaires en dépit de leurs affinités superficielles, ont entretenu une relation dialectique aux XVI^e et XVII^e siècles : la nécessité de tolérer les groupes religieux dissidents s’étant souvent affirmée sur les ruines des multiples tentatives de « compréhension », de « réunion » ou de « concorde ». Dans ce cadre, on peut concevoir que l’obstination fanatique de mouvements sectaires comme ceux des séparatistes défiant l’agrégation à l’Église d’Angleterre ait pu contribuer au développement de la tolérance au sens strict – extrinsèquement et comme malgré eux, en raison de leur seule persistance.

Il est plus intriguant de constater que les séparatistes ne se sont pas contentés d’être seulement un objet ou l’occasion de la tolérance. Si les premières générations du séparatisme élisabéthain semblent aux antipodes de celle-ci, et rejettent violemment le terme lui-même, certains de leurs héritiers directs du XVII^e ont pu à terme, sur la base des mêmes prémisses intolérantes, voire fanatiques – et peut-être précisément en raison d’elles – offrir une contribution théorique importante à l’argumentaire en faveur de la tolérance. Tel est le paradoxe qu’il vaut la peine de creuser et d’examiner.

LES SÉPARATISTES OU LES VOIES PARADOXALES DE LA TOLÉRANCE

À première vue, rien ne permet de relier les controverses séparatistes élisabéthaines du XVI^e siècle et le développement d'un argumentaire tolérationniste qu'on associerait plutôt spontanément en ce qui concerne l'Angleterre à la seconde moitié du XVII^e siècle. Les premiers séparatistes, en dépit de l'attention disproportionnée qu'ils ont suscitée en leur temps, ne sont après tout qu'une poignée d'individus – quelques centaines ou quelques milliers selon les estimations les plus généreuses. De plus, à partir du milieu des années 1590 et jusqu'à leur réapparition relative sur la scène nationale à la fin des années 1630 puis dans les années 1640, ils ont en pratique disparu de l'espace public insulaire, soit en s'exilant (principalement aux Provinces-Unies), soit en survivant clandestinement en Angleterre dans une relative discréetion.

Il est manifeste cependant que c'est dans la tradition séparatiste ou parmi ceux qui ont été fortement influencés par elle que l'on trouve ultérieurement quelques-uns des partisans les plus convaincus – et les plus éloquents – d'une tolérance étendue. L'une des défenses principales les plus précoces d'une tolérance quasi-intégrale a été mise en avant au début du XVII^e siècle par les premiers baptistes anglais tels que John Smyth, Thomas Helwys et Leonard Busher – les deux premiers cités provenant d'un contexte clairement séparatiste à l'origine, mais d'autres personnages de premier plan, ancêtres du congrégationalisme tels Henry Jacob et surtout John Robinson – qui s'inscrivait résolument dans la lignée des séparatistes élisabéthains – ont avancé de nombreux arguments en ce sens. On peut également mettre en avant le fait que de nombreux partisans d'une tolérance étendue ou limitée dans les années 1640 – au moment de la première floraison massive de ce débat dans le monde anglophone – étaient plus ou moins directement influencés par le mouvement séparatiste ou semi-séparatiste. C'était le cas de nombreux « indépendants » et de leurs compagnons de route, comme aussi de personnalités plus radicales comme Roger Williams. Certains de ceux-ci – dont Williams dans le Bloudy Tenent of Persecution de 1644 et au cours de la controverse subséquente avec John Cotton – ont défendu

des positions plus avancées, notamment en ce qui concerne la portée de la tolérance, que celles de John Locke à la fin du XVII^e siècle, pour ne prendre que ce point de référence devenu canonique. S'appuyant sur ce fait, il n'a pas de manqué de tentatives pour contraster favorablement leur apport à celui de Locke.

Affirmer la nature principielle plutôt que circonstancielle, opportuniste ou pragmatique d'une argumentation en faveur de la tolérance est souvent malaisé aux XVI^e et XVII^e siècles, de même qu'il est notoirement délicat de mesurer le degré de sincérité du plaidoyer des groupes persécutés. Il a fréquemment été remarqué – dès le XVI^e siècle, et souvent avec raison – que durant la première modernité européenne la tolérance représentait avant tout le « credo du perdant », une forme de plaidoyer pro domo qu'un groupe confessionnel adoptait surtout, voire exclusivement quand il se trouvait du mauvais côté du bâton persécuteur, une position temporaire à abandonner séance au moindre retournement de situation. Bien entendu, il ne faut pas perdre de vue que de telles postures pouvaient être parfaitement sincères aux yeux de ceux qui les adoptaient : ce qu'on demande n'étant rien d'autre que la tolérance pour la vérité, qui a évidemment tous les droits (y compris, donc, celui d'être tolérée) et non pour l'erreur qui n'en a aucun, les cas en présence sont incommensurables et l'application de la règle d'or est ipso facto inopérante.

Dans une certaine mesure cependant, il est possible de reconnaître la cohérence argumentative des thèses en faveur de la tolérance à travers un examen logique de leur fondement. À cet égard, trois éléments émergeants dans la tradition séparatiste méritent d'être relevés : 1) l'insistance croissante sur une version stricte de la séparation entre Église et État, d'abord dérivée d'un refus énergique de reconnaître le pouvoir des autorités civiles en matière ecclésiale ; 2) un modèle d'Église en tant que corporation volontaire, et l'exaltation de la religion comme un phénomène d'adhésion explicite – commodément résumée par Robert Browne dans une formule célèbre : « qu'ils sachent que le peuple de Dieu [doit être] consentant » ; et 3) conséquence logique des deux premiers éléments, le fait qu'ils en sont venus progressivement à rejeter l'usage de la contrainte en matière de religion, estimant comme John Robinson que « Dieu n'est pas satisfait par des adorateurs forcés, [que] les sociétés chrétiennes n'en sont pas rendues meilleures, ni non plus les personnes, mais bien le contraire. »

On pourrait suivre généalogiquement la carrière de ces arguments séparatistes et leur reprise partielle par les auteurs ultérieurs – ces trois éléments sont par exemple présents chez Locke dans des versions modifiées. Après tout, il est bien connu que la première Lettre sur la tolérance de Locke ne contient aucun argument nouveau sur le sujet – sans que cela diminue son importance historique (surtout rétrospective) ou ses qualités philosophiques intrinsèques – et que la contribution lockienne est limitée dans sa portée et ses justifications. Rappelons que l'étude classique la plus complète à ce jour sur la question, le Développement de la tolérance religieuse en Angleterre de Wilbur Jordan (en quatre volumes), s'arrête brutalement à la date de 1660, au motif qu'en langue anglaise « la théorie de la tolérance est complète » à cette date, en dépit de Locke, de William Penn, des Observations sur les Provinces-Unies de William Temple, de la Loi sur la tolérance de 1689 et des contributions au débat postérieures à la Restauration, qui sont innombrables. L'argument de Jordan peut sembler forcé et pourtant, en un sens, on peut légitimement soutenir que la littérature en faveur de la tolérance de la Restauration à la Glorieuse révolution incluse semble plutôt rebattre des cartes déjà élaborées depuis longtemps en Angleterre et sur le continent plutôt que d'en présenter de nouvelles. Or, un certain nombre de ces arguments ont été avancés, débattus et développés au sein de la tradition séparatiste, ce qui justifierait une étude détaillée de leur influence historique, qui ne sera pas notre objet ici.

Notre propos se concentrera en revanche sur le fait qu'un certain nombre de séparatistes ont abouti à des positions tolérantes à partir de prémisses opposées, ouvertement intolérantes et antilibérales, dont il faudra expliquer comment elles pouvaient bien frayer une voie vers la tolérance. Il est bien entendu possible – particulièrement à l'époque contemporaine – d'étayer un plaidoyer chrétien en faveur de la tolérance d'une manière compatible avec la plupart des logiques de type libéral, par exemple en invoquant l'exemple de Jésus ou bien encore les grands principes chrétiens de charité, d'amour fraternel et de non-violence (« tendre l'autre joue »), et bien d'autres encore. C'est un fait que de nombreux chrétiens ont eu historiquement recours à de telles justifications, notamment de nos jours. Il n'en va pas de même des séparatistes des origines – ce qui est une façon de préciser, si besoin était, qu'ils ne sont pas des chrétiens d'aujourd'hui. Le point intéressant à relever dans

notre perspective est que certains d'entre eux en sont venus à défendre la tolérance non pas parce qu'ils étaient devenus personnellement plus tolérants que leurs voisins, ou bien parce qu'ils les respectaient davantage, mais bien précisément l'inverse. Comment expliquer ce paradoxe ?

LES RAISONS DE LA COLÈRE

Sécession et pureté

Les séparatistes des origines constituent un des groupes puritains radicaux aux frontières mouvantes entrant dans la composition de la « soupe radicale » de la période élisabéthaine. Pour les distinguer de leurs cousins puritains modérés ou presbytériens, les contemporains les nommaient « brownistes » ou « barrowistes » du nom de deux de leurs premiers meneurs, Robert Browne (1550 ?-1633) et Henry Barrow (1550-1593). Les défenseurs de l'Église d'Angleterre dans la forme adoptée par le compromis élisabéthain, tel George Gifford, les affublaient quant à eux de l'étiquette de « donatistes anglais » – par un geste classique de l'hérisiographie, toujours en quête de précédents commodes. Une telle catégorisation permettait de souligner que leurs égarements, comme ceux des donatistes du IV^e siècle, avaient pour source un souci excessif (et coupable) de pureté ecclésiale autant que personnelle.

Bien que les séparatistes soient souvent distingués des principaux courants puritains élisabéthains, leurs présupposés voire leurs positions initiales sont communs dans une large mesure, et les nombreuses controverses qui les ont opposés, eux et leurs héritiers du XVII^e siècle, doivent être éclairées par cette parenté originelle et fondamentale. Le diagnostic partagé établit que le compromis élisabéthain, bien que généralement tenu dans l'ensemble pour réformé selon des lignes doctrinales adéquatement protestantes et calvinistes, l'était en revanche insuffisamment en matière de liturgie, de culte et de forme ecclésiale – particulièrement à l'égard de la « discipline » considérée comme fondamentale par de nombreux presbytériens, mais aussi par certains séparatistes. Devant le scandale persistant d'une Église à demi-réformée, certains « dévots » (*godly people*), « vrai professants » (*true Christian professors*) et

« protestants avancés » (*forward Protestants*) – comme ils s'appelaient eux-mêmes – ou « puritains » – comme leurs opposants les qualifiaient – en appelaient à un achèvement de la réforme en Angleterre. Les plus zélés d'entre eux ont décidé de ne plus attendre le bon vouloir de quiconque – “*not to tary for anie*”, selon la formule célèbre de Browne – et ils ont entrepris de se séparer enfin d'une désespérante Église d'Angleterre dont ils avaient fini par penser qu'elle n'était plus une Église véritable, voire qu'elle prenait le chemin de devenir, à l'instar de l'Église papiste, franchement antichrétienne.

Les raisons avancées pour la séparation de l'Église d'Angleterre sont nombreuses ; nous nous focaliserons néanmoins sur celles qui ont un lien direct avec le souci de la pureté, central pour expliquer la possibilité d'un basculement inattendu de l'intolérance à la tolérance. Les séparatistes élisabéthains partagent donc avec le puritanisme majoritaire, et spécifiquement avec les presbytériens, le diagnostic selon lequel l'Église d'Angleterre avait conservé de trop nombreux aspects scandaleux de l'Église papiste ; leur voeu le plus cher est de voir cesser ce scandale et de purifier une Église pleinement réformée de telles abominations. D'éminents presbytériens anglais, à la suite de Thomas Cartwright qui devait par la suite être mobilisé contre les séparatistes, avaient de manière répétée condamné l'Église d'Angleterre dans des termes similaires et pour des raisons identiques durant la controverse dite de l'Admonition. L'écart entre les séparatistes et les puritains majoritaires est mince à l'origine, et il tient à une conclusion qui est plutôt une affaire d'appréhension différentielle de la situation : le jugement selon lequel les abus ne peuvent pas être réformés de l'intérieur et, par implication, la nécessité de faire sécession d'une Église devenue antichrétienne. Les puritains modérés, ainsi que la plupart des presbytériens, ont finalement décidé – pour une série de raisons complexes et largement circonstancielles – qu'ils pouvaient supporter ces scandales et ainsi les « tolérer » sans accabler l'Église nationale ; leurs frères séparatistes à la conscience plus tendre ne l'ont pas pu, et c'est déjà en ce sens qu'on peut dire qu'ils étaient devenus moins tolérants que les autres puritains. Une telle continuité permet d'expliquer le malaise ressenti des deux côtés du fossé creusé entre séparatistes et puritains, d'où l'existence de positions parfois qualifiées de « semi-séparatistes » de clercs comme Henry Jacob, ou le quasi-séparatisme de pratiques puritaines établies, qui étaient

régulièrement dénoncées par les autorités comme des pratiques sectaires et schismatiques (*ecclesiola in ecclesia*).

L'impulsion séparatiste est donc d'abord une affaire de degré, plus précisément de niveau d'indignation ressenti à l'égard d'une situation devenue intolérable à l'aune de leur zèle. Rapidement cependant, la question de la nature de l'Église, de sa définition et de son avenir est devenue le principal point d'achoppement entre séparatistes et puritains. L'étude de ce débat est centrale car elle permet de montrer à la fois à quel point les séparatistes étaient éloignés de toute posture proto-libérale, et comment ils pouvaient s'approcher pourtant de doctrines tolérantes à partir de leur propre logique.

UNE ÉGLISE PURE ET SANS MÉLANGE

L'assaut séparatiste a pris pour cible non seulement l'Église d'Angleterre, mais plus largement par la suite toute forme d'Église établie sur une base territoriale, y compris et peut-être surtout nationale. La plupart des séparatistes en sont venus à rejeter la notion et la réalité d'une société ecclésiale établie sur la base du quadrillage paroissial. Dans le même mouvement et pour les mêmes raisons, l'idée d'une Église nationale était soumise à une critique féroce, au point de rejeter, radicalement pour certains, le concept même de « nation élue » dans un cadre chrétien – ce qui peut sembler paradoxal tant le thème semble culturellement dominant à l'époque, et tant les puritains étaient fréquemment accusés de judaïser. John Robinson, par exemple, ne se lassait pas de mentionner ironiquement et non sans amertume « votre peuple anglais » quand il s'adressait à ses adversaires.

La raison principale de ce rejet s'enracine dans une forme de perfectionnisme chrétien : l'Église invisible – en dernière analyse, connue de Dieu seul – est à l'évidence constituée de saints venus de toute part, ce qui ne dispense pas pour autant la véritable Église visible d'être aussi pure que possible, et d'en exhiber les signes manifestes. Dès lors que le nombre réel des élus est dramatiquement réduit – un dogme partagé au moins officiellement par la plupart des réformés –, toute

Église « large » est donc nécessairement vouée à accepter en son sein un niveau de déchets toxiques (les damnés) tout à fait intolérable. De fait, les séparatistes n'hésitaient jamais à déclarer ouvertement qu'ils tenaient l'Église d'Angleterre pour une telle mixture nauséabonde de saints et de réprouvés. Robert Browne écrivait ainsi dans *A True and Short Declaration* de 1583 que « la pollution du temple spirituel du Seigneur par ce mélange des purs et des maudits [est] la cause de tous les péchés », et donc qu'elle était elle-même matière à damnation. Browne répète inlassablement qu'une telle « tolérance » – il prend comme l'immense majorité de ses contemporains le mot en mauvaise part – est rien de moins qu'intolérable, puisque souffrir la perversion serait en soi un signe de perversité. Dans sa réplique à la lettre de Thomas Cartwright à Robert Harrison, Browne affirme explicitement qu'un seul damné est suffisant pour rendre l'alliance de la congrégation toute entière avec Dieu nulle et non avenue, dès lors qu'elle tolérerait cette situation en connaissance de cause : « Si parmi ceux qui marchent avec le Seigneur il se trouve un seul méchant [...] alors l'alliance est brisée. » Chez les brownistes, le fidèle se doit bel et bien d'être le gardien de son frère, au sens d'une vigilance accrue ayant en vue la pureté de la congrégation. Les évêques anglais ont donc le tort immense de tolérer trop, car « ils tolèrent délibérément ce qui s'oppose au Christ », et par conséquent, « par [leur] tolérance, ils rendent légitime ce qui ne l'est pas. » Browne, qui disposait pourtant d'une copieuse réserve d'insultes pour ses adversaires, n'imaginait pas de pire épithète à jeter à la tête des prélatas que celle-ci : « vous autres, prédicateurs tolérants. » Dans sa *Life and Manners of All True Christians*, il conclut même par ces mots définitifs : « [C'est l'Antéchrist] qui tolère. »

Henry Barrow et John Greenwood, durant une conférence tenue en prison avec des clercs envoyés pour les convaincre en 1590 (ils allaient être exécutés en 1593) affirmaient que « l'indignité et la confusion » qui régnait dans la soi-disant Église d'Angleterre était la motivation principale de leur sécession, et ils avaient placé ce grief en tête de leur liste de doléances, une telle « confusion et mixture monstrueuse » ne pouvant pas être endurée par les fidèles authentiques. Les générations séparatistes ultérieures persisteront à ne voir dans l'Église d'Angleterre qu'un « tas confus » d'immondices, pour reprendre la formule de John Robinson.

Parvenus à ce point, il est important de souligner que les séparatistes n'avaient pas le monopole discursif de la pureté. Robert Moore a défendu avec force l'idée selon laquelle la formation de la société persécutrice médiévale a été précisément soutenue en partie par le recours au motif hygiénique et épidémiologique : l'hérésie et le schisme étaient alors systématiquement comparés (voire assimilés) à la lèpre, ou encore à une peste spirituelle hautement contagieuse qui devait être conjurée par les actions combinées et vigoureuses d'une Église secondée par le bras séculier. Les hérétiques étaient voués au bûcher, le cas échéant avec leurs écrits et souvent après qu'on leur ait arraché la langue. Au-delà de la défense de l'honneur et de la gloire de Dieu, un tel châtiment visait de façon tout à fait pragmatique (et prophylactique) à juguler une épidémie spirituelle. L'usage des termes « d'infection », de « poison » et de « pollution » était donc régulateur autant que métaphorique ; le clergé médiéval avait charge d'âmes, et il était comptable du salut de tous sur l'ensemble du territoire de la chrétienté occidentale.

L'anthropologue Mary Douglas a insisté sur le fait que les conceptions religieuses du pur et de l'impur s'enracinent le plus souvent dans une problématique de frontière, de classification et d'ordre, l'impur étant le reste inclassable, l'ordure du dehors ou le chaos rampant qui refuse d'entrer dans les catégories établies, mettant par là-même l'ordre en péril. En définitive, doit être jugé impur ce qui est ambigu ou informe, et qui engendre la confusion en franchissant clandestinement les frontières, suscitant dans son sillage une réaction de dégoût et d'aversion en raison de son pouvoir de contamination supposé. Si l'obsession purificatrice des séparatistes n'est pas inédite, puisque l'Église médiévale y recourrait déjà afin de motiver la persécution et l'intolérance, il semble à première vue difficile d'entrevoir le chemin par lequel le souci de la pureté a pu permettre de justifier une politique en tout point inverse, à moins qu'on ne s'attache au fait que la transformation séparatiste portait moins sur la conception de la pureté elle-même qu'elle n'a entraîné un redécoupage radical des frontières pertinentes.

DÉTERRITORIALISER L'ÉGLISE, REDÉFINIR LES FRONTIÈRES

Un aspect important – non sans intérêt pour l'histoire de la dichotomie public/privé – est la redéfinition de ce qui compte comme espace commun et public. Pendant la Réforme et les guerres de religion, le déchaînement de violence collective était souvent provoqué par une perception de la contamination de l'espace public par « l'Autre » (en l'occurrence, l'ennemi confessionnel), l'espace public en question pouvant être une église, la grand place, les voies et rues principales et fréquemment les murs d'enceinte des cités. Comme Benjamin Kaplan l'a montré dans son étude *Divided by Faith*, les parties en présence pouvaient parvenir à un modus videndi précaire dès lors qu'étaient respectées les limites de ce qui comptait comme « espace public », comme dans le cas bien connu de l'*Auslauf* dans l'aire germanique. La communauté ecclésiale/civique étant à la fois matérialisée et symbolisée dans l'espace, le souci de la pureté s'exprimait également sur le mode spatial. Or, c'est précisément ce mode collectif de pensée et d'action que la logique séparatiste a radicalement contesté, pour deux raisons : d'une part, la frontière pertinente passait désormais entre les élus et les damnés, taillant dans la chair de la communauté civique ; d'autre part, revenant au sens primitif de la métaphore ecclésiale, l'Église étant constituée de pierres vivantes (les fidèles), elle est impossible à enclore dans un espace quelconque et moins encore dans un bâtiment ou un lieu particulier qui l'incarnerait. Robert Browne exprime pleinement cette logique quand il écrit que « le lieu ne fait pas l'Église, et on ne peut pas non plus juger de l'Église ou de la vraie religion par le lieu [...] ni par le temple, la ville ou la paroisse. » On pourrait penser que l'expérience de l'exil, commune parmi les séparatistes, explique en partie naturellement une telle déconnection de la communauté et de l'espace, la perte de l'inscription topographique de la vie religieuse ; la mobilité des séparatistes a certainement accentué ce mouvement de pensée, mais la relation est susceptible d'être inversée, leur conception de l'Église les conduisant à accepter plus aisément les vicissitudes de l'exil, en écho à l'enseignement paulinien. Nul ne l'exprime mieux que John Robinson :

« Si nul lieu de la terre ne s'offrait à nous, pauvres créatures, parce que nous refusons par pure conscience de Dieu [...] de nous mélanger et de nous prostituer à cette confusion [...] nous avons l'espoir assuré que le ciel lui-même nous est ouvert par le Christ. » Le précédent vétérotestamentaire n'est ici d'aucun secours, comme Robinson l'affirme dans une formule saisissante illustrant l'arrachement radical à la sacralité du sol, dès lors « qu'il y avait une Terre sainte en ce temps-là, et qu'il n'y en a plus aujourd'hui. »

Les séparatistes définissaient l'Église dans la continuité de ce qu'ils percevaient comme son modèle absolu (l'Église primitive) comme une congrégation de fidèles, une assemblée (*ecclesia*) ou un rassemblement (« *gathering* », d'où le nom des « gathered churches » que les congrégationalistes adopteront), c'est-à-dire « une assemblée de personnes appelées hors de l'état naturel corrompu vers celui de la grâce surnaturelle. » Devenir membre de ce que Robinson appelait « les banlieues du ciel » ne saurait être automatique. Il faut rappeler que ces Églises ont développé ultérieurement un véritable barrage filtrant au seuil de la congrégation : un test de foi incluant souvent une autobiographie spirituelle, c'est-à-dire un témoignage de la vocation et de la conversion de l'impétrant qui devait être présenté devant l'assemblée toute entière avant de pouvoir être admis(e) à la communion. On comprend qu'une telle logique pouvait conduire certains, comme en effet cela s'est produit dans le cas de John Smyth et de la première congrégation baptiste anglaise au début du XVII^e siècle, à adopter le principe d'un baptême des croyants (*Believers' Baptism*), rompant ainsi avec le puritanisme modéré. Bien entendu, il était toujours possible à des « hypocrites » de passer au travers des mailles du filet – en particulier, ce cauchemar du calvinisme, à savoir les auto-hypocrites (*self-deceivers*) se mentant à eux-mêmes quant à leur salut, pouvaient être singulièrement difficiles à détecter – mais au moins l'Église avait fait son possible pour les maintenir au dehors. « Dans ce temple », avance Henry Barrow dans sa *True Description of the Visible Church*, « il n'entre rien ni personne d'impur, mais seulement ceux qui sont inscrits dans le Livre de Vie de l'Agneau » ; en particulier, sont tenus en lisière (la liste est biblique) « les chiens et les enchanteurs, les débauchés et les meurtriers, les idolâtres et tous ceux qui adorent et pratiquent le mensonge. » Écarter résolument les impies est donc le premier geste de tout établissement d'Église. Barrow assurait son

interrogateur (hostile) que sa congrégation était « rassemblée et séparée des profanes de la nation », et par conséquent, qu'elle était une Église véritable. Browne acquiesçait : le pouvoir spécifique de l'assemblée des vrais croyants n'est-il pas « d'en exclure les indignes » ?

Comme leurs adversaires conformistes le faisaient remarquer, les séparatistes entendaient les catégories de « profane » et « d'impie » de manière large. Henry Barrow, pour ne donner que cet exemple, tirait argument contre l'existence de la dîme du fait que rien d'impur ne devrait contribuer à l'édification de l'Église – et dans l'Église d'Angleterre, l'imposition n'affectait pas que des élus dès lors que son assiette était générale : des crypto-papistes (*Church Papists*) se conformant minimalement aux usages pouvaient donc se retrouver à payer les émoluments des bons pasteurs, mais cet argent était irrémédiablement souillé et de ce fait, scandaleusement inutilisable aux yeux de Barrow invoquant le Lévitique. Quand la hiérarchie de l'Église d'Angleterre répondait aux accusations de laxisme qu'elle retenait le pouvoir d'excommunier les indésirables, les séparatistes répliquaient que cela démontrait au contraire qu'ils avaient été d'abord inexcusablement acceptés dans son sein, la parabole du bon grain et de l'ivraie, si souvent mobilisée par les conformistes, ne devant en aucun cas selon eux s'appliquer à l'Église, mais plutôt au monde entier (ce qui la neutralise). Robinson suggère ainsi dans son *Apologie of the people called Brownists*, que « si par le monde, vous entendez l'Église, » alors la confusion est grande en effet. Aux yeux des séparatistes, l'Église primitive est perçue comme un club très fermé de fidèles : « comme il apparaît dans les Actes des Apôtres, l'Église et l'alliance étaient instituées exclusivement parmi ceux qui exhibaient leur profession de foi authentique, les autres étant rejettés. »

Une telle conception de l'Église peut sembler étroite, et elle l'est en effet, mais elle implique également que la congrégation, se dissociant radicalement de la société au sens large (y compris politique) possède le pouvoir ultime de se définir en tant que telle, de nombreux séparatistes en venant à l'idée que les pasteurs et les officiers d'Église doivent obtenir le consentement des fidèles assemblés et ne sont que leurs représentants. De ce fait, nul pouvoir ecclésiastique ou civil ne devrait être imposé par la force à la congrégation en matière de religion, cette rupture décisive avec les conceptions médiévales conduisant bien plus efficacement que la doctrine luthérienne des deux règnes sur la voie de refuser par principe

l'usage de la coercition. Les séparatistes reconnaissent que ce principe vaut non seulement pour les Saints, mais également pour tous ceux qui ne le sont pas. On comprend qu'il ne s'agit pas ici de charité chrétienne, puisqu'après tout, comme le précise Browne, « nous ne rendrons pas de comptes à Dieu de ceux qui ne sont pas à notre charge. » Contraindre par la force les masses non-régénérées à intégrer l'Église de Dieu entraîne de plus deux conséquences indésirables : cela promeut l'hypocrisie d'un christianisme purement nominal au détriment d'une conversion authentique, et cela transforme l'Église en une confusion pestilentielle d'élus et de damnés. Dans une Église de type paroissial, « tous les natifs et sujets du royaume, même les plus étrangers à la piété et à la bonté véritables [...] sont sans faire de distinction contraints et forcés par des lois civiles et ecclésiastiques très sévères à s'agréger au corps de l'Église. » Une Église instituée « selon le lieu d'habitation » ne peut tout simplement pas être l'Église authentique, mais sa contrefaçon nauséabonde. La solution au dilemme, telle qu'on la lit chez Robinson, semble parfaitement logique : elle consiste à dissocier radicalement la citoyenneté et l'appartenance religieuse. « Ni l'idolâtrie ni l'hérésie (bien qu'elles soient de grands péchés) ne bannissent un sujet civilement, comme le font la sédition, le meurtre, l'adultère et ce qui viole directement et perturbe la société civile » car, poursuit Robinson, « le lien entre le sujet et le magistrat est essentiellement civil, et seulement religieux par accident. » Une marche possible vers la tolérance commence donc chez les séparatistes non pas tant par le rejet de la violence religieuse ou l'adoption d'une posture universaliste opposée à toute discrimination (c'est précisément l'inverse) mais bien plutôt par l'exigence de faire des distinctions là où il y a lieu d'en faire (dans l'Église), et de laisser les impies à la porte. En vrais conséquentialistes, les séparatistes en vinrent d'abord à rejeter la contrainte, en raison de ses effets sur la pureté de l'Église et de la conscience de ses membres.

Exiger que l'appartenance à une Église soit volontaire pourrait sembler pointer vers des conceptions plus modernes, et faire écho à un respect proto-libéral pour l'autonomie des individus. Une comparaison superficielle entre la théologie et l'ecclésiologie fédérales fréquemment adoptée par les séparatistes et des notions contractualistes irait dans ce sens ; de fait, Robinson compare explicitement la formation d'une congrégation et celle d'une corporation libre, et on peut souligner que la

rhétorique de la conscience, mettant (en apparence) l'accent sur l'individu et sa subjectivité, demeure omniprésente dans leurs écrits. Pour prévenir cependant toute tentative de voir en eux des précurseurs avérés d'une perspective « libérale » des droits de l'individu en matière de religion, il suffit de mettre en exergue deux éléments essentiels. Premièrement, d'un point de vue théologique, la volonté séparatiste n'est pas libre – à l'exception des baptistes généraux qui en sont issus, ils partagent fermement le dogme calviniste de la double prédestination. Aux théologiens réformés qui les accusaient de revenir, en amont de la Luther, de l'alliance de la grâce (*Covenant of Grace*) à une alliance des œuvres (*Covenant of Works*) précisément parce qu'ils faisaient de l'appartenance ecclésiale une affaire de choix personnel, les séparatistes répondaient invariablement que la « volonté » qui les conduisait à se rassembler en Église n'était qu'un autre nom de la grâce de Dieu et de son décret insondable. Leur insistence sur le rôle de la conscience, comme celle de Luther, peut être aisément mais de manière erronée prise pour un droit individuel à entretenir ses propres opinions religieuses ; mais ce serait oublier ce que Luther comme les séparatistes y ajoutent, à savoir que leur conscience est « captive de la Parole de Dieu. »

En second lieu, les premiers séparatistes ne sauraient être perçus comme des pionniers de l'individualisme moderne ou postmoderne, exaltant la subjectivité et le cheminement personnel : l'élu qui reçoit la vocation divine est tenu par une obligation absolue de se joindre à une Église – régénérée, cela va sans dire. Ils insistent lourdement sur ce point, contre ceux qui les accusent de n'être que des anarchistes ecclésiaux trahissant le modèle biblique et refusant toute dimension de spiritualité collective : un individu ne saurait constituer une Église à lui tout seul, et la religion ne peut se vivre authentiquement qu'au sein d'une communauté de fidèles. Dans le *Briefe Catechism*, Robinson explicite ce qui est évident pour tout séparatiste : « [Tout croyant] doit par sa profession personnelle et publique s'adoindre à une société et un rassemblement particulier de Saints. » La question de savoir « s'il est légitime pour un chrétien de se contenter de sa propre compagnie, sans rejoindre une congrégation chrétienne » est donc dans ce contexte une question purement rhétorique. « Croire sans appartenir » (*Believing without belonging*), à la façon de ces chrétiens modernes décrits par Grace Davie dans le contexte britannique contemporain, n'est donc pas une

option ouverte pour les séparatistes des XVI^e et XVII^e siècles. Le salut individuel demeure fermement attaché aux tribulations collectives de l’Église au travers du « saint compagnonnage » (*holy fellowship*). La pente qui conduit certains séparatistes à la tolérance n’est pas d’abord celle du respect des droits de la conscience individuelle en tant que telle.

TOLÉRANCE, LA VOIE FANATIQUE ?

Ainsi, les raisons premières qui amenèrent une fraction non négligeable des héritiers de la tradition séparatiste à défendre une forme de tolérance institutionnelle – dans certains cas comme celui de Roger Williams, une version radicale et robuste de tolérance – n’étaient pas, du moins initialement, l’amour du prochain ni un respect libéral de l’autonomie de la conscience, ni non plus l’adhésion à un quelconque pluralisme des valeurs ou à une attention sceptique ou quasi-sceptique aux difficultés du jugement (de type baylien ou rawlsien par exemple) : brutalement exposée, leur conception de l’Église comme un pur rassemblement des élus impliquait de laisser la multitude des damnés se déverser en enfer selon leur propre pente, et de ne pas laisser ce misérable rebut – y compris les princes et les magistrats maniant le glaive temporel – se mêler de la destinée des Saints bien-aimés du Christ accrochés à leur planche de salut. Et pourtant, à l’instar de Tertullien – un père peu suspect de charité envers ses adversaires – qu’ils aimaien à citer de préférence à Saint Augustin, lui-même une des grandes sources patristiques de justification de la légitimité des persécutions, ils finirent par défendre une forme de tolérance en dépit, ou peut-être en raison, de leur intransigeance fanatique, certains d’entre eux s’étant avisés qu’une société politiquement inclusive était peut-être la condition de possibilité de l’exclusivité religieuse. Disjoindre l’appartenance civique et l’appartenance religieuse, refuser de rabattre l’une sur l’autre n’était pas initialement pour ceux des séparatistes qui ont défendu la tolérance civile une manière de manifester le respect et le souci d’autrui, mais peut-être bien d’établir des distances motivées par une froide indifférence à son sort, sinon par une sorte de dégoût : instituer, en opposition diamétrale à

la vision d'Érasme, une forme de développement séparé – un Apartheid spirituel, si l'on osait la formuler – qui préserve la force inviolée de l'Église et de la conscience régénérées de la contamination du monde. Si la persécution a pu être parfois décrite par ses partisans comme une « haine charitable », la tolérance des séparatistes plongerait peut-être quant à elle ses racines dans une « charité haineuse ».

En un sens, nous pourrions célébrer ce paradoxe en l'inscrivant à la manière du libéralisme politique de Rawls dans une forme de « consensus par recouplement ». Qu'un accord sur l'adoption de certains principes institutionnels garantissant la liberté religieuse puisse être obtenu en dépit de profonds différends philosophiques, religieux et métaphysiques est digne d'intérêt, et nous devrions nous réjouir que des esprits sectaires profondément intolérants puissent s'accorder avec des intellectuels libéraux contemporains sur la nécessité de la tolérance. Il est louable que nous puissions maintenir un cadre politique qui organise au mieux l'existence commune en dépit d'une diversité peut-être irréductible de justifications et de motivations, mais aussi de formes de vie : nous pourrions ainsi mener des vies parallèles, incommensurables et discrètement antagonistes, sans pour autant engendrer de trop nombreuses collisions aux inévitables carrefours. On peut douter de la thèse selon laquelle le type de justification qu'on donne à l'adhésion à un principe soit sans incidence sur l'application du principe lui-même ; cependant, si nous ne pouvons faire mieux, nous pourrions considérer ce résultat comme un compromis précieux (quoique peut-être précaire), même s'il vient à nous sous les oripeaux d'un consensus raisonnable.

Cyril SELZNER
Université Paris 1
– Panthéon-Sorbonne

BIBLIOGRAPHIE

- ACHESON, Robert J., Radical Puritans in England 1550–1660, Londres, Longman, 1990.
- ANON., A Collection of Certain Letters and Conferences Lately passed betwixt certaine Preachers & Two Prisoners in the Fleet, s. l., 1590.
- BARROW, Henry, A True Description out of the Word of God, of the Visible Church, s. l., 1589.
- BROWNE, Robert, A Booke which sheweth the life and manners of all true Christians, and howe unlike they are unto Turkes and Papistes, and Heathen folke, Middelburgh, 1582.
- BROWNE, Robert, A Treatise of reformation without taryng for anie, and of the wickednesse of those preachers which will not reforme till the Magistrate commaunde or compell them, Middelburg, 1582. [relié avec le précédent]
- BROWNE, Robert [Anon.], A True and Short Declaration, both of the gathering and joyning together of certaine persons : and also of the lamentable breach and division which fell amongst them, s. l. n. d. [1583]
- BROWNE, Robert, An Answere to Master Cartwright his Letter for joyning with the English Churches, Londres, s. d. [1585 ?].
- CARLSON, Leland H. et PEEL, Albert (édit.), The Writings of Robert Harrison and Robert Browne, Elizabethan Non-Conformist Texts, vol. II, Londres, George Allen & Unwin, 1953.
- COFFEY, John, Persecution and Toleration in Protestant England 1558–1689, Édimbourg, Pearson, 2000.
- DAVIE, Grace, Religion in Britain since 1945, Believing without Belonging, Oxford, Blackwell, 1994.
- DOUGLAS, Mary, De la souillure, Essais sur les notions de pollution et de tabou [1967], trad. A. Guérin, Paris, Éditions La Découverte, 2001.
- GEORGE, Timothy, John Robinson and the English Separatist Tradition [1982], Macon (GA), Mercer University Press, 2005.
- GIFFORD, George, A Short Treatise against the Donatists of England, whome we call Brownists, wherein, by the answeres unto certayne Writings of theirs, divers of their heresies are noted, with sundry fantasticall opinions, Londres, 1590.

- GRELL, Ole Peter, ISRAEL, Jonathan I. et TYACKE, Nicholas (dir.), *From Persecution to Toleration, The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- GUGGISBERG, Hans R., "The Defense of Religious Toleration and Religious Liberty in Early Modern Europe : Arguments, Pressures, and Some Consequences", *History of European Ideas*, 4, 1983.
- JORDAN, Wilbur Kitchener, *The Development of Religious Toleration in England*, vol. I-IV, Londres, George Allen and Unwin, 1932-1940.
- KAPLAN, Benjamin J., *Divided by Faith, Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- LAKE, Peter, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- LAURSEN, John Christian et NEDERMAN, Cary J. (dir.), *Beyond the Persecuting Society, Religious toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.
- LECLER, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* [1955], Paris, Albin Michel, 1994.
- MOORE, Robert Ian, *The Formation of a Persecuting Society, Power and Deviance in Western Europe 950–1250*, Oxford, Blackwell, 1990.
- NEDERMAN, Cary J., *Worlds of Difference, European discourses of toleration c. 1100–c. 1550*, University Park (PA), The Pennsylvania State University Press, 2000.
- NUSSBAUM, Martha, *Liberty of Conscience, In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008.
- NUSSBAUM, Martha, *The New Religious Intolerance*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, 2^e éd., New York, Columbia University Press, 1996.
- REINITZ, Richard, "The Typological Argument for Religious Toleration : The Separatist Tradition and Roger Williams", *Early American Literature*, vol. 5, n° 1, Printemps 1970, p. 74-110.
- ROBINSON, John, *A Justification of Separation from the Church of England against Mr Richard Bernard his invective, intituled, the Separatists Schisme*, s. l., 1610
- ROBINSON, John, *A Just and Necessarie Apologie of certain Christians no*

lesse contumeliously then commonly called Brownists or Barrowists, s. l., 1625.

ROBINSON, John, *Essays ; or, Observations Divine and Morall, collected out of holy Scriptures, Ancient and Moderne Writers, both divine and humane*, 2^e éd., Londres, 1638.

ROBINSON, John, *A Briefe Catechisme concerning Church Government*, Londres, 1642.

SHEILS, William J. (dir.), *Persecution and Toleration, Ecclesiastical History Society Studies in Church History*, n° 21, Londres, Basil Blackwell, 1984.

TURCHETTI, Mario, « ‘Concorde ou tolérance ?’ de 1562 à 1598 », *Revue historique*, t. 274, fasc. 2 (556), oct.-déc. 1985, p. 341-355.

WALSHAM, Alexandra, *Charitable Hatred, Tolerance and Intolerance in England 1500–1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006.

WATTS, Michael, *The Dissenters*, vol. I, *From the Reformation to the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

WHITE, Barrington Raymond, *The English Baptists of the Seventeenth Century*, Didcot, Baptist Historical Society, 1996.