



UNIVERSITÉS PARIS-SORBONNE et NEUCHÂTEL

ÉCOLE DOCTORALE 2

Laboratoire de recherche UMR 8596 Centre Roland Mousnier

THÈSE en COTUTELLE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DES UNIVERSITÉS PARIS-SORBONNE ET NEUCHÂTEL

Discipline : Histoire

Présentée et soutenue par :

Tiphaine GUILLABERT

le : 25 novembre 2017

Les Combats de Carnaval et Réformation De l'instrumentalisation à l'interdiction du carnaval dans les Églises luthériennes du Saint-Empire au XVI^e siècle.

Sous la direction de :

M. Olivier CHRISTIN – Professeur, Université de Neuchâtel, Suisse
M. Denis CROUZET – Professeur, Université Paris-Sorbonne, France

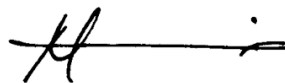
Membres du jury :

M. Yves-Marie BERCÉ – Professeur, Université Paris-Sorbonne
Mme Naïma GHERMANI – Maître de Conférence, Université de Grenoble II
M. Christian GROSSE – Professeur, Université de Lausanne
M. Nicolas LE ROUX – Professeur, Université de Paris XIII
Mme Carine SKUPIEN-DEKENS – Professeur, Université de Neuchâtel

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Olivier Christin, co-directeur de thèse, professeur à l'Université de Neuchâtel ; M. Denis Crouzet, co-directeur de thèse, professeur, Université de Paris IV ; Mme Naima Ghermani, maître de conférences, Université Grenoble II ; M. Christian Grosse, professeur, Université de Lausanne ; M. Nicolas Le Roux, professeur, Université de Paris XIII ; Mme Carine Skupien Dekens, professeure ILCF, Université de Neuchâtel autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Tiphaine Guillaibert-Madinier en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 25 novembre 2017



Le doyen
Pierre Alain Mariaux

REMERCIEMENTS

Une thèse est certes le fruit du travail de l'auteur, mais aussi de toutes les rencontres qui ont guidé, soutenu, et parfois relativisé son travail, et sans qui celui-ci n'aurait pu aboutir.

Pour débiter ce projet, il a fallu d'abord la bienveillance et la confiance de mes deux directeurs de thèse, Olivier Christin et Denis Crouzet. Tout en me laissant très libre, ils m'ont fait découvrir les pratiques de la recherche et partagé leur expérience de la période moderne. Je les remercie profondément de leur confiance et de leur soutien.

Ils m'ont aussi ouvert les portes de leur séminaire, lieux d'échanges et de rencontres fructueuses. Je remercie tout le personnel administratif, les doctorants, post-doctorants et professeurs de l'École Doctorale II de Paris Sorbonne, du Centre Roland Mousnier et de Neuchâtel, en particulier Nicolas Balzamo, Pierre Couhault, Marion Deschamp, Julien Ferrant, Fabrice Flückiger, Louis Grossmann-Wirth, Lana Martysheva, Sarah Pflug, Adrien Pitor, Guillaume Prevost, Farida Vidal, Clarisse Roche, Anton Serdeczny pour leur soutien et leur amitié. Je dois aussi à Tatiana Debbagi-Baranova et Sophie Tejedor d'avoir pu mener de front recherche et enseignement de TD, et je les en remercie vivement.

De « pauses BNF » en séminaires, j'ai eu aussi la chance de découvrir et de bénéficier de l'aide de Caroline Callard, Marie Lezowski ou Naïma Ghermani.

Ce travail m'a bien sûr menée en ancienne terre d'Empire sur les traces des Églises luthériennes. Je tiens à remercier spécialement l'accueil et la disponibilité de Gabriele Stüber du *Zentralarchiv der Evangelischen Kirche der Pfalz* et de Monika Kloos, de la *Pfälzische Landesbibliothek*, à Spire; de Johannes Pommeranz, directeur de la Bibliothèque du *Germanisches Nationalmuseum*, et de Peter Fleischmann, directeur des *Staatsarchiv*, à Nuremberg. Leur aide a grandement facilité mes séjours de recherche.

Je n'oublie pas non plus tous nos amis qui ont suivi et encouragé ce travail, notamment Corentin Le Men et Stéphanie Soubrier grâce aux joyeux verres de thèse. Nous pourrions continuer les verres sans la thèse.

Les talents cartographique d'Angélique Palle, informatique d'Adrien Guillabert et polyglotte de Bénédicte Madinier ont enrichi ce travail dans des délais parfois serrés, et je les en remercie de tout cœur.

Aux relecteurs réactifs et attentifs je suis particulièrement redevable et reconnaissante : Marion Dechamp, Fabrice Flückiger et Geneviève Gross, mais aussi Adrien, Stéphanie et Bénédicte. Leurs lectures n'ont pas seulement corrigé la langue mais suscité réflexions et approfondissements.

Je remercie chaleureusement Naïma Ghermani, Carine Skupien-Dekens, Yves-Marie Bercé, Christian Grosse et Nicolas Le Roux qui ont accepté de composer le jury de cette thèse.

Enfin, derrière ce qui a guidé ce travail, il y a toute une vie, commencée dans la Touraine de Rabelais et établie pour l'heure près de la Sorbonne « source de toute sagesse ». Mes parents et ma famille, mes professeurs de classes prépa, et de la naissance à l'aboutissement de ce projet, Adrien, ont permis de faire germer ce qui résonne en moi dans ce travail. A eux, à mon mari, et à mon petit garçon qui se montre si sage, va toute ma gratitude.

ABRÉVIATIONS

ADB	<i>Allgemeine deutsche Biographie</i> , Berlin, Duncker und Humblot, 1967-1971.
AELF	<i>Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones</i> , Paris, en ligne.
Br.	<i>D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe</i> , Abt. <i>Briefwechsel</i> , Weimar, 1930-1985.
BPfKG	<i>Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde</i> , Grünstadt, Emil Sommer, 1925-.
DHS	<i>Dictionnaire Historique de la Suisse</i> en ligne.
DWB	<i>Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm</i> , 16 vol., Leipzig 1854-1961.
EKO	<i>Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts</i> , Aalen, Allemagne, Scientia, 1955-.
HWDA	<i>Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens</i> , Berlin, W. De Gruyter und C°, 1927-1942.
GNM	<i>Germanisches National Museum</i> , bibliothèque en ligne.
NDB	<i>Neue Deutsche Biographie</i> , Berlin, Duncker und Humblot, 1953-.
ODNB	<i>Oxford Dictionary of National Biography</i> en ligne.
T.	<i>D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe</i> , Abt. 2: <i>Tischreden</i> , Weimar, 1912-1919, ND 1967.
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , Berlin ; New York : W. de Gruyter, 1976-.
WA	<i>D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe</i> , Weimar, 1883-.
ZGORh	<i>Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins</i> , Stuttgart, Kohlhammer, 1850 et suiv.

TRADUCTIONS ET TRANSCRIPTION

En dehors des traductions éditées en français, toutes les traductions de l'allemand, et les erreurs possibles qui subsistent, sont de mon fait.

Nous avons choisi de franciser les noms propres dans le corps du texte, mais nous avons laissé en note l'orthographe allemande des auteurs lorsque les ouvrages sont cités en allemand.

Sauf exceptions signalées, les citations en italiques sont accentuées par moi-même.

Les règles de transcription sont précisées en annexe.

Figure 1 - Pierre Bruegel l'Ancien, *Le combat de Carnaval et Carême*, 1559.
Huile sur bois 118 × 164.5 cm. Vienne, Kunsthistorisches Museum.



INTRODUCTION

LE CARNAVAL AU DÉBUT DU XVI^e SIÈCLE : UNE FÊTE AUX CONTOURS FLOUS

Carnaval, juché sur son tonneau, menace Carême d'une brochette de tête de porc piquée. Carême, à l'air affligé, chasse le ventru malotru à coups de morue salée. C'est ainsi qu'en 1559 Pierre Bruegel saisit le face à face picaresque entre un temps de réjouissances, Carnaval, et un temps de pénitence imposé par l'Église romaine, Carême, avant qu'un parti l'emporte et que tout bascule. Au même moment, l'Empire trouve une solution à l'éclatement religieux provoqué par l'opposition entre Luther et le pape, et entérine une situation d'équilibre entre la foi catholique et la foi protestante par la paix d'Augsbourg qui donne le choix de la confession au prince. Or, beaucoup d'historiens ont vu dans la représentation de Bruegel l'allégorie du combat confessionnel tout à la fois incessant et indéterminé : d'un côté l'austère Carême incarnerait la culture confessionnelle protestante¹, de l'autre, le jovial et truculent Carnaval représenterait la culture confessionnelle catholique². Toutefois, comme le rappelle Lyndal Roper, cette assignation semble problématique dans la mesure où le *topos* de la sévérité et de l'ascétisme protestants correspond à la rigueur aux calvinistes, mais très peu à la culture luthérienne qui se donne pour icône le « *stout Luther* »³. De plus, cela supposerait que dès le milieu du XVI^e siècle, alors que les Églises territoriales luthériennes commencent tout juste à se mettre en place, il serait déjà possible pour le peintre d'identifier une culture confessionnelle propre aux catholiques et différente de celle des luthériens. Enfin, du point de vue du rituel, l'identification porterait plutôt à rapprocher Carême du catholicisme, et non du

¹ Sur le concept de culture confessionnelle, voir la deuxième partie de cette introduction.

² Peter BURKE, *Popular culture in early modern Europe*, Farnham, 2009, p. 207-243; Edward MUIR, *Ritual in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University press, 1997, p. 61-64, 140, 149-153.

³ Lyndal ROPER, « Martin Luther's Body: The "Stout Doctor" and His Biographers », *The American Historical Review*, avril 2010, vol. 115, n° 2, p. 380.

luthéranisme qui a rapidement aboli la pratique du jeûne. Dans ce cas, Carnaval représenterait-il l'Église luthérienne?

Ce tableau soulève ainsi tant la question du rapport pour le moins ambigu entre Carnaval et Carême, que, d'après certains historiens, la question de la différenciation complexe des deux confessions officielles de l'Empire dans le second XVI^e siècle. Pour affiner l'identification des confessions au couple Carnaval-Carême, il est donc nécessaire de revenir sur les principaux apports de l'historiographie dans la définition du carnaval d'une part, et d'autre part sur les rapports du carnaval au « carême », c'est-à-dire aux deux confessions, puisqu'il peut incarner d'un côté le rituel catholique et de l'autre le *topos* de la culture confessionnelle protestante austère.

L'approche pionnière du folklore et de l'anthropologie historique du carnaval⁴

C'est dans le contexte de l'exode rural et de l'industrialisation des sociétés au XIX^e siècle que des savants se mettent en quête des traditions et des cultures populaires, cherchant à collecter les reliquats d'un monde qu'ils estiment en voie de disparition. Les pratiques du peuple des campagnes sont considérées comme les plus authentiques, car la conception évolutionniste de ces savants considère le « retard » des campagnes comme le gage d'une proximité avec les origines ; campagnes dont les traditions sont censées plonger leurs racines dans le monde gréco-romain, celte ou germanique, dans des temps immémoriaux. C'est à ce titre que le carnaval est l'objet de nombre d'études folkloristes (*die Volkskunde* en Allemagne). Interprétant des coutumes telles que l'usage de masques ou le fait de battre des femmes avec des vessies de porc remplies d'air à la lumière des récits païens antiques, les folkloristes font du carnaval la survivance d'une religion archaïque, un rite agraire de purification et de fécondité qui célèbre le retour du printemps. Cette approche a notamment été prolongée par Claude Gaignebet dans les années 1970 et 1980. Il ajoute cependant au répertoire antique les légendes de saints chrétiens pour interpréter les pratiques. Il met ainsi l'accent sur une « dimension cosmique » du carnaval, dans le sens où beaucoup de symboles traiteraient du passage des âmes vers l'au-delà et des rapports

⁴ Ce passage s'appuie en particulier sur l'excellente présentation historiographique de Suzanne Chappaz, « Chapitre 1 : Historiques des approches du carnaval », dans Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER, *Le turc, le fol et le dragon: figures du carnaval haut-valaisan*, Neuchâtel Paris, Editions de l'Institut d'ethnologie Éd.de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie », n° 12, 1995, p. 3-52.

entre vie et mort⁵. Ce faisant néanmoins, les folkloristes établissent la culture populaire comme un fond propre, autonome, coupé tant du reste de la culture, et en particulier de la culture savante, que du développement historique. Qui plus est, même si cela n'est pas toujours explicité, cette conception du carnaval semble être liée à l'étude de la fête des campagnes et non des villes. Non seulement cette démarche produit une fracture artificielle entre les cultures populaires et savantes, comme si les deux n'étaient pas liées par des circulations, des appropriations, comme si ces traditions étaient anhistoriques, mais en plus, l'historien anglais Edward P. Thompson montre bien comment ce regard taxinomique a séparé « les survivances de leur contexte, et cessé de comprendre la coutume comme environnement et *mentalité*⁶, comment il a aussi perdu de vue les fonctions rationnelles de nombreuses coutumes dans les routines journalières et hebdomadaires du travail. »⁷ Enfin, pour une partie des savants européens, la discipline s'est teintée d'une coloration fortement nationaliste, dont nombre d'acteurs ont été proches de mouvements fascistes ou nazis et qui trouvaient dans les traditions populaires soi-disant archaïques un soubassement de leurs thèses raciales, ce qui conduit à mettre fortement à distance les interprétations et conclusions proposées⁸.

Comme le rappelle S. Chappaz-Wirthner, c'est en réaction à cette approche qui laisse peu de place au changement que l'École de Munich, sous l'influence de Hans Moser et Karl S. Kramer, a promu une *Volkskunde* historique dont la méthode repose sur l'observation des archives considérées comme objectives dans les années 1950 (« méthode exacte-historique »). Hans Moser a ainsi réalisé un important travail sur le carnaval des villes du XIII^e au XV^e siècle⁹. Ses recherches donnent un éclairage nouveau sur la fête en milieu urbain. Il montre que deux catégories principales rivalisent pour organiser le carnaval : le patriciat et les artisans. Les pratiques consistent essentiellement en organisation de danses, processions et banquets et s'enrichissent rapidement de nouveaux usages influencés par le

⁵ Claude GAIGNEBET, *Le carnaval: essais de mythologie populaire*, Paris, Payot, coll. « Le Regard de l'histoire », n° 12, 1974. Approche reprise régulièrement voir par exemple l'article de Martine GRIMBERG, « Carnaval et société urbaine à la fin du XVe siècle », in *Les fêtes de la Renaissance* 3, 1975, p. 547 et suiv.

⁶ En français dans l'édition originale.

⁷ Edward Palmer THOMPSON, *Les usages de la coutume: traditions et résistances populaires en Angleterre XVIIe-XIXe siècle*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 2015, p. 56.

⁸ Sur les rapports entre recherche des origines à travers les traditions populaires constituées comme « survivance » et l'idéologie nationaliste, ainsi que la proximité entre ouvrages savants et écrits de propagande, voir la mise au point chez Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER, *Le turc, le fol et le dragon*, op. cit., p. 12-15 et 22.

⁹ Hans MOSER, « Städtische Fasnacht des Mittelalters », in *Masken zwischen Spiel und Ernst: Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fasnachtsforschung*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, coll. « Volksleben : Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen i.A. der Tübinger Vereinigung für Volkskunde. - Tübingen : Vereinigung, 1963 », n° 18, 1967.

monde courtois. Toutefois, la manière dont ces groupes adoptent les divertissements de cour est très particulière puisqu'elle se fait sur le mode de la parodie et de la satire : parodie de tournois ou de danses d'épées par exemple. La concurrence entre les groupes sociaux est sensible à travers la pression accrue des dépenses par les patriciens pour la magnificence des costumes. Le carnaval est ainsi l'occasion d'une démonstration de pouvoir susceptible d'accroître le prestige du groupe. Cependant, selon H. Moser, ce sont finalement les artisans qui imposent le plus leur marque au carnaval au XV^e siècle. Celui-ci investit d'une part de nouveaux espaces - non seulement l'hôtel de ville ou des maisons privées mais également les places de marché et la rue – et d'autre part, les participants sont de plus en plus déguisés et masqués dans un esprit de parodie et de grotesque. Ainsi les figures principales que l'on retrouve à carnaval sont celles du paysan (figure repoussoir pour les citadins), du diable, de l'homme sauvage (homme ou femme revêtu de feuillages), de l'ours (animal à la fois sauvage et domestiqué, sorte de double humain) ou du fou, autant de figures qui symbolisent le seuil, les passages de frontières et les limites. Ces recherches tranchent avec les précédentes puisque nous y percevons un carnaval profane, qui sert simultanément à l'affirmation du pouvoir et à sa contestation parodique. Le même mot « carnaval » recouvrirait des fêtes aux allures très différentes selon qu'elles se déroulent dans les campagnes ou dans les villes. Les travaux régulièrement publiés par le cercle des *Tübinger Arbeitskreises für Fasnachtsforschung*¹⁰ ou dans le journal *Jahrbuch für Volkskunde*¹¹ sont de la même veine. Ils rassemblent documentations et présentations d'études de cas, mais restent très cloisonnés et sont en général des illustrations locales des théories développées en parallèle par l'anthropologie historique¹².

En effet, la conceptualisation du carnaval a été considérablement renouvelée et nuancée des années 1960 à la fin des années 1980, grâce à l'anthropologie historique. Reprenant les théories du critique littéraire russe Michael Bakhtine et celles de l'anthropologue Max Gluckman, l'interprétation dominante a fait du carnaval un rite de rébellion, dans les villes comme dans les campagnes. Pour le premier, le carnaval est un rite de désacralisation, qui

¹⁰En particulier: *Masken zwischen Spiel und Ernst*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, n° 18, 1967; *Narrenfreiheit Beiträge zur Fasnachtsforschung*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, n° 51, 1980; *Dörfliche Fasnacht zwischen Neckar und Bodensee: Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fasnachtsforschung*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, n° 12, 1966.

¹¹ *Jahrbuch für Volkskunde*, Paderborn: n° 5, 1982; n° 6, 1983 ; n° 20, 1997.

¹² Voir par exemple les études locales de Berne ou Bâle : Rudolf RAMSEYER, *Die Fastnacht in Stadt und Kanton Bern. Geschichte und Brauchtum eines uralten Volksfestes*, Bern, Historischer Verein des Kantons Bern, 2001; Katja ZIMMER, *In Böckenweise und in tñfels hüten : Fasnacht im mittelalterlichen Basel*, Basel, Schwabe, coll. « Neujahrsblatt / Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige », 2005.

ramène tout élément spirituel ou sérieux au concret et au matériel : c'est le principe du « réalisme grotesque »¹³. Pour le second, il existe des cérémonies destinées à mettre en scène les tensions sociales, à leur donner une expression dans le cadre du rituel afin d'éviter la révolte dans le temps du quotidien¹⁴. Ces analyses ont été reprises par nombre d'historiens de la culture populaire et du carnaval, considéré dans un premier temps comme un rituel de rébellion des couches inférieures contre l'ordre institué. Ainsi, dans son chapitre sur le carnaval, Peter Burke met en avant la fonction subversive du festival qui dégrade, qui « découronne ». Selon lui, le thème du monde à l'envers, emblématique du carnaval, est très présent dans la littérature populaire mais il représente le chaos et le désordre pour les classes supérieures. P. Burke considère d'ailleurs qu'un trait du carnavalesque est l'irruption du désordre¹⁵. Dans un second temps, la plupart des études du carnaval sont revenues sur l'analyse de M. Bakhtine qui en fait l'outil du populaire face aux cultures sérieuses et officielles. Les études plus récentes prennent en compte l'aspect artificiel de la dichotomie entre culture populaire et humoristique d'un côté, culture officielle et sérieuse de l'autre. Ainsi, l'ouvrage d'E. Le Roy Ladurie sur le carnaval de Romans¹⁶ montre que ce n'est pas « la fête du pouvoir ni de la rébellion »¹⁷, mais un outil neutre dont disposent les différents groupes pour exprimer les tensions et les antagonismes. Désormais, on insiste sur la neutralité du carnaval, qui est un outil de dérision disponible pour toutes les causes, et pas seulement celles des classes inférieures. Enfin, tous soulignent la profonde ambivalence du carnaval, dont l'issue paraît incertaine. Au mieux, le carnaval agit comme une « soupape de sécurité », une manière de perpétuer les valeurs du quotidien en donnant un peu de souplesse à la population dans un cadre temporel précis¹⁸, au pire, la fête se mue en révolte, sans que cela soit tout à fait prévisible¹⁹.

¹³ C'est « le transfert de tout ce qui est élevé, spirituel, idéal et abstrait sur le plan matériel et corporel, celui de la terre et du corps », « le rire rabaisse et matérialise », Mikhaïl Mikhaïlovitch BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p. 29.

¹⁴ Max GLUCKMAN, *Rituals of rebellion in South-East Africa*, Manchester, Univ. Press, 1954. Celui-ci ne s'intéresse pas directement au carnaval, mais son concept de rituel de rébellion fait école.

¹⁵ Voir en particulier le chapitre sur le carnaval dans Peter BURKE, *Popular culture in early modern Europe*, *op. cit.*, p. 260, 268 et 280. Pour des analyses similaires, voir aussi l'analyse des pièces de carnaval de Nuremberg faite par Samuel Kinser qui déclare « The play's implications in fact subverted Nuremberg's elite and official norms » dans Samuel KINSER, « Presentation and Representation : Carnival at Nuremberg, 1450-1550 », *Representations*, 1986, n° 13-16, p. 18.

¹⁶ Emmanuel LE ROY LADURIE, *Le carnaval de Romans: de la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1979.

¹⁷ Formule empruntée à l'analyse synthétique de Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER, *Le turc, le fol et le dragon*, *op. cit.*

¹⁸ Voir principalement Natalie ZEMON-DAVIS, *Les cultures du peuple: rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Collection historique », 1979 (1^{re} édition 1965); pour une étude plus récente voir

Quelles que soient les nuances apportées, c'est la fonction de manifestation des tensions qui est mise en avant. Le carnaval est une fête qui teste et met en jeu la résilience de l'ordre en place.

Une autre conséquence des travaux de M. Bakhtine a été l'élargissement des recherches littéraires au « carnavalesque ». Dans un premier temps, le sens de ce terme paraît évident. Il suppose une analogie entre le carnaval d'une part, et d'autres fêtes présentant des caractères communs d'autre part. Dans *Carnival and carnivalesque*, Roberta Mullini définit ainsi le carnavalesque comme les passages littéraires qui autorisent une analyse selon les catégories bakhtiniennes de « subversion through laughter, parody, the grotesque body, the comic, the comic debasement of authority, the language of the market place »²⁰. L'engouement pour ces analyses a entraîné un transfert dans les études historiques, et furent rangées dans le carnavalesque un ensemble de pratiques et de fêtes dont la liste n'est pas exhaustive mais qui présentent des points communs : pratiques corporelles inhabituelles (danses, excès de bouche, déguisements, jeux et courses...), participation communautaire et rites d'inversion, thème du monde à l'envers, culture joyeuse, comique, où le rire comique et grotesque a toute sa place²¹. Pourtant, le terme générique « carnaval » pour parler des fêtes parodiques et grotesques n'existe pas avant le XIX^e siècle et son usage contemporain introduit l'idée contestable que le carnaval est la racine d'un ensemble de fêtes disparates, et en même temps que le carnaval se résume à cette part de parodie et de grotesque.

Par ailleurs, ces études s'intéressent peu aux évolutions possibles du carnaval et donnent l'impression d'un carnaval immuable, demeuré le même à travers les siècles comme s'il s'agissait d'un invariant culturel. Pourtant, alors que le carnaval était une pratique répandue dans les villes comme dans les campagnes, on observe aujourd'hui qu'il a quasiment disparu d'Europe. La perspective diachronique ne serait-elle pas une manière d'échapper à cette essentialisation du carnaval qui ne tient pas compte des contextes

Sebastian KUSCHE, « Ritual versus Disziplin. Wie die Fastnacht in Leipzig verschwand », in *Stadtgeschichte. Mitteilungen des Leipziger Geschichtsvereins e.V. Jahrbuch 2005.*, Markkleeberg, Sax-Verlag, 2012, p. 11-28.

¹⁹ A ce sujet, voir la préface de Natalie Zemon-Davis dans Norbert SCHINDLER, *Rebellion, community and custom in early modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Past and present publications », 2002; et voir Glenn EHRTINE, « Of Peasants, Women, and Bears : Political Agency and the Demise of Carnival Transgression in Bernese Reformation Drama », *Sixteenth Century Journal*, 2000, XXXI/3, p. 677.

²⁰ Konrad EISENBICHLER et Wim N. M. HÜSKEN (dirs.), *Carnival and the Carnivalesque: the fool, the reformer, the wildman, and others in early modern theatre*, Amsterdam, Rodopi, 1999, p. 8.

²¹ Article « carnaval » de Martine BOITEUX dans André VAUCHEZ et Catherine VINCENT, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen âge*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 264-265.

spécifiques et des éventuels points de rupture ? A la distinction spatiale souvent justement rappelée entre carnaval des villes et carnaval des campagnes, il convient sans doute d'ajouter une différenciation temporelle apportée par une histoire sur le temps long.

Une histoire ambiguë : Carnaval et Carême-catholique

Il est donc étonnant de constater que dans toutes ces études, ce sont avant tout les rapports entre autorités temporelles et fête qui sont interrogés. Et pourtant, d'une part, l'origine de la fête la rattache à l'histoire de l'Église, d'autre part, les quelques travaux existants montrent que cette fête n'est pas organisée par l'Église.

Il semble en effet que le carnaval se soit développé en lien avec l'interdiction de consommer de la viande et certains aliments pendant le carême, et correspondrait justement à la consommation des restes de nourriture avant le jeûne, dans un esprit souvent festif. C'est non seulement ce que l'interprétation dominante de l'étymologie souligne, mais aussi ce que montre la célébration de la fête en fonction du calendrier liturgique²². A partir du XII^e siècle, l'acception généralement attestée des occurrences du terme *carnelevare* est celle de « *carnis levare* », c'est-à-dire du fait de retirer la viande à l'approche d'un temps de jeûne²³. En France, le terme carnaval finit par s'imposer au XVI^e siècle et remplace les expressions « Carême Prenant » ou « Carême Entrant ». La même signification alimentaire se retrouve dans le terme allemand *Fastnacht*, dont l'usage est signalé dès le XII^e siècle, avec des graphies variables. Le vocable est construit sur *fasten* (jeûner) et *die Nacht* (la nuit) et désigne la nuit qui précède le jeûne.

Par ailleurs, les chroniques témoignent souvent de l'existence de plusieurs carnivals, ce qui ne peut se comprendre sans prendre en compte les évolutions du calendrier liturgique et des pratiques de jeûne. Au moment où le carême est mis en place dans la liturgie romaine, au IV^e siècle, le jeûne s'étend du dimanche de Quadragésime (à l'origine du terme carême), également appelé *Invocavit*, au dimanche de Pâques et ne compte que 36 jours puisque les dimanches font exception. Aux VII^e-VIII^e siècles, afin d'imiter le jeûne

²² Sur ces questions d'étymologie et d'origine voir Martine BOITEUX, « carnaval », *op. cit.* et Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER, *Le turc, le fol et le dragon*, *op. cit.*, p. 4-5.

²³ La mention la plus ancienne du terme latin « *carnelevare* » a été retrouvée dans une charte italienne du X^e siècle: « unum in Nativitatem Domini et alium in Carnevalere, tertium in Sanctum Pascha », *Ibid.*, p. 4.

christique de quarante jours, les milieux ecclésiastiques ajoutent quatre jours à la période du carême qui commence désormais le mercredi précédent *Invocavit*, c'est-à-dire le mercredi des cendres (*Aschen Mittwoch*). Cette mesure est étendue à la pratique des fidèles à la fin du XI^e siècle, lorsque le pape Urbain II demande qu'ils commencent le jeûne par le rituel d'apposition des cendres le mercredi précédent *Invocavit*. Toutefois, tous les territoires n'adoptent pas forcément ce nouveau calendrier, ce qui explique l'existence de deux célébrations différentes du carnaval, en lien avec ces deux manières de pratiquer le carême. L'ancien usage de célébrer le carnaval le jour du dimanche *Invocavit* porte le nom de *Alte Fastnacht* (ancien carnaval) ou *Bauern Fastnacht* (carnaval des paysans), tandis que l'autre, qui commence avant le mercredi des cendres est appelé *Junge Fastnacht* (carnaval nouveau), *Pfaffenfastnacht* (carnaval des prêtres), ou *Herrenfasnacht* (carnaval des seigneurs), parce que le changement est d'abord adopté par les hommes d'Église qui ont pris l'habitude de célébrer l'avant-jeûne par des consommations de nourriture avec les autorités politiques.

Si les origines du carnaval le situent très tôt par rapport au calendrier liturgique, pour autant, la lecture des comptes des cathédrales au XV-XVI^e siècles montre qu'ils ne stipulent jamais de dépenses pour le carnaval²⁴. De même, les ordonnances religieuses protestantes du XVI^e siècle ne mentionnent pas le carnaval parmi les *ceremonium* ou les *feiertage* (fête religieuse) issus de l'Église romaine et qu'il faut réformer²⁵.

A ce statut ambigu vient s'ajouter un rapport paradoxal au sacré. En effet, le rituel est défini comme un ensemble de gestes qui donnent du sens à un certain événement. Il est une mise en ordre qui permet de sortir l'accidentel du chaos et d'en faire un événement significatif²⁶. Or, en tant que rituel de rébellion, le carnaval simule le chaos, c'est-à-dire la négation première du rituel, ce qui s'y oppose radicalement, pour mieux rappeler l'importance de l'ordre. Il est comme la célébration du rituel et de son importance, une auto-célébration en quelque sorte. Et dans cette entreprise, il produit une mise en ordre en dehors du contrôle de la sphère officielle de l'Église dont la prétention est pourtant de monopoliser l'organisation du sacré par le rite²⁷. Si l'Église comme le carnaval se veulent

²⁴ Voir par exemple les registres des cathédrales de Bâle et Berne qui ne mentionnent jamais de dépenses pour le carnaval, cité par Lee Palmer WANDEL, *Voracious idols and violent hands: iconoclasm in Reformation*, Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge university press, 1995, p. 176.

²⁵ A ce sujet, voir notre troisième partie, chapitre 2.

²⁶ Jean CUISENIER, *Penser le rituel*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2006, p. 17-18.

²⁷ Voir le paragraphe « L'histoire et le sacré » dans Alain CABANTOUS, *Entre fêtes et clochers: profane et sacré dans l'Europe moderne*, Paris, France, Fayard, 2002 ; Jean-Claude SCHMITT, *Le corps, les rites, les rêves, le temps: essais d'anthropologie médiévale*, Paris, France, le Grand livre du mois, 2001, p. 46.

mise en ordre et définition du sacré²⁸, alors quels ont été leurs rapports : complémentaires, ou conflictuels²⁹ comme dans le *Combat de Carnaval et Carême* ?

*Une histoire en attente : Carnaval et Réformation*³⁰

Non seulement les liens entre religion et carnaval semblent être structurellement problématiques, mais plusieurs travaux ont suggéré le rôle décisif de la Réforme protestante dans l'évolution de la culture festive européenne et donc du carnaval. Dès les années 1960, Natalie Zemon-Davis déclare : « les rapports de la fête avec les institutions et les mouvements religieux [restent largement à tracer]. »³¹ En France, Yves-Marie Bercé dresse un constat similaire :

« il faut reconnaître que les études manquent qui introduiraient des nuances dans l'interprétation de la disparition des carnivals et autres fêtes tapageuses dans le monde protestant. [...] Un bilan culturel de la Réforme, de ses influences sur les comportements, reste en grande partie à tracer. »³²

De fait, le plus souvent les historiens se font allusifs sur la période, traitant souvent un ou deux siècles en quelques lignes³³.

Depuis ces appels, les études sur le carnaval ont été relancées de manière interdisciplinaire, en littérature ou en histoire de l'art³⁴, mais la suggestion de regarder de plus près les liens entre histoire religieuse et histoire du carnaval est restée presque sans

²⁸ A. Cabantous rappelle que la distinction durkheimienne est sans doute à nuancer, le sacré et le profane sont moins répartis en deux pôles exclusifs qu'unis par des relations de complémentarité, des gradients de sacralité dans le temps et dans l'espace, Alain CABANTOUS, *Entre fêtes et clochers*, op. cit., chapitre 1.

²⁹ Claude GAIGNEBET, *Le carnaval*, op. cit., Dietz-Rüdiger MOSER, *Fastnacht-Fasching-Karneval: das Fest der « Verkehrten Welt »*, Graz, Ed. Kaleidoskop, 1986.

³⁰ Nous employons ce terme dans le sens défendu par Thomas Kaufmann dans l'introduction de son *Histoire de la Réformation: mentalités, religion, société*, traduit par Jean-Marc TÉTAZ, Genève, Suisse, Labor et fides, 2014. Plus précisément que le terme Réforme, il désigne le processus de réforme de l'institution ecclésiastique qui a conduit à la formation d'Eglises séparées.

³¹ Natalie ZEMON-DAVIS, *Les cultures du peuple*, op. cit., p. 184.

³² Yves-Marie BERCÉ, *Fête et révolte: des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, France, Hachette Littératures, 2006 (1^{re} éd. 1976), p. 69.

³³ Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER, *Le turc, le fol et le dragon*, op. cit., p. 29 ; Norbert SCHINDLER, *Rebellion, community and custom in early modern Germany*, op. cit., p. 114 ; Joel LEFEBVRE, « Vie et mort du jeu de carnaval à Nuremberg, Neidhart et la violette de Hans Sachs (1557) » dans Jean JACQUOT et Elie KONIGSON, *Les fêtes de la Renaissance* 3, Paris, 1975, p. 555-568.

³⁴ Jennifer C. VAUGHT, *Carnival and literature in early modern England*, Farnham, 2012 ; Christopher KENDRICK, *Utopia, carnival, and commonwealth in Renaissance England*, Toronto, 2004 ; Konrad EISENBICHLER et Wim N. M. HÜSKEN (dirs.), *Carnival and the Carnivalesque*, op. cit. ; Louise S MILNE, *Carnivals and dreams*, Mutus Liber, 2011.

écho³⁵. Norbert Schindler s'est bien intéressé au carnaval dans une perspective plus contextualisée, mais en privilégiant des études de micro-histoire³⁶. Il ajoute ainsi une étude de plus à l'article décisif de Bob Scribner, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », dans lequel l'historien américain met au jour une vingtaine de cas impliquant le carnaval et la Réformation de 1520 à 1543. Il montre le rôle joué par la satire carnalesque dans les conflits religieux.

Le seuil de notre recherche a donc été balisé par une double suggestion des plus déroutante : le carnaval a été un adjuvant de la Réformation (Scribner) ; la Réformation a participé à la disparition du carnaval en Europe (Zemon-Davis, Bercé). Ainsi, l'interprétation du tableau de Bruegel pourrait se faire dans les deux sens : un combat entre Carnaval-Réformation et Carême-catholique tout autant qu'un combat de Carême-Réformation et Carnaval-catholique. Mais comment comprendre cette évolution contradictoire ?

FAIRE L'HISTOIRE DES COMBATS DE CARNAVAL ET RÉFORMATION AU XVI^E SIÈCLE DANS L'EMPIRE

Dans le siècle de la Réformation, des guerres de religion, et de la confessionnalisation, le carnaval n'est donc pas resté un élément anodin, en dehors des conflits et des recompositions qui se mettaient en place. Mais l'investissement originel du carnaval par la Réforme n'a pas conduit à une alliance heureuse entre la fête et le protestantisme. Que s'est-il passé d'une borne du siècle à l'autre ? Comment la rupture religieuse d'une part, puis

³⁵ L'ouvrage très controversé de D.-R. Moser sur les jésuites et le carnaval pose la thèse de l'instrumentalisation du carnaval par l'Église pour mieux faire accepter le carême. Dietz-Rüdiger MOSER, « Fastnachtsfeier als konfessionelles Problem », in Suzanne STEHELIN (dir.), *Das Reich und die Eidgenossenschaft 1580-1650 : 7. Kolloquium der Schweiz. Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft / hrsg. von Ulrich Im Hof und Suzanne Stehelin*, Freiburg, Universitätsverlag, 1986. Nous critiquerons plus précisément cet article au chapitre 6 de la deuxième partie.

³⁶ Selon lui, les questions des restructurations de la coutume et de la création de substituts restent ouvertes, Norbert SCHINDLER, *Rebellion, community and custom in early modern Germany*, op. cit., p. 114.

l'établissement des Églises protestantes d'autre part, ont-ils composé avec ce qui préexistait ? Plus précisément, dans quelle mesure la rupture religieuse s'est-elle accompagnée d'une rupture culturelle vis-à-vis du carnaval, qui s'est opérée non par transfert ou colonisation comme dans le modèle impérialiste, mais de façon interne et en partie volontaire ? L'interdiction du carnaval a-t-elle fait consensus, témoignant d'un *ethos* luthérien particulier ? Si oui, un comique protestant subsiste-t-il ?

Pour répondre à l'ensemble de ces questions, nous avons choisi de faire une histoire du luthéranisme et du carnaval dans l'Empire au XVI^e siècle, selon une méthode qui s'inspire du contextualisme en philosophie.

Le carnaval, les luthériens et l'Empire

Suivant la voie montrée par les historiens, nous avons choisi de retracer les rapports entre carnaval et Réforme, et plus précisément entre carnaval et Réformation. Par ce terme nous désignons « les processus de transformations de l'institution ecclésiastique dans le cadre des villes et des territoires », qui se démarquent sciemment de Rome, en même temps que « les actes de communication », les « affrontements politiques, juridiques et militaires » qui accompagnent ce processus à tous les niveaux de l'Empire³⁷. L'opposition entre Luther et Rome étant à la racine de la division de la Chrétienté occidentale du XVI^e siècle, nous avons choisi de privilégier l'Église officiellement issue du réformateur, le luthéranisme. De fait, ce choix s'avère pertinent puisque Luther utilise d'emblée le répertoire carnavalesque dans la polémique religieuse, et puisque avant les paix de Westphalie, le luthéranisme est la seule confession protestante officiellement reconnue par la paix d'Augsbourg dont la législation commence déjà à organiser l'abolition du carnaval. D'un bout à l'autre du siècle, nous retrouvons donc dans cette confession le double constat fait par les historiens, celui d'un combat de Carême-Réformation et Carnaval-catholique d'un côté, et d'un combat de Carnaval-Réformation et Carême-catholique d'autre part. La guerre de Trente Ans est apparue comme la borne de notre travail, qui cherche à mettre en valeur un mouvement de basculement d'une séquence d'instrumentalisation du carnaval à son rejet - rejet déjà largement consommé au début du XVII^e siècle comme en témoignent les interdictions qui

³⁷ Thomas KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, op. cit., p. 14-15.

fleurissent dans le second XVI^e siècle - , et à détailler les conditions spirituelles, théologiques, politiques de cette « entrée en interdiction » qui s'inscrit dans les grandes problématiques de l'historiographie allemande autour de la *Konfessionbildung* et de la disciplinarisation.

La confessionnalisation est le processus par lequel le pouvoir temporel, qui obtient le *jus reformandi* en 1555, met en place un appareil étatique susceptible de mettre en œuvre l'uniformité religieuse sur son territoire suivant le choix confessionnel du prince³⁸. C'est donc un processus de construction politique et juridique de la confession. La confessionnalisation est le résultat de l'interaction entre appartenance religieuse, politique et sociale sur un territoire dans une dynamique de construction de l'État moderne (*Staatsbildung*)³⁹. Elle s'appuie sur une disciplinarisation sociale (*Sozialdisziplinierung*) dans la mesure où la confession institutionnalisée est imposée par les autorités temporelles et religieuses du territoire. Cependant, l'idée d'une imposition par en haut a très rapidement été complétée par une logique d'intériorisation des règles de l'État confessionnel au niveau de la famille et de la société⁴⁰. Finalement, l'alternance entre un contrôle imposé et un autocontrôle et l'exigence de différencier les cas d'un point de vue territorial voire individuel amène certains historiens à remettre en cause la pertinence même de ce concept⁴¹.

De plus, dans un Empire sans logique territoriale d'ensemble, mais au contraire constitué d'une pluralité de territoires, et même si par la *Confession d'Augsbourg* les luthériens reconnaissent une même foi formulée en 1530, beaucoup de points ne sont pas tranchés et l'on observe des situations très changeantes d'un territoire à l'autre tout au long du XVI^e

³⁸ Claude GAIGNEBET, *Le carnaval*, op. cit., p. 62.

³⁹ Depuis son élaboration principalement par Heinz Schilling et Wolfgang Reinhard dans les années 1970 ce concept n'a cessé d'être débattu et nuancé. L'essentiel des débats et des critiques est rappelé dans deux articles : Heinz SCHILLING, « Disziplinierung oder « Selbstregulierung der Untertanen »? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikro-historie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht », *Historische Zeitschrift*, 1997, vol. 264, n° 3, p. 675-691; Heinrich Richard SCHMIDT, « Sozialdisziplinierung? ; ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung », *Historische Zeitschrift*, 1997, vol. 265, p. 639-682. Pour des synthèses en français ainsi qu'une bibliographie plus détaillée, voir : Christophe DUHAMELLE, « Confession, confessionnalisation », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 4 octobre 2013, n° 26, p. 59-74; Naïma GHERMANI, « Confession » dans Olivier CHRISTIN, Raphaël BARAT et Igor MOULLIER (DIRS.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Éditions Métailié, coll. « Sciences humaines », 2010, p. 117-132.

⁴⁰ Gerhard OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates ausgewählte Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969. Pour une vision d'ensemble, voir les deux articles cités précédemment.

⁴¹ Là-dessus voir Lothar BERNDORFF, *Die Prediger der Grafschaft Mansfeld eine Untersuchung zum geistlichen Sonderbewusstsein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2010, p. 106, n. 25.

siècle, ce qui diffère fortement de la situation religieuse du catholicisme romain, hiérarchisé et organisé par Rome. Le concept de confessionnalisation ne doit donc pas écraser ce dynamisme et cette pluralité, c'est pourquoi nous utiliserons le concept de « cultures confessionnelles » de Thomas Kaufmann. Il désigne le processus de différenciation culturelle entre les trois confessions catholiques, luthériennes et protestantes⁴².

Ainsi, les interactions entre luthéranisme et carnaval sont plurielles et progressives, et l'approche exhaustive s'avère être une gageure. C'est pourquoi, notre travail a cherché à suivre les relations entre une confession en formation et le carnaval à travers l'étude de cas dont la pertinence est évaluée grâce à une approche de type contextualiste.

Une méthode contextualiste à deux échelles

A petite échelle, la lecture des grands théologiens comme Martin Luther⁴³ ou Philippe Melancthon⁴⁴ et des grands textes confessionnels⁴⁵ nous donne le cadre général. Nous avons complété cette approche des grands auteurs par l'établissement de corpus littéraires⁴⁶, iconographiques⁴⁷ et d'archives normatives⁴⁸ traitant des relations entre Églises et carnaval sur le long XVI^e siècle. Ces corpus ont pour objectif de « reconstituer les *conventions langagières* qui autorisent l'intersubjectivité et la communication sur tel sujet à tel

⁴² Thomas KAUFMANN, *Konfession und Kultur lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

⁴³ Deux corpus principaux ont servi à notre étude : la publication d'une partie des *Œuvres* de Luther en français chez Labor et Fides, et l'édition des œuvres complètes de la Weimarer Ausgabe.

⁴⁴ Philippus MELANCHTHON, *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*, Halle, C. A. Schwetschke, coll. « Corpus reformatorum », 1834, vol.28/.

⁴⁵ André BIRMELÉ et Marc LIENHARD (dirs.), *La foi des Églises luthériennes: confessions et catéchismes*, traduit par André JUNDT et traduit par Pierre JUNDT, Paris, France, Éditions du Cerf, 2003.

⁴⁶ Corpus d'environ soixante-dix imprimés - sermons, catéchismes, pamphlets, traités - constitué à partir du répertoire VD 16 de la bibliothèque de Wolfenbüttel et du dépouillement du répertoire de *Flugschriften* de Hans-Joachim KÖHLER, *Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, Bibliotheca Academica, 1991, 3 vol.

⁴⁷ Corpus de plus d'environ 100 gravures réalisé à partir du dépouillement des grandes collections de gravures allemandes au XVI^e siècle : Michael SCHILLING et Wolfgang HARMS (dirs.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel*, Tübingen, Kraus M. Niemeyer, 1985, vol.3 ; Friedrich Wilhelm Heinrich HOLLSTEIN (dir.), *Hollstein's German Engravings, Etchings and Woodcuts: 1400-1700.*, Amsterdam, Van Gendt, 1976, vol.XVII ; Adam von BARTSCH, *The illustrated Bartsch*, New York, Etats-Unis, Abaris books, 1978-1981, vol.10-17 ; Max GEISBERG, *The German single-leaf woodcut, 1500-1550*, New York, Etats-Unis, Hacker Art Books, 1974, 4 vol.

⁴⁸ 26 volumes actuellement publiés dans la collection dirigée à l'origine par Emil SEHLING et KIRCHENRECHTLICHES INSTITUT, *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1955. Voir le chapitre 2 de la troisième partie.

moment historiquement déterminé »⁴⁹ et ainsi de mieux saisir l'intention de l'auteur. Le texte n'est pas considéré comme une œuvre autonome, coupée de son lieu de production, d'autant plus en ce qui concerne les textes produits au moment du carnaval, les jeux de carnaval (*Fastnachtspiele*), sortes de petites pièces de théâtre qui invitent souvent les spectateurs à prendre parti sur l'histoire qui a été présentée. Ces textes peuvent être conçus à la fois comme des témoins des questions, des habitudes, ou de la culture du temps, mais aussi comme des agents de modification de cette même culture ou de la société du moment en se faisant porteurs de revendications particulières. Il s'agit là de la dimension performative de la parole soulignée par Quentin Skinner⁵⁰. L'ensemble de cette production permet de distinguer une évolution dans l'appréhension du carnaval par les religieux en soulignant des usages dominants. Elle est indispensable pour mesurer les écarts entre une certaine norme et chaque document ou cas que nous analysons en détail.

La deuxième échelle est en effet celle du terrain, observatoire privilégié des accommodements locaux, des tâtonnements sans lendemains, des innovations, en suivant tantôt des personnes⁵¹, tantôt des espaces. Le choix des études de cas a été guidé par la double contrainte de la découverte de sources suffisamment riches, et de l'originalité, et/ou de l'exemplarité du cas par rapport au cadre général esquissé par les corpus. Si nos études se concentrent sur le carnaval urbain des espaces luthériens, il a été indispensable de vérifier en amont les positions de l'Église romaine, la situation du rire et du comique dans la Chrétienté à la veille de la Réformation, et en parallèle, de prendre en compte les évolutions du carnaval des campagnes, et du carnaval en milieu catholique et calviniste.

Considérer le carnaval dans ses différents modes d'être au monde

Dans cette enquête du retournement d'une confession sur un élément de la culture européenne, convaincue que la culture est systémique, nous avons cherché à embrasser tous les modes d'existence du carnaval : non seulement la fête elle-même, mais aussi l'utilisation du répertoire carnavalesque dans la littérature et l'iconographie, afin de saisir

⁴⁹ Arnault SKORNICKI et Jérôme TOURNADRE, « I. L'« école de Cambridge » et le contextualisme », in *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015, p. 21.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ L'œuvre de Luther est traitée à la fois comme un élément de cadrage si l'on considère le poids de l'héritage du réformateur, et en même temps comme un cas particulier qui se développe au contact des adversaires et dans le contexte très particulier des conflits religieux.

l'objet carnaval dans sa globalité et de déterminer si les évolutions d'un mode avaient des conséquences sur les autres. A ce titre, il faut signaler d'autres articles pionniers de Robert Scribner⁵². La confrontation des différents supports du carnaval montre des relations complexes et pas seulement de mimétisme ou d'identité, faites de silences imposés ou voulus, de retards, de décalages, ou d'écarts. Nous avons tenu à cette approche multimodale, persuadé que les différentes modalités d'existence du carnaval dans la culture sont partie prenante des mêmes enjeux, mais à des niveaux différents.

Néanmoins, le parti pris de notre travail étant de comprendre les usages du mot carnaval par les hommes d'Église luthériens et partant, de leurs actions sur cette fête, nos sources ne permettent d'évaluer l'efficacité de la réception qu'à la marge. Cet ouvrage est donc moins l'histoire des transformations du carnaval sous l'impact de la Réformation, que l'histoire du changement d'attitude des luthériens envers un élément culturel qu'ils ont très rapidement cherché à faire disparaître. Ce sont les motivations, les moyens, et les conceptions que ces hommes se faisaient du carnaval qui nous ont intéressés. Ce faisant, certains changements se donnaient à voir dans le mode d'être du carnaval, et nous les avons aussi interrogés.

Les étapes d'une enquête

La première partie a pour point de départ le massif luthérien et le corpus d'environ soixante-dix imprimés qui permettent de comprendre l'usage littéraire et polémique du répertoire carnavalesque dans le conflit entre Luther, les luthériens, et Rome. Nous nous interrogeons aussi sur la portée de cet usage au regard de l'intrusion du conflit religieux pendant les fêtes du carnaval des années 1520-1540.

La deuxième partie combine deux échelles et deux approches différentes. La première s'appuie sur les écrits à portée générale de grands théologiens comme ceux de Luther, Melancthon ou Bugenhagen pour étudier le durcissement progressif de la conception religieuse du carnaval. La seconde repose sur des cas particuliers, les tentatives de

⁵² Robert W. SCRIBNER, « Demons, Defecation and Monsters: Luther's « Depiction of the Papacy » (1545) », in *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London Ronceverte, W.Va, the Hambledon press, 1987, p. 277-300 et les autres articles dans le même ouvrage ; Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk: popular propaganda for the German Reformation*, London, Royaume-Uni, 1981.

réformateurs de terrain pour trouver des moyens de mettre fin aux turpitudes carnavalesques. Les pressions qu'ils exercent sur les possibilités de la fête ont notamment pour conséquence une évolution de l'art et de ses relations au carnaval au même moment, dont le cas des artistes de Nuremberg témoigne.

Enfin la dernière partie prend en compte le contexte décisif de l'Église territoriale, c'est-à-dire de l'État confessionnel, et s'intéresse à la mobilisation des autorités politiques pour lutter contre le caractère séculier du carnaval. A petite échelle, la toile de fond est dressée par le dépouillement du corpus des *Evangelischen Kirchenordnungen*, c'est-à-dire la collection de 24 volumes d'ordonnances religieuses et politiques organisant les Églises dans l'Empire au XVI^e siècle, éditée au départ par Emil Sehling. De cette toile se détachent deux cas. Le premier est fourni par la ville de Leipzig et l'action originale de prédication du réformateur Sarcerius au tournant du siècle réclamant l'implication des autorités temporelles dans la lutte contre le carnaval. Le second correspond à un territoire plus vaste étudié sur une période plus longue : le duché de Palatinat-Deux-Ponts de 1540 à 1610. Ce choix a été guidé notamment par la découverte d'un fond très riche de visites paroissiales, dont il reste des séries de 1544 à 1605, qui nous permettent d'analyser les modalités et les enjeux des interdictions temporelles du carnaval.

Première partie

« *FORCE M’EST DE LAISSER ALLER LE SÉRIEUX
ET D’ESSAYER SI, MOI AUSSI, J’AI APPRIS À ÊTRE
BOUFFON ET À RAILLER* »⁵³

**LA PERFORMANCE CARNAVALESQUE AU CŒUR DE
L’ÉCLATEMENT DES CONFLITS RELIGIEUX
(ANNÉES 1520-1540)**

⁵³ Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1966, vol.6, p. 14.

« Puisque mon Seigneur Christ et sa sainte parole, si chèrement achetée par son sang, sont considérés comme raillerie et discours bouffon, force m'est de laisser aller le sérieux et d'essayer si, moi aussi, j'ai appris à être bouffon et à railler »⁵⁴

Ainsi s'exprime Martin Luther en juin 1520, alors qu'au même moment à Rome, le pape Léon X fulmine la bulle *Exsurge Domine* (*Lève toi Seigneur*), par laquelle Luther sera excommunié s'il ne retire pas quarante-et-une propositions de ses écrits, jugées « ou hérétiques, ou fausses, ou scandaleuses ». Alors que la tension est à son comble, Luther, représenté sous des traits ascétiques par les gravures en circulation, signale dans ce passage son intention de changer de registre vis-à-vis de Rome : il s'apprête à se « muer en fou »⁵⁵. Le frère augustin de Wittenberg a-t-il perdu la raison ? Que signifie cette intrusion du comique au moment où Rome doit statuer sur son sort ? Étonnamment, il ne parle plus du conflit qui l'oppose à Rome, mais il déplace l'attention sur un autre couple selon lui problématique : la Parole du Christ et l'Église. D'un seul coup, il ne se présente plus comme la victime du procès entamé à Rome à l'été 1518, mais comme le spectateur des outrages que l'Église fait subir au Christ. Défenseur du Christ face aux « bouffons », c'est par cette image que Luther justifie sa mutation en fou. Néanmoins, comme Luther, pouvons-nous escamoter le contexte de rupture imminente sans être dupe du jeu de rôle qu'il met en scène ? Le recours au « langage carnavalesque » ne procède-t-il pas en fait d'une double urgence : dénoncer la folie de l'Église romaine sans doute, mais aussi gagner les chrétiens à sa cause ? Plus que bouffon au sens de comique, ce langage ne serait-il pas éminemment polémique, une arme nouvelle au service de la stratégie de condamnation de Rome ?

Si nous cherchons dans un premier temps les railleries de Luther dans l'ensemble de son œuvre, nous découvrons un langage qui détourne la veine comique en vogue au début du XVI^e siècle, pour en faire une rhétorique « carnavalesque » de combat. L'analyse de plusieurs controverses nous montre dans un second temps que cet emploi est déroutant : Luther joue avec les codes sans jamais les suivre, ne poursuivant qu'un seul but, la « carnavalisation » de l'Église, c'est-à-dire la dénonciation de la fausse Église. Ce langage hétérodoxe pourrait bien servir d'argument aux accusations d'hérésie formulées par Rome,

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne de la nation allemande », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1966, vol.2, p. 81.

s'il n'était pas justement au service de la conquête de la parole d'autorité, permettant à Luther de redistribuer les rôles. En rompant avec les codes, Luther cherche moins à convaincre ses contradicteurs ecclésiastiques qu'à gagner les Allemands à sa cause. En effet, ce langage de carnaval est éminemment populaire, c'est-à-dire qu'il donne popularité et performativité aux idées du réformateur.

Chapitre 1

LA RHÉTORIQUE CARNAVALESQUE DANS L'ŒUVRE DE LUTHER

Par le « langage carnavalesque », Luther cherche moins à donner un peu de répit au conflit qu'à renforcer la polémique d'un point de vue satirique. En effet, son usage semble être intimement lié à la joute entre le Réformateur et les « papistes », puisque tout au long de ses écrits, c'est un marqueur des moments de tensions entre les deux camps.

ORIGINES ET FORMES: L'APPROPRIATION DU THÈME DE LA FOLIE

Aux origines de ce que nous avons appelé le langage carnavalesque de Luther, il y a trois thématiques culturelles à leurs apogées au tournant des XV^e et XVI^e siècles dont le réformateur s'empare à sa manière. Ce langage se construit d'abord autour de la fête carnaval, auquel il emprunte vocabulaire et images. Chose surprenante, il lui ajoute des traits spécifiques à la *Narrenliteratur*, genre littéraire qui repose sur la dénonciation, en particulier du carnaval. Enfin, il systématise la jonction déjà imaginée par les contemporains entre le thème de la folie biblique et celui de la folie carnavalesque.

Au début du XVI^e siècle, le carnaval, que l'on peut associer à d'autres pratiques festives qui filent le thème du monde à l'envers tels que les charivaris, les réjouissances des sociétés de jeunesse, certaines fêtes entre Noël et Pâques ou au moment de la Saint-Jean, innerve la vie festive⁵⁶. Les images et les thèmes favoris nous sont connus grâce à la conservation des jeux de carnaval (*die Fastnachtspiele*). Il s'agit de petites pièces de théâtre jouées au moment du carnaval, des histoires comiques volontiers obscènes ou scatologiques, qui traitent de la culture urbaine et rurale. Elles présentent souvent des allusions à l'environnement religieux ou politique tout en restant relativement vagues, mettant en scène des types ou des questions récurrentes (les Turcs, les mariages mal assortis...) plus que des personnes et des événements précis⁵⁷. Luther retient de cet environnement un lexique et le thème du monde à l'envers comme dans le passage suivant.

« Ne penses-tu pas, mon cher frère en Christ, [...] qu'un tel concile ne devrait pas être une jonglerie, faite pour amuser le pape au moment du carnaval ? »⁵⁸

Au beau milieu de considérations religieuses, Luther n'hésite pas à employer un lexique qui fait référence de manière explicite à la fête. Celui-ci est composé du mot carnaval (*die Fastnacht*) et de ses dérivés⁵⁹, de l'expression pays de Cocagne (*das Schlarauffenland*), des mascarades (*die Mummerei*), et de quelques objets emblématiques comme les masques (*die Larven*) et les attributs du fou (clochette, marotte)... Parfois aussi, Luther mentionne les

⁵⁶ Sur ces réjouissances voir notamment Jacques HEERS, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen âge*, Montréal Paris, Institut d'études médiévales J. Vrin, coll. « Conférence Albert-Le-Grand », 1971; Jacques HEERS, *Fêtes des fous et carnivals*, Paris, France, Fayard, 1984; Yves-Marie BERCÉ, *Fête et révolte*, op. cit.; Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dirs.), *Le charivari: actes de la Table ronde*, Paris, France, EHESS, 1981, 444; 14 p. ; Pier Giovanni d'AYALA et Martine BOITEUX (dirs.), *Carnivals et mascarades*, Paris, France, Bordas, 1988 ; Detlef ALTENBURG, Jörg JARNUT et Hans-Hugo STEINHOFF (dirs.), *Feste und Feiern im Mittelalter: Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes*, Sigmaringen, Allemagne, J. Thorbecke, 1991 ; Max HARRIS, *Sacred folly: a new history of the feast of fools*, Ithaca (N.Y.) London, Cornell university press, 2011 ; Peter PFUNDER, *Pfaffen, Ketzer, Totenfresser: Fastnachtskultur der Reformationszeit - die Berner Spiele von Niklaus Manuel*, Zürich, Suisse, Chronos, 1989; Hans-Dieter SCHMID, *Feste und Feiern in Hannover*, Bielefeld, Allemagne, Verlag für Regionalgeschichte, 1995 ; Yann DAHHAOU, *L' évêque des Innocents dans l'Europe médiévale (XIIe-XVe siècle)*, Thèse de doctorat, Université de Genève. Département des langues et des littératures françaises et latines médiévales, France, 2012 ; Johannes GRABMAYER, *Das Königreich der Narren Fasching im Mittelalter; [Beiträge der Akademie Friesach; Friesach (Kärnten), 9. bis 11. November 2007]*, Klagenfurt, Alpen-Adria-Univ. Klagenfurt, Inst. für Geschichte, 2009.

⁵⁷ Eckehard CATHOLY, *Fastnachtspiel*, Stuttgart, Allemagne, J. B. Metzler, 1966 ; Dieter WUTKE et Walter WUTKE (dirs.), *Fastnachtspiele des 15. und 16. Jahrhunderts*, Stuttgart, P. Reclam, 1973 ; Eckehard SIMON, *Die Anfänge des weltlichen deutschen Schauspiels 1370-1530: Untersuchung und Dokumentation*, Tübingen, Allemagne, M. Niemeyer, 2003 ; Klaus RIDDER (dir.), *Fastnachtspiele: weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten*, Tübingen, Allemagne, M. Niemeyer, 2009.

⁵⁸ « Duenckt dich nicht, Mein lieber Bruder in Christo, [...] das solch Concilium muesse nichts denn ein gauckelspiel sein, dem Bapst in der Fastnacht zur kurtzweil zubereit? » *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*, 1545, WA 54, fol. Aij.

⁵⁹ Les jeux de carnaval : *Fastnachtspiel*, la danse de carnaval : *Fastnachtstanz*...

grands héros littéraires des jeux de carnaval : Neidhart⁶⁰ ou Hans Wurst⁶¹. Il fait également référence aux fabliaux (*der Schwank*) les plus connus de la veine carnavalesque et burlesque comme Eulenspiegel⁶² ou le curé de Kalenberg⁶³. Luther utilise donc des mots-clés, qui établissent un lien direct avec le monde du carnaval, mais immédiatement l'emprunt est transformé, adapté et détourné par Luther. Prenons l'exemple du registre comique. Dans les jeux de carnaval, il est décliné dans ses différentes versions burlesque, satirique, parodique, scatologique ou obscène. C'est surtout un comique de farce dont le rire repose sur l'incongruité des situations, sur le décalage entre une norme et ce qui est représenté. Ainsi, le rire provoqué par le personnage du paysan est la plupart du temps un rire débonnaire éloigné de considérations politiques et sociales⁶⁴. D'ailleurs, les prologues rappellent avec soin que le carnaval est un divertissement qui invite à la détente, au plaisir, à la joie comme le rappellent des termes tels que « joli farce » (*hubscher schwenk*), « jolie fable/fantaisie » (*hubsche narrenweis*), « distraction » (*kurzweil*), « conte merveilleux » (*narrenmer*)⁶⁵. Or, de ces différents types de rire, Luther ne retient que celui de la moquerie. De même, s'il n'hésite pas à faire des calembours triviaux, c'est dans le but de diffamer. Le dominicain et historien allemand Friedrich Henri Denifle a ainsi relevé avec scandale la transformation du terme « Decrétales », nom d'une réponse papale officielle, en « Décrotale » par Luther (en allemand, *Drecketal*, construit sur *der Dreck*, la merde)⁶⁶. Alors que dans le carnaval coexistent différents types de rires, la reprise luthérienne du registre

⁶⁰ Comme le rappelle Konrad Schoell, la farce « Neidhart et la violette » est l'un des jeux les plus populaires du XV^e siècle. Le chevalier Neidhart trouve la première violette du mois de mai, et laisse son chapeau dessus afin de revenir avec sa dame pour lui montrer. Mais les paysans du voyage voisin, qui en veulent au chevalier pour avoir abîmé les champs en chassant, remplacent la violette par un étron. Neidhart est ainsi couvert de honte. Histoire résumée dans Konrad SCHOELL, *La farce du quinzième siècle*, Tübingen, Allemagne, G. Narr Verlag, 1992, p. 29. Pour les citations dans l'œuvre de Luther, voir : Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 14 et *D. Martin Luthers Antwort auf die Zettel, so unter des Officials zu Stolpen Siegel ist ausgegangen*, publié le 12 février 1520, WA 6, p. 141.

⁶¹ Personnage burlesque typique des jeux de carnaval. Voir par exemple chez Luther : *Predigten des Jahres 1532*, WA 36, p. 89.

⁶² Histoire d'un fripon nommé Till Eulenspiegel, qui de sa naissance à sa mort ne cesse de jouer des tours aux gens qu'il croise, en général il prend ce qu'on lui dit au pied de la lettre afin de moquer ses interlocuteurs. Voir : *Prédication*, WA 48, p. 130 ; WA 54, p. 288.

⁶³ Le titre en allemand est *Der Pfaffe von Kahlenberg*, il s'agit d'un ensemble de farces gaillardes qui racontent les histoires du curé de Kahlenberg, probablement mises en vers par Philipp Frankfurter dans la deuxième moitié du XV^e siècle. Exemples chez Luther : *Fastenpostille*, 1525, WA 17. II., p. 208 ; *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, 1518, WA 1, p. 494...

⁶⁴ Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie: étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, Thèse de doctorat, Université de Paris, Faculté des lettres, France, 1968, p. 53 ; « The Peasant » in Christa GRÖSSINGER, *Humour and Folly in secular and profane prints of Northern Europe: 1430-1540*, London, H. Miller Publishers, 2002, p. 90.

⁶⁵ Cités par Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie*, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁶ Heinrich DENIFLE, *Luther et le luthéranisme: étude faite d'après les sources*, Paris, France, Librairie Alphonse Picard et fils, 1910, vol. 1, p. 230.

comique met l'accent sur la moquerie. Or, le rire de carnaval est avant tout provoqué par le renversement des choses qu'on y observe. De même, le rire de Luther se nourrit du thème du monde à l'envers appliqué à l'Église⁶⁷.

Le thème du monde à l'envers, de même que le personnage du fou, est commun au répertoire carnavalesque et à la *Narrenliteratur* (littérature de la folie, dite aussi narragonique). Ce terme désigne le courant littéraire de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècle qui met en scène le monde en proie à la folie. Michel Foucault montre une évolution de la conception de la folie du Moyen Âge à la Renaissance. Au départ, elle est un vice parmi d'autres qui guète l'homme pour le faire chuter⁶⁸. Mais à la fin du XV^e siècle, elle semble remplacer la mort dans l'anxiété des contemporains : « l'effroi devant cette limite absolue de la mort s'intériorise dans une ironie continue; on le désarme par avance; on le rend lui-même dérisoire, en lui donnant une forme quotidienne et maîtrisée, en le renouvelant à chaque instant dans le spectacle de la vie, en le disséminant dans les vices, dans les travers et les ridicules de chacun. [...] La folie, c'est le déjà-là de la mort. »⁶⁹. Auparavant, la folie de l'homme résidait dans son péché, désormais, c'est la vie entière de l'homme qui est sapée par le doute de la folie, le monde est rempli d'hommes fous. Justement, la littérature narragonique repose sur la dénonciation de cette folie ambiante. Parmi les nombreux ouvrages du genre⁷⁰, la *Nef des fous* du strasbourgeois Sébastien Brant est des plus célèbres. Dans ce livre illustré, il pose un regard moralisateur sur les comportements de la condition humaine qui, selon lui, court à sa perte, en particulier

⁶⁷ Par exemple, Luther ironise sur les « inventions de Zwingli sur l'eucharistie en disant: « la troisième réponse est diabolique, à savoir que les évangélistes et Paul étaient ivres ou fous, en sorte qu'ils marchaient sur les oreilles et sur la tête, et qu'ils ont placé le dessus dessous et le devant derrière dans le texte de la Cène ; c'est pourquoi, il fallait que cet esprit [Zwingli] vienne, redresse le texte et censure les évangélistes. » in Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1965, vol.1, p. 116 ; ou il parle du pouvoir romain comme d'une supercherie de carnaval, c'est-à-dire une inversion de la réalité : « c'est une véritable vantardise de carnaval que quelqu'un ose célébrer qu'il lui ets resté constamment ce que jamais encore il n'a eu. [...] C'est ainsi qu'on va, jasant ; ce qui, d'aventure, tombe dans le museau doit nécessairement en sortir. » Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 41.

⁶⁸ La folie est en général présentée comme le contraire de la prudence, c'est l'une des dualités qui se partagent l'âme, au même titre que la foi et l'idolâtrie, l'espérance et le désespoir ou la charité et l'avarice. Cité par Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 33.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 26 ou encore : « la substitution du thème de la folie à celui de la mort ne marque pas une rupture, mais plutôt une torsion à l'intérieur de la même inquiétude. C'est toujours du néant de l'existence qu'il est question, mais ce néant n'est plus reconnu comme terme extérieur et final, à la fois menace et conclusion; il est éprouvé de l'intérieur comme la forme continue et constante de l'existence. » p. 27.

⁷⁰ Voir les ouvrages cités par M. Foucault répartis entre les « folies » : *Des Six manière de fols* (Arsenal 2767), *Sottie de folle balance*, *Moralité nouvelle des enfants de maintenant*, *Moralité nouvelle de charité*, *Farce de tout mesnage* » et la littérature savante: *Narrenbeschwörung* de Murner, *Contre Fol Amour* de Corroz, *Débat de folie et d'amour* de Louise Labé, *Monopolium philosophorum* de Wimpfeling (Hambourg, 1480), *Monopolium et societas*, *Vulgo des Lichtschiffs* de Judocus Gallus (Strasbourg 1489), *Moria Rediviva* de Flayder en 1527, *Eloge de la Folie* d'Erasmus en 1509, dans *Ibid.*, p. 24-25.

lorsqu'elle se divertit. Que ce soit « le fou avare » ou « le fou lecteur », chaque type de fou est l'occasion pour Brant de critiquer l'attachement au monde, aux dépens du salut de l'âme.

« Celui qui ne s'occupe
Que des biens de ce monde
Remplit toute son âme
De crotte et de fumier. »⁷¹

Dans ce contexte, l'inversion des choses provoquées par la folie n'est pas seulement un principe de jeu et de divertissement comme au moment du carnaval, mais c'est le signe d'un jugement moral qui fustige l'ordre inversé des valeurs. Dans son analyse du thème de la folie et du monde à l'envers dans la littérature allemande, Lefebvre met en lumière l'enjeu éthique de *la Nef*. Tout est analysé à cette seule fin : « l'homme ne dispose plus d'aucune arme pour le désangoissement, sauf la réalisation des valeurs morales »⁷². Comme l'historien le rappelle un peu plus loin, *la Nef* « ne fut pas populaire par son comique mais par son didactisme » et témoigne au contraire de « la séparation du ludique et de l'éthique » qui pouvaient coexister dans le carnaval⁷³. Sous la plume de Sébastien Brant, le livre devient l'équivalent d'une prédication, dont la fonction est de permettre aux hommes aveugles de reconnaître leur folie et de revenir ainsi à Dieu. Une décennie plus tard c'est au tour du franciscain Thomas Murner de s'essayer au genre narragonique⁷⁴, en même temps que le célèbre humaniste Érasme de Rotterdam⁷⁵. A l'instar de Brant, Murner, et Érasme, Luther parle volontiers comme un fou⁷⁶, et il traite de la folie des hommes. Comme Érasme il se rit des vices de l'Église, comme Brant il procède à une lecture éthique des comportements humains, comme Murner il dirige la satire et le jugement vers une cible personnalisée. Avant Luther, les représentants de la *Narrenliteratur* développent le thème de la folie pour dénoncer des vices, des comportements répréhensibles du quotidien. Mais l'emploi de la dénonciation narragonique chez Luther est-il tout à fait comparable ?

⁷¹ « De la cupidité » dans Sebastian BRANT, *La Nef des fous*, traduit par Madeleine HORST, Strasbourg, la Nuée bleue, 2005, vol.1/, 484 p., p. 14.

⁷² Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie, op. cit.*, p. 113.

⁷³ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁴ Son ouvrage le plus connu est le *Doctor Murners Narrenbeschwörung* (L'Exorcisme des fous), 1512.

⁷⁵ Desiderius ERASMUS, *Moriae encomium, Erasmi, ... declamatio*, Paris, J. Petit, 1511.

⁷⁶ Cf. Prologues de *De la papauté de Rome* et de la *Lettre à la Noblesse chrétienne...*

En dénonçant l'ordre inversé des choses, le grand commentateur des Écritures, l'ardent lecteur de l'apôtre Paul ne pouvait ignorer que le premier lieu de renversement de l'ordre des choses est la Bible. Le postulat repose sur l'impossibilité pour l'esprit humain de comprendre la toute puissance divine. Dès lors, les projets de Dieu sur les hommes ne peuvent être que partiellement entrevus, et tout événement incompréhensible ou injuste n'est incompréhensible ou injuste qu'en apparence, qu'à travers la perception humaine qui ne possède pas une vision pleine et entière du monde. La Bible met en scène le retournement de la sagesse humaine en folie, et celui de la folie divine en sagesse. Jésus, lors de son premier sermon, promet une série de retournements des peines en bonheur à ceux qui exercent la charité (Mt 5, 3-11). Paul, dans un passage célèbre de la première lettre aux Corinthiens résume à son tour l'inversion de l'ordre aux yeux de Dieu: « Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. »⁷⁷ Plongé dans les Écritures⁷⁸, Luther reprend l'antithèse en la transposant à son opposition avec Rome : la sagesse apparente de l'Église n'est qu'illusion, c'est en réalité une folie⁷⁹.

⁷⁷ Le passage complet est le suivant :

« 17 Le Christ, en effet, ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour annoncer l'Évangile, et cela sans avoir recours au langage de la sagesse humaine, ce qui rendrait vaine la croix du Christ. 18 Car le langage de la croix est folie pour ceux qui vont à leur perte, mais pour ceux qui vont vers leur salut, pour nous, il est puissance de Dieu. 19 L'Écriture dit en effet : Je mènerai à sa perte la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents, je la rejeterai. 20 Où est-il, le sage ? Où est-il, le scribe ? Où est-il, le raisonneur d'ici-bas ? La sagesse du monde, Dieu ne l'a-t-il pas rendue folle ? 21 Puisque, en effet, par une disposition de la sagesse de Dieu, le monde, avec toute sa sagesse, n'a pas su reconnaître Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par cette folie qu'est la proclamation de l'Évangile. 22 Alors que les Juifs réclament des signes miraculeux, et que les Grecs recherchent une sagesse, 23 nous, nous proclamons un Messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les nations païennes. 24 Mais pour ceux que Dieu appelle, qu'ils soient Juifs ou Grecs, ce Messie, ce Christ, est puissance de Dieu et sagesse de Dieu. 25 Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. 26 Frères, vous qui avez été appelés par Dieu, regardez bien : parmi vous, il n'y a pas beaucoup de sages aux yeux des hommes, ni de gens puissants ou de haute naissance. 27 Au contraire, ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi, pour couvrir de confusion les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi, pour couvrir de confusion ce qui est fort ; 28 ce qui est d'origine modeste, méprisé dans le monde, ce qui n'est pas, voilà ce que Dieu a choisi, pour réduire à rien ce qui est ; 29 ainsi aucun être de chair ne pourra s'enorgueillir devant Dieu. » (1 Co 1,17-29)

⁷⁸ Celui-ci rappelle dès 1517 dans son commentaire des Psaumes que la seule sagesse humaine possible consiste à reconnaître sa propre folie et à ne pas demeurer dans son aveuglement, « mais la folie est que l'homme ne se voit pas lui-même, mais au contraire, se dit qu'il est en parfaite santé », dans Martin LUTHER, « Les Sept psaumes de la pénitence », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1957, vol.1, p. 39.

⁷⁹ À titre d'exemples, voici quelques passages : Martin LUTHER, « De la captivité babylonienne de l'Église », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1966, vol.2, p. p. 166 ; Martin LUTHER, *Le magnificat traduit en allemand et commenté*, Genève, Labor et fides, coll. « Oeuvres / Martin Luther », n° 3, 1964, p. 33 ; Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne de la nation allemande », *op. cit.*, p. 82 ; Martin LUTHER, « Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, coll. « Oeuvres / Martin Luther », 1964, vol.3, p.p. 156 ; Martin LUTHER, « Du Serf arbitre », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1955, vol.5, p. 76, 92, 200.

Ainsi le carnaval cherche à enclore le règne de la folie dans un hors-monde, afin de mieux chasser les dysfonctionnements du quotidien. Il met en scène la folie du monde et ses conséquences néfastes de façon fictive pour que l'ordre en soit mieux respecté dans le quotidien. La littérature narragonique est plus pessimiste en un sens, plus chrétienne aussi, dans la mesure où elle considère déjà le monde comme blessé par la folie. La folie ambiante n'est plus une fiction mais innerve le quotidien à tel point qu'on l'oublie. Il faut donc la révéler et condamner la folie de ce monde. C'est le monde qu'il faut réformer. L'inversion biblique est assez proche mais introduit un balancement qui n'est plus entre folie et sagesse des hommes, mais entre folie des créatures humaines et sagesse de Dieu. Ces trois sources culturelles de dénonciation de la folie ne la situe pas de la même manière par rapport aux hommes, et n'empruntent pas les mêmes caractéristiques d'expression.

Mais ce sont bien ces trois sources que Luther réunit dans son « langage carnavalesque ». Celui-ci emprunte à tous le thème du monde à l'envers, au monde du carnaval son vocabulaire et la version satirique de son comique, à la *Narrenliteratur*, la dénonciation morale du monde, et à la Bible, l'opposition entre une sagesse divine et une folie humaine. Le langage carnavalesque de Luther, en puisant sélectivement à ces trois sources gagne en polysémie et en richesse évocatrice. En effet, les trois sources partagent le thème de la folie et du monde à l'envers, tout en impliquant des connotations différentes, qui s'ajoutent les unes aux autres, et qui permettent à Luther de jouer sur le dit et le non dit.

Non seulement la reprise est sélective, mais surtout elle est orientée vers une même cible, l'Église. Quelle est la place et l'enjeu de la rhétorique carnavalesque ainsi conçue dans les œuvres polémiques de Luther?

PLACE ET FONCTION DANS L'ŒUVRE DE LUTHER : UN LANGAGE DE COMBAT

A l'été 1520, la majorité des traités « réformateurs » de Luther mobilise le langage carnavalesque⁸⁰. Au moment où Luther expose sa doctrine, il pare donc ses propos d'un langage peu habituel sous la plume d'un théologien. Qu'est-ce qui explique cette mutation ? Entre la lettre de mise en garde de Luther à Albert de Mayence contre la pratique des Indulgences en 1517, et l'excommunication de Luther le 3 janvier 1521, quatre années décisives se sont écoulées. D'échanges de lettres en disputes religieuses, les positions se sont radicalisées et la théologie luthérienne, qui procédait au départ d'un désir de réforme des abus de l'Église, s'est forgée progressivement contre l'autorité de l'Église romaine, incapable de réforme. Ainsi en 1519 lors de la dispute de Leipzig, poussé dans ses retranchements le théologien d'Ingolstadt Jean Eck, Luther finit par affirmer que nulle autorité n'est supérieure à celle des Écritures, pas même celle du pape ni celle du concile. Dès lors, le principe de l'autorité de l'Église étant remis en cause, la confrontation, et la rupture, deviennent inévitables. Le risque est grand pour Luther, lui qu'on ne cesse de comparer à un autre hérétique, le bohémien Jean Hus (ca. 1370-1415), brûlé lors du concile de Constance un siècle auparavant parce qu'il n'avait pas voulu se rétracter. Or, pour la première fois un contestataire parvient à échapper à la répression de l'Ordinaire ecclésiastique, tour de force qui doit beaucoup à l'intervention du duc de Saxe et d'un nouvel acteur : la « nation allemande »⁸¹. Comme l'a très bien formulé Pierre Chaunu, l'habileté de Luther et de ses partisans est alors de faire sortir le procès du débat interne à l'Église pour le mettre aux mains du plus grand nombre, en s'appuyant d'une part sur la puissance encore peu exploitée de l'imprimerie, et d'autre part sur l'affirmation du sentiment d'appartenance à la *natio germanica*, largement nourri de l'anticléricalisme contre Rome. De 1519 à 1520, la rupture devient tangible à partir du moment où Luther quitte le discours entre théologiens pour, ne reconnaissant plus ni l'autorité du pape ni celle des conciles, accuser en allemand le pape d'être l'Antéchrist⁸². Tout dans la communication de

⁸⁰ Après son entrevue avec le légat pontifical Charles de Miltitz, Luther maintient le contenu doctrinal des autres traités dans celui *De la Liberté chrétienne*, mais il y abandonne la polémique dans une dernière tentative d'entente avec le pape. Cet ouvrage paraît en octobre 1520.

⁸¹ Le sentiment d'appartenance à une « *natio germanica* » avait au moins trois racines : la redécouverte humaniste des écrits antiques dont la *Germanie* de Tacite, le recentrement du Saint-Empire sur l'Allemagne aux dépens de Rome, et la rancœur envers l'exploitation financière de l'Église romaine.

⁸² Sur cette période de basculement voir « Luther et Hutten à l'assaut de l'Église romaine » dans Maurice GRAVIER, *Luther et l'opinion publique: essai sur la littérature satirique et polémique en langue allemande pendant les années*

Luther signifie la rupture et la prise en compte d'un nouveau destinataire : la langue allemande, le ton polémique et le langage carnavalesque, ainsi que le choix d'un support plus accessible : les *Flugschriften* (littéralement feuille volante)⁸³. Ce changement correspond à sa conviction de vivre les derniers temps avant le Jugement Dernier, persuadé que la corruption du pape est le signe annonciateur du retour de l'Antéchrist. Dans ce contexte d'urgence, Luther peut en effet ressentir l'injonction de mettre tout en œuvre contre l'Église babylonienne : « force m'est de laisser aller le sérieux, et d'essayer si, moi aussi, j'ai appris à être bouffon et à railler. » L'emploi du langage carnavalesque semble donc directement issu de la confrontation avec Rome, en même temps que de l'élargissement du débat à l'Allemagne. Voyons de manière plus précise quel usage en fait le réformateur.

Nous avons établi un corpus à partir d'une recherche systématique du terme carnaval (*die Fastnacht*) et de ses dérivés dans les œuvres complètes du réformateur⁸⁴ employés de manière métaphorique et non pour parler de la fête elle-même. Dans le contexte d'une culture littéraire volontiers polysémique, nous avons fait le choix de restreindre la recherche du langage carnavalesque à son terme le plus explicite afin de ne pas surévaluer le phénomène⁸⁵, et de préférer l'allemand au latin afin de mettre en avant le phénomène d'élargissement du public rendu possible par l'usage de la langue vernaculaire. Nous ne pouvons donc pas faire d'analyse quantitative à partir de ce corpus, mais percevoir des tendances. En revanche, il s'agit d'un aperçu à la baisse d'un thème en réalité plus diffus comme nous l'avons vu. Nous avons réuni 81 références issues de textes variés datés de 1518 à 1545⁸⁶ : correspondance, prédications, « Propos de table »⁸⁷, pamphlets, traités...

décisives de la Réforme (1520-1530), Paris, France, Aubier, 1942, p. 33-50 et Olivier CHRISTIN, « 1517. L'affichage des 95 thèses de Martin Luther », in Patrick BOUCHERON (dir.), *Histoire du monde au XVI^e siècle*, Fayard, 2009, pp. 440-442.

⁸³ Sur la question du coût et de la diffusion des *Flugschriften*, voir Jean-François GILMONT, Francis HIGMAN et Monique MUND-DOPCHIE, *Le livre & ses secrets*, Genève Louvain-la-Neuve, 2003, p. 371 et Jean-François GILMONT, *La Réforme et le livre: l'Europe de l'imprimé (1517-v.1570)*, Paris, les Éditions du Cerf, 1990.

⁸⁴ Deux sources principales : édition française publiée chez *Labor et Fides*, édition allemande de la *Weimarer Ausgabe (WA)*.

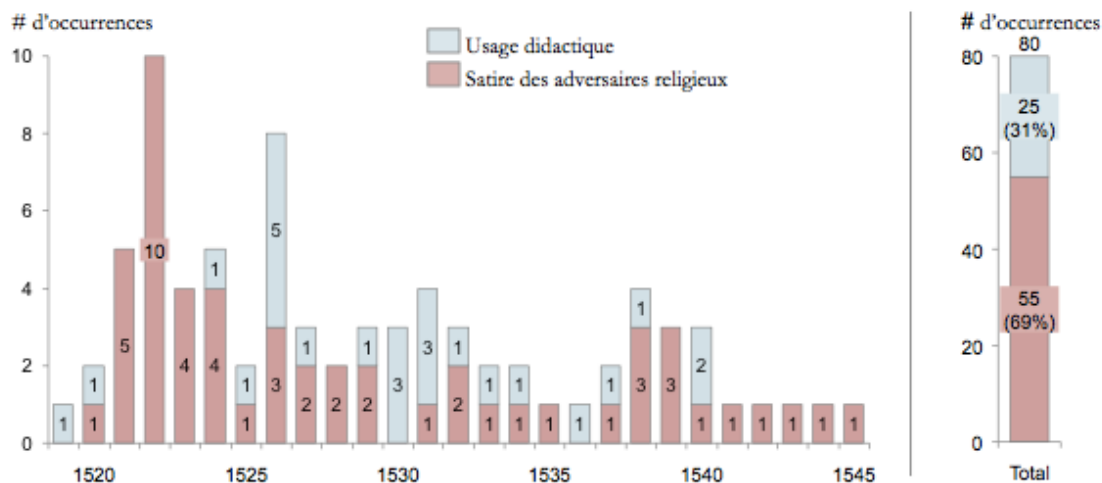
⁸⁵ Pour des études plus large sur la « guerre des pamphlets » et Luther voir notamment : Marc LIENHARD, « Held oder Ungeheuer? Luthers Gestalt und Tat im Lichte der zeitgenössischen Flugschriftenliteratur », *Lutherjahrbuch*, 1978, n° 45, pp. 56-79; Andrea KÖRSGEN-WIEDEBURG, « Das Bild Martin Luthers in den Flugschriften der frühen Reformationszeit », in Hans-Christoph RUBLACK et Horst RABE (dirs.), *Festgabe für Ernst Walter Zeeden: zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976*, Münster, Allemagne, Aschendorff, 1976, pp. 153-177 ; Hans-Joachim KÖHLER, *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit: Beiträge zum Tübinger Symposium 1980*, Stuttgart, Allemagne, Klett-Cotta, 1981.

⁸⁶ Auxquelles nous pouvons ajouter huit références non datées. Cf. tableau en annexe.

Ces données nous informent sur l'évolution de l'usage du langage carnavalesque dans le temps, sur sa fonction, et sur les destinataires pour lequel il est utilisé.

La figure 1 montre les deux principaux usages du mot carnaval utilisé de manière régulière de 1518 à 1545 : pour la satire des adversaires religieux, ou pour un usage pastoral que nous préciserons dans la deuxième partie.

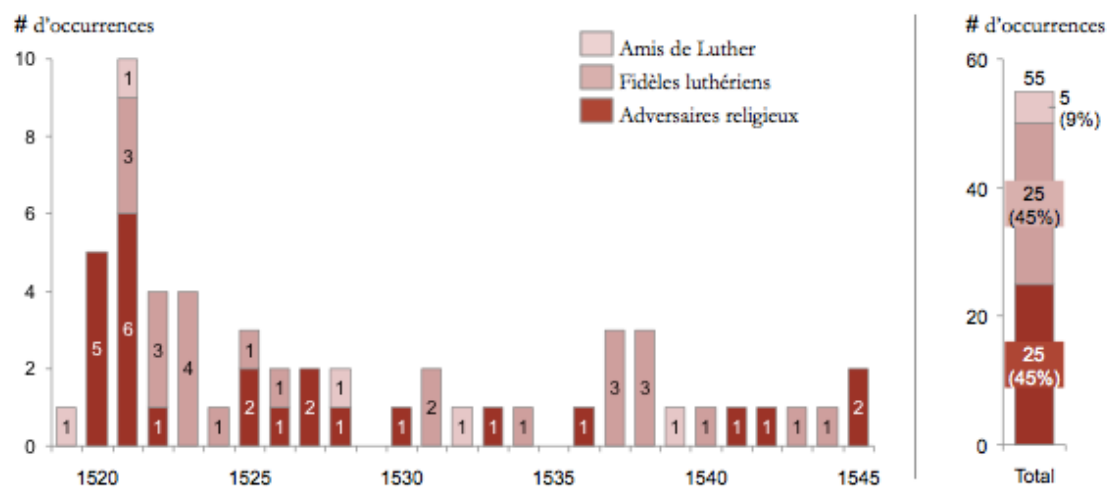
Figure 2: Les usages du mot carnaval dans l'œuvre de Luther



Au sein du corpus de la satire des adversaires religieux (en rouge dans la figure 1 1), nous pouvons encore affiner notre perception de l'usage du langage carnavalesque chez Luther en fonction des destinataires. Avec qui et dans quel contexte Luther emploie-t-il la satire carnavalesque ?

⁸⁷ Luther et son épouse Catherine recevait des dizaines de convives dans leur maison. Les discussions engagées à table ont été conservées par un certains nombre de témoins, parmi lesquels Jean Aurifaber. Même si les paroles étaient reconstituées après coup à partir de leurs souvenirs et de leurs notes, Heinz Schilling estime que des « distorsions ou même des falsifications ne sont pratiquement guère à craindre – parce que les gens du XVI^e siècle possédaient en général une très bonne mémoire et que la plupart du temps plusieurs procès-verbaux étaient réalisés en même temps – ce qui permet à l'historien des comparaisons critiques ». Voir Heinz SCHILLING, *Martin Luther: rebelle dans un temps de rupture*, traduit par Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, Salvator, 2014, p. 367-370 et Matthieu ARNOLD, *La correspondance et les Propos de table de Martin Luther: genres mineurs ou sources nouvelles pour la connaissance du réformateur*, Ostfildern, J. Thorbecke, 2007. Pour une édition partielle en français, voir Martin LUTHER, *Propos de table*, traduit par Louis SAUZIN, Paris, Aubier, 1992.

Figure 3: Les destinataires de la satire carnavalesque de Luther



L'emploi du langage carnavalesque pour critiquer les déviances religieuses est adressé à trois groupes différents. Le premier est naturellement celui des adversaires religieux : l'Église en générale, mais aussi des personnes précises comme Érasme ou des représentants d'autres courants protestants comme le réformateur de Zurich, Ulrich Zwingli (1484-1531). Ces textes sont principalement des pamphlets. Par exemple, sur la question du don de la grâce comme preuve du libre arbitre humain, Luther demande avec ironie:

« Serait-ce pour que l'orgueil du libre arbitre, déjà assez fort par lui-même, se pare de la grâce comme d'un ornement superflu que l'on exhibe au carnaval pour faire des farces ? »⁸⁸

Le deuxième est composé des fidèles protestants. Au travers des prédications sur l'Évangile, traités de toutes sortes, et commentaires vétérotestamentaires, les chrétiens sont mis en garde contre les folles séductions des autres confessions :

« De même, qu'un tel entre au monastère, il ne renaîtra pas du capuchon, mais le vieil homme, sa chair et son sang se glisseront avec lui sous le capuchon, le capuchon est le masque de carnaval du diable. »⁸⁹

Enfin, le troisième groupe est celui d'un public restreint, qui entretient une correspondance avec Luther quand il ne partage pas sa table. Il est beaucoup moins

⁸⁸ Martin LUTHER, « Du Serf arbitre », *op. cit.*, p. 191.

⁸⁹ « Dergleichen wenn einer in ein kloster gehet, so wird einer unter der kappen nicht neu geboren, er bringet den alden menschen, das fleisch und bluth mit in die kappen, die kappe ist des Teuffels fastnachtslarve. » *Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten*, 1538-1540, WA 47, p. 9b.

représenté dans notre corpus parce que Luther s'exprime surtout en latin dans sa correspondance, et emploie alors le terme *bacchanalis*. Sur le long terme, nous remarquons que le langage carnavalesque est davantage utilisé à destination des fidèles, ce qui témoigne de son intérêt didactique aux yeux de Luther.

L'emploi du langage carnavalesque pour faire la satire des adversaires religieux n'est pas constant dans le temps, et ne correspond pas non plus à la périodisation classique de la production luthérienne divisée entre celle d'un « jeune » Luther exalté et celle du « vieux » Luther⁹⁰ déçu par la Réformation, qui, dans l'entre-deux, se serait assagi en Saxe. Cet emploi semble très lié au contexte religieux que nous pouvons rappeler à grands traits.

Sans surprise, il fait irruption avec la « guerre des pamphlets »⁹¹ autour des années 1520. C'est la période sans conteste la plus intense, à la fois par le nombre de publications et par la concentration de la polémique sur un seul front. Les pamphlets de Luther sont autant de coups de canon pour ouvrir une brèche dans les « murailles »⁹² de la Tradition et de l'habitude qui font de Rome une Église certes contestée, mais inamovible. Il faut en effet de l'ardeur pour que le frère de Wittenberg, nouveau David, s'attaque au Goliath romain, car les premiers adversaires de Luther ne sont rien moins que le pape, la tête triplement couronnée de l'Église, et ses représentants, le légat Jean Eck et le nonce Aléandre. Dans la plupart des traités réformateurs, Luther montre qu'il a appris à railler⁹³ : sur le ton du carnaval, il s'en prend à l'Église dans son ensemble et au pouvoir du pape en particulier. Ainsi, dans *la Papauté de Rome*, une réponse cinglante à un pamphlet rédigé par un simple franciscain de Leipzig⁹⁴, le frère Alveld, Luther renvoie dos-à-dos les écrits des grands théologiens (Eck) et des ecclésiastiques moins connus : Augustin Alveld de Leipzig (*ca.*

⁹⁰ H. Oberman revient sur cette distinction pour la critiquer. Selon lui, les catégories de jeunes et vieux Luther sont utilisées par les historiens, mais lui ne concevait pas de rupture dans sa vie. On ne peut pas expliquer ses vitupérations par l'âge et la tristesse parce que Luther a utilisé un langage scatologique dès 1515. De plus, il faut revoir l'image d'un vieux Luther résigné. Le vieux Luther n'est pas déçu par la Réformation, mais il continue à penser et à s'exprimer en fonction d'une imminence de la fin des temps. Heiko OBERMAN, « Teufelsdröck: Eschatology and Scatology in the « Old » Luther », *The Sixteenth Century Journal*, 1988, vol. 19, n° 3, pp. 435-450.

⁹¹ L'expression est de Karl Goedeke, citée par Maurice GRAVIER, *Luther et l'opinion publique*, *op. cit.*, p. 10.

⁹² Métaphore belliqueuse célèbre employée par Luther dans la lettre *À la Noblesse*.

⁹³ *Von den guten Werken*, 1520 ; *An den christlichen Adel*, 1520 ; *Von den babylonischen Gefangenschaft der Kirchen*, 1520 ; *Grund und ursach aller Artickel D. Marti. Luther, stzo durch Romische Bulle unrechtlich vordampft senn*, 1521, *Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten*, 1521 ; *De votis monasticis M. Lutheri iudicium*, 1521.

⁹⁴ Augustin von ALVELDT, *Ein gar fruchbares und nützliches Büchlein von dem pästlichen Stuhl und von St. Peter*, Leipzig, Landsberg, Martin, 23 avril 1520.

1480-1535 ?) et le théologien Jérôme Emser (1478-1527) au service du catholique Georges de Saxe.

« Un tel venin, dit-il à Alveld, tu l'as sucé d'Emser, dans son livret hérétique et blasphématoire, auquel, si Dieu le veut, je donnerai une réponse méritée quand ce hobereau de Eck viendra avec son purin. »⁹⁵

Excommunié et mis au ban de l'Empire au début de l'année 1521, il poursuit depuis la forteresse de la Wartburg la controverse polémique à coups de libelles⁹⁶, bien que sur un mode mineur, tout en se consacrant de plus en plus à des écrits de pastorale, qui ne sont pas exempts de saillies carnavalesques contre les papistes⁹⁷.

La fin de la controverse avec Emser en 1521 se traduit par une accalmie de la polémique entre luthériens et partisans de Rome. En effet, lorsque Luther rentre à Wittenberg en mars 1522, la situation a changé. L'engouement pour les idées de réforme et l'absence du réformateur ont donné la possibilité à d'autres courants protestants de se former et d'opter pour des modes opératoires différents. A Wittenberg, sous l'impulsion de l'ancien disciple Carlstadt qui infléchit la doctrine de Luther dans un sens plus mystique, des mesures radicales ont été prises à l'hiver 1521-1522, telles que la célébration de la messe en allemand et la destruction des images. Luther condamne ces mouvements plus radicaux parce qu'ils mettent à mal toutes formes d'autorités, aussi bien temporelles que spirituelles puisque les Écritures elles-mêmes sont relativisées par l'inspiration prophétique du mouvement des *Schwärmer* (enthousiastes) par exemple. Pour Luther et ses proches, il s'agit d'un tournant dans l'approche de la Réforme qui passe désormais par une volonté de construire une institution ecclésiale, une discipline dont les principes sont diffusés par des écrits variés. Dans les années 1520, nous observons de manière régulière l'emploi d'un registre carnavalesque satirique dans les écrits de pastorale. Ce sont souvent des mentions brèves qui témoignent d'un usage lexicalisé de l'image carnavalesque, comme si la mention de l'âne ou du fou était devenue une référence entendue pour parler des ennemis communs, les papistes⁹⁸. Par exemple, Luther dénonce souvent la religion extérieure en la

⁹⁵ Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 37.

⁹⁶ Voir l'analyse de la controverse avec Jérôme Emser au chapitre 2 de cette partie.

⁹⁷ *Psaume 67 (68)*, 1521, WA 8, p. 14 ; *Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten*, 1521, WA 8, p. 151, 167 ; *Evangelium von den zehn Aussätzigen*, 1521, WA 8 ; *Weihnachtspostille*, 1522, WA 10.I.1, p. 708-709 ; *Adventspostille*, 1522, WA 10.I.2, p. 81.

⁹⁸ Exemples non exhaustifs : WA 6, p. 141 ; WA 7, p. 349, 327 ; WA 8, p. 151, 167 ; WA 10.I.1, p. 708 ; WA 10.I.2, p. 81 ; WA 18.2, p. 141 ; WA 19, p. 274 ; WA 28, p. 335 ; WA 38, p. 229 ; WA 47, p. 179, 245.

comparant à un carnaval : « cette épée extérieure est un jeu de carnaval en comparaison de l'épée qui est le verbe de Dieu. »⁹⁹.

A côté de cette œuvre d'édification Luther au milieu des années 1520 la guerre des pamphlets, cette fois dans deux directions différentes. Vers Rome encore et toujours. Après que les quelques défenseurs du catholicisme se sont piteusement retirés les uns après les autres du champ de bataille, pressé par tous les partis, le dernier champion de Rome se manifeste enfin en 1524. A la demande de son ami le pape Adrien VI, Érasme de Rotterdam prend position sur le sujet du salut - par les œuvres ou par la grâce - en publiant à Bâle en septembre 1524 le *Traité sur le libre arbitre*¹⁰⁰. La réponse de Luther ne se fait pas attendre. Sur un ton polémique, usant ça et là du langage carnavalesque, il ridiculise le traité d'Érasme et clôt l'engagement par cette seule passe d'arme¹⁰¹. Dans les années 1520, les victoires polémiques de Luther correspondent alors à la progression effective du luthéranisme sur le territoire du Saint-Empire romain germanique, dont l'apogée est marqué par l'autorisation tacite donnée aux princes et aux villes protestants de mettre en place leur culte lors de la diète de Spire de 1529. Mais la situation n'est pas pour autant pacifiée car un second front s'est ouvert depuis 1522, celui de la « Réforme radicale »¹⁰². Si les protestants radicaux ont été déracinés de Wittenberg par Luther, cela n'a pas empêché d'autres herbes sauvages de pousser. En effet, tous les réformateurs ne font pas allégeance à Luther et beaucoup ont un itinéraire propre, indépendant de celui du Docteur de Wittenberg. Parmi ceux-ci se dégagent deux courants vigoureusement contestés par Luther. Celui d'Ulrich Zwingli est peut-être le plus redoutable. De la Confédération helvétique à la Haute-Allemagne, le réformateur de la puissante ville de Zurich gagne en influence et développe une théologie de l'eucharistie parallèle et concurrente de celle de Luther. C'est sur ce point que Luther l'attaque. A son égard, de même qu'envers les enthousiastes anabaptistes qui croissent de toutes part en Allemagne, il mobilise une nouvelle fois sa

⁹⁹ « Qui student, videant, ut textualem 1. sententiam habeant, ut hic intelligatur Moses, wie er dem volck hab leiplich wollen eingesetzt &c.. sunt post trahenda auff's Euangelium, quia quoque ghet in externo regimine. Das ist ein fass nachtspil coram deo erga illud quod intus ghet in conscientia dei. Euangelium vocat gladium. Externe scimus, quid gladius, nempe quo regimen seculare wirt gefurt &c.. et hic gladius externus est ein fastnacht spil gegen dem schwerd qui est verbum dei. » *Predigten über das 2. Buch Mose*, 22 juillet 1526, WA 16, p. 580a-580b.

¹⁰⁰ Desiderius ERASMUS, *De libero arbitrio diatribē sive collatio*, Basilea, Bebel, 1524.

¹⁰¹ *De servo arbitrio*, décembre 1525, WA 18, p. 600-787.

¹⁰² Nous empruntons ici l'expression de George H. Williams par laquelle il désigne les mouvements de réforme contre Rome qui n'aboutissent pas à la formation d'une Église. Sur la discussion de ce concept, voir Hans-Jürgen GOERTZ, « Die Radikalität reformatorischer Bewegungen, Plädoyer für ein kulturgeschichtliches Konzept », in Hans-Jürgen GOERTZ (dir.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert* *Radicalism and dissent in the sixteenth century*, Berlin, 2002.

verve carnavalesque¹⁰³. Ces divisions religieuses sont bien visibles à la diète d'Augsbourg de 1530 à laquelle plusieurs confessions protestantes sont représentées. Néanmoins, la formulation d'une confession par Philippe Melanchthon permet le ralliement et la consolidation du parti luthérien dont témoigne la fondation de la ligue de Smalkalde en 1531. La lutte passe alors des mains de la classe cléricale aux mains des autorités temporelles, du champ de la théologie et de la polémique, aux champs de la politique et du droit. Dans les années 1530, ce parti a d'autant plus les mains libres pour se développer que les principaux adversaires catholiques, le pape et Charles Quint, sont occupés par les incessantes guerres en Italie et la progression des Turcs aux frontières orientales de la Chrétienté.

Cependant, le parti catholique se renforce dans les années 1540. S'appuyant sur les scandales de la bigamie du landgrave Philippe de Hesse ou de l'intrusion d'une armée protestante en territoire catholique en 1542, Charles Quint met les grands chefs protestants au ban de l'Empire. Parallèlement, ses vieux ennemis, le roi de France et le sultan, sont neutralisés pour un temps, tandis que le renouveau romain s'organise avec la fondation de la Compagnie de Jésus, l'élection de Paul III et la préparation du Concile de Trente. Dans ce contexte de modification des équilibres, Luther, jaloux des progrès de sa confession, réagit avec quelques unes de ses productions les plus outrageantes. L'ire luthérienne est d'abord déclenchée par les fanfaronnades du duc Henri de Brunswick-Lunebourg. Henri II le Jeune (1489-1568) est un farouche opposant de la Réformation dont il n'a pu empêcher la progression sur ses territoires, ni le passage de sa capitale Brunswick à la foi luthérienne. En 1538, il intègre la nouvelle ligue catholique de Nuremberg, et en 1540 il publie *Duplica wider des Kurfürsten von sachsen andern Abdruck*, c'est-à-dire un libelle contre son adversaire le duc Jean Frédéric de Saxe. Dans cet écrit, il ne ménage pas non plus Luther qu'il surnomme « Hans Wurst ». Il n'en fallait pas plus pour que le réformateur use de nouveau de son ironie carnavalesque¹⁰⁴. Quelques années plus tard enfin, Luther écrit coup sur coup un pamphlet dévastateur contre la papauté¹⁰⁵ et commente avec ironie les gravures

¹⁰³ *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, 1525, WA 18, p. 141; *Daß diese Wort Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen, wider die Schwärmeister*, 1527, WA 23, p. 64-283 ; *Von Abendmahl Christi*, 1528, WA 21, p. 261-509.

¹⁰⁴ *Wider Hans Worst*, 1541, WA 51, p. 469-572.

¹⁰⁵ *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*, 1545, WA 54, p. 206-299.

satiriques de Cranach représentant Rome¹⁰⁶, comme si peu de temps avant de mourir il essayait une dernière fois de mettre Rome à bas par le verbe.

Ce rapide panorama nous montre les rythmes de l'usage du langage carnavalesque dans l'œuvre du Luther. L'apogée se situe dans les années 1520, moment décisif de la rupture et moment de difficulté parce que les autorités les plus hautes le condamnent. Ainsi, la stratégie luthérienne pourrait se résumer ainsi : frapper vite et fort. Pourquoi, alors, s'en prendre aussi à l'obscur franciscain de Leipzig ? Dans le flot de publication qui suit la diffusion des 95 thèses et l'ouverture d'un débat religieux en Allemagne, Luther peut-il être sur tous les fronts ? Dans quelle mesure l'art de la controverse carnavalesque peut-il répondre à cette exigence de rapidité et d'efficacité ?

¹⁰⁶ *Abbildung des Papsttums*, 1545, WA 54, p. 361-373.

Chapitre 2

L'USAGE HÉTÉRODOXE DE LA CONTROVERSE POUR DÉSTABILISER L'ADVERSAIRE

En rhétorique classique, la controverse s'organise entre une affirmation d'un côté, et une réplique de l'autre, c'est-à-dire une réponse qui reprend point par point les thèses de l'adversaire en les critiquant. Luther, comme tous les théologiens de son époque est rompu à l'art de la controverse en latin. Mais à partir des années 1520, au lieu de répondre point par point, il renverse les codes de l'échange et contrefait la controverse pour mieux dérouter ses adversaires. Face au franciscain Alveld d'abord, Luther fournit moins une réponse en contrepoint qu'un manifeste de ses propres idées, en même temps qu'une « carnavalisation » généralisée de l'Église. De la simple réponse à un contradicteur, il fait un pamphlet à charge qui met en doute l'ontologie même de toute l'Église. Face au théologien Jérôme Emser, il désarticule les rythmes de l'échange, ne cessant de modifier les règles du *jeu*. Face à Thomas Murner, Luther ne combat pas seul. Il met en place une division du travail polémique et choisit, ou délègue à ses auxiliaires le soin de répondre à ses adversaires sur le même ton carnavalesque. Enfin, face à ceux qui ne répondent pas, tels que le pape ou le docteur en théologie Jean Eck, il utilise la gravure et son immédiateté pour renforcer les attaques. Ces quatre exemples de controverses malmenées mettent en lumière les performances de la controverse « carnavalesque », dans le double sens de succès dans la compétition et de réalisation d'une parole en acte.

LA CONTROVERSE AVEC ALVELD : LA CARNAVALISATION GÉNÉRALISÉE DE L'ÉGLISE DANS *DE LA PAPAUTÉ DE ROME*

Les pouvoirs du pape et de l'Église font l'actualité éditoriale durant l'hiver 1519-1520. C'est d'abord l'objet d'un débat interne à l'Église lors de la dispute de Leipzig, sujet repris par le libelle à succès du chevalier et humaniste Ulrich von Hutten (1488-1523)¹⁰⁷, jusqu'à ce que le lecteur du couvent franciscain de Leipzig, Augustin d'Alveld, publie *Super Apostolica Sede* le 7 avril 1520, ouvrage dans lequel il défend la supériorité du pape. Moins d'un mois plus tard, il fait paraître une sorte de résumé de ce traité en allemand¹⁰⁸, élargissant d'un coup le nombre de lecteurs potentiels. C'est à cette publication de controverse que Luther réagit en écrivant *De la papauté de Rome*. Mais il ajoute la raillerie carnavalesque à l'allemand déjà employé par Alveld¹⁰⁹. Dans le préambule, Luther nous dit qu'il s'apprête à railler et dénonce une Église de carnaval¹¹⁰, mais n'est-il pas en fait en train d'entreprendre la « carnavalisation » de l'Église, c'est-à-dire une transformation ontologique grâce au travestissement que permet le langage carnavalesque? Cette hypothèse explique l'usage du « réalisme grotesque », de métaphores animales et instrumentales, ainsi que l'emploi massif du motif du masque sous la plume de Luther.

Comme l'a analysé M. Bakhtine pour l'œuvre de Rabelais, nous observons chez Luther le même procédé de « réalisme grotesque » par lequel tout élément spirituel ou sérieux est ramené au concret et au matériel¹¹¹. Le clergé, la « sainte Église catholique », les sacrements, il n'est pas d'élément qui échappe à la dégradation matérielle sous la plume de Luther. Ainsi, dans *la Papauté de Rome*, le registre scatologique rabaisse les réflexions

¹⁰⁷ Ulrich VON HUTTEN, *Feber das Erst, Feber das Ander, Vadiscus oder die Römische Dreifaltigkeit, Die Anschauenden*, Johann Schott, Strasbourg, 1521. Il s'agit de la version allemande de l'édition *princeps* publiée en latin en avril 1520, *Dialogi*, Johann Schöffner, Mayence, et rapidement censurée. Voir Monique SAMUEL-SCHNEYDER, « « Hutten et Luther, la rencontre de deux discours » », in Jean-Marie VALENTIN (dir.), *Luther et la Réforme: du commentaire de « l'Épître aux Romains » à la « Messe allemande »*, Paris, Ed. Desjonquères, 2001, p. 229-256.

¹⁰⁸ ALVELD, *Ein gar fruchbares...*, *op. cit.* .

¹⁰⁹ « Et s'il n'avait pas donné, en allemand, son opuscule ridicule pour empoisonner les malheureux laïcs, il eut été considéré par moi comme bin trop faible. » Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 56. Cette remarque illustre l'importance du public allemand aux yeux de Luther, ce que nous développerons dans le chapitre suivant.

¹¹⁰ « Puisque mon Seigneur Christ et sa sainte parole, si chèrement achetée par son sang, sont considérés comme raillerie et discours bouffon, force m'est de laisser aller le sérieux et d'essayer si, moi aussi, j'ai appris à être bouffon et à railler » *Ibid.*, p. 14.

¹¹¹ C'est « le transfert de tout ce qui est élevé, spirituel, idéal et abstrait sur le plan matériel et corporel, celui de la terre et du corps », « le rire rabaisse et matérialise », Mikhaïl Mikhaïlovitch BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la Renaissance*, *op. cit.*, p. 29.

théologiques des catholiques par de nouvelles métaphores : « Un tel venin, tu l'as sucé d'Emser, dans son livret hérétique et blasphématoire, auquel, si Dieu le veut, je donnerai une réponse méritée quand ce hobereau de Eck viendra avec son purin. »¹¹² Par ce procédé, la production religieuse se transforme en éléments fétides et nocifs.

Grâce à la métaphore, Luther entreprend la même métamorphose que celle que les déguisements permettent pendant la fête. Il moque ainsi

« l'excellent opusculé du carme déchaussé de Leipzig, [qui] s'en vient dans ses sabots, voire sur des échasses, estimant que lui seul, avant tous les autres, il ne marche pas dans la boue ; peut-être même danserait-il avec plaisir si quelqu'un lui achetait un jeu de fifre. »¹¹³

Alveld n'est plus le respectable franciscain, reconnaissable à son habit, mais un âne ou un oiseau, deux animaux qui ne brillent pas par leur intelligence. Le réformateur ne limite pas la critique à son destinataire, mais l'applique à l'ensemble de l'Église romaine à laquelle Alveld appartient. Filant la métaphore de l'âne, il raille tant « cette inculte bête de meunier [qui] ne sait pas encore chanter son hi-han hi-han, et se vautre, de son propre chef, en pareille chose que le siège romain, même avec tous les évêques et les savants, n'a pas été capable de mener à bien en mille ans. »¹¹⁴ Par ce langage performatif qui mobilise le corps, Luther transforme l'essence des personnes et prétend révéler leur nature, celle de bêtes grossières et vulgaires. D'après Michel Pastoureau¹¹⁵, l'âne symbolise traditionnellement l'ambivalence entre un pôle négatif et un pôle positif. Pour les Pères de l'Église, le pôle positif est lié aux vertus d'humilité et de labeur, c'est l'âne sur lequel le Christ monte à Jérusalem, tandis que le pôle négatif est lié à la bêtise, à la paresse, voire à la lubricité ; l'âne est la bête incapable de s'élever aux choses spirituelles. Le deuxième sens est celui de la transformation, comme l'âne de Midas dans les *Métamorphoses* d'Apulée¹¹⁶. Ambivalence et métamorphose, deux propriétés qui correspondent au thème du monde renversé et, comme le carnaval, symbolisent le seuil, l'ambiguïté entre un état et son contraire. C'est

¹¹² Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 37.

¹¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁵ Gaston DUCHET-SUCHAUX et Michel PASTOUREAU, *Le bestiaire médiéval: dictionnaire historique et bibliographique*, Paris, le Léopard d'or, 2002, p. 25-26.

¹¹⁶ Dans la mythologie grecque, le roi Midas est puni par Apollon d'avoir préféré la musique de Pan à la sienne, c'est-à-dire une musique sensuelle et non spirituelle, par une transformation en âne. Apulée, *Métamorphoses*, IIe s. ap. JC. Cette image est bien connue des savants du XVI^e siècle, comme le montre l'allusion d'Érasme dans *L'Eloge de la folie*. Voir ÉRASME, *Eloge de la folie: et autres écrits*, traduit par Franz BIERLAIRE et traduit par Claude BLUM, Paris, France, Gallimard, 2010, p. 58.

bien sûr pour les connotations du pôle négatif et de la transformation que Luther fait référence à l'âne. Dans *l'Épître sur l'art de traduire et sur l'intercession des saints*¹¹⁷, il ne parle de ses adversaires qu'en les qualifiant d'âne, ce qui produit un comique très corrosif, puisque la véritable personne disparaît sous l'accumulation des répétitions¹¹⁸. La métamorphose carnavalesque n'accouche pas que d'ânes. Luther convoque toute une ménagerie vulgaire pour discréditer l'Église, composée notamment de cochons¹¹⁹ ou de singes¹²⁰. Le porc est l'animal grossier par excellence, qui mange les choses les plus viles et vit dans la fange, quant au singe, c'est un autre symbole de la frontière poreuse entre deux états différents. En effet, comme le note Michael Camille, la culture cléricale pétrie de latin n'ignore pas l'origine du terme *simius*, qui vient du latin *similitudo*. Le singe est donc l'animal qui imite, il est même capable de contrefaire l'homme. Il est en même temps le signe qui rappelle « les dangers de la *mimesis* et de l'illusion dans l'ordre des choses créées par Dieu »¹²¹. En ce sens, c'est aussi le symbole de l'artifice. Enfin, descendant encore d'un cran sur l'échelle de la valeur des choses, Luther ne se contente pas d'animaliser, mais il réifie une partie de ses adversaires en instrument de musique. Là encore, le choix n'est pas anodin. L'objet est inerte, passif. Or, les instruments que Luther utilise sont des instruments à vents : cornemuse ou tuyaux d'orgue¹²² qui ne sont pas sans rappeler l'attribut des fous : le

¹¹⁷ Martin LUTHER, « Épître sur l'art de traduire et sur l'intercession des saints », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1965, vol.6, p. 191-204 ; WA 30, 632-646.

¹¹⁸ Les métaphores en âne sont légion, à titre d'exemple : « A cela [Aristote], s'ajoutent encore ces masques du diable, les moines et les fantômes des universités que nous avons dotés de richesses énormes, et une foule de docteurs, prédicateurs, maîtres, prêtres et moines – c'est-à-dire, des ânes grands, grossiers et gras, ornés de barrettes rouges et brunes, comme une truie ornée d'une chaîne d'or et de perles – que nous avons entretenus et dont nous nous sommes chargés et qui ne nous ont rien enseigné de bon, mais nous ont rendu toujours plus aveugles et insensés tout en dévorant tout nos biens ; ils n'ont collectionnés que la crotte et la fiente de leurs livres sordides et vénéneux, dont ils ont rempli tous les couvents et même tous les recoins, chose horrible à penser ! » dans Martin LUTHER, « Aux magistrats de toutes les villes allemandes pour les inviter à ouvrir et à entretenir des écoles chrétiennes », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et Fides, 1960, vol.4, p. 116.

¹¹⁹ « S'ils veulent en savoir plus au sujet de qui ils sont, qu'ils laissent à nouveau leur Heintz écrire à ce sujet : ils ne trouveront personne de mieux, car c'est un excellent homme, versé dans les Saintes Écritures, aussi habile et adroit qu'une vache dans un noyer ou qu'un porc jouant de la harpe ; [...] Il est vrai qu'ils ne sont pas dignes d'avoir quelqu'un de meilleur. « Voici du bétail et une étable », dit le Diable en poussant une mouche dans le derrière de sa mère. » dans Martin LUTHER, « Contre Jean le Pitre », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève Paris, Labor et fides, 2015, vol.19, p. 522.

¹²⁰ Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », *op. cit.*, p. 94 ; *Von den Juden und ihren Lügen*, 1543, WA 53, p. 417-552.

¹²¹ Michael CAMILLE, *Images dans les marges: aux limites de l'art médiéval*, traduit par Béatrice BONNE et traduit par Jean-Claude BONNE, Paris, Gallimard, 1997, p. 20.

¹²² Voir par exemple le passage où Luther se moque du culte ornementé des moines : « Si, comme le dit Paul, quelque incroyant entraît et se trouvait au milieu de ces hommes qui rugissent, murmurent et crient, voyant qu'ils ne prophétisent ni ne prient mais qu'ils se contentent de retentir à la manière des tuyaux d'orgues dont ils se font accompagner – l'idée ne pourrait être meilleure : ils ont ainsi combiné ce qui va de pair – cet incroyant ne dira-t-il pas très justement : 'Quelle folie est ma vôtre ?' » Sont-ils vraiment autre

soufflet. Or, le souffle désorganisé est rattaché à la folie, voire aux souffles du bas corporels : pets et rots. Une fois de plus, la métaphore est dégradante.

Pour signifier le travestissement, Luther emploi un terme en particulier qui évoque la duplicité : le masque. La mention du « masque » implique une double identité, celle affichée sur le masque, et celle qu'il cache. Or Luther n'a de cesse de se présenter comme le médiateur de la vérité qui lève le voile et démasque les impostures. Dès la rédaction de *la Papauté de Rome* il se donne cette posture.

« Vois, dit-il en s'adressant aux Allemands, c'est ainsi que nos romanistes citent l'Écriture selon leurs masques insensés : ce qui est dit foi, doit nécessairement, pour eux, être dit autorité ; ce qui est dit édifier spirituellement, doit nécessairement, pour eux, être dit briller extérieurement ; pourtant, ils ne veulent pas être hérétiques, et veulent faire de tous les autres des hérétiques. Ce sont des romanistes. »¹²³

Le thème du travestissement lui permet de mettre en doute les apparences, de les dédoubler en révélant un sens caché contradictoire avec ce qui est donné à voir. Les apparences sont trompeuses et cachent l'identité réelle des personnages derrière les déguisements de carnaval. Le thème du travestissement permet donc d'introduire un écart entre la personne ou la chose décrite et son essence intime. Luther déploie ce motif dans bien d'autres passages de ses écrits dont voici des exemples.

« [L'évêque] voudrait bien faire de nous des masques et des prêtres de carnaval, tout comme il est lui-même un évêque et un masque de carnaval, et tout comme les garçons fabriquent des rois, des jeunes filles et d'autres personnages ou d'autres masques pour jouer. Mais nous ne voulons pas être des prêtres fabriqués, mais des personnes nées et appelées prêtres, et nous voulons que notre prêtrise se transmette par le fait de naître d'un père et d'une mère. »¹²⁴

chose que ces flûtes et ces chalumeaux dont Paul dit qu'ils ne rendent pas de son distinct et qu'ils ne font que frapper l'air ? Ce n'est pas autre chose que si quelqu'un, voulant parler, montait sur une tribune et , pendant une heure entière, faisait retentir des paroles en langue étrangère que personne ne comprendrait. Un tel homme ne parle-t-il pas en l'air ? Ne sera-t-il pas tenu pour fou... » Martin LUTHER, « Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques », *op. cit.*, p. 155.

¹²³ Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 48.

¹²⁴ « Larven und Fastnachts Pfaffen mag er wol aus uns machen, gleich wie er selbs ein Fastnachts Bisschoff und Larve ist, und wie die knaben jnn einem spiel Koenige, Jungfrauen und andere person odder Larven machen. Wir wollen ungemachte, sondern geborne Pfaffen sein und heissen und unser Pfaffenthum erblich durch unser geburt von Vater und mutter her haben. » dans *Von der Winkelmesse und Pfaffenweibe*, 1533, WA 38, p. 229.

« Ne penses-tu pas, mon cher frère en Christ, [...] qu'un tel concile ne devrait pas être une jonglerie, faite pour amuser le pape au moment du carnaval ? »¹²⁵

Il dénonce ici la fabrique d'une Église artificielle. A ce titre, le verbe « faire » (*machen*) est vraiment à comprendre au sens de fabriquer, puisqu'il s'oppose à donner naissance (*gebären*), comme l'acquis s'oppose à l'inné. De même, l'usage fréquent du verbe « *gauckeln* » (jouer, singer¹²⁶) dénonce une action factice issue du monde illusionniste des jongleurs et des acrobates.

L'Église toute entière, le clergé séculier et régulier, la doctrine et surtout les pratiques extérieures sont ainsi carnavalisés, c'est-à-dire présentés comme des illusions, des décors factices qui cachent une réalité autre et mauvaise.

LA CONTROVERSE AVEC EMSER : UN JEU OÙ TOUS LES COUPS SONT PERMIS ?

En fait, Luther ne cesse de dérouter ses interlocuteurs et d'imposer des changements de forme. Cela est particulièrement visible dans la controverse qui l'oppose à Jérôme Emser. De janvier à l'automne 1521, sur une période de temps courte et dense, moins d'un an, les deux hommes croisent la plume en une chaîne polémique de dix ouvrages. Mais ce qui surprend davantage, c'est le style de cette « controverse » qui entremêle différentes formes (traité, lettre, pamphlet...) et différents registres (argumentatif, polémique, satirique...), au bon vouloir du réformateur. Dans quelle mesure cette controverse s'apparente-t-elle à un jeu dont Luther est le maître ?

¹²⁵ « Duenckt dich nicht, Mein lieber Bruder in Christo, [...] das solch Concilium muesse nichts denn ein gauckelspiel sein, dem Bapst in der Fastnacht zur kurtzweil zubereit? » WA 54, fol. Aij.

¹²⁶ DWB :

<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG02322>

La confrontation entre les deux hommes est antérieure à la controverse de 1521. En juin 1520, dans le traité *De la papauté de Rome* par lequel il répond à Alveld, Luther évoque à deux reprises le théologien catholique Emser :

« Naguère, dit-il pour commencer, quelqu'un aussi a écrit la même chose contre moi, d'une manière si grossière, si bouffonne, qu'il m'a fallu dédaigner cela. Or, puisqu'ils ne sont pas encore devenus intelligents, force m'est de parler grossièrement à ces têtes grossières : *je vois bien que l'âne ne comprend pas la musique (seytenspiel) ; force m'est de lui présenter des chardons.* »¹²⁷

« Un tel venin, suppose Luther, tu l'as sucé d'Emser, dans son livret hérétique et blasphématoire, auquel, si Dieu le veut, *je donnerai une réponse méritée quand ce hobereau de Eck viendra avec son purin.* Vous ne me ferez pas cela ainsi, chers romanistes : si je ne puis y mettre obstacle par la force, du moins vous ne m'apporterez, en vérité, aucun écrit en votre faveur. Dieu merci, *je sais encore bien courir sur l'herbe (uber das graß lauffen).* »¹²⁸

La référence est d'abord implicite puisque Luther fait allusion à un ouvrage de Jérôme Emser sans le citer : *De Disputatione Lipsicensi, A Venatione Luteriana aegocerotis assertio*¹²⁹. A cette époque, ils se sont déjà rencontrés plusieurs fois. Leur différend remonte à la dispute de Leipzig de 1519, pour laquelle Emser avait accompagné Jean Eck. D'après le second passage, Luther s'attend visiblement à une nouvelle confrontation avec le docteur en théologie Jean Eck qui lui donnerait l'occasion de régler ses comptes avec Emser. Cependant, celle-ci ne vint pas¹³⁰. Luther n'a-t-il pas alors utilisé la controverse pour montrer qu'il savait « présenter les chardons » et « courir sur l'herbe » ?

Dans ces deux passages, Luther procède à une nouvelle carnavalisation qui fait des catholiques des ânes stupides, ce qui justifie encore une fois sa mutation en fou et l'usage du langage carnavalesque. Il emploie même des proverbes populaires. L'expression « je vois bien que l'âne ne comprend pas la musique (seytenspiel) ; force m'est de lui présenter des chardons » condense en fait plusieurs références. La première, outre la satire classique de la bêtise des clercs, emploie le terme « Saitenspiel », c'est-à-dire un instrument de musique à

¹²⁷ Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 32. Nous avons ajouté l'italique.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 37. Nous avons ajouté l'italique.

¹²⁹ *Ibid.*, note 2, p. 32.

¹³⁰ Luther dit qu'il vient d'apprendre que la venue d'Emser à Worms était définitivement annulée le 14 janvier 1521 dans sa lettre à Staupitz, Br. II, p. 245.

corde qui pouvait être utilisé à carnaval¹³¹. La plaisanterie repose sur le fait qu'avec ses sabots, l'âne ne peut avoir l'habileté nécessaire pour pincer les cordes¹³². Par ce proverbe, Luther signifie donc qu'il maîtrise la partition, et choisit les genres. La seconde brode sur la réputation des ânes à se nourrir sans discernement entre ce qui est bon et ce qui ne l'est pas¹³³. Par le choix de ces proverbes, Luther épingle une fois de plus la bêtise de ses adversaires et l'utilise comme prétexte pour utiliser le langage carnavalesque. Puisqu'il doit leur parler en utilisant des expressions populaires, alors les clercs ne sont pas des professionnels avec des compétences remarquables, mais l'emploi d'un vocabulaire simple voire trivial les révèle comme les vrais paysans, les rudes, les simples qui ne comprennent rien. Compréhendent-ils d'ailleurs là où Luther veut les emmener ?

L'évocation de l'instrument de carnaval et l'allure de défi rappellent les compétitions qui se déroulent au moment de la fête: concours de tir, jeux d'adresse, courses... C'est bien ce que semble confirmer l'expression « courir sur l'herbe ». Le dictionnaire des frères Grimm cite ce passage de Luther de manière évasive dans une rubrique où l'herbe signifie le terrain d'exercice¹³⁴. S'agit-il d'un terrain de jeu sur lequel les hommes font des concours de tirs ou des courses, comme sur les gravures de Hans Sebald Beham¹³⁵, ou d'un espace d'entraînement au combat ? Que ce soit pour rire ou pour se préparer à la guerre, il s'agit

¹³¹ DWB :

<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS00706>

¹³² Par ailleurs, il est très proche d'un autre proverbe, « l'âne qui joue de la lyre », fréquemment utilisé pour ridiculiser le clergé régulier. La plaisanterie repose sur l'importance du chant chorale et de la musique chez les moines pour la louange de Dieu, en particulier chez les bénédictins. L'allongement des temps de chant, parfois pendant des heures, a même pu justifier des accommodements de la règle, notamment alimentaires, pour permettre aux moines de soutenir l'effort. Mais à la fin du Moyen Age, le rôle de la musique est perçu comme une piètre excuse, et surtout une activité peu importante, en regard du travail fourni par les paysans qui paient la dîme. L'oisiveté des clercs est donc fustigée à travers cette allusion à la musique, qui raille leur l'incapacité à entreprendre une activité, même celle pour laquelle ils sont destinés.

¹³³ "5168. Das ist der rechte Salat für das Maul. Wenn der Esel z. B. disteln frißt." Ce proverbe signifie que les ânes préfèrent manger des chardons à une meilleure salade. Cité dans Wilhelm KÖRTE, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Deutschen*, Leipzig, Allemagne, Brockhaus, 1861, vol.1, p. 374; Karl Friedrich Wilhelm WANDER, *Deutsches Sprichwörter-Lexikon*, Aalen, Scientia-Verl, 1963, vol.1, p. 858.

¹³⁴ DWB :

« C. auf der grundlage seiner kollektiven anwendung, aber über diese hinausgehend, kann gras eine mit gras (im sinne von B) bewachsene fläche bezeichnen. dieser dem mhd. und dem älteren nhd. ganz geläufige gebrauch begegnet im späteren nhd. meist nur noch in festen wendungen und fügungen. berührung mit dem gebrauch von B tritt namentlich im nhd. und in verbindungen mit den präpositionen in (B 4 a) und auf (B 4 f) häufig ein.

1) ein mit gras bewachsener platz und überhaupt das freie, der erdboden; meist in präpositionalen verbindungen.

a) ein lager-, kampf-, turnierplatz u. ä.

b) gras bezeichnet den erdboden, besonders als den endpunkt einer bodenwärts gerichteten bewegung.

ε) übers gras laufen vereinzelt auch in der bedeutung 'noch wohlauf [bien portant] sein': ich kan noch wol, got lob, ubirs grasz lauffen (1520) Luther 6, 307 W. »

<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG25862>

¹³⁵ Hans Sebald BEHAM, *Large Church festival*, 1535, gravure, 360x1140mm, Courtesy Ashmolean Museum, Oxford.

d'un terrain où l'on mesure sa force et son adresse dans un contexte de compétition. Si nous prenons l'expression dans son sens littéral, nous aurions là une clé de lecture de l'attitude de Luther dans sa controverse avec Emser. Il s'agit de voir qui saura courir le plus longtemps et passer tous les obstacles. La controverse est un jeu, qui, comme le carnaval, se situe dans un temps extra-ordinaire, régi par ses propres règles.

D'ailleurs, au cours de la controverse qui oppose Luther et Emser, le réformateur rappelle ce qu'il entend par le mot « jeu »¹³⁶. Il raconte quelle fut l'attitude de Rome vis-à-vis des partisans de Jean Hus lors du concile de Constance en établissant un lien entre polémique et jeu :

« Le cardinal florentin, raconte-t-il, arriva et dit 'Laissez donc les bêtes sauvages manger et boire ce qu'elles veulent, mais si elles veulent nous réformer et enseigner les bonnes manières de faire, alors n'hésitons pas et combattons-les', et en application de ce conseil *le jeu* a commencé. »¹³⁷

Le « jeu » a alors une connotation dangereuse et menaçante, car il est la mise en œuvre d'une machine polémique qui a eu pour fin la condamnation au bûcher de Jean Hus. Quelques lignes plus loin, dans le paragraphe conclusif, Luther menace à son tour Emser dans les mêmes termes.

« Et toi Emser, [...] tu as de nouveau hérissé mes plumes, tu vas maintenant/à ton tour endurer le *jeu* et ton nom va encore être cité dans beaucoup d'autres livres, cela ne sert à rien de se plaindre. Mais si tu veux ravalier ton erreur et faire taire ton hypocrisie, tu me rendras bien vite calme et silencieux ; mais si ce n'est le cas, fais ce que tu veux. Dieu soutient sa vérité, et qu'à Dieu seul, et ni à moi ni à toi, soit louange et honneur. AMEN. »¹³⁸

Ainsi, nous pouvons avancer que Luther *joue* à la controverse, et que cette expression agonistique a pour but de faire perdre l'adversaire. La controverse est un jeu, un duel qui vise à épuiser l'adversaire.

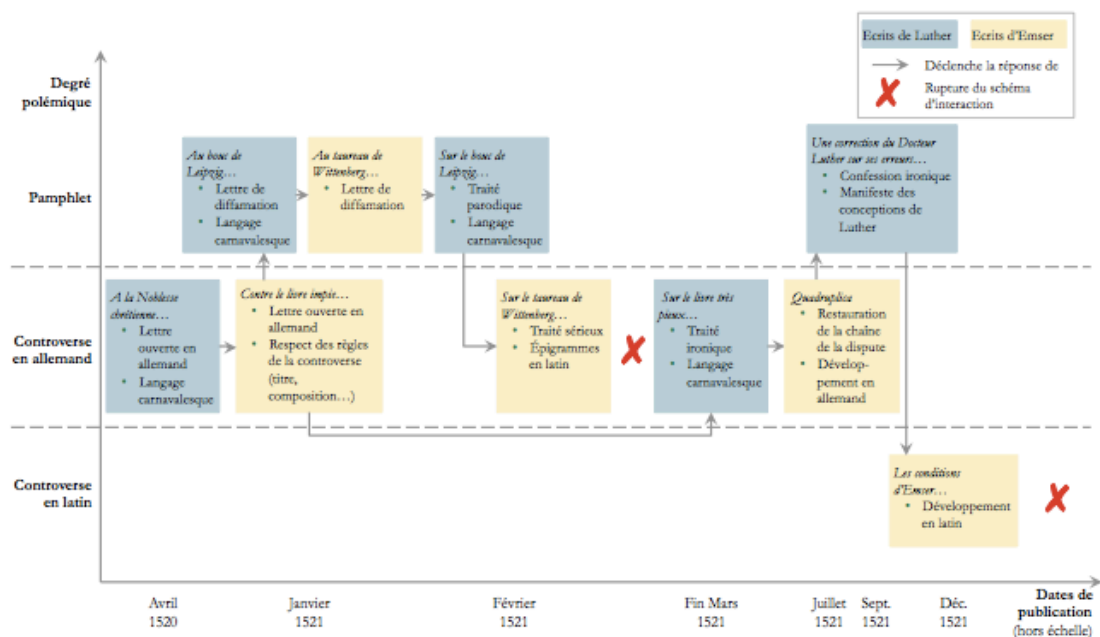
¹³⁶ « du hast meyn feddern auff's new erregt, du wirst yhe das spiel außhalten... », WA 54, p. 271-283.

¹³⁷ « Da fur der Florentiner cardinal erfur und sprach 'Ach lasset die bestien essen und trincken was sie wollen, Sie wollen aber uns reformieren und recht leren, da last uns streytenn widder sie', und nach dem selben radt ist das spiel auch gangen. », *Auff des bocks zu Leypszick Antwort D. M. Luther*, 1521, WA 7, p. 282.

¹³⁸ « Und du Emser [...] du hast meyne feddern auff's new erregt, du wirst yhe das spiel außhalten und deyn nam sol noch in viel mehr bucher erbelet werden, hilfft nit klagen. Wiltu aber deyn yrthum widerruffen und des heuchlen abgahn, solstu mich gar bald stil und schweygend machen, wo das nit, thu was du magst. Gott helft seyner warhey, widder mir noch dir, sonderenn alleyn gott sey lob unnd ehre. AMEN. » WA 7, p. 283.

Luther semble prendre un malin plaisir à diriger les règles de la controverse de manière à ce que son adversaire en perde son latin. Grâce aux travaux de Kai Bremer¹³⁹, nous avons établi le schéma ci-dessous qui présente la chaîne polémique en fonction de l'écart par rapport aux codes de la controverse.

Figure 4 - La controverse entre Luther et Emser (1520-1521)



Le tableau montre l'écart entre les ouvrages qui tendent à respecter les règles de la controverse et s'expriment en latin et ceux dont le langage est plus familier, voire parodique, en allemand.

Dans un premier temps, Luther joue sur la forme du discours. Il donne l'impression d'alimenter la controverse en publiant ouvrage pour ouvrage, mais en réalité, la forme et le contenu ignorent à chaque fois les points soulevés par Emser. Luther se contente de jouer à la controverse, c'est-à-dire de parodier les débats religieux traditionnels. Sur le tableau, ces changements de forme sont manifestés par le décalages sur l'axe des ordonnées: les

¹³⁹ Grâce à une analyse détaillée des différents ouvrages, Kai Bremer met en lumière les tentatives contradictoires des deux rhéteurs : Emser cherche vainement à entraîner Luther dans une dispute écrite, tandis que ce dernier désire moins répondre au théologien que gagner l'approbation du lecteur. Nous sommes partis de cette étude dont nous modifions quelque peu l'analyse et à laquelle nous ajoutons la notion heuristique de jeu. Kai BREMER, *Religionsstreitigkeiten: volkssprachliche Kontroversen zwischen allgäubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen, Allemagne, M. Niemeyer Verlag, 2005, p. 88-101 et spécialement p. 99.

ouvrages de Luther tendent vers la polémique virulente, tandis que ceux de Emser cherchent à ramener le débat dans le cadre de la controverse en latin. C'est l'un des traités réformateurs qui inaugure la polémique par la forme de la lettre ouverte (*A la Noblesse chrétienne...*¹⁴⁰). Suivant les codes de la controverse, la réponse d'Emser, *Contre le livre impie de l'augustin Martin Luther, délivré à la noblesse allemande, contribution de De Jérôme Emser. A la très honorée nation allemande*, expose dans le titre son objet : il s'agit d'une réplique à la lettre de Luther, qui s'adresse aussi à la nation allemande et adopte donc comme Luther la forme de la lettre ouverte¹⁴¹. Or, au lieu de répondre sur le même ton, le réformateur quitte tout à fait le champ de la controverse et de l'argumentation pour laisser libre cours à l'invective en publiant cette fois une lettre de diffamation (*Schandbrief*), puisqu'elle porte une allusion ironique au nom du destinataire (*Au bouc de Leipzig...*¹⁴²). Qu'à cela ne tienne, Emser montre qu'il a de l'endurance et change lui aussi de forme en rédigeant une lettre de diffamation symétrique de celle de Luther (*Au taureau de Wittenberg...*¹⁴³). Mais Luther ne daigne toujours pas lui répondre, et poursuit le jeu de changement de forme, comme autant de masques, en publiant cette fois une réponse sous forme de traité parodique (*Sur le bouc de Leipzig...*¹⁴⁴). Toujours avec un temps de retard, Emser court après. Il produit à son tour un traité sur Luther (*Sur le taureau de Wittenberg...*¹⁴⁵), et cherche à montrer son éloquence en joignant trois épigrammes en latin. Mais, là où les choix d'Emser montrent qu'il essaie d'entrer en dialogue avec Luther, les choix du réformateur marquent un refus.

Pour faire tourner en bourrique son adversaire, le réformateur ne joue pas seulement sur les changements de formes, mais aussi sur le schéma dialogique. En effet, c'est seulement avec *Sur le livre très pieux...*¹⁴⁶, que Luther répond enfin aux questions d'Emser formulées dans sa première publication (*Contre le livre impie...*). Ce faisant, il laisse choir le précédent ouvrage (*Sur le taureau de Wittenberg...*) d'Emser sans prendre la peine de lui répondre. Malgré le court-circuit du schéma d'interaction qui ressort d'une stratégie de déstabilisation, manifesté par une croix rouge sur le tableau, une fois de plus, Emser suit. D'ailleurs, il prend soin de restaurer l'ensemble de la chaîne polémique en précisant que sa réponse est bien la quatrième (*Quadruplica*), contrairement à ce que le court-circuit luthérien

¹⁴⁰ LUTHER, *An den Christlichen Adel deutscher nation : von den christlichen Standes besserung*, 1520.

¹⁴¹ EMSER, *Wider das vnchristliche buch Martini Luters Augustiners, an den Tewtschen Adel außgangen, Vorlegung Hieronymi Emser. An gemeyne Hochlöbliche teutsche Nation*, 1521.

¹⁴² LUTHER, *An den Bock zu Leipzig*, Wittenberg, 1521.

¹⁴³ EMSER, *An den Stier zu Wittenberg*, Leipzig, 1521.

¹⁴⁴ LUTHER, *Auff des bocks zu Leypszick Antwort D. M. Luther*, 1521.

¹⁴⁵ EMSER, *Auff des Stieres zu Wiettenberg nieltende replica*, 1521.

¹⁴⁶ LUTHER, *Auff das vbirchristlich ubirgeystlich und ubirkunstlich buch Bocks Emßers zu Leypszick Antwort*, 1521.

pouvait faire croire¹⁴⁷. Mais ce rappel souligne surtout l'incapacité constante d'Emser à établir le dialogue avec Luther. Et de fait, la dernière réponse de Luther, la première qui ne fasse pas défaut par le schéma d'interaction en répondant sur le même ton, est en même temps la plus ironique et la plus condescendante dans l'intitulé. Luther rappelle son titre de docteur en théologie, titre dont Emser ne peut se réclamer, et fort de cette position de supériorité, il joue le jeu de la controverse, dans un écrit parodique tissé d'antiphrases¹⁴⁸. Sur ce terrain Emser ne se risque pas, et le théologien catholique revient définitivement à ce qui est valide selon lui, la controverse en latin¹⁴⁹.

A la fin, le masque tombe et révèle la différence profonde entre les deux religieux, entre celui qui veut dialoguer dans la connivence et celui qui, souverain, veut ouvrir le débat au maximum de lecteur.

Le deuxième jeu que l'on observe dans cette controverse est celui de la langue, en particulier par la carnavalisation. Il s'agit de voir qui ira le plus loin dans la satire et pourra ainsi l'emporter. Dans la première dispute de 1519, en latin, pendant laquelle Luther avait ironisé sur les armes de son adversaire représentant un bouc en s'adressant au « bouc Emser »¹⁵⁰. Cherchant à faire lui aussi preuve d'humour, Emser assume le sobriquet et tente de le retourner contre Luther en ajoutant une devise en dessous de ses armes dans son premier ouvrage, *Wider das unchristliche buch Martini Luters Augustiners* : « Prends garde, le bouc te charge »¹⁵¹. Mais la reprise du théologien catholique excite la verve satirique de Luther qui ironise de plus belle dans sa réponse, *An den Bock zu Leipzig*, en donnant une interprétation volontairement obscène de la devise : que Dieu protège les brebis d'un tel bouc !¹⁵² De même, alors que Luther a profité de la dernière réplique dans *An den Bock* pour traiter son adversaire d'âne, Emser tente de répondre avec ironie que s'il doit être un âne « avec Aristote, Thomas, Bonaventure etc »¹⁵³ cela ne le dérange pas (*An den Stier...*). Mais Luther de renchérir dans la réponse : « c'est vrai que tu n'as pas d'oreilles d'ânes, comme tu

¹⁴⁷ EMSER, *Hieronymi Emsers Quadruplica auff Luters Jungst gethane antwort, sein reformation belangend*, 1521.

¹⁴⁸ LUTHER, *Eyn widderspruch D. Lutherß seynis yrbumß, ertzungen durch den allerhochgelertisten priester gottis Herrn Hier*, 1521.

¹⁴⁹ EMSER, *Emsers bedingung auff Luters orsten widerspruch*, 1521.

¹⁵⁰ *Ad aegocerotem Emserianum M. Lutheri additio*, cité dans Kai BREMER, *Religionsstreitigkeiten*, op. cit., p. 70.

¹⁵¹ « Hut dich der bock stozt dich », EMSER, *Wider das vnchristliche...*, op. cit., frontispice.

¹⁵² LUTHER, *An den Bock...*, op. cit., fol. A ii.

¹⁵³ « So heistu mich nicht allein in narren, sonder ouche in esel, Wywol ich nu nicht öre darnach haß, das ich einem Esel gleich sehe, noch dann deiweil Aristoteles, Thomas, Bonaventura, Bebst, cardinal, und Bischoff, tod und lebendig deine Esel seyn müssen, so bleyb ich in diesem eselstal (daryn ouch Christ geboren ist) vil lieber dann in deinem rabennheft [filet de corbeau]. », EMSER, *An den Stier...*, op. cit., fol. A.

le dis toi-même, ni même un cerveau ni un cœur d'âne »¹⁵⁴, non Emser a tout au plus une cervelle d'oiseau (*Vogel*). Tout deux jouent avec plus ou moins d'adresse sur le sens propre et le sens figuré des mots.

Une controverse éclair d'un côté avec Alveld, une controverse à la manière d'une guérilla de l'autre avec Emser : la durée et l'intensité des échanges varient d'un exemple à l'autre. Étonnamment, celle qui oppose Luther au franciscain Thomas Murner tranche par une absence de réactivité du réformateur. Face au flot des attaques murneriennes, Luther peut-il rester dans le silence sans que sa cause ne soit touchée ? Afin de comprendre son attitude, nous devons changer d'échelle et prendre en compte l'engagement du parti luthérien. En effet, Luther ne combat pas seul mais bénéficie de nombreux soutiens qui savent également faire profit de la capacité de diffusion de l'imprimerie. Fort de ces auxiliaires, Luther ne peut-il pas dès lors choisir ses combats ? Dans ce cas, quels sont les critères qui président à « l'organisation du travail polémique » ?

LA CONTROVERSE AVEC MURNER, OU LA DIVISION DU TRAVAIL POLÉMIQUE

Contrairement à un Emser, Thomas Murner pratique lui aussi le langage carnavalesque, et semble être un adversaire redoutable tant par les armes qu'il utilise que par son endurance. Est-ce la raison pour laquelle Luther refuse l'affrontement ? La réponse du réformateur tarde en effet à paraître, mais elle est surtout une sorte de « bon pour pouvoir » délivré au parti luthérien qui procède d'une stratégie de division du travail polémique.

Thomas Murner, né en 1475 dans un village d'Alsace, « a toujours mêlé activité religieuse et littéraire »¹⁵⁵. Formé à l'école franciscaine de Strasbourg, il devient frère mineur

¹⁵⁴ “du hast freylich nit Eßels oren, wie du selbst sagist, sich aber, das du nit Esels hyrnn und herß habist, wenn du so unvorsichtig und unvorstendig handlist.», LUTHER, *Auff des bocks zu Leypszick*..., *op. cit.*, fol. Bv.

et poursuit ses études à Fribourg-en-Brisgau, époque à laquelle il s'ouvre à l'humanisme et exerce une première fois sa plume à la controverse¹⁵⁶. Après avoir étudié dans plusieurs universités européennes, le franciscain s'établit au couvent de Strasbourg, et entame une nouvelle période littéraire consacrée à la *Narrenliteratur*. Il côtoie alors l'auteur de la *Nef des fous*, Sébastien Brant, qui depuis son retour à Strasbourg est devenu le syndic de la ville. De même, il peut lire les prédications de Geyler de Kaysersberg (1445–1510), le célèbre prédicateur de la cathédrale, inspirées par *la Nef*, dont une partie est publiée en 1510¹⁵⁷. A son tour, il publie une série d'ouvrage en langue vernaculaire qui, à l'aide d'un langage populaire et imagé, font la satire des folies humaines¹⁵⁸. En 1512, Murner se met d'ailleurs en scène, et en tant que prêtre il se propose d'exorciser les fous décrits par Brant dans le *Doctor Murners Narrenbeschwörung* (*L'Exorcisme des fous*). Un passage sur la danse montre le moralisme de Murner sous le comique des mots:

« Fifies aux lèvres, fais-moi le pam pam pam !

Elztlin, gredtlin, sur le devant !

Celles qui ne sont pas jolies, qu'elles restent derrière,

Nous ne dansons pas avec de pieux enfants,

La piété n'a rien à faire sur scène,

Mais viennent danser prêtres ou laïcs¹⁵⁹ »

Jusqu'en 1520, ses écrits restent dans le cadre du genre narragonique, c'est-à-dire qu'ils se contentent d'épingler des vices et non des personnes¹⁶⁰. Mais la diffusion des traités réformateurs, usant d'un langage proche pour dénoncer l'Église change la situation¹⁶¹.

¹⁵⁵ Erwin ISERLOH, « Thomas Murner (1475–1537) », in Erwin ISERLOH (dir.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Münster i.W, Aschendorff, 1987, vol.3, p. 19.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 20. La plus connue est celle qui l'oppose en 1501 à l'alsacien humaniste Jacob Wimpfeling sur l'appartenance de l'Alsace à la France ou à l'Empire.

¹⁵⁷ Publication en latin d'une série de sermons prêchés du 25 février 1498-21 avril 1499.

¹⁵⁸ Thomas MURNER : 1512, *Der Schelmen Zunft* (*La Guilde des fous*) ; 1515, *Die Mülle von Schnyndelszheym* (*Le Moulin d'Escroqueur*) ; 1519, *Die Geuchmat* (*Le Pré de l'amoureux*).

¹⁵⁹ « Zu dantz stellen. Pfiff vff, mach mir den dranranan !/ Elztlin, gredtlin, vornan dran ! /Die nit hübsch sindt, laß do hinden,/ Wir dantzten nit mit frummen kinden,/ Frumkeit hört nit an den reyen. », *Doctor Murners narren beschwörung Strasbourg*, Mathias Hupfuff, 1512, n°50, v.7-12.

¹⁶⁰ A l'exception d'un texte de 1509, *l'Historia mirabilis quatuor heresiarcharum*, rédigé par Thomas Murner au moment du procès des dominicains de Berne et qu'il traduit en prose et en allemand la même année, *Die war History von den vier ketzer*. Murner critique avec ironie leur position maculiste. A ce sujet, voir Marie-Caroline CALLARD, *Trouble dans l'Historicité. Inscriptions, effacement et revenances en Europe (XV^e-XVII^e s.)*, Habilitation à diriger des recherches soutenue en Sorbonne le 24 juin 2017, p. 357.

C'est en novembre 1520 que Thomas Murner attaque Luther par la publication de trois traités en allemand. Comme nous le rappelle Marc Lienhard, le premier traité cherche la conciliation¹⁶², tandis que le second¹⁶³, qui réagit à *La Papauté de Rome*, cherche à « prouver par des références bibliques que la papauté a été instituée par le Christ »¹⁶⁴. Le troisième s'en prend cette fois à Luther¹⁶⁵. Mais après décembre 1520 et le geste de rupture de Luther qui brûle bulle et ouvrages théologiques, le ton change. Murner s'empresse alors de répondre par la publication de deux autres traités beaucoup plus violents, mais qui n'utilisent pas encore le langage carnavalesque¹⁶⁶. La stratégie de Murner est de submerger son adversaire de traités et de pamphlets. La première publication annonce ainsi le projet de rédiger trente-deux « tractat »¹⁶⁷. Par ailleurs, au moins à deux reprises, il se charge de traduire des ouvrages latins en allemand afin de mettre à la connaissance de tous des écrits qu'il juge compromettants pour Luther. C'est ainsi que la première version en langue vernaculaire du *Praeludium de Captivitate Babylonica* est l'oeuvre de Murner et non de Luther, ce qui, d'après Maurice Gravier, a effectivement déplu au réformateur¹⁶⁸. En septembre 1522, il réitère l'exercice en traduisant cette fois *l'Assertio* du roi d'Angleterre Henri VIII, une défense des sept sacrements contre les attaques de Luther¹⁶⁹. Ainsi, parce qu'il est capable d'utiliser la langue vernaculaire avec liberté, et parce qu'il est capable d'une grande activité éditoriale, Murner semble être le champion qui manquait à Rome. D'emblée, les propos de Thomas Murner frappent par leur contenu qui abordent très peu la théologie¹⁷⁰. Comme dans la littérature narragonique, ses écrits se situent plutôt sur le plan social. Sans

¹⁶¹ Sur la guerre des pamphlets à Strasbourg voir Marc LIENHARD, « Strasbourg et la guerre des pamphlets », in Francis RAPP et Gabriel BRAEUNER (dirs.), *Grandes figures de l'humanisme alsacien: courants, milieux, destins*, Strasbourg, Librairie ISTRAS, 1978, p. 127-134.

¹⁶² *Ein christliche und biederliche ermanung*, s.o., Strasbourg, 11 novembre 1520. Sur ce traité, voir Bernard POLONI, « Murner et Luther. De l'exhortation fraternelle à la dénonciation du diable », in Jean-Marie VALENTIN (dir.), *Luther et la Réforme...*, op. cit., p. 293-311.

¹⁶³ *Von dem babstenthum das ist von der höchsten oberkeijt Christlichs glauben*, Strasbourg, Johannes Grüninger, 13 novembre 1520.

¹⁶⁴ Marc LIENHARD, « Thomas Murner et la Réformation », in *Thomas Murner, humaniste et théologien alsacien, 1475-1537: exposition de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg et de la Badische Landesbibliothek de Karlsruhe*, Karlsruhe, Allemagne, Badische Landesbibliothek, 1987, p. 51.

¹⁶⁵ *Von Doctor Martinus leren und predigen*, Strasbourg, Johannes Grüninger, 24 novembre 1520.

¹⁶⁶ *Wie doctor M. Luther usz falschen ursachen bewegt das geistlich recht verbrennet hat*, décembre 1520 ; *An den Groszmechtigsten und Durchlichtigsten adel tütscher nation, das sye den christlichen glauben beschirmen wyder den zerstoerer des glaubens christi Martinum Luther einem verfieler der einfeltigen christen*, 25 décembre 1520.

¹⁶⁷ *Ein christliche und biederliche ermanung*, fol. I ii. Mentionné dans Maurice GRAVIER, *Luther et l'opinion publique*, op. cit., p. 46.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁹ HENRY VIII D'ANGLETERRE, *Assertio septem sacramentorum*, été 1521.

¹⁷⁰ D'après Maurice Gravier, dans les pamphlets parus en 1520, Murner n'aborde qu'une seule fois un point de théologie: le problème luthérien de la foi et de la prédestination. Voir Maurice GRAVIER, *Luther et l'opinion publique*, op. cit., p. 46.

se lasser, il n'a de cesse d'avertir du danger que représentent les idées luthériennes pour la stabilité de la société¹⁷¹.

Mais face à l'ampleur de l'attaque, pourquoi Luther ne réagit-il pas ? Certes les ouvrages de Murner sont publiés de façon anonyme, mais dès le 4 décembre 1520, Luther est prévenu par son ami le docteur en théologie Wolfgang Capito (1481-1541), alors prédicateur de la cathédrale de Mayence, de la parution de traités dans le camp de Rome¹⁷². La correspondance de Luther évoque d'ailleurs à plusieurs reprises le cas Murner¹⁷³ en précisant qu'il n'a pas le temps de lui répondre. Or, au début de l'année 1521, Murner reconnaît avoir rédigé les traités, qui avaient tous paru de manière anonyme, même si, comme nous l'avons vu, sa responsabilité avait rapidement été suspectée. La reconnaissance officielle de cette paternité ne rend-elle pas son opposition plus concrète et plus personnelle, ce qui pourrait expliquer que Luther réagisse peu après ? C'est finalement le 29 mars que Luther sort de son silence, et encore ne daigne-t-il pas honorer le strasbourgeois d'un écrit particulier, puisqu'il lui répond en marge de sa controverse avec Emser. En moins de dix pages, au dernier chapitre du traité *Auff das vbirchristlich ubirgeystlich und ubirkunstlich buch Bocks*, le réformateur répond pour la première et la dernière fois à Thomas Murner. Sa position est claire : il ne perdra pas son temps avec ce genre d'adversaire. Dans un langage plein d'ironie, il oppose la stratégie de Murner à la sienne. Par le flot de livres, dit-il, le strasbourgeois cherche à l'épuiser et à le détourner de ses occupations¹⁷⁴. En fait, Luther se plaint de ce que Murner entreprend le même jeu que Luther avec Emser : « courir sur l'herbe ». D'ailleurs, il se peut bien que le parallèle ne soit pas une simple coïncidence, si l'on prend en compte le fait que Murner avait fort bien noté le défi que Luther lançait à Emser dans *De la papauté*, puisqu'il relève la citation dans sa réplique au traité¹⁷⁵. Murner relève donc le défi, mais... Luther fait défaut ! Celui-ci se justifie en discréditant les écrits du « papiste », non pas fondés sur des « arguments » mais

¹⁷¹ Marc LIENHARD, « Thomas Murner et la Réformation », *op. cit.*, p. 60 ; Henri PLARD, « Folie, subversion, hérésie : la polémique de Thomas Murner contre Luther », in *Folie et déraison à la Renaissance: Colloque international tenu en novembre 1973*, Bruxelles, Édition de l'Université de Bruxelles, 1976, p. 204 ; Maurice GRAVIER, *Luther et l'opinion publique*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷² Marc LIENHARD, « Thomas Murner et la Réformation », *op. cit.*, p. 54.

¹⁷³ Lettre à Staupitz, 14 janvier 1521, Br. II, p. 245, cité dans *Ibid.*, p. 51 ; Lettre à Spalatin, 17 février 1521, Br. 2, p. 266, 29f, cité dans Erika KOHLER, *Martin Luther und der Festbrauch*, Köln [u.a.], Böhlau, 1959, p. 95.

¹⁷⁴ « Du drewist auch, vil bucher zu repliciern, und troßist mit grossem vorradt deyner kunst, damit du mich abeschrecken wilt, und gleych den sieg auff das lange und viel schreyben stellet, ob du yhe mit grund nit mochtist gewynnen, doch mit der menige und lenge mich ubir mühen kundist », WA 7, p. 682.

¹⁷⁵ Thomas MURNER, « Disen argwonn hastu mir mit deinen worten gemacht als du sagst, du vmogst noch wol uber dz graß zulaufen. » *Von dem babstenthum das ist von der höchsten oberkeyt Christlichs glauben...*, fol. H iiiii.

sur le « volume et la longueur »¹⁷⁶. Pire encore, ils s'appuient sur les « doctrines humaines » (« *menschen lere* ») et non sur la Bible, ce qui donne l'occasion à Luther de fustiger une nouvelle fois la vacuité de l'Église-carnaval : « Bible, Murnarr ; Murnarr, Bible, sinon cherche un autre adversaire, j'ai mieux à faire que d'attendre ton bavardage sans références à l'Écriture. »¹⁷⁷ Luther ne veut pas engager un fastidieux échange qui ne traiterait pas de théologie fondée sur les Écritures. Par ailleurs, il accuse Murner de chercher ainsi à le distraire, alors qu'en ce mois de mars 1521, le réformateur s'apprête à comparaître devant l'empereur et les plus hautes autorités allemandes à la diète de Worms. Luther n'est pas assez « bouffon » pour jouer à « avoir le dernier mot », ni « oisif » comme Murner et l'Église romaine¹⁷⁸ : il est en train de restaurer la foi et l'Église primitive, comme en témoigne son abondante publication théologique et pastorale¹⁷⁹. L'échange avec Murner n'est décidément pas digne du réformateur.

De plus, dans *De la captivité babylonienne de l'Église*, Luther avait déjà évoqué un autre inconvénient à traiter avec de piètres interlocuteurs. Comme pour Murner, il avait annoncé qu'il se contenterait « de cette seule réponse pour la totalité de leurs livres[...], le proverbe dit vrai : *Je sais à coup sûr/ qu'affrontant le fumier/ vainqueur ou vaincu/ en tout cas je me souille.* »¹⁸⁰ Au moyen de cette nouvelle figure de réalisme grotesque, Luther discrédite ses adversaires en même temps qu'il justifie ses silences.

Face à Emser, Alved, Murner, l'attitude du réformateur est donc sélective, et pour résister au grand nombre de l'armée romaine, il accepte de laisser ses auxiliaires se charger de la polémique¹⁸¹.

¹⁷⁶ « Du drewist auch, vil bucher zu repliciern, und troßist mit grossem vorradt deyner kunst, damit du mich abschrecken wilt, und gleych den sieg auff das lange und viel schreyben stellet, ob du yhe mit grund nit mochtist gewynnen, doch mit der menige und lenge mich ubir mühen kundist », WA 7, 682.

¹⁷⁷ « Schrifft, Murnarr ; Murnarr schrifft, oder such eyn andern kempffer, ich hab mehr zu tun denn deines schriffthloßen geschwetz zu warten. », WA 7, 683.

¹⁷⁸ « die weyl ich schon wol beladen bynn, und du müssiger und lediger hellt mich erbeytenden und bemüheten menschen treyben wilt. Warumb nymstu nit deynes gleychen mussige und unbeladene gesellen fur dich, oder ein böse weyb, die auch gerne das letzte wort behelt ? Heltistu mich aber, lieber Murnarr, fur den narn, das ich mit dir oder yemant darob streyten woll, wer am meysten schwetßen und das letzte wort behalten kan ? », WA 7, 682.

¹⁷⁹ Voir la liste des publications de l'année 1521 dans Kurt ALAND, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, Bielefeld, Luther-Verlag, 1996, p. 652-653.

¹⁸⁰ Martin LUTHER, « De la captivité babylonienne de l'Église », *op. cit.*, p. 167.

¹⁸¹ « J'ai fini par décider de suivre leurs conseils [ne pas répondre aux ouvrages de ce type] et de laisser à ces frelons le soin de se battre et d'invectiver. » *Ibid.*, p. 168 ; « ma seule personne ne suffit pas, pour vous répondre à tous en particulier », (« Mein ist aber vil zu wenig, euch allen zu antwortten ynn sonderheyt. »), WA 7, 681.

A l'extrême fin de sa réponse à Murner dans *Auf das uberchristlich...*, le réformateur laisse donc la parole « aux gens [...] du Rhin »¹⁸², périphrase menaçante qui signale l'existence de rivaux de Murner dans son environnement immédiat et souligne ainsi son isolement. En effet, autant Luther est resté distant face à Murner, autant les partisans de la se sont empressés de riposter. Chaque publication du franciscain a déclenché une volée de réponses franchement pamphlétaires.

Figure 5 – La division du travail polémique entre Luther, Murner et les luthériens, début des années 1520.

Année	Auteurs		
	Luther	Murner	Luthériens
1520	<i>Traité des réformateurs.</i> Luther brûle la bulle en place publique et d'autres écrits, 10 décembre 1520.	Traité de conciliation: - <i>Ein christliche und brüderliche ermanung</i> , Strasbourg, Johann Grüninger, 10 novembre 1520. - <i>Von Doctor Martinus leren und predigen</i> , s.l., 24 novembre 1520. - <i>Von dem babstenthum</i> , s.l., 13 décembre 1520. - Projet de 32 pamphlets. Traité de dénonciation : <i>An den Groszmechtigsten und Durchlüchtigsten adel tütscher nation...</i> , Strasbourg, Johann Grüninger, 25 décembre 1520.	Nikolaus GERBELLUS, <i>Defensio Christianorum de Cruce. id est, Lutheranorum. Cum pia admonitione F.Thomae Murnar, lutheromastigis, ordinis Minorum, quo sibi temperet à conuicijs et stultis impugnationibus Martini Lutheri</i> , [Strasbourg, Johann Schott, décembre 1520].
1521	<i>Auff das vberchristlich ubirgeystlich und ubirkunstlich buch Bocks Emßers zu Leypszick Antwort - Chapitre « An den Murnarr », [29 mars 1521]</i>	<i>Wie Doctor Martin Luther aus falschen Ursachen bewegt das geistliche Recht verbrannt hat</i> , Strasbourg, Johann Grüninger, [17 février 1521]. <i>Protestation D. Thome Murner das er wider Doc. Mar. Luther nichts unrecht gehandelt hab</i> [Strasbourg, 1521]	[Joachim VADIANUS?], <i>Karsthans</i> , [Strasbourg, Johann Prüß le Jeune, Reinhard Beck l'Ancien, 12 janvier 1521]. Pseud. Abydenus CORALLUS [Nikolaus GERBELLUS ou Ulrich VON HUTTEN?], <i>Dialogi septem</i> , [Strasbourg, Johann Schott, février 1521]. Pseud. Judas NAZAREI [JOACHIM VADIANUS?], <i>Das Wolffgesang</i> , [Basel, Adam Petri, 1521] Pseud. Raphael MUSAEUS [Nikolaus GERBELLUS ou Ulrich VON HUTTEN?], <i>Murnarus Leniathan Vulgo dictus, Geltnar oder Genß Prediger. Raphaelis Musaei in gratiam Martini Lutheri, & Hutteni, propugnatorum Christianae & Germanicae libertatis, ad Osore Epistola</i> , [Strasbourg, Johann Schott, 1521] [Martin BUCER], <i>Ain schöner Dialogus und gesprech zwischen ain Pfarrer und ain Schultheiß betreffend allen übelstand der geystlichen und böß handlung der weltlichen</i> , [Strasbourg, Johann Schott, 1521]

¹⁸² « was aber ander leuth von deynen buchle halten, laß ich dich wissen auß dießem folgenden reymen, die, mir vom Rein aber zugeschickt, anzeygen, wie unnott es sey, dir zu antworten. Mich wundert, das yhr schwetzer unnd schreyber so kun [audacieux] seyt auff den plan zu tretten, da yhr sehet, so vil vorstendige und vornunfftige richter wachen. Hett ich doch selb nit mocht so wol dir antwortten als dießer reymer. », WA 7, 687.

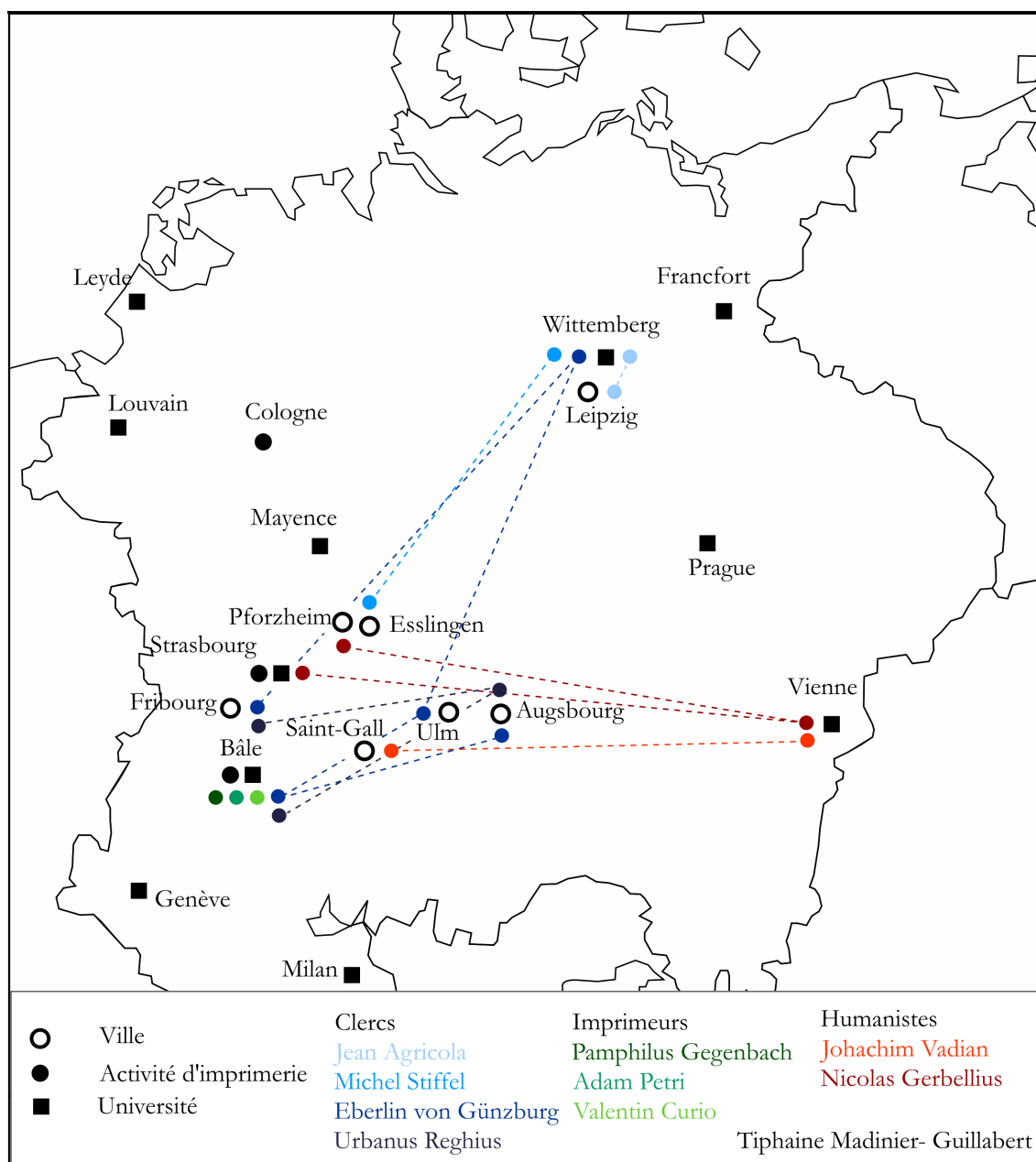
		<i>Lied vom Untergang des christlichen Glaubens, s.l., s.d.</i>	Johann ROEMER?, <i>Das ist der hoch thuren Babel, id est Co[n]fusio Pape, darinn Doctor Luther gefangen ist</i>, [Strasbourg, Schürer, 1521] (cite des œuvres de Murner) Eberlin VON GÜNZBURG, <i>Syben frum, aber trostlose pfaffen klagen ire not; newlich durch die Fünfftzehen Bundsgeossen beschriben</i>, [Bâle, Thomas Wolff, ca. 1521] [?], <i>Das biechlin ist genant Der gut frum Lutherisch Pfaffen narr hayß ich</i>, [Augsburg, Nadler, 1521]
1522		<i>Ain new lied von dem vndergang des Christlichen glaubens in Bruder Veiten thon, s.l., [1522]</i> <i>Antwort vnd klag mit entschuldigung doctor Murners wider bruder Michel stifel weyt von eßlingen da heim, vff das stifelbuch so er wider meyn lied gemacht hat, daruß er des lieds den rechten thon erlernen mag</i>, Strasbourg, Johann Grüninger, 1522. Été 1522, traduction de Henri VIII par Murner - <i>Assertio septem sacramentorum</i> <i>Bekennung der sieben Sakramente wider Mart. Luther</i>, Strasbourg, 1522 - <i>Ob der Künig uß engelland ein lügner sey oder der Luther</i>, Strasbourg, Johann Grüninger, 1522. <i>Von dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat</i>, Strasbourg, Johann Grüninger, 19 décembre 1522.	Johann AGRICOLA, <i>Ein kurze Anred zu allen Mißgünstigen der christlichen Freiheit</i>, Basel, Valentin Curio, 1522 Michael STIFEL, <i>Wider Doktor Murnars falsch, erdicht Lied von dem Untergang christlichs Glaubens</i>, Strasbourg, Reinhard Beck Erben 1522?
1523			[Nikolaus GERBELLUS ?], <i>Antwort dem Murnar auf seine Frage, ob der Künig von ENgellant ein Lügner sey oder der göttlich Doctor Martinus Lutherus, s.l., 1523</i> Pamphilus GENGENBACH, <i>Der Evangelisch burger</i>, [Bâle, Pamphilus Gengenbach, 1523] Pamphilus GENGENBACH, <i>Novella</i>, Bâle, Pamphilus Gengenbach, 1523 Michael STIFEL, <i>Antwort Michel Styfels vff Doctor Thoman Murnars murnarrische phantasey, so er wider yn erdichtet hat</i>, [Wittenberg, 1523] Michael STIFEL, <i>Ain new lied von dem vndergang des Christlichen glaubens Doct. Murner. jn[n] Brüder Veiten thon. Ain ander lied Darwider vom auffgang der Christenbait in D. Mur. Veiten thon. Heading before song: Das Lied vom auffgang der Christenbeyt in Doct. Mur. Veitenthon</i>, [Augsbourg, Steiner, 1523]

1524			Hans SACHS, <i>Die lutherisch Strebkatz</i> , 1524
N.B.: Nous avons mis entre crochets les indications qui ne figurent pas sur l'imprimé mais restituées dans la notice VD 16. Les couleurs mettent en avant les réponses d'un groupe à l'autre sur le même thème.			

Ce tableau nous montre la dissymétrie entre les différents champs interactionnels. Alors que Murner s'efforce tout d'abord d'orienter ses écrits vers Luther, il n'obtient qu'une seule réponse, brève et ironique, qui réactive le langage carnavalesque. Au contraire, une seule publication du Strasbourgeois entraîne la parution de dizaines de libelles, qui eux aussi, usent de la verve carnavalesque. La stratégie de Murner semble bien se retourner contre lui, puisqu'il est effectivement détourné de son combat contre Luther, et contraint de répondre aux libellistes.

Beaucoup de ces « feuilles volantes » (*Flugschriften*) sont parues de façon anonyme. Toutefois, certains auteurs nous sont connus et il est possible d'esquisser un portrait sociologique de l'arrière-garde luthérienne. Les premiers à répondre appartiennent à un réseau d'humanistes dont la trajectoire géographique est proche (voir figure ci-dessous).

Figure 6 - Lieux déjà fréquentés par les pamphlétaires luthériens mobilisés contre Thomas Murner au début des années 1520.



L'auteur présumé du fameux *Karsthans*, Joachim Vadian¹⁸³ (1484-1551), est issu d'une famille de bourgeois négociants de Saint-Gall en Suisse. Il fait ses études à l'université de Vienne, où il devient l'un des humanistes les plus remarquables, dont la poésie est d'ailleurs honorée par l'empereur Maximilien Ier en 1514. En 1518, Vadian rentre dans sa ville natale et influence déjà le Conseil de la ville en faveur de la nomination de prêtres aux idées

¹⁸³ Voir la notice de Ernst GÖTZINGER, « Vadian, Joachim », dans ADB 41, 1896, p. 239-244.

évangéliques. En 1520, ce personnage en vue devient membre du Conseil à la suite de son père. C'est donc un bourgeois considéré qui prend la plume contre Murner en 1521.

Lors de son passage à Vienne, il avait établi de nombreux liens, notamment avec Nicolas Gerbellius¹⁸⁴ (1485-1560). Ce dernier est né à Pforzheim où il commence ses études avant de rejoindre l'université de Vienne en 1502. Lui aussi se distingue par son éloquence et son goût pour la poésie. Après avoir terminé ses études de droit civil, il s'installe en 1515 à Strasbourg en tant que secrétaire de la cathédrale. Il rencontre alors les humanistes alsaciens tels que Ulrich von Hutten¹⁸⁵, ou encore Jacob Wimpfeling (1450-1528)¹⁸⁶ et Jacob Spiegel (1483-1547) deux personnes qui se sont justement opposées à Thomas Murner au début du siècle. Relations comme opinions religieuses dressent donc Gerbellius contre Thomas Murner. D'après l'historien P. Merker¹⁸⁷, il ferait ainsi parti des auxiliaires de la première heure, puisqu'il aurait fait publier les *Septem Dialogi* en 1521 sous le pseudonyme Abydenus Corallus. Il est fort possible que Gerbellius, au plus près des événements strasbourgeois, aient prévenu son ami Vadian que Luther était attaqué.

Au groupe des lettrés se rattache aussi Pamphilus Gengenbach¹⁸⁸ (ca.1480-1524), que l'activité d'auteur-imprimeur à Bâle intègre aux réseaux humanistes. Il publie plusieurs pamphlets contre Murner en son nom propre¹⁸⁹.

En effet, les presses de Bâle sont un des hauts lieux de publications de l'Europe humaniste. Ainsi, l'atelier d'Adam Petri (1454-1525/27)¹⁹⁰ a publié un ouvrage de *Narrenliteratur* de Thomas Murner en 1519¹⁹¹, ce qui ne l'empêche pas d'imprimer deux ans plus tard le pamphlet *Das Wolfgesang*¹⁹² qui raille le franciscain strasbourgeois, tandis que chez l'imprimeur Valentin Curio (ca. 1500-1532)¹⁹³, c'est la plume du jeune Jean Agricola (ca. 1494-1566) qui est à l'œuvre¹⁹⁴.

¹⁸⁴ Voir la notice de Heinrich GRIMM, « Gerbellius, Nicolas », dans NDB 6, 1964, p. 249-250.

¹⁸⁵ Il est parfois considéré comme l'auteur du Karsthans.

¹⁸⁶ Celui-ci ne reprend pas la plume contre Murner, s'attaquant lui aussi à plus prestigieux comme Zwingli par exemple.

¹⁸⁷ Cité par Heinrich GRIMM, *art.cit.*

¹⁸⁸ Voir la notice de Heinrich GRIMM, « Gengenbach, Pamphilus », NDB 6, 1964, p. 187 et suiv.

¹⁸⁹ Pamphilus GENGENBACH, *Der evangelisch Burger*, Basel, Pamphilus Gengenbach, 1523; ID., *Novella*, Basel, Pamphilus Gengenbach, 1523; ID., *Ein grausame history von einem Pfarrer und einem geyst und dem Murner der sich nempt der Narren beschwerer*, Basel, Pamphilus Gengenbach, 1523.

¹⁹⁰ Frank HIERONYMUS, « Petri, Adam », DHS, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D21524.php>

¹⁹¹ Thomas MURNER, *Die Geuchmat, zu Straf allen weibischen Mannen*, Basel, Adam Petri, 1519.

¹⁹² Judas [Pseud.] NAZAREI, *Das Wolfgesang*, Basel, Adam Petri, 1521?.

¹⁹³ Veronika Feller-Vest, « Curio, Valentin », DHS, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D29171.php>

¹⁹⁴ Johann AGRICOLA, *Ein kurze Anred zu allen Mißgünstigen der christlichen Freiheit*, Basel, Valentin Curio.

Après s'être formé à la faculté des arts de Leipzig, celui-ci rejoint Wittenberg en 1516 où il suit les cours de Luther. Il compte parmi les témoins oculaires des différentes étapes de l'opposition qui mène Luther et Rome à la rupture. Ainsi, en qualité de secrétaire, il accompagne le réformateur à la dispute de Leipzig. En 1519, il est alors licencié en sciences bibliques (étape qui prépare au doctorat de théologie) mais n'a pas encore fait le choix de la carrière religieuse puisqu'il commence des études de médecine en 1521. C'est donc un jeune clerc lettré, prometteur, mais qui n'a pas encore acquis la respectabilité d'un docteur, qui défend la liberté du chrétien en 1522 contre Murner.

Enfin, l'un des derniers contradicteurs identifiés est le frère augustin Michael Stifel¹⁹⁵ (ca. 1486-1567). Né à Esslingen, il vient de la même aire géographique que les précédents. Après de longues hésitations, il se lance dans la lutte pour la en 1520. A coups de chansons polémiques, les deux théologiens s'affrontent pendant deux ans, jusqu'à ce que Stifel s'enfuit de son couvent pour rejoindre Wittenberg en 1523¹⁹⁶.

L'étude sociologique des situations d'énonciation nous permet donc d'identifier le profil des adversaires du franciscain Thomas Murner. Il s'agit d'une part de bourgeois humanistes, tels que Vadian, Gerbellius, ou Gengenbach, passés par les réseaux savants de l'université et matériels de l'imprimerie dynamique de Bâle, et de quelques religieux au début de leur carrière ecclésiastique d'autre part, tels que Agricola et Stifel, dont la trajectoire ecclésiastique est attirée par le pôle de Wittenberg.

Mais Murner-il si dangereux pour déclencher tant de réponses et invectives railleuses ?

Si nous comparons un ouvrage de chaque camp portant sur un sujet proche, l'homme du commun, dans quelle mesure la verve polémique du franciscain strasbourgeois est-elle efficace ? Cette efficacité est-elle la même du point de vue de la rhétorique, autrement dit, de la mise en œuvre, et du point de vue de la réception ?

¹⁹⁵ Voir la notice de Moritz CANTOR, « Stifel, Michael », dans ADB 36, 1893, p. 208-216.

¹⁹⁶ Rebecca OETTINGER, « Murner, Stifel, and Songs as polemic », *The journal of musicological research*, 2003, n° 22, p. 47; Daniel TROCMÉ-LATTER, *The singing of the Strasbourg Protestants, 1523-1541*, Farnham, Ashgate, 2015.

Figure 7 - Vadian ?, Frontispice de *Karsthans*, Strasbourg, Johann Prüß le Jeune, 1521. Gravure sur bois. Bibliothèque de Cologne.



Figure 8 - Thomas Murner, *Von dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*, Strasbourg, Johann Grüninger, 1522, fol. R iii. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.



Thomas MURNER, *Uon dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*, Strasbourg, Johann Grüninger, 1522.

La première gravure est une page de titre anonyme du pamphlet « Karsthans »¹⁹⁷ publiée début janvier 1521 à Strasbourg chez Jean Prüß¹⁹⁸. Quatre personnages sont représentés, de gauche à droite nous observons : « Mercurius », homme dans la force de l'âge richement vêtu et tenant un parchemin à la main, « Murnar », franciscain avec une tête de chat, un « Étudiant » dont la jeunesse est signifiée par l'absence de barbe, et « Kartshans » tenant la houe à deux pointes, couvert d'un chapeau tyrolien, portant un habit, une épée courte et des chaussures à lacets (« *Bundschuh* »). Quatre personnages sont

¹⁹⁷ Sur le thème du Karsthans dans la polémique contre Murner, voir entre autres Herbert BURCKHARDT, *Karsthans* (1521) ..., Inaug.-Diss.--Freiburg i. Br, R. Haupt, Leipzig, 1910 ; Thomas MURNER, *Karsthans: Thomas Murners « Hans Karst » und seine Wirkung in sechs Texten der Reformationszeit*: « Karsthans » (1521), « *Gesprech biechlin neiu Karsthans* » (1521), « *Göttliche Mühle* » (1521), « *Karsthans, Kegelhans* » (1521), Thomas Murner: « *Von dem grossen Lutherischen Narren* » (1522, *Auszug*), « *Novella* » (ca. 1523), traduit par Thomas Éditeur scientifique NEUKIRCHEN, Heidelberg, Allemagne, Universitätsverlag Winter, 2011.

¹⁹⁸ VADIAN ?, *Karsthans*, Strasbourg, Johann Prüß le Jeune, 1521.

représentés, mais cinq participent à l'action comme nous l'apprend le texte. C'est l'histoire du paysan Karst qui se révèle le plus éclairé en matière de religion, notamment grâce aux écrits de Luther que son fils étudiant lui a expliqué. La deuxième gravure illustre un chapitre du *Grand fou luthérien* de Thomas Murner, publié à Strasbourg en décembre 1522¹⁹⁹. Long pamphlet de 4800 vers pourvu de 52 gravures, peut-être dessinées par Murner lui-même, le *Grand fou luthérien* raconte sur le mode épique et burlesque comment le franciscain Thomas Murner compte exorciser les folies du monde, qui ne correspondent plus à des vices universels, mais au luthéranisme. La gravure est tirée du chapitre « Comment, grâce à l'ingurgitation d'un fort sirop, le *Karsthans* inconnu et caché a été trouvé. ». On observe à gauche un franciscain à tête de chat qui tient une fiole dans la main contenant un liquide où est représentée une chaussure. À droite, un grand fou, l'air malade, boit le sirop tout en déféquant un autre fou, qui tient une houe à deux pointes. Il s'agit donc de deux gravures qui mettent en scène deux personnages communs : Murner et le *Karsthans*, mais pour défendre deux partis opposés. Par quels moyens font-elles passer des messages différents ?

Les deux images utilisent des procédés communs de déformations propres à la satire : la diffamation et l'héroïsation.

Les illustrateurs se sont d'abord attaqués à la réputation de l'adversaire, en cherchant à le faire passer pour un ridicule bouffon. Ainsi, par un enchaînement de jeu de mots et d'associations, le franciscain est présenté sur la figure 6 comme un chat et un fou. En allemand, l'onomatopée « *murner* » imite le miaulement du chat, d'où l'animalisation de Thomas Murner en chat. Le jeu de mot « *mur-nar* » fait de lui le fou (*der Nar*) qui miaule. Le texte comprend d'ailleurs cette remarque ironique : « de quoi se mêle le théologien Murner qui ignore l'Écriture et s'attarde à la rédaction de poèmes carnavalesques ? »²⁰⁰, en référence aux écrits des années 1510. La figure 7 présente tout simplement les luthériens sous les traits de fous, reconnaissables à leur capuchon à clochette. Par la déshumanisation, qui en fou, qui en animal, les gravures montrent des ennemis dont on ne peut prendre le discours au sérieux.

À l'inverse, chaque image tend à héroïser celui qu'elle défend. Sur la gravure 1, nous observons une « urbanisation » du paysan. Contrairement aux représentations négatives

¹⁹⁹ Thomas MURNER, Uon dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat, Strasbourg, Johann Grüninger, 1522.

²⁰⁰ Cité dans Maurice GRAVIER, *Luther et l'opinion publique*, op. cit., p. 51.

d'un Dürer en 1514 par exemple²⁰¹ qui montre un couple de paysans dansant en haillons, rustauds et balourds, la mise de Karsthans est simple et nette, et la pose en *contraposto* lui prête l'élégance de la statuaire antique. La gravure 2 peut dérouter car elle reprend l'identification de Murner en chat. C'est en fait une manière de se victimiser en rappelant la diffamation subie, mais aussi une manière de jouer sur les connotations du chat, animal qui chasse et dont la souplesse le rend inatteignable.

Cependant, les dynamiques de ces deux gravures sont inverses. La première tend à uniformiser les personnages : leurs visages sont situés sur la même ligne, tandis que les lignes verticales formées par les plis sont régulières et confèrent une impression d'uniformité. Au contraire, la seconde gravure tend à renforcer les différences. Par le procédé de réalisme grotesque le petit fou Karsthans est assimilé à un étron, tandis que le gigantisme du « grand fou » relève de la déformation menaçante. En effet, dans la littérature de carnaval, le géant est proche de la figure de l'ogre, représenté comme un fou-ogre (*Narren-fresser*) ou comme un « dévorateur d'enfants » (*Kinder-fresser*) dans les processions du carnaval de Nuremberg par exemple²⁰². Si les gravures font toutes deux œuvre de satire, les dynamiques opposées trahissent la volonté de faire passer un message différent.

Ce message est triple. Il porte tout d'abord sur la conception de l'Église. Sur la première gravure, les personnages sont alignés et comme placés sur un pied d'égalité. Tous parlent, y compris le paysan Karsthans dont la main ouverte traduit la prise de parole. C'est la métaphore iconographique du sacerdoce universel. D'après ce concept formulé par Luther dans ses traités réformateurs, tous les fidèles sont prêtres, et doivent avoir le même accès aux Écritures et aux sacrements, sans la médiation cléricale pour accéder à Dieu. Cette scène de dialogue est à rapprocher de la tradition des disputes religieuses pendant lesquelles différentes thèses sont confrontées entre théologiens à l'exemple de la dispute de Leipzig en 1519. Mais ici, le dialogue n'est plus réservé aux savants, comme en témoigne la suite du récit. Tous peuvent parler de foi et de doctrine. Comme le souligne l'historien T. Kaufmann :

²⁰¹ DÜRER, *Couple de paysans dansants*, 1514.

²⁰² Erhard SCHOEN, *Le bouffeur de fous*, 1530. Gravure qui reprend le thème du carnaval de Nuremberg de 1508.

« Le combat littéraire des années 1520 possède un moment performatif : il crée au moyen de l'imagination littéraire ce qu'il prétendait reproduire : la discussion libre, sans domination, entre laïcs et hommes d'Église évangéliques. »²⁰³

D'ailleurs, ce pamphlet n'est-il pas conçu par un laïc ? Chez Murner, la composition hiérarchisée vise quant à elle à restaurer l'autorité des clercs : le franciscain est debout et le geste de sa main montre qu'il est le seul à parler, tandis que le grand fou au visage las est assis. Selon Murner, le clerc est l'intermédiaire indispensable entre les fidèles et Dieu. Brandissant une fiole, pareil au médecin qui observe l'urine pour connaître les maladies²⁰⁴, le prêtre a le savoir. Comme le médecin il soigne, le « curé » a le soin des âmes (*cura animarum*). Enfin, le prêtre est aussi ici l'exorciste, capable de purger le monde de l'hérésie luthérienne.

Le rôle attribué aux paysans n'est pas non plus le même. La gravure 1 est très originale car elle met en valeur la figure de Kartshans. Dans le détail de la composition, celui-ci s'oppose en fait aux trois autres personnes, dont les pieds sont situés sur une même diagonale tandis que Karsthans leur fait face. Seul, il défend les idées de Luther. Au cours de la conversation, il se révèle plus instruit et plus honnête dans sa réflexion que le jeune étudiant, le vieil humaniste et bien sûr que Murner. Il s'échauffe même contre leurs idées stériles, mais heureusement, le cinquième personnage absent sur la gravure intervient alors pour l'apaiser : Luther. Le Karsthans est l'incarnation du paysan éclairé qui rend caduc le pouvoir des clercs. Il représente l'alliance heureuse entre l'homme du commun et le luthéranisme. En effet, dans les années 1520, il n'évoque pas la figure familière des jeux de carnivals qu'est le paysan lubrique, balourd, en tout opposé aux bourgeois. *Karsthans* tire son nom du prénom de paysan typique, Hans, et de l'outil représentatif de la paysannerie, la houe. Karsthans désigne un homme qui malgré son origine sociale est capable de réfléchir aux questions religieuses de manière plus juste qu'un étudiant en scolastique parce qu'il a accès aux Écritures rendu grâce aux traductions en allemand de Luther. Il est la vivante incarnation du principe du sacerdoce universel. C'est une conception que ne peut partager le franciscain Murner. Ce dernier défend une vision traditionnelle selon laquelle le paysan a une position subalterne et doit la garder. S'il change de position, cela revient à bouleverser les structures de la société. On retrouve ici le souci du Strasbourgeois à corriger

²⁰³ Thomas KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, op. cit., p. 222.

²⁰⁴ Voir par exemple le placard dépliant intitulé *La danse macabre des hommes*, produit par Pierre LE ROUGE pour Antoine Vérard vers 1491.

ce qui trouble la société comme dans la *Narrenliteratur*. Justement, la gravure de Murner suggère le potentiel de révolte représenté par le Karsthans émancipé. En effet, la chaussure n'est autre que le soulier à lacet, chaussure paysanne par excellence et pour cette raison, l'emblème du *Bundschuh*, c'est-à-dire le nom donné à des révoltes paysannes récurrentes depuis le XV^e siècle en Alsace, dans la Forêt Noire et en Bohême. Dans toutes ses publications, Murner n'a de cesse de le répéter : le paysan ne doit pas se mêler de questions religieuses ni politiques afin de préserver l'ordre du monde.

Pour les luthériens, l'ordre est celui de l'Église invisible composée de chrétiens qui placent leur foi dans la grâce salvatrice du Christ et non dans leurs œuvres. C'est donc une Église qui subsume les hiérarchies terrestres. Ici, elle est représentée par Karsthans, l'homme le plus bas dans la hiérarchie de ce monde, mais le plus proche de Dieu. Pour Murner, cette conception nouvelle de Luther est révolutionnaire et mène à un renversement. C'est ce que souligne le thème carnavalesque du monde à l'envers dans sa gravure. Mais au carnaval, le monde n'est inversé que temporairement avant le retour à la normale dès que la fête s'achève. Murner serait alors l'adjuvant de ce retour au quotidien et à l'ordre institué.

Ainsi, l'argumentation du franciscain tire moins sa force d'arguments théologiques que d'une analyse politique et sociale selon laquelle la doctrine de Luther bouleverse les structures établies et risque d'amener les paysans à la révolte. Les deux gravures développent des visions opposées de la société avec les mêmes armes de la satire. Si la force de conviction propre à la rhétorique est à peu près égale, c'est donc le lecteur qui fera son choix et fera pencher la balance dans un sens ou dans l'autre. Mais cela serait supposer que la disponibilité des ouvrages est équilibrée.

Karsthans paraît au début de l'année 1521 sans mentionner le nom de l'auteur. En effet, le pamphlet, en s'en prenant explicitement à la personne de Thomas Murner, tombe sous l'interdiction des écrits séditeux, interdits parce qu'ils troublent l'ordre public. Toutefois, Murner dépose une plainte auprès de Sébastien Brant, qui est alors encore chancelier et syndic de Strasbourg. Celui-ci demande l'interdiction de l'ouvrage et l'application de la censure, mais les éditions satiriques se poursuivent : chez Jean Prüß et Wolf Köpfel à Strasbourg, ainsi qu'à Augsbourg chez Jörg Nadler, et à Bâle chez Adam Petri... Est-ce la censure qui est inefficace ou la municipalité qui est complice ? Il est difficile de trancher,

mais le contexte n'évolue pas en faveur du romaniste Murner. Au début des années 1520, Strasbourg est travaillée par le mouvement de Réforme. Excitée par la présence des théologiens Bucer et Zell, la population est massivement gagnée aux idées nouvelles, tandis que le patriciat qui dirige le Conseil municipal est partagé. Jusqu'en mai 1521, c'est-à-dire jusqu'au décès de Sébastien Brant, on peut supposer une certaine retenue dans la diffusion des idées luthériennes. De plus, le 25 mai 1521, l'Édit de Worms condamne les écrits luthériens, et, pour la première fois, une loi impériale oriente la censure de tous les États en interdisant d'imprimer ou de vendre les écrits de Luther et les écrits contre l'Église. Tout ce qui concerne la foi doit d'abord être présenté à la censure de l'évêque du diocèse et des universités. Mais l'inclination de la ville pour les idées luthériennes se fait sentir à travers le délai qu'elle prend pour publier l'Édit, elle ne s'exécute qu'en octobre 1521, tandis que dans le même temps, un grand nombre de pamphlets contre Murner est publié et diffusé. À l'été 1522, la polémique entre Murner et les partisans de Luther se ranime autour de la traduction de l'ouvrage d'Henri VIII par Murner. En réaction à la nouvelle flambée de moqueries, le franciscain publie le 19 décembre 1522 le *Grand fou luthérien*, véritable brûlot grotesque dont nous avons étudié un passage. La réaction est très rapide. Trois jours plus tard une plainte est déposée, et le 27 décembre, le Grand Conseil de la ville ordonne de saisir et de brûler les exemplaires encore présents chez l'imprimeur Grüninger. Il lui est interdit, de même qu'à tous ses confrères de publier tout pamphlet qui traite de la Réforme²⁰⁵. Alors que la truculence de l'ouvrage de Murner semblait promettre un certain succès, sa diffusion est stoppée nette par l'intervention du Conseil municipal.

Nous avons donc deux gravures aux destinées différentes bien que du même genre. Le succès de l'une, et la mise sous le boisseau de l'autre, révèlent la marge de manœuvre des villes d'Empire capables de contourner la législation impériale en fonction de leurs opinions religieuses et de favoriser la diffusion d'un message plutôt qu'un autre.

Langage populaire, rapidité et quantité des publications, choix des interlocuteurs : les stratégies de Murner sont très proches de celles de Luther. Même l'usage des images est commun aux deux camps, comme en témoigne le cas de l'opposition entre les deux docteurs en théologie, Martin Luther et Jean Eck.

²⁰⁵ Sur le récit événementiel voir Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie*, *op. cit.*. Également Maurice GRAVIER, *Luther et l'opinion publique*, *op. cit.*; Marc LIENHARD, « Strasbourg et la guerre des pamphlets », *op. cit.*

LA CONTROVERSE EN IMAGES AVEC JEAN ECK

Après la dispute de Leipzig en 1519, les deux théologiens poursuivent le débat par écrits interposés, ce qui permet d'approfondir les questions soulevées d'une part, et de rendre le débat public d'autre part. Dans la foulée, Eck ne rédige pas moins de huit ouvrages en latin auxquels Luther ne dédaigne pas de répondre sur le même ton. Mais la forme et le but visé changent rapidement. En effet, Eck effectue un séjour à Rome de mars à juillet 1520 pendant lequel il renseigne le pape et la Curie sur la situation en Allemagne et participe à l'élaboration de la bulle *Exsurge Domine*. Dans le même temps, Luther commence la rédaction et la publication des « traités réformateurs » par lesquels il étend encore la réception du débat en s'exprimant en allemand. C'est dans *De la papauté de Rome*, en juin 1520, qu'il s'en prend nommément au théologien d'Ingolstadt. Cette provocation, ainsi que les autres traités comme *l'Appel à la Noblesse* hameçonnent l'attention de Eck qui répond en allemand par la publication du *Concile de Constance* le 29 septembre 1520²⁰⁶. Dans ce court ouvrage, Eck dénonce les propos de Luther mais ne rentre pas dans le jeu de la satire. Malgré tout, sa publication soulève une nouvelle volée de chansons et de libelles moqueurs, de quoi effrayer le théologien que l'on ne prendra plus à montrer sa belle voix. Comment dès lors atteindre celui qui ne répond pas ?

Luther et ses auxiliaires connaissent des langages plus immédiats, qui ne nécessitent pas la démarche de la lecture. Le 10 décembre, par une action spectaculaire et scandaleuse, donc éminemment visible, le réformateur et ses partisans brûlent à Wittenberg un exemplaire de la bulle papale, mais aussi des ouvrages de Jean Eck²⁰⁷. La démarche n'est pas propre à encourager le théologien à reprendre la voie de la controverse. En dépit de son silence prolongé, Luther et les siens publient des ouvrages satiriques, qui, pour beaucoup, sont pourvus de gravures qui empruntent à Luther son langage carnavalesque²⁰⁸. La voie avait été tracée par le pamphlet *Eccius dedolatus*, attribué à l'humaniste de Nuremberg Willibald Pirckheimer (1470-1530) et publié dès 1520²⁰⁹. Si le texte était en latin, la page de garde donnait en un aperçu rapide la teneur du propos. Les vignettes inférieures et

²⁰⁶ Johannes ECK, *Des heiligen Concilij tzu Costenitz der heylgen Christenheit*, Leipzig, Martin Landsberg, 1520.

²⁰⁷ Robert W. SCRIBNER, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *Social History*, 1978, vol. 3, n° 3, p. 304.

²⁰⁸ Stefan OEHMIG (dir.), *Buchdruck und Buchkultur im Wittenberg der Reformationszeit*, Evangelische Verlagsanstalt, 2015.

²⁰⁹ Willibald PIRCKHEIMER, *Eccius Dedolatus*, Vtopia [i.e. Schlettstadt], [Schürer], [1520].

supérieures rappelaient des scènes de carnaval, composées d'enfants masqués, de montreur d'ours, ou de personnages en costumes d'apparat. Quant au récit, il racontait comment on avait opéré Eck pour lui retirer le diable, ce qui évoquait la scène de carnaval du *Narrenscheiden*, par laquelle on ouvre un fou à vif pour lui retirer sa folie.

Figure 9 - Willibald Pirckheimer, Frontispice de *Eccius dedolatus*, s.l., s.d. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.

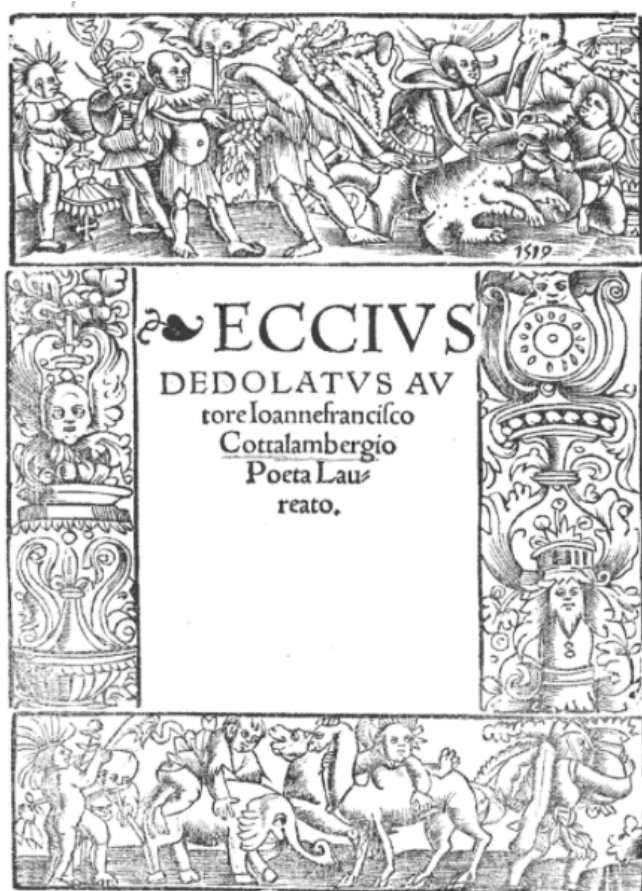
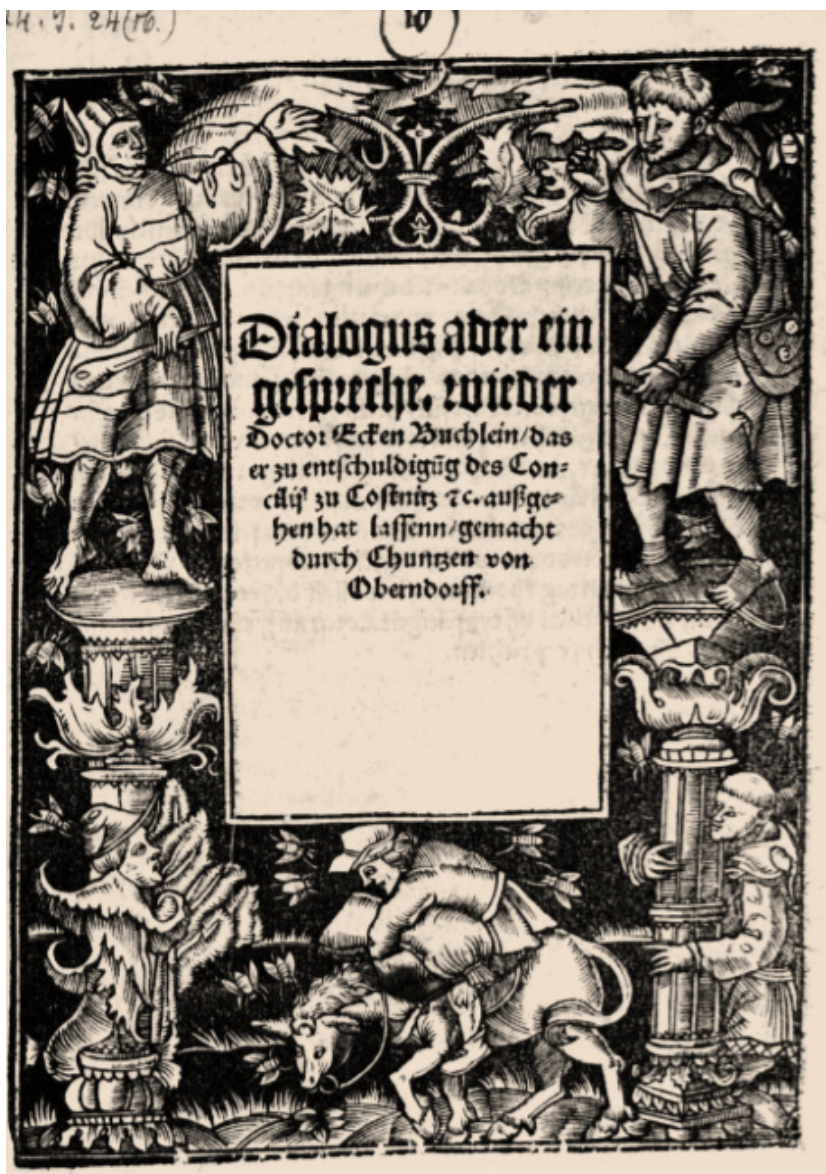


Figure 10 - Anonyme de Oberndorf, Frontispice de *Dialogus wider Doctor Ecken buchlein*, [Leipzig], [Stöckel], 1521. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.



De même, en 1521 un anonyme du village d'Oberndorf met en scène un dialogue entre le laïc Bartoldt et le frère Arnoldt à la manière des jeux de carnaval. Le prologue commence ainsi : « il y a peu de jours, est une nouvelle fois apparu un petit livre assemblé folleckement »²¹⁰, dans lequel Eck dit défendre le conseil de Constance, mais en réalité il insulte Luther et ses écrits (*schmebworten*). Mais ce livre va rétablir la vérité et montrer quel âne se cache derrière les habits de prélat. « Mais si l'on retire à ce livre la peau dont Eck l'a

²¹⁰ « Es ist vor wenig tagen abermals ein neckisch (Eckisch solt ich sagen) zusammen gelesen büchlein an tag kommen », Anonyme d'OBERNDORF, *Dialogus wider Doctor Ecken buchlein*, [Leipzig], [Stöckel], 1521, fol. A.

affublé, et que sont révélées les oreilles d'âne, alors tu peux librement juger ... »²¹¹ Le prologue use donc du langage carnavalesque pour révéler la vraie nature du livre de Eck : une farce de carnaval qui médit de Luther. Si d'aventures le théologien se refusait à lire le livre, le frontispice de la page de garde a pour fonction de lui en délivrer en un clin d'œil la teneur. Deux fous occupent les coins supérieurs, ce que l'on peut interpréter comme un nouveau jeu de mot sur l'homonymie entre Eck et *die Ecke* (le coin). Celui de gauche est sans doute le frère Arnoldt, plein d'enthousiasme pour le récent livre du théologien sur le Concile de Constance. Celui de droite, dont le capuchon est abaissé est peut-être le laïc Bertholdt, qui au fur-et-à-mesure de sa conversation avec Arnoldt, comprend que le livre de Eck est mauvais. Ainsi, le capuchon baissé pourrait signifier la révélation en cours. D'ailleurs, ce fou tient une saucisse dans la main droite, c'est donc une illustration d'un passage du récit où Bertoldt dit : « je me rends bien compte, que ton Eck, comme prêtre, ne veut pas goûter de cette saucisse... »²¹² En dessous de la vignette du titre, trois figures représentent la folie. À gauche un grylle, au centre un âne fatigué porte un maître également fatigué qui porte un sac au lieu de le laisser sur le dos de l'âne, et à droite un fou observe la scène. Traditionnellement, le grylle dénonce la tentation de la chair, l'esprit devenu esclave des désirs. Il semble regarder vers le titre. Le fou regarde la scène de l'homme portant un sac sur un âne. Son attitude évoque celle des narrateurs de *Narrenliteratur* qui se disent fous eux-mêmes, et donc capables de voir les folies des autres et de les dénoncer. D'ailleurs son capuchon est aussi abaissé, comme si la reconnaissance de la folie était un progrès par rapport à l'aveuglement général. Les scènes inférieures contribuent donc à situer l'ouvrage dans la tradition de la *Narrenliteratur*, c'est-à-dire une littérature de dénonciation et de révélation, comme l'annonçait le prologue.

D'autres pamphlets et feuilles volantes illustrées viennent s'ajouter à ces productions²¹³. L'image est un moyen de continuer les provocations malgré les silences de l'adversaire. En l'absence de dialogue, c'est une communication qui s'impose à l'observateur parce qu'elle

²¹¹ « Das aber dem selbigen büchlein sein lehenhaut dorein es Eck bekleidet, abgezogen, unnd des Esels ohrn an tag khommen, so wollest dieses gespreche, von einem Christlichen und eynfeltigen Leyen auff ein eyle, gemacht lesen, darnach frey richten. » *Ibid.*, fol. A.

²¹² « Ich mercke sehr wol, das deinem Ecken, als einem pfarher, dieser brathen nicht schmecken wil, der yme die offerhellerhn unnd presentz benehmen wurde. Derhalben hat es der tewfel erdacht, der diese geltfluesse abgraben wil. Ap wol solchs yme det Tewfel selbst mit der tzeit schaden *wirdet*. » *Ibid.*, fol. B vi.

²¹³ Voir par exemple Johann AGRICOLA, *Ein kurze Anred zu allen Mißgünstigen der christlichen Freiheit*, 1522 et Peter FLETNER, *Triumphal Arch of John Eck*, Gotha Schlossmuseum, dans Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk: popular propaganda for the German Reformation*, London, Royaume-Uni, 1981, p. 67.

délivre un sens plus rapidement et plus immédiatement que le texte. Elle ne nécessite pas de savoir lire, mais simplement de voir.

Que ce soit par l'usage du langage carnavalesque, par la licence de la forme littéraire, par le choix des destinataires en fonction de leur prestige social, ou par l'utilisation d'images pour combler les silences, Luther fait feu de tout bois pour créer la surprise et déstabiliser ses adversaires. Il fait défaut et rompt avec les codes autorisés de la parole. Dans quelle mesure cette hétérodoxie peut-elle servir la cause du Réformateur ?

Chapitre 3

LE LANGAGE CARNAVALESQUE À LA CONQUÊTE DE LA PAROLE D'AUTORITÉ : METTRE EN PÉRIL L'ÉTHIQUE CLÉRICALE

UN LANGAGE LONGTEMPS JUGÉ INDIGNE DU RÉFORMATEUR

L'hétérodoxie de la gestion de la controverse et de la polémique par luther et les siens a laissé plus d'un commentateur perplexe. Exemples vivants d'une relation idéale à Dieu, les hommes d'Église doivent mener une vie à l'écart du péché. Cet horizon rendu irréalisable depuis la Chute est soutenu par un ensemble de codes censés garantir la *dignitas*. Autrement dit, alors que la vie parfaite reste inatteignable ici-bas, un ensemble d'attitudes et de pratiques témoignant de cet idéal se mettent en place pour rendre compte, au moins dans les apparences, de cette vie évangélique. En effet, notamment à partir de la réforme grégorienne au XI^e siècle, de plus en plus de mesures visent à distinguer les clercs des simples laïcs. Par la dispense des sacrements, ils s'affirment comme les détenteurs et les gardiens du sacré, et pour cette raison, ils sont séparés de la vie profane par une série de pratiques comme la tonsure, le port d'un habit particulier, l'exemption fiscale et juridique, une situation privilégiée dans le chœur de l'église et la langue qu'ils utilisent, le latin. Mal à l'aise, les théologiens et historiens protestants ont cherché à dissimuler les passages de verveur verbale ou à les excuser²¹⁴. Pour eux, ils sont une sorte d'excroissance honteuse et

²¹⁴ Par exemple, le professeur de l'université de Hambourg, Bernhard Lohse est embarrassé par les textes polémiques du vieux Luther, et dans le contexte d'apaisement oecuménique, il appelle à un reniement de l'assimilation luthérienne du pape à l'antéchrist. En 1980, il décrit *Von Papsttum zu Rom* comme « totally and

inexplicable de l'œuvre du réformateur, écornant l'image quelque peu hagiographique qu'ils en ont. Luther se doit d'être un homme juste et sage, à la hauteur de la conception toute moderne que l'on se fait du fondateur d'une religion plaçant la morale au cœur de ses exigences. Du côté catholique aussi la gêne était encore récemment palpable, comme en témoignent les déclarations de Jean Delumeau par exemple²¹⁵, et si l'on met à part la jubilation de certains historiens catholiques et ferrailleurs comme le dominicain Henri Denifle, tout heureux de trouver là une matière fort piquante à renvoyer aux protestants.

Cependant, deux tendances récentes ont permis d'aborder l'originalité de Luther de manière sans doute plus objective. Tout d'abord, une part croissante des études luthériennes de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle ne se fait plus dans une perspective de concurrence confessionnelle. En témoigne l'évolution majeure de l'historiographie allemande de la Réforme, qui n'est plus cantonnée aux chaires d'histoire de l'Église (*Kirchenhistoriker*), chaires rattachées aux universités de théologie dans lesquelles les historiens étaient de l'une ou de l'autre obédience. Ce qui était tabou dans un contexte confessionnel peut désormais être pris comme objet d'étude par nombre d'historiens. De plus, dans le sillage des *Cultural Studies*, il est devenu possible d'étudier de manière sérieuse et scientifique ce qui faisait scandale : le corps, les fonctions « basses », l'obscénité²¹⁶. Plusieurs explications ont été apportées, certaines d'ordre psychologiques²¹⁷, tandis que d'autres relativisent le choc provoqué par les outrances verbales à une époque moins pudique que la nôtre, d'autres encore distinguent un jeune et un vieux Luther, qui après 1525 « avait été de plus en plus inégal et *grosso modo*, inférieur à ce qu'il avait été auparavant »²¹⁸.

Néanmoins, cette exploration ne s'est pas faite sans difficulté. Robert Scribner rappelle d'ailleurs la censure dont l'article « Demons, Defecation and Monsters » avait fait l'objet lors de la première publication en 1982 car il traitait, gravures à l'appui, du violent pamphlet

extravagantly polemical » ; les images « must have stimulated the lowest instincts of those who saw them ». Cité dans Heiko OBERMAN, « Teufelsdreck: Eschatology and Scatology in the « Old » Luther », *op. cit.*, p. 446.

²¹⁵ Jean DELUMEAU, *Le cas Luther*, Paris, Desclée De Brouwer, 1983, p. 81-83.

²¹⁶ Lyndal ROPER, « Martin Luther's Body », *op. cit.* ; Jean SCHILLINGER, « Luther polémiste et pamphlétaire », in Jean SCHILLINGER (dir.), *Martin Luther et les débuts de la Réforme*, Nancy, Centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Université de Nancy II, 2001, p. 125-150 ; Heiko OBERMAN, « Teufelsdreck: Eschatology and Scatology in the « Old » Luther », *op. cit.*

²¹⁷ Erik H. ERIKSON, *Der junge Mann Luther eine psychoanalytische und historische Studie*, München, Schezny, 1964.

²¹⁸ Marc LIENHARD, *Martin Luther: un temps, une vie, un message*, Paris, le Centurion, 1983, p. 307.

scatologique que Luther avait fait publier contre la papauté en 1545²¹⁹. Reste que des ouvrages récents montrent l'intérêt devenu légitime pour ce genre de thèmes, avec par exemple la traduction française de *Wider Hans Worst* chez Labor et Fides en 2015²²⁰ et des articles portant sur un pamphlet particulier, sur la sexualité, ou sur la place du boire et du manger²²¹.

Or, l'éthique et l'autorité du langage clérical semblent être au cœur de la lutte entre Rome et les luthériens. Quand les uns se plaignent d'un langage honteux et les autres se rient d'une Rome débraillée, que peuvent penser les contemporains de la légitimité du langage carnavalesque ? La polysémie propre au langage carnavalesque, de même que le thème emblématique du travestissement ne donnent-ils pas la possibilité à Luther de redistribuer les rôles, et ce faisant de redéfinir la parole d'autorité ?

Les changements de rythme imposés par Luther, la langue familière voire irrévérencieuse engendrent bien des plaintes du côté de Rome. Luther n'hésite pas à traîner ses adversaires dans la boue de la place publique. Les clercs peu prestigieux en font le plus de frais. Alveld comme Emser récriminent contre les diffamations perpétrées par le réformateur. Ils dénoncent les « mensonges » (*die Lügen*), les « flétrissures » (*die Schmach*), les « médisances » (*die Lästörung*), les « outrages » (*Schmähworten*)²²², d'autant plus graves qu'ils

²¹⁹ Robert W. SCRIBNER, « Demons, Defecation and Monsters: Luther's « Depiction of the Papacy » (1545) », *op. cit.* Encore en 1983, à l'occasion de l'anniversaire de naissance de Luther, Marc U. Edwards publie *Luther's last battles : politics and polemics 1531-1546*, dans lequel il qualifie le style de Luther de « vulgar and abusive », ce qui relève de l'explication psycho historique. Cité dans Heiko OBERMAN, « Teufelsdröck: Eschatology and Scatology in the « Old » Luther », *op. cit.*, p. 437.

²²⁰ Martin LUTHER, « Contre Jean le Pitre », *op. cit.*

²²¹ En plus des ouvrages cités, voir aussi les articles dans Robert W. SCRIBNER, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London Ronceverte, W.Va, the Hambledon press, 1987; Susan C. KARANT-NUNN, « 'Fast wäre mir ein weibliches Gemüt verblieben': Martin Luthers Männlichkeit », in Hans MEDICK et Peer SCHMIDT (dirs.), *Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft - Weltwirkung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 49-65; Merry WIESNER-HANKS, « Luther on Women: The Death of Two Marys », in James OBELKEVICH, Lyndal ROPER et Raphael SAMUEL (dirs.), *Disciplines of faith: studies in religion, politics, and patriarchy*, London, 1987, p. 295-310; Lyndal ROPER, « Venus in Wittenberg: Cranach, Luther and Sensuality », in Marjorie Elizabeth PLUMMER et Robin B. BARNES (dirs.), *Ideas and cultural margins in early modern Germany: essays in honour of H. C. Erik Midelfort*, Farnham, Marjorie Elizabeth Plummer and Robin Barnes, 2009, p. 81-98; Harald MELLER, *Fundsache Luther Archäologen auf den Spuren des Reformators ; [Begleitband zur Landesausstellung « Fundsache Luther - Archäologen auf den Spuren des Reformators » im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale) vom 31. Oktober 2008 bis 26. April 2009]*, Stuttgart, Theiss, 2008.

²²² « Sonder mich auch wider got und alle brüderliche lieb in latein und teutzsch vil gelestert geschmecht, und gescholten, nicht weniger vorflucht, vospot, und vormaledeyt. Darzu Belacht und vospyen ein Esell, Ochssen, Affen, frochteketzer lugner und böck geheissen, und alles das, das er mir lasterlich und schmechlich erdichten mogen nichts außgelassen. Sonder so weit ym muglich gewest, dasselbig außzustrecken mit etzlichen scheltbuchlein, in die herzen der menschen gebilder und auff das er ym (als ich mich befar) gegen mir ein grymme, und ursach zu schelten geschafft. So hat, er mir meine Wort in latein und teutzsch, verkeret verwandelt und gefelscht... », ALVELDT, *Ein sermon, darinnen sich bruder Augustinus von Alveldt beklaget*, 1520, fol. A ii. Pour Emser, voir: « mit christlichem Bestendiegem grund und nith mit Injuurien und

touchent la réputation de la personne dans une société où l'honneur est une des valeurs les plus importantes. Non seulement Luther est coupable de calomnie sur le plan social, mais en plus il fait preuve d'un comportement inverse à l'idéal de charité chrétienne. Alveld comme Emser interprètent en effet ces injures sur le plan de l'éthique chrétienne. Ils ne s'exprimeront pas comme Luther « en dépit de toute sobriété chrétienne, non pas comme on aime à faire des bouffonneries », mais ils lui répondront en retour des livres « avec les mots de l'amour de leur Seigneur Jésus disant, Seigneur, pardonne-les, ils ne savent pas ce qu'ils font... »²²³ En effet, comment le « langage carnavalesque »²²⁴ de Luther pourrait-il être chrétien ? Il ne correspond en rien aux codes universitaires. Là où un Jérôme Emser prend soin de construire ses réponses conformément aux usages de la rhétorique²²⁵, continuant d'écrire pour un public clérical malgré l'usage de la langue allemande – négligeant par exemple de traduire les citations latines –, Luther esquive et ne répond pas aux points soulevés par Emser²²⁶. Ce dernier reproche à Luther de n'avoir pas lu ou pas repris pour lui le contenu de *L'Ethique à Nicomaque* d'Aristote et de pas en avoir retenu plus de bonnes mœurs. Il lui fait grief de mal parler, tant lors de la dispute de Leipzig qu'en tant que prédicateur : son langage est « tellement extravagant et arrogant », ses manières « dépourvues de recueillement et de gestes sacrés, mais faites de bruyantes bravades et de gestes tumultueux »²²⁷. De même, le docteur en théologie Jean Eck s'indigne que les pires accusations envers le concile de Constance émanent justement d'un « moine »²²⁸. Le langage

schmachworten vorlgen wollest [Emser]. Das du mich aber furter mit vil uppigen und droßigen worten bedrowest und sagest, wy du deyn geyst frey an mich lauffen lassen wollest», dans EMSER, *An den Stier zu Wittenberg...*, op. cit., fol. A iiiii.

²²³ „wider Christliche messigkeit [...] (wie man pflagt narren zut tun) » . [...] ich will sie [les livres] aber mit den worten meines lieben herren Jesu bezalen, Spreichende, Vater vorgib yn, was sie wissen nicht was sie thun...“, ALVELDT, *Ein sermon...*, op. cit., fol. A ii.

²²⁴ « deine bachanten verß » in EMSER, *An den Stier zu Wittenberg*, Leipzig, Martin Landsberg, 1521, fol. A v. Même récrimination chez Alveldt : « Schalckheit und boszheit ynn seiner wonung getriben und erdacht », ALVELDT, *Wider den Wittenbergischen Abgott Martin Luther*, 1524, fol. A ii.

²²⁵ D'après K. Bremer, le titre *Wider das vnchristliche buch Martini Luters Augustiners, an den Tewtschen Adel außgangen, Vorlegung Hieronymi Emser* répond aux exigences de la controverse en même temps que le développement est construit en *divisio*, *narratio*, *confutatio*. De même, l'ouvrage *An den Stier zu Wittenberg...* est divisé en *introductio*, *narratio*, *amplificatio*, et *epilog*. Voir Kai BREMER, *Religionsstreitigkeiten*, op. cit., p 69-73, 79.

²²⁶ Il publie deux pamphlets avant de répondre enfin « sérieusement » avec *Auff das uberchristlich, übergeistlich undüberkunstlich buch Bocks Emsers...* au traité *Wider das vnchristliche buch Martini Luthers...* de EMSER.

²²⁷ « wie uppig und stolz, kun und vormessen, er sich die ganzen disputation auß und auß gehalten. Wie er [Luther] dann nicht allein in der schul un dyn seynen schriffthen, sonder ouch auff dem predig stul, kein andacht oder geystlich geberd anzeyget, sonder lauter drotzen und bochen », EMSER, *Auff des Stieres tzu Wiettenberg nieltende replica*, dans Ludwig ENDERS (dir.), *Martin Luther's sämtliche Werke: II. Röer'sche Ausgabe*, Frankfurt a. M., 1865.

²²⁸ « et le pire est à entendre, qu'un moine est tellement impertinent / criminel, qu'il dit que le diable a rendu les pères du concile fou et bouffon [...]. Qui aurait pu imaginer tant d'audace, qu'un tel discours criminel puisse être entendu sur terre parmi les chrétiens seulement un siècle après le concile ? » : « und das

de Luther ne convient pas à la dignité de l'état des clercs, sacrés depuis leur ordination, et encore moins à un docteur en théologie, plus haut grade délivré par l'université, censé consacrer la respectabilité et l'autorité de la personne.

Non, ce langage chaotique, bachique, ne peut-être que celui d'un hérétique. Ne rappelle-t-il pas d'ailleurs les délires langagiers des anciennes hérésies²²⁹ ? En effet, une manière de dépister les « doctrines fausses » est souvent de confronter les langages, la vérité étant du côté de la clarté de l'expression, par opposition au langage du diable qui divise, trouble et trompe. Les faux prophètes sont ceux qui parlent d'eux mêmes, et non de Dieu. Le langage outrancier de Luther, et notamment son aspect carnavalesque, pèse de manière durable dans la balance de l'accusation d'hérésie. Un siècle plus tard, le grand théologien français Antoine Arnaud (1612-1694) qui développe les thèses d'Augustin sur la grâce et devient l'un des chefs de file du courant janséniste, s'appuie ainsi sur l'« indignité », les « injures et les invectives » de Luther, pour en faire l'héritier des donatistes²³⁰ dans son ouvrage *La Perpétuité de la foi*. En effet, il suppose même que ce langage est « emprunté de je ne sais combien d'hérétiques qui ont rompu avec Rome, [...] et nommément des donatistes »²³¹.

Paradoxalement, Luther et ses partisans retournent les mêmes accusations contre les « romanistes ». Eux aussi diffament et utilisent un langage impie et indigne des chrétiens²³². A l'exception des rares ouvrages d'un Murner, la lecture comparée nous permet sans doute de juger qui de Rome ou de Wittenberg a effectivement le plus diffamé et usé d'un langage déloyal. Les luthériens sont d'une mauvaise foi patente, mais ce jugement de valeur ne nous

greulich ist zu hören, das ein mönch so frevel ist, das er sagt, der teuffel hab die veter ym concilio toll und töricht gemacht, [...] Wer hat in seinem mut gedacht, das ein solliche freveliche redt solt auff erden under der christen erst hundert jar nach dem concilio berhört werden ? », ECK, *Le Concile de Constance*, 29 septembre 1520, fol. B ii.

²²⁹ « Ich wil dich aber mit der christenlichen kirchen ab gewendt, und in hussen, Wickleffen, Dulcini, Fausti, Pelagii, Vigilatii, Arrii, Bardesani, Armenii, Lapecii und aller alten und nawen ketzer stegreiff getreten hast... », EMSER, *An den Stier...*, *op. cit.*, fol. A v.

²³⁰ Erik H. ERIKSON, *Der junge Mann Luther eine psychoanalytische und historische Studie*, *op. cit.*

²³¹ A. ARNAULD, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie...*, Migne, 1841, p. 1083. Le donatisme est une hérésie du IV^e siècle, activement combattue par saint Augustin, notamment sur la question du rapport entre validité des sacrements et sainteté des ministres.

²³² Les plaintes sont legion, voir par exemple comment Johannes Velcurio décrit l'écriture de son adversaire : « qui tam multa inhumaniter, plura incivilliter, unnumera impie scripisti. » fol. A ii, et comment il aborde la question de la dignité et de la modestie des docteurs : « Iam quis ignorat ad Martinum pertinere, quod scribis, esse qui repudiant doctores, non modo Scholicos, sed et veterum aliquos. [...] Obsecro frater, ista est, qua promittis principio libelli, modestia ? Equidem, te ut dignus es Sycophanta tractarem, nisi dehortaretur Christiana verecundia. », dans Johannes VELCURIO, *Confutatio inepti et impii libelli F. August. Alveld. Pro Luther*, 1520, fol. A ii v.

permet pas d'expliquer leur logique. En effet, selon nous, ces reproches sont moins intéressants comme témoins d'une certaine probité des interlocuteurs, que comme prolégomènes à toute une justification de la moquerie des luthériens envers l'Église.

Et cette justification est loin d'être aisée, tant pèse sur le rire une antique suspicion. Le rire est un phénomène physique, un rictus qui déforme le visage accompagné d'un éclat de voix plus ou moins sonore, dont les fonctions et les significations peuvent être opposées, ce qui n'a cessé de poser problème à l'Église. En latin, le terme *risus* atténue les distinctions là où d'autres langues comme l'hébreu et le grec introduisent des nuances. Ainsi, le rire joyeux et débridé se dit *gélân* en grec, *sâkhaq* en hébreu, à ne pas confondre avec le rire moqueur, *katagélân* en grec, et *lâag* en hébreu²³³. Ces deux formes de rire sont l'héritage biblique dont disposent les théologiens au début du XVI^e siècle. Toutes deux sont suspectes aux yeux de l'Église. La première exprime un rire procuré par le monde, un plaisir terrestre, ce qui dans le cadre d'un idéal ascétique ne saurait être trop récurrent. Le second est sans doute plus grave, car il dévalorise la personne dont on se moque, et témoigne d'un manque de charité, la plus haute vertu chrétienne. Pour un chrétien, ce rire moqueur rappelle étrangement les moqueries essuyées par le Christ en croix²³⁴. Rire qui divise et méprisant, il est d'ailleurs souvent rapproché du rire du diable. Ainsi, selon une tradition de l'exégèse, le rire incrédule de Sarah qui réagit par un rire de défiance à l'annonce de son enfantement à venir dans l'Ancien Testament est opposé au silence respectueux de Marie qui accueille en son cœur la nouvelle de l'Annonciation²³⁵.

²³³ Cité dans Jacques Le GOFF, « Rire au Moyen Age », *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, 15 avril 1989, n° 3, paragraphe 12. Nous pourrions encore raffiner les distinctions : rire-moquerie, rire de soi (humour), rire de plaisir, expression de joie, rire par une réaction du corps (chatouille)...

²³⁴ Chapitre 5 « La moquerie du roi crucifié » dans Michael Andrew SCREECH, *Le rire au pied de la croix: de la Bible à Rabelais*, traduit par Pierre-Emmanuel DAUZAT, Paris, Bayard, 2002.

²³⁵ *Ibid.*, p. 25.

LA MOQUERIE AUTORISÉE FACE AUX RIRE DES IMPIES

Pourtant, il est un rire chrétien licite de la moquerie car Dieu lui-même a ri des erreurs du monde. A priori, le Dieu de *l'Ancien Testament* est le plus impassible, le moins sujet aux émotions, contrairement au Christ, Dieu fait homme. Paradoxalement, toute une tradition exégétique fait pourtant de Jésus un homme qui n'a pas ri, mais pleuré, tandis que *l'Ancien Testament* montre à plusieurs reprises un Dieu moqueur. Les écrits de Luther sont imprégnés de cette conception de Dieu et permettent de retracer la dialectique ironique entre Dieu et les hommes.

Dans un premier temps, les hommes qui refusent Dieu sont blasphémateurs. En même temps qu'ils blasphèment, ils font preuve de folie. En effet, c'est une folie que de se détourner de Dieu. C'est de cette folie humaine qui croit s'affranchir du divin dont Dieu rit en retour et se moque²³⁶. A ce rire divin légitime, Luther ajoute le sien, lui prophète du Très Haut, dans son langage carnavalesque.

Au commencement, étaient les blasphémateurs qui se moquent de Dieu. Dès les années 1520, le prologue *De la papauté de Rome* met en scène une Église romaine qui raille le Seigneur. Luther fustige le franciscain Alveld de Leipzig, « un tel blasphémateur [...] qui ne révere et ne traite les saintes paroles de Dieu pas plus hautement que si un fou fieffé ou payé, au carnaval, les avait inventées comme une fable. »²³⁷ Plus loin, Luther s'exclame

« Voilà comme tu fais, écarlate prostituée de Babylone [l'Église], comme saint Jean te nomme ; tu fais de notre foi une dérision devant le monde entier, et tu entends avoir le renom de faire de chacun un chrétien. »²³⁸

De même, dans son combat contre Zwingli sur l'Eucharistie, Luther interprète toutes les pensées du réformateur suisse comme des moqueries envers Dieu. Il ferait du Christ et de ses disciples

« des fous, des insensés, des sots et des vauriens, qui parlent à table d'oiseaux de fer qui volent sur le lac ou de neige noir qui tombe l'été, ceci afin de provoquer le

²³⁶ A ce sujet, voir la formule de Screech et les pages suivantes : « le rire de Dieu, dans l'Ancien Testament, tient la promesse du châtement terrible qui attend les méchants », *Ibid.*, p. 86.

²³⁷ Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 14.

²³⁸ *Ibid.*, p. 55.

rire parmi les convives. C'est précisément un tel fou ou un tel vaurien que les visionnaires font également du Christ, en lui attribuant ces paroles : le pain est la similitude de mon corps donné pour vous... »²³⁹

Donc les adversaires de Luther sont coupables de blasphème.

Or, cette manière de tourner en dérision les choses divines a depuis longtemps été jugée dans la Bible comme la plus grande preuve de folie. Dans l'Ancien Testament en effet, le *Livre de la Sagesse* raconte le sort des gens qui ont méprisé Dieu. Lors du jugement, ils verront l'homme juste, c'est-à-dire le Christ selon les exégètes, dont ils se sont moqués et diront : « Le voilà, celui que nous tournions jadis en ridicule ! Nous en faisons la cible de nos sarcasmes, fous que nous étions ! Nous trouvions absurde sa manière de vivre et infâme sa mort ! »²⁴⁰ Rire de Dieu est une preuve de folie. Donc l'impie est fou, tout comme le psalmiste nous dit que le fou est impie et inversement : « *L'insensé* dit dans son cœur : il n'y pas de Dieu. »²⁴¹ Et l'impie qui murmure contre Dieu ne fait que répéter le geste de celui qui, le premier, dans son orgueil s'est moqué de Dieu et n'a pas voulu le reconnaître, il ne fait qu'imiter « Satan qui ne fait rien d'autre de mon Seigneur et Sauveur Jésus-Christ qu'un fou (*narr*) inconséquent et qui le tourne en dérision comme s'il avait été dans la cène un nigaud ou un ivrogne. »²⁴² Ainsi s'est tissée dans la Bible la grande équivalence entre le moqueur qui blasphème et le fou impie, analogie structurante au Moyen Age et à l'époque moderne dont la pensée de Luther témoigne. Celui-ci rappelle dès 1517 dans son commentaire des Psaumes que la seule sagesse humaine possible consiste à reconnaître sa propre folie et à ne pas demeurer dans son aveuglement²⁴³. Dès lors, les inversions constantes de la sagesse de l'Église en folie²⁴⁴ ne font plus d'elle un simple contradictoire, mais un blasphémateur, une Église folle, impie, la servante du diable.

²³⁹ Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », *op. cit.*, p. 95.

²⁴⁰ Sag 5, 4.

²⁴¹ Psaume 14. Voir aussi le Psaume 2, verset bien connu de Luther lui-même qui le cite à plusieurs reprises (Martin LUTHER, « Du Serf arbitre », *op. cit.*, p. 29...). L'emploi du terme insensé chez Luther implique sans doute une référence à ce passage.

²⁴² Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », *op. cit.*, p. 93 ou encore « le diable orgueilleux traite l'Écriture comme il le veut ; et il montre avec ses tours de passe-passe que, ne pouvant pas répondre, il veut exercer sa moquerie sur nous. », *Ibid.*, p. 72.

²⁴³ « Mais la folie est que l'homme ne se voit pas lui-même, mais au contraire, se dit qu'il est en parfaite santé », Martin LUTHER, « Les Sept psaumes de la pénitence », *op. cit.*, p. 39.

²⁴⁴ À titre d'exemples, voir les passages suivants : Martin LUTHER, « De la captivité babylonienne de l'Église », *op. cit.*, p. 166 ; Martin LUTHER, « Le magnificat traduit en allemand et commenté », *op. cit.*, p. 33 ; Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne de la nation allemande », *op. cit.*, p. 82 ; Martin LUTHER, « Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques », *op. cit.*, p. 156 ; Martin LUTHER, « Du Serf arbitre », *op. cit.*, p. 76, 92, 200.

De plus, pour Luther, l'homme qui est assez fou pour se moquer de Dieu et qui démontre par là son impiété encourt la moquerie et la juste colère divine.

« Quant à ces moqueurs, qui voient seulement l'œuvre et non la foi, Dieu se moque d'eux avec toutes les créatures, et les considère comme les plus grands fous de la terre ; en vérité, ils ne se moquent que d'eux-mêmes ; ils sont les fous du diable avec leur sagesse. »²⁴⁵

On retrouve dans ce passage tout le processus qui fait des « moqueurs » des agents du diable opposés à la sagesse divine, ce qui entraîne en retour le rire ironique de Dieu. Là encore, l'interprétation de Luther se nourrit de références scripturaires. Au moins trois passages sont fréquemment invoqués. Il s'agit du *Libre des Proverbes*:

« 25 Vous avez récusé tous mes conseils, vous n'avez pris à cœur aucune de mes critiques.

26 Eh bien, moi aussi, lors de votre malheur, je rirai, je serai sarcastique quand viendra l'épouvante » ²⁴⁶

En écho, les *Psaumes* poursuivent au chapitre 2 :

« 02 Les rois de la terre se dressent, les grands se liguent entre eux contre le Seigneur et son messie :

03 « Faisons sauter nos chaînes, rejetons ces entraves ! »

04 Celui qui règne dans les cieux s'en amuse, le Seigneur les tourne en dérision »²⁴⁷

Enfin, le psaume 64 que Luther cite lui-même :

“Mais Dieu tirera soudain sur eux,

De sorte qu'il leur fera mal.

Leur propre langue les fera tomber,

²⁴⁵ Ces propos menacent les personnes qui ne voudraient pas s'occuper de l'éducation des enfants, Martin LUTHER, « De la vie conjugale », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1964, vol.3, p. 244.

²⁴⁶ Luther cite les Ecritures : « ihr habt meine straff gehasset und versprochen meine lehre, so will ich auch lachen ynn ewrem verterben und ewr spotten, wenn das unglück über euren Hallb fellet. » dans *Wider den falsch gennanten geistlichen stand des papstes un der Bischöfe*, 1522, WA 10.II, p. 111.

²⁴⁷ Ps 2,2-4. Cité chez Luther « Und noch heutigs tags sehe ich kein feiner fastnacht spiel, denn der Bapst, keiser, fursten mit yhrem Gott, dem teuffel treiben, wie sie widder das Euangelion radschlahen zu vertilgen. Wie viel mal haben sie gefeylet? und feilen noch ymer, das mans greiffen [Ps. 2, 4 f.] mag, wie es geht nach dem .ij. Psal. 'Die koenige lehnen sich auff und fursten radschlahen widder Christum. Aber der herr ym hymel spottet yhr' etc. », WA 19, p. 409.

De sorte que celui qui les verra se moquera d'eux.²⁴⁸

« Le fou rit du fou »²⁴⁹. Le rire de Dieu est légitime, mais dans quelle mesure Luther peut-il faire de même ?

C'est dans le pamphlet *Contre Jean le pitre* (*Wider Hans Worst*) de 1541 que le Réformateur âgé de 58 ans est le plus explicite sur cette dialectique. Un an auparavant, le duc catholique Henri de Brunswick, en prise avec Jean-Frédéric de Saxe, le protecteur du réformateur de Wittenberg, s'attaque aussi à Luther et le traite de « Hans Wurst ». Hans Wurst est un personnage type de farce et de jeux de carnaval, dont la traduction française Jean le Pitre ne rend pas la connotation scatologique et obscène du mot *Wurst* (saucisse). Piqué par cette attaque, Luther déploie une nouvelle fois sa verve carnavalesque contre le duc. S'appuyant sur les Écritures, il se place dans la position de la victime des Psaumes qui appelle le Seigneur à son secours et commente :

« Le Psaume 2 déclare qu'il [Dieu] a ri et qu'il s'est moqué de ces lâches incendiaires meurtriers [le duc et ses partisans]. Ce psaume [64, qu'il vient de citer] dit qu'il a songé à leur tirer dessus de manière soudaine, et à les faire tomber grâce à leur propre langue pour qu'ils soient, aux yeux du monde entier, un objet de dérision et de honte. »²⁵⁰

Ce passage est décisif car Luther procède alors comme incidemment à un élargissement. Il ne s'agit plus seulement du rire de Dieu, mais d'une moquerie unanime et humaine.

En effet, selon Luther, malgré quelques protestations d'humilité²⁵¹, la punition de Dieu peut être accompagnée du rire des hommes pour plusieurs raisons. D'abord, parce que le chrétien bafoué se « doit d'être joyeux ». Luther rappelle quelques lignes plus loin l'injonction évangélique dans

²⁴⁸ « Mais Dieu tirera soudain sur eux,/ De sorte qu'il leur fera mal./ Leur propre langue les fera tomber,/ De sorte que celui qui les verra se moquera d'eux. », Martin LUTHER, « Contre Jean le Pitre », *op. cit.*, p. 565.

²⁴⁹ Dans le chapitre du même nom, Screech montre que lorsque deux fous s'opposent, chacun est certain d'être du côté de la santé d'esprit. Dès lors, le rire devient primordial, comme preuve de l'intelligence de la personne qui perçoit chez l'autre la folie, et en rit. Le rire est comme la garantie de la santé d'esprit. Michael Andrew SCREECH, *Le rire au pied de la croix*, *op. cit.*, p. 119-130.

²⁵⁰ Martin LUTHER, « Contre Jean le Pitre », *op. cit.*, p. 567.

²⁵¹ Si en 1528, il se garde de se considérer comme un prophète face aux zwingliens (« je ne suis pas Élie qui osait tourner en dérision les prophètes très saints de Baal. », Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », *op. cit.*, p. 92), ce n'est qu'une antiphrase, comme le reste du texte le suggère, et comme Luther lui-même l'a déjà insinué en 1521 face à Emser : « Ich spott billich (als ich hoff) der, die meynes gottis und [1. Kön. 18, 27.] seyner wort und werck spotten, wie Helias Baals propheten spottet. », dans *Auf das überchristlich...*, WA 7, p. 637.

« Matthieu 5 [:11s] « Heureux êtes-vous lorsque les hommes vous calomnient, vous persécutent et, à cause de moi, prononcent contre vous toutes sortes de méchancetés et mentent. Soyez dans la joie et réjouissez-vous, car grande est votre récompense dans le ciel.» [...] Nous avons ici le vrai verdict et le vrai commandement de devoir être joyeux lorsqu'on nous calomnie à cause du Christ. »²⁵²

Luther convoque les Béatitudes, mais il joue sur les acceptions du terme joie, qui exprime dans cet évangile la *laetitia* plutôt que *l'irrisus*. Par ailleurs, selon Luther, la vertu de la démonstration de la joie, ou de sa forme moins charitable qu'est la moquerie, est de provoquer la colère autodestructrice du diable²⁵³, le rire est donc une manière de combattre le diable sur laquelle nous reviendrons. Ensuite, parce que rire des hommes châtiés par Dieu est une façon de délimiter les camps et d'explicitier son appartenance aux justes²⁵⁴. Enfin, parce que, pour Luther, se moquer à la manière de Dieu et menacer de sa colère est une manière d'appeler le jugement de Dieu. Autrement dit, si le couple colère divine et moquerie unanime des justes envers les impies est un binôme indissociable, alors Luther peut espérer que sa moquerie s'accompagne du jugement de Dieu, ou du moins que ses contemporains le comprennent ainsi. Comme le remarque justement Marc Lienhard, Luther distingue aussi colère personnelle et colère pour la défense de la doctrine :

« dans la mesure où il ne s'agit pas de ma doctrine, mais de ma personne, je ne veux pas combattre durement. Je l'ai dit à plusieurs reprises : qu'on touche à ma personne tant qu'on veut et comme on veut, je ne prétends pas être un ange... Mais pour ce qui est de ma doctrine, puisque je sais qu'elle n'est pas mienne, mais

²⁵² Martin LUTHER, « Contre Jean le Pitre », *op. cit.*, p. 473.

²⁵³ Deux citations pour le plaisir : « A titre personnel, j'apprécie énormément que l'on écrive contre moi ce genre d'ouvrages : en effet, cela me fait chaud non seulement au cœur, mais aussi au jarret et au talon, de remarquer que, par moi, être humain pauvre et misérable, Dieu le Père aigrit et rend fous à la fois les princes infernaux et temporels, de sorte qu'ils veuillent se déchirer et exploser. Et pendant ce temps, je me tiens assis, à l'ombre de la Foi et du Notre Père, et je me moque du diable et de sa clique : dans leur grande colère, ils hurlent et s'égosillent, et pourtant ils ne parviennent à rien, sinon à ce que de jour en jour leur cause empire et qu'ils promeuvent la mienne (c'est-à-dire la cause de Dieu) et la rendent meilleure. [...] Comment pourrais-je les accabler davantage ? car [ces attaques] me rendent jeune et vigoureux, fort et joyeux. », *Ibid.*, p. 469. Et plus loin Luther souhaite que ses ennemis continuent à écrire de tels livres : « pendant ce temps, je resterai là, calme et joyeux, à regarder combien vainement le Diable et ses fanfarons, ses Heintz, ses saucisses et ses tripes s'angoissent, se tourmentent, s'écorchent et beuglent, sans susciter chez nous autre chose qu'un éclat de rire, tandis qu'après des leurs ils rendent leur cause pire. », *Ibid.*, p. 472.

²⁵⁴ « Dans notre détresse, il nous faut clamer bien fort ce jugement et nous en glorifier, afin que Dieu ne nous en charge pas (pour l'avoir su et avoir voulu se taire) », *Ibid.*, p. 565.

de Dieu, je ne permettrai pas qu'on y touche, mais je répondrai, car il y va du salut de mon prochain et du mien et de la louange et de la gloire de Dieu »²⁵⁵.

La moquerie luthérienne se justifie donc par l'exemple divin et a une fonction déictique : elle montre et dénonce le mal.

La dénonciation par la monstration du mal est particulièrement importante chez Luther. Elle trouve peut-être son origine dans les pratiques médiévales qui n'hésitent pas à montrer les péchés dans les espaces les plus sacrés, et s'explique sans doute aussi par les causes du rire communément admises à la Renaissance. Enfin, elle témoigne d'un usage du corporel propre à Luther pour combattre Satan et ses suppôts.

Que l'on s'approche des stalles du chœur de l'église de Flavigny-sur-Ozerain en Bourgogne, ou de celles de l'église Saint-Pierre de Bâle en Suisse, à chaque fois l'on découvre des petites figurines fort libres sur les miséricordes : des femmes poussées dans des chariots, des sirènes au sein nus, des acrobates qui montrent leur parties génitales. Dans l'espace le plus sacré de l'église²⁵⁶ se déploie un répertoire fabuleux et courtois, empruntant volontiers aux proverbes populaires. D'aucuns y lisent l'expression de la liberté des artistes, faisant preuve de fantaisie voire d'esprit de subversion. D'autres étudient l'emplacement précis de ce répertoire déroutant et mettent en avant la situation récurrente de marge, qui donne un cadre à ce qui pourrait être subversif, ou même fige dans un geste apotropaïque ce qui peut faire peur. Enfin, d'autres encore rappellent la pratique délibérée de la monstration du péché dans une culture médiévale très visuelle²⁵⁷, qui n'hésite pas à montrer en procession le corps du Christ incarné dans l'hostie ou à dépeindre les souffrances du Christ sur des retables. Le goût de la société médiévale pour la polysémie suggère de ne pas chercher à trancher entre ces différentes interprétations possibles. En fait, les stalles et les marges de manuscrits sont des espaces frontaliers propice à des interrogations sur le monde, qui parce qu'il est créé par Dieu en même temps qu'il est le lieu de la Chute et du péché, est fondamentalement ambigu²⁵⁸. Beaucoup de ces représentations sont à

²⁵⁵ WA 7, p. 275 ou encore en 1527 : « Ma personne doit se taire et souffrir, ma doctrine doit crier et frapper » WA 23, p. 27, cité dans Marc LIENHARD, *Martin Luther, op. cit.*, p. 309.

²⁵⁶ Dominique IOGNA-PRAT, *La maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

²⁵⁷ Sur ces questions voir le chapitre 1 dans Christa GRÖSSINGER, *Humour and Folly in secular and profane prints of Northern Europe, op. cit.*; Michael CAMILLE, *Images dans les marges, op. cit.*, p. 131 et suiv.

²⁵⁸ D'après Van Gennep, les interfaces sont nécessairement ambiguës car elles ne sont ni à l'extérieur, ni à l'intérieur, cité dans Michael CAMILLE, *Images dans les marges, op. cit.*, p. 11. Voir aussi Sylvie BETHMONT-

rapprocher des savoirs alchimistes qui interrogent les contradictions de la nature humaine. Par exemple, le fait de montrer les ambiguïtés à travers des *adymaton*, c'est-à-dire des formes mi-humaines mi-animales rend visible les conséquences du péché²⁵⁹. D'ailleurs, beaucoup ont souligné le développement concomitant de la prédication et des sujets en marge à partir du XIII^e siècle²⁶⁰. Comme le rappelle Sylvie Bethmond-Gallerand, le rire provoqué par les contorsionnistes qui montrent leurs fesses n'est pas un signe d'approbation, bien au contraire. Le grotesque et le scatologique sont les répertoires privilégiés pour parler de la vulnérabilité du monde, rongé par la folie du péché. Ainsi, montrer des scènes sexuelles relève moins de l'érotisme que du discours moral, puisqu'au Moyen Âge la sexualité est considérée avant tout comme une des conséquences du péché originel. En ce sens, la fonction de cette iconographie grotesque au cœur des espaces sacrés est très proche de celle du carnaval tel que décrit par N. Zemon-Davis par exemple. Dans *La Civilisation des mœurs*, les traités de comportements analysés par Norbert Elias soulignent un rapport aux fonctions basses très différent du nôtre²⁶¹. La pudeur et les règles de décences ne sont pas encore érigées comme nouvelles normes, et n'ont pas encore rendu tabou les scènes de nudité ou la scatologie, dès lors qu'elles servent à des fins morales²⁶². C'est dans ce même courant esthétique et moral qu'il faut sans doute interpréter l'utilisation de la satire carnavalesque chez Luther.

La moquerie luthérienne se comprend mieux aussi à la lumière des théories sur le rire. Dans *Le Rire au pied de la Croix*, Michael A. Screech rappelle que la Bible n'expliquant pas les causes du rire, les savants de la Renaissance se sont tournés vers les traités de Quintilien

GALLERAND, « Les images du monde dans les stalles aux XVe et XVIe siècles », *Art sacré*, 2000, vol. 12, p. 30-45.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Christa GRÖSSINGER, *Humour and Folly in secular and profane prints of Northern Europe*, *op. cit.*, p. 63.

²⁶¹ Par exemple, le traité des mœurs d'Érasme, *De civilitate morum puerilium*, paru en 1530, bien que novateur en son temps parce qu'il formule des règles de civilité, témoigne de comportements qui ne sont plus aujourd'hui considérés comme polis. Exemple cité dans Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Archives des sciences sociales », n° 9, 1973, p. 83-95. En fait, si l'on lit Elias à la lumière des critiques de Duerr (*cf. infra*), ces traités témoignent moins d'une évolution du degré de civilité, que d'un changement des manières d'être civil. Par exemple, au Moyen Âge, en l'absence de couverts, les normes codifient les usages de la main. *Cf.* « la civilité médiévale » dans Hans Peter DUERR, *Nudité et pudeur: le mythe du processus de civilisation*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1998, p. 95-111.

²⁶² Voir les rectifications apportées par l'ouvrage de Duerr. La notion de civilisation chez Elias est souvent considérée comme un processus dynamique et unitaire (une seule civilisation), « un mouvement d'explicitation des règles qui trace la frontière entre non civilisé et civilisation », un processus répressif de refoulement des pulsions. Selon Duerr, certes, nous observons une évolution de la décence, mais elle ne suppose pas un état impudique auparavant, ce sont surtout les frontières et les pratiques qui se sont modifiées. Ce n'est pas une évolution linéaire de disciplinarisation et de refoulement des affects comme si cela n'avait jamais existé auparavant, mais un changement des pratiques. *Ibid.*, p. XV-XVII.

et de Cicéron. Selon eux, l'un des moteurs du rire réside dans la perception de la laideur, qu'elle soit morale ou physique. Comme le remarque justement l'auteur, l'association entre le rire et le laid explique d'ailleurs « un grand effort pour classer comme laid ce qui faisait rire »²⁶³. C'est un rire qui ne suppose pas la compassion, car la laideur est le signe visible du mal invisible. Le rire contre le pécheur se comprend dans une conception de la justice relativement éloignée de la nôtre. En effet, dans *La Somme de Théologie*, Thomas d'Aquin définit le bien ressenti au Paradis non seulement par le bonheur procuré par la vision béatifique et la relation immédiate au Dieu d'amour, mais aussi par la vision du spectacle de l'enfer et des châtiments des impies. Si rire de Dieu relève du blasphème, rire du mauvais n'est donc pas considéré de la même manière. Ce n'est pas la moquerie en elle-même qui pose problème, mais le destinataire ou le destinataire. En définissant le *diasyrme*, forme radicale de la satire qui vise à « déchirer » l'adversaire, M.-A. Screech rappelle avec acuité que

« les chrétiens auraient fort bien pu être conduits à rejeter tous les rires cruels en méditant sur les railleries du Christ en croix. Mais la Bible, comme on la lisait autrefois, ne le permettait pas. Les Écritures saintes démontrèrent sans ambiguïté que la même espèce de rire, qui est abominable quand elle vise Elisée ou le Christ, peut être dirigée – et à bon droit, continuèrent d'insister les théologiens de la Renaissance – contre l'erreur, en particulier l'hérésie et le blasphème. »²⁶⁴

C'est aussi la conception d'Érasme, pour qui le rire méprisant de Dieu sanctionne les méchants pris à leur propre piège²⁶⁵. Par ailleurs, l'historien américain met au jour une autre source du rire qui intéresse particulièrement notre cas, puisqu'il s'agit de la perception de la folie. En effet, l'un des textes théoriques de référence sur le rire est *Le Philèbe* de Platon. Dans ce dialogue, le philosophe grec répond que l'un des moteurs du rire est *l'anoia*, traduit par folie dans les versions grecques. Or, la traduction latine de Marcile Ficin d'une part, et la version grecque du texte publié par le médecin Cornarius à partir de 1561 d'autre part, ont introduit un autre terme, celui de *agnoia* en grec, ou *ignorantia* en latin, l'ignorance. Avant que cette version ne devienne la norme, il est fort possible que les contemporains de Luther, et Luther lui-même, aient considéré la folie comme l'une des sources du rire. Dès lors, pourquoi Luther ne devrait-il pas rire des folies qu'il observe ?

²⁶³ Michael Andrew SCREECH, *Le rire au pied de la croix*, op. cit., p. 105.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 79.

²⁶⁵ Cité à propos du commentaire du Psaume 7, 56 et des Proverbes 1, 26-28 dans *Ibid.*, p. 85.

Ce qui est frappant chez Luther, c'est que la moquerie envers le blasphémateur, envers l'hérétique, s'entremêle au langage carnavalesque qui fait de ses adversaires non seulement des fous impies, mais aussi des fous de carnaval²⁶⁶.

« Je ne sais pas ce que je dois penser ni ce que je dois dire face aux
inexprimables abominations de l'Antéchrist de Rome, qui non seulement follement,
mais aussi moqueusement se comporte avec ta parole, comme si c'était un juron de
carnaval »²⁶⁷

Cette jonction entre les deux thèmes avait déjà pu être réalisée à la fin du Moyen Age dans l'iconographie. En effet, les enluminures qui servent à illustrer la lettrine D du Psaume 52 présentent de plus en plus souvent un fou pourvu d'une marotte et de grelots²⁶⁸. Le fou rit du fou. Mais sont-ils équivalents, ou interchangeables, comme l'homonymie pourraient le laisser croire ?

Le langage carnavalesque, grâce à la polysémie des connotations, et parce qu'il est langage de fête, de mise en scène performative, ne permet-il pas à Luther de redistribuer les rôles et de redéfinir l'autorité en faisant éclater les dogmatismes ?

DE LA MOQUERIE RELIGIEUSE : CYNISME HÉRÉTIQUE OU PROPHÉTIQUE ?

L'Église romaine s'est progressivement développée comme l'institution qui détient l'autorité de l'interprétation et de l'enseignement de la Bible. Elle définit la doctrine. La rupture entre Luther et Rome résulte autant de dissensions doctrinaires que d'un conflit d'autorité. A partir de 1519, le réformateur ne reconnaît plus d'autorité supérieure à celle

²⁶⁶ Voir par exemple : WA 7, p. 427 ; WA 7, p. 679 ; WA 28, p. 335 ; WA 53, p. 443.

²⁶⁷ « ich weyß nit was ich dencken vnnd sagen sol widder den vnaussprechlichen gewell des Endchris zcu. Rom. der mit deynem wortt nit alleyn nerrisch. Bondernn auch gleych spottlich ferett. alß were es fastnacht schimpff. », *Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind*, 1521, WA 7, p. 349.

²⁶⁸ Sur cette évolution, voir l'article de Muriel LAHARIE, « Les représentations de la folie dans le psaume 52 », in *Le nef des Folz. Catalogue*, 1994, p. 109-110.

des Écritures. Mais en proclamant l'autorité de l'Écriture seule, Luther, qui refuse de reconnaître celle du pape et des conciles à partir de 1519, remet en cause tous les ajouts, toutes les déductions faites à partir du texte et bientôt élevées au même niveau de sacralité que les textes bibliques.

Dans cette entreprise, il prend pour cible toutes les formes de discours de L'Église, écrites et orales, et s'attaque à l'autorité reconnue des textes, liée d'une part à la qualité de l'argumentation et d'autre part à la valeur des auteurs. Parallèlement, il cherche à affirmer sa propre autorité sur la doctrine religieuse.

Luther attaque les fondements de l'argumentation de l'Église : la rhétorique scolastique, et plus radicalement encore, la raison. Si des humanistes ont déjà contesté la validité de texte pontificaux, comme la fameuse donation de Constantin²⁶⁹, pour la première fois un homme d'Église oppose non pas l'érudition, mais la parole de Dieu à la parole délivrée par l'Église, la Parole aux œuvres humaines. Plus précisément, il refuse l'équilibre entre la Bible et la Tradition, c'est-à-dire les interprétations faites par les théologiens formés à la scolastique. Selon lui, la raison humaine est trop bornée par rapport à la sagesse divine contenue dans les Écritures. Ainsi, dans *De la Papauté de Rome*²⁷⁰, Luther n'évoque pas l'inspiration par l'Esprit Saint qui est censée présider à l'exégèse selon l'Église catholique, mais critique la méthode de la scolastique qui cherche à trouver des réponses par des argumentations logiques. Une fois de plus, s'appuyant sur les renversements bibliques et l'opposition entre sagesse du monde et folie divine, Luther accuse l'Église de tromperie, ce qui lui permet de renverser la situation et de faire passer le travail de la raison humaine pour une folie. Si la raison, c'est-à-dire le principe premier de la réflexion admis depuis l'antiquité grecque, est remise en cause, alors tout le système qui en découle est caduque.

²⁶⁹ Au XV^e siècle, le florentin Lorenzo Valla grâce à un travail de philologie arrive à la conclusion que la donation de Constantin est un faux document forgé au IX^e siècle pour légitimer les possessions pontificales.

²⁷⁰ « Aussi, s'aviser de fonder ou de protéger l'institution divine à l'aide de la raison, à moins qu'elle ne soit, au préalable, fondée et éclairée par la foi, c'est comme si je voulais éclairer le brillant soleil à l'aide d'une lanterne sourde et fonder un rocher sur un roseau. [...] C'est pourquoi cet écrivain aurait bien fait de garder par devers lui sa raison absurde ou de la fonder, au préalable, sur une sentence de l'Écriture, afin de ne pas prétendre, de façon aussi ridicule et absurde, fonder la foi et la loi divine à l'aide de la seule raison. [...] Vois donc avec quelle élégance cette raison s'en va sur ses échasses ! [...] De la sagesse de dieu, l'homme sage dit : « la sagesse a écrasé tous les présomptueux par sa propre force. » Il est fort plaisant que nous voulions soutenir la cause de la parole de Dieu à l'aide de notre raison, alors que, par la parole de Dieu, nous devons nous défendre de tous nos ennemis, comme saint Paul enseigne : Ne serait-il pas un grand bouffon, celui qui, au combat, entendrait protéger son harnois et son épée à l'aide de sa main ou de sa tête nue ? Il en va de même quand nous entendons protéger, à l'aide de notre raison, la loi de Dieu, qui constitue nos armes. », Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 20.

Cela est particulièrement clair dans deux traités que Luther rédige contre des adversaires de taille : Érasme et Zwingli, tous deux docteurs en théologie et formés à la rhétorique. En réponse au traité sur le libre arbitre d'Érasme, dans lequel ce dernier cherche un équilibre entre le libre arbitre humain et la grâce divine, Luther ne critique pas seulement le caractère limité de la raison, mais aussi les « fausses séductions du langage »²⁷¹, « les écrits trompeurs et insinuants »²⁷². En fait, selon lui, la rhétorique est essentiellement inadéquate, non seulement parce qu'elle n'exclut pas d'énoncer des sophismes, des propositions qui ont l'apparence de la logique mais reposent sur des prémisses erronées, mais surtout parce qu'elle repose sur le principe rationnel, qui n'est pas reconnu par Luther pour discuter des points de doctrine.

« Voilà à quoi nous arrivons, lorsque nous voulons mesurer et excuser Dieu avec la raison humaine et lorsque au lieu de révéler sa majesté cachée, nous essayons de la sonder. Et ainsi, au lieu de l'excuser, nous proférons mille blasphèmes, bavardant contre Dieu et contre nous-mêmes ainsi que des insensés, alors que dans notre grande sagesse nous voulons parler pour Dieu et pour nous-mêmes. Car tu vois ici ce que la diatribe fait de Dieu avec ses gloses et ses tropes. »²⁷³

De même, dans sa controverse théologique sur le sens de l'eucharistie qui l'oppose au réformateur suisse Zwingli, Luther ne discute pas le fond, mais la méthode²⁷⁴.

« *summa summarum*, nous n'admettons ici aucune *alleosis* ni *heterosis* ni *ithipeian*, ni aucun tour de prestidigitation que Zwingli tire de son sac à illusion. Nous voulons avoir un fondement tiré de l'Écriture et non pas un artifice tiré de son imagination. [...] si cette parole [...] devait être comprise telle qu'elle est énoncée, la dame Alléosis ou Hétérosis ou peut-être la figure commune *narrosis* [de *Narr*, fou] doivent devenir marraines et nous aider à acquérir la juste compréhension de la chose. »²⁷⁵

²⁷¹ Martin LUTHER, « Du Serf arbitre », *op. cit.*, p. 17.

²⁷² *Ibid.*, p. 32.

²⁷³ *Ibid.*, p. 137.

²⁷⁴ Voir par exemple le passage suivant « Bel art, que les enfants eux-mêmes devraient rejeter avec les ordures. S'il est normal qu'il puisse tropiser et jouer avec des figures selon sa fantaisie et que ce qu'il dit doive être, quel miracle y a-t-il à ce qu'il fasse ainsi du Christ, pour finir, un Bélial ? Celui qui ose dire tout ce qui lui plaît (sans en montrer la raison), que ne conclura-t-il pas ? Ce n'est rien d'autre que ce dont je me plains : l'Esprit se glorifie de l'Écriture pour fermer la bouche aux hommes, et il ne fait que diriger contre l'Écriture ses propres rêves et sa folle obscurité. Mais nous, nous condamnons et nous maudissons jusqu'à l'enfer l'*alleosis* à cet endroit, comme étant la propre inspiration du diable. Et nous voulons voir comment il va l'établir. Car nous voulons avoir l'Écriture et bonne raison et non pas sa morve et sa bave. », Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », *op. cit.*, p. 54.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 69, 72.

Luther reprend de manière ironique le jargon de la rhétorique. Il se moque de l'usage lexicalisé de la formule conclusive *summa summarum*, il se moque des tropes utilisés par Zwingli en les personnifiant de manière vieillotte (Dame Alléosis), et pour démontrer les artifices du langage, il forge lui-même un nouveau trope, dans une démarche toute macaronique²⁷⁶, construit avec le radical vulgaire *Narr-* et le suffixe grec *-osis*. Il dénonce l'usage automatique des formules de rhétoriques, qui ne sont plus utilisées de manière pertinente pour baliser les étapes du raisonnement, mais comme des béquilles artificielles.

Luther dénie toute valeur à l'argumentation ennemie qui n'est que farce de carnaval : « un tel langage ne convient pas à des théologiens, mais plutôt à des histrions ou à des escrocs », et ce faisant, il écorne le statut même des auteurs qui sont comparés à des bouffons amuseurs de foule (histrions).

Sous la plume de Luther, les auteurs du parti romain composent un bestiaire carnavalesque. Luther a trois manières de procéder. Par les comparaisons ou métaphores animales que nous avons déjà évoquées, Luther fait des papistes des bêtes risibles, l'un est un bouc comme Emser, l'autre est un âne, l'autre un oiseau. En une sorte d'exécution en effigie, il s'attaque au nom, dernier rempart de l'autorité des textes, et surnomme les uns avec des sobriquets de carnaval : Fritz, Neidhart, ou Hans Wurst, ou emploie des calembours carnavalesques pour les autres (*Mur/nar, Eckig...*). Parce qu'ils sont retranchés de l'humanité, la parole des ennemis devient inaudible, et Luther la désigne par l'organe d'animaux vils qui « bavent »²⁷⁷, « crient », « beuglent » et s'égosillent en vain. Il met en scène une parole folle et donc dérégulée²⁷⁸, qui ne se contrôle plus mais « vomit »²⁷⁹. Au contraire, la parole authentique de Luther dévoile la réalité monstrueuse de la parole adverse derrière les illusions de la rhétorique.

Luther a donc sapé les deux piliers du discours de l'Église auquel il ne reconnaît ni la qualité de l'argumentation, ni la valeur des auteurs. Néanmoins cette assignation n'est pas évidente, car elle suppose que le réformateur soit en effet reconnu comme le détenteur de

²⁷⁶ Voir José Emilio BURUCUA et Santiago Francisco PEÑA, « La poésie macaronique et l'esprit de réforme : le Baldus de Folengo », *Actes du colloque international « Les langues, le langage et la foi dans l'Europe des Réformes »*, organisé par Julien Ferrant et Tiphaine Madinier-Guillabert, Université de Paris-Sorbonne, 9-10 juin 2017, à paraître.

²⁷⁷ Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », *op. cit.*, p. 54.

²⁷⁸ Répétition des termes bavards dans Martin LUTHER, « Du Serf arbitre », *op. cit.*, p. 79, 137 ; Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », *op. cit.*, p. 121.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 13.

l'autorité qui définit les normes du discours. Justement, le statut auctorial de Luther et de sa parole est objet d'un autre combat.

En même temps qu'il attache le masque des bouffons à l'Église, Luther affirme son autorité en redéfinissant sa qualité d'auteur ainsi que son discours. Quel est le masque qu'il se réserve ?

A plusieurs reprises, Luther se présente sous la figure du « fou ».

Pour le bien de son argumentation, il dit s'abaisser à la hauteur des fous qui peuplent l'Église, au sens de bouffons. Les exemples sont variés :

« Puisqu'ils ne sont pas encore devenus intelligents, force m'est de parler grossièrement à ces têtes grossières : je vois bien que l'âne ne comprend pas la musique ; force m'est de lui présenter des chardons. »²⁸⁰

De même dans la *Lettre à la noblesse chrétienne de la Nation allemande*, Luther se « mue en fou » parce que les autres le sont déjà et ne pourraient pas le comprendre. Pourtant, les deux écrits auxquels ces pamphlets répondent n'ont pas utilisé le registre satirique et encore moins le registre carnavalesque comme Luther. C'est bien le réformateur qui redéfinit la situation de manière fictive dans ses pamphlets.

Jouant sur la polysémie du terme « fou », il fait mine de se mettre à la hauteur des papistes, mais en réalité il n'endosse que partiellement le costume.

« Je remets à plus tard le soin de me défendre, me réprimande qui voudra. Je suis peut-être encore redevable d'une folie à mon Dieu et au monde (1) et voici que j'ai entrepris, si je puis y parvenir, de m'acquitter honnêtement de ce devoir et, à mon tour, de me muer en fou (hofnarr) (2); si j'échoue, j'ai encore un avantage : nul n'aura le droit de m'acheter un bonnet ni de me tondre le crâne (3). Mais il s'agit de savoir qui accrochera à l'autre les grelots (3). Il ne faut pas que je fasse mentir le proverbe : « Quoi qu'il y ait à faire au monde, il faut qu'un moine en soit, quand bien même il faudrait le peindre. » Plus d'une fois un fou a parlé sagement et bien souvent des sages ont agi comme de vrais fous, comme le dit saint Paul : « celui qui veut être sage, il faut qu'il devienne fou. » (1). D'ailleurs, puisque je ne suis pas

²⁸⁰ Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 33

seulement un fou (?) mais aussi un docteur assermenté de la Sainte Ecriture, je suis heureux de ce que l'occasion s'offre à moi, fût-ce sous la forme d'un acte de folie (1), d'être fidèle à mon serment. »²⁸¹

Ce passage diversifie à l'envie les acceptions du terme « fou ». D'un côté, il présente les fous impies qui justifient la moquerie de Dieu (3), de l'autre Luther, un fou d'une autre veine, dont on ne sait parfois auquel il se rattache (?). Il est moins le fou de carnaval, même s'il y fait allusion, que le fou de Dieu, le fou paulinien (1). Il accepte aussi le titre de fou du roi qui, seul, peut dire la vérité au prince, car « la franchise est la privilège des fous » nous dit-il un peu plus loin²⁸².

Le statut de Luther est donc celui du fou du roi ou du fou de Dieu. Ces qualités garantissent la véracité des propos de Luther et le rapprochent même des prophètes inspirés, les seuls à transmettre fidèlement la parole de Dieu. Dès lors, la violence de la parole devient la marque de l'élection divine, de l'inspiration par l'Esprit Saint.

Plus précisément, son discours se situe entre violence verbale et cynisme prophétique. L'identification au prophète justifie le recours à une parole polémique au sens propre, car Luther se présente comme un défenseur du Christ, dont la langue est le glaive²⁸³. Comme le rappelle Jean Schillinger, « il rejette l'émeute « corporelle », explosion de la violence du peuple, mais il préconise « l'émeute spirituelle », menée par la parole »²⁸⁴. Or, les traits caractéristiques du langage carnavalesque n'évoquent-ils pas la « poétique de la parole cynique »²⁸⁵. D'après l'historienne M. Clément, celle-ci se décompose en trois temps. Dans un premier temps, le plaisir procuré par les bons mots provoque un rire qui permet de se déprendre de l'objet en général affectonné, le récepteur comprend que les mots ne sont pas figés et se pose la question du sens. Après la phase ludique intervient donc la phase heuristique par laquelle le récepteur peut faire jaillir un autre sens. La troisième phase quant à elle vise à faire jaillir un sens dans le domaine éthique, fondé non sur la loi ou la norme,

²⁸¹ Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne de la nation allemande », *op. cit.*, p. 81-82.

²⁸² *Ibid.*, p. 124 et « en ma qualité de fou, je vais formuler le premier mon avis... », p. 138.

²⁸³ Luther déclare plusieurs fois mettre sa bouche au service de Dieu : « Nu magich und eyn iglicher, der Christus Wort redet frey sich rhum, en, Chriostus mund sey. Jch bynn yhe gewiB, das meynn mund auch des seyn, des wort er redet. », *Eine treue Vermahnung zu allen Christen*, WA 8, p. 683, passage qui fait référence à l'Apocalypse : « de sa bouche [du Messie] sort une épée aiguë, à deux tranchants » (1, 16). Cité dans Jean SCHILLINGER, « Luther polémiste et pamphlétaire », *op. cit.*, p. 129.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Sur ces caractéristiques, voir le chapitre « Poétique de la parole cynique », Michèle CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance: d'Erasmus à Montaigne*, Genève, Suisse, Droz, 2005, p. 190-202.

mais sur la nature ou la liberté (du chrétien). L'action cynique vise à restaurer la cohérence entre actes et vertus. Les cyniques se méfient par conséquent de toutes formes d'automatisme, des normes consacrées par l'usage et qui se détachent peu à peu des actes et des pensées qui les avaient motivées. L'action cynique vise à révéler les dogmatismes, les fausses autorités qui ne sont plus questionnées. N'est-ce pas ce que vise Luther contre l'Église ?

D'après les travaux de Michèle Clément, la langue cynique se distingue par un style particulier : la libre parole (*parrhesia*). Les cas de controverse que nous avons utilisés montrent une totale liberté de Luther à s'adresser aux destinataires sans faire cas de leurs statuts sociaux. Plus le réformateur rompt avec les codes, plus le contraste est fort, et plus la sclérose de ses adversaires apparaît. C'est ce qui se passe lorsque Luther « joue » à la controverse avec Emser, ou lorsque il s'adresse de manière désinvolte aux plus hautes autorités. À l'inverse des artifices de la rhétorique, le cynique s'exprime naturellement. Le mot nature est à prendre au sens propre car d'après Sénèque : « le philosophe cynique Demetrius aime à dire joliment qu'il fait autant de cas des propos des ignorants que des grondements d'entrailles. Que m'importe, ajoute-t-il, qu'ils parlent ou qu'ils pètent ? »²⁸⁶ Le présupposé repose sur l'idée que les fonctions basses, les flux de bouche ou anaux, ont l'avantage d'être honnête et naturel. Ainsi, la verdeur du langage luthérien correspond à une garantie d'honnêteté. Enfin, la rhétorique cynique est fondée sur l'éloquence parodique. Elle se veut véhémence, donc sobre par opposition aux ornements de la rhétorique, et elle mêle constamment sérieux et comique. Luther a d'ailleurs conscience de la particularité de son ton, puisqu'à propos de sa « véhémence », il déclare :

« je me réjouis grandement que le monde me rende ce témoignage, quant il s'agit de la cause de Dieu. Puisse Dieu lui-même confirmer ce témoignage au jour du Jugement ! Qui serait alors plus heureux que Luther, à qui son siècle rendrait témoignage qu'il n'a pas défendu la cause de la vérité avec tiédeur ou hypocrisie, mais avec toute la passion dont il est capable ? »²⁸⁷

De comparaisons en métaphores, Luther raille les efforts spécieux des théologiens pour arriver aux conclusions souhaitées dans une attitude toute cynique. En effet, comme le rappellent les travaux de Michèle Clément, pour cette école de philosophie, « la rhétorique,

²⁸⁶ Cité dans *Ibid.*, p. 11.

²⁸⁷ Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », *op. cit.*, p. 192.

quand elle n'est pas entée sur un mode de vie, est le cache-misère de l'absence de vertu. »²⁸⁸
Le cynisme carnavalesque n'est-il pas une manière pour Luther de promouvoir l'idéal de liberté chrétienne ? En effet, dans son effort de destitution des dogmatismes, Luther ne peut éviter l'écueil de retomber dans un autre formalisme qu'en pratiquant le paradoxe cynique :

« Puisqu'il ne s'agit pas d'embrigader les autres, il faut leur donner les moyens de la liberté et ceux-ci sont toujours un peu violents. Il faut faire sentir le joug, appuyer sur lui, pour que naisse l'envie de le secouer. Pédagogie cynique. Qui va s'exprimer à travers des formes littéraires mordantes, donc satiriques et des formes en puissance de falsification, c'est-à-dire d'ébranlement des valeurs officielles. »²⁸⁹

Luther est à l'assaut de la parole d'autorité. Il ne se bat pas avec les armes de l'adversaire, ce qui serait déjà leur reconnaître une certaine légitimité, mais il recompose les termes de l'échange en déniaient toute valeur au langage ennemi qui n'est que farce de carnaval et dont il révèle toute l'illusion. C'est là une différence avec l'auteur de *l'Éloge de la Folie*.

CODER, DÉCODER... « VENDRE LA MÈCHE »

« Il ne manquera pas de détracteurs pour la diffamer [l'Éloge] disant que ce sont des bagatelles les unes plus légères qu'il ne sied à un théologien, les autres trop mordantes pour convenir à la modestie chrétienne. »²⁹⁰

Par ces mots, Érasme montre qu'il a conscience de déroger à certaines règles de l'éthique cléricale, en particulier au sérieux et à la modestie, en rédigeant *l'Eloge de la folie*.

²⁸⁸ Michèle CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance, op. cit.*, p. 196.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 211.

²⁹⁰ ÉRASME, *Eloge de la folie, op. cit.*, p. 52.

Erasme, ordonné prêtre en 1492 et docteur en théologie depuis 1506, connaît ces codes de l'intérieur, mais il s'autorise pourtant le « divertissement » de *l'Eloge*. Sa défense ne se situe pas sur le plan biblique comme Luther, mais elle fait plutôt référence aux vieux adages qui font de la fable et du comique les vecteurs privilégiés de transmission de la vérité²⁹¹. Si *l'Eloge* est une fable, énonçant des vérités générales, alors elle ne s'attaque à personne en particulier.

« Au reproche selon lequel je serais mordant, je répondrai qu'on a toujours accordé au talent la liberté de railler impunément la vie ordinaire des hommes, pourvu que la licence ne finisse pas en rage. [...] Mais critiquer la vie des hommes sans effleurer une seule personne nommément, je vous le demande : est-ce mordre, ou n'est-ce pas plutôt instruire et conseiller ? [...] j'ai modéré mon style de telle façon que le lecteur intelligent comprendra sans peine que j'ai cherché à donner du plaisir plutôt qu'à mordre. »²⁹²

Ainsi, Erasme prend soin d'éloigner son œuvre de toute proximité avec le pamphlet et la lettre de diffamation (*Schandbriefe*), qui ont pour but de tuer symboliquement la valeur sociale d'une personne en outrageant publiquement le nom. En répondant aux exigences de modération, Erasme conserve *in extremis* une dignité et un sérieux qui confèrent une autorité au texte et reconnaît par là les codes en vigueur. De plus, sa langue reste élégante. Si comique il y a, il n'est accessible qu'à un public de lettrés. A l'inverse, comme nous l'avons vu, Thomas Murner montre un plaisir à manier la langue narragonique dès les années 1510, ce qui l'empêche d'accéder au grade de docteur en théologie²⁹³. De même, la démarche de Luther ne suit pas celle, prudente, de l'humaniste de Rotterdam. Au lieu de chercher à témoigner de son autorité en montrant qu'il maîtrise la langue de ses pairs, il fait défaut et utilise le langage carnavalesque.

Finalement, lorsque Luther joue avec les codes, et surtout ne cesse de rompre avec les règles et de les révéler comme telles, n'est-il pas en train de « vendre la mèche » ? Parce qu'il est lui même docteur de l'Église romaine, Luther connaît de l'intérieur le fonctionnement de l'Église et de ses « illusions ». Ainsi, « l'énonciation du caché » tend à

²⁹¹ *Ibid.*, p. 52 et suiv.

²⁹² *Ibid.*, p. 53.

²⁹³ Le juriste Ulrich Zasius s'oppose à la promotion au grade de docteur de Murner car il ne pouvait pas accepter que « cet homme puéril avec sa cape de fou puisse faire honte au droit sacré » (« dieser ungewachsene Mensch mit seiner Narrenkappe das hl. Recht schände »). Cité dans Erwin ISELOH, « Thomas Murner (1475–1537) », *op. cit.*, p. 19. Murner devient cependant docteur dans les deux droits en 1519.

fonctionner comme une dénonciation de la dissimulation, ce qui a deux conséquences principales. La première est le courroux de l'institution cléricale dont l'éthique est mise en péril par le mauvais joueur qu'est Luther. La deuxième conséquence est le « capital éthique de respectabilité morale et d'intégrité » qu'acquiert par la même occasion le réformateur, en assumant et en divulguant l'autocritique. On pourrait ainsi appliquer au travail de dévoilement de Luther l'analyse du sociologue qui pratique l'objectivation participante selon Pierre Bourdieu : « rabat-joie et trouble fête, le sociologue met en question l'auto-mystification mystificatrice de la vocation, du désintéressement, de la gratuité, à travers lesquels s'exerce la domination spécifique des intellectuels. »²⁹⁴

Quand les adversaires de Luther pensent que le langage carnavalesque est un signe de sa radicalisation, et partant, une amorce de son discrédit, ils ne mesurent pas que c'est au contraire un facteur de légitimation de sa parole qui lui permet de se mettre en valeur et de s'attirer la faveur du peuple. En fait, le langage carnavalesque permet à Luther de conquérir la parole d'autorité traditionnellement élaborée par l'Église.

Au-delà de ces stratégies rhétoriques, nous devons nous demander si, pour Luther, la folie au sens clinique du terme n'est pas en jeu, et prendre au sérieux ses affirmations : celle d'un homme faisant l'expérience de la folie, et celle d'une Église réellement folle. Dans son ouvrage, *Luther avant Luther*, Erik H. Erikson montre comment la crise existentielle du frère augustin a accouché de sa théologie. Il nous rappelle combien Luther a douté de lui jusqu'à se réfugier dans le silence²⁹⁵. L'exclamation négative « *ich bin's nit* » dans le chœur de l'église d'Erfurt ne rejoint-elle pas la tragique condition de l'insensé des Écritures, qui dans son cœur murmure la plus grande négation qui soit pour Luther, celle du Dieu à l'origine de tout ? Luther a bien craint lui-même de devenir fou. Mais à cette époque aux confins de la folie muette a succédé celle de la découverte de la Parole, et du Luther pro-phète. Luther se serait ainsi sorti de sa propre folie en accomplissant véritablement le retournement biblique de la folie en sagesse. Mais ce retournement est double et implique une autre inversion : celle de l'ancienne sagesse en folie, c'est-à-dire l'inversion de la sagesse ecclésiastique en folie diabolique. Face à la folie démesurée de l'Église antéchristique, Luther ne trouve que

²⁹⁴ Pierre BOURDIEU, « Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1978, vol. 23, n° 1, p. 68.

²⁹⁵ Cf. chapitre 2, « La crise dans le chœur de l'église d'Erfurt », Erik Homburger ERIKSON, *Luther avant Luther: psychanalyse et histoire*, traduit par Nina GODNEFF, Paris, Flammarion, 1968, p. 23-52.

la folie de la Croix pour résister et opposer une puissance plus grande encore. C'est finalement bien « un jeu de fou », non entre Luther et les autorités temporelles, mais entre lui et Rome²⁹⁶. Le frère augustin de Wittenberg transfère son expérience destructrice de la folie sur la nouvelle cible qu'est l'Église, mouvement qu'Erikson résume ainsi :

« Quand un individu éprouve de grandes difficultés à s'identifier à une catégorie donnée de gens et d'idées, il en vient par nécessité à répudier avec d'autant plus de violence une autre catégorie ; et lorsque les crises suivantes menacent cette identité péniblement acquise, l'individu risque d'autant plus de se laisser aller à une répudiation irrationnelle de tout ce qui est autre, et même pour un temps de se répudier lui-même. »²⁹⁷

Enfin, la mise en scène du duel entre des fous antagonistes évoque la posture polémique de Calvin étudiée par Nathalie Szczech²⁹⁸. Celui-ci n'a pas peur de présenter le point de vue des adversaires, persuadé que la vérité de la Parole s'impose d'elle-même et discrédite l'imposture de l'Église romaine. De même pour Luther, tout se passe comme si endosser le costume du fou lui permettait d'accoucher de la vérité.

²⁹⁶ Luther revient sur son entrevue avec Charles Quint lors de la diète de Worms en 1521 : « Assurément, je pouvais me lancer à Worms dans un petit jeu tel que l'Empereur lui-même n'aurait plus été en sécurité. Mais, qu'aurait-ce été ? Un jeu de fou. J'ai préféré m'en remettre à la Parole », cité dans *Ibid.*, p. 273.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 307.

²⁹⁸ Nathalie SZCZECHE, « Diffuser le pur Évangile : Défense et communication de la vérité chez les réformateurs français du premier XVI^e siècle », dans Jean-Philippe GENET (dir.), *La vérité : vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII^e-XVII^e siècle) : actes de la conférence organisée à Rome en 2012 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.

Chapitre 4

DU LANGAGE CARNAVALESQUE AU RITUEL POPULAIRE

Grâce à l'usage légitime de la moquerie, le réformateur et ses partisans veulent mettre en doute l'autorité de l'Église tout en s'attribuant le prestige de la parole religieuse autorisée. Mais dans quelle mesure ce langage établit-il un dialogue avec ses adversaires? Alors que Luther aurait pu dénoncer l'Église en place uniquement d'après le répertoire biblique traditionnel, évoquant le diable et l'hérésie, il choisit de le mêler à l'univers carnavalesque. On n'insulte pas celui avec qui l'on veut s'entendre. Comme le montrait déjà le tableau des destinataires de la satire employée par Luther contre l'Église, c'est donc que le véritable destinataire de ce langage est peut-être moins Rome que les fidèles, et en particulier les Allemands. D'ailleurs, le langage du carnaval ne se déploie-t-il pas en même temps que le passage à la langue allemande, dans une volonté de diffusion à « l'homme du commun »? Le langage carnavalesque n'est cependant pas seulement une manière d'abaisser le langage et de le rendre plus accessible. Son avantage n'est-il pas tout simplement lié à la valeur performative du langage de carnaval qui fait véritablement advenir une inversion du monde dans le hors temps de la fête? De même, le langage polémique et carnavalesque de Luther fait-il advenir quelque chose de la foi évangélique en rompant avec le temps de l'Église romaine?

Il n'empêche, le langage carnavalesque ne peut que sonner familièrement aux oreilles des fidèles allemands et donner une certaine popularité au message du réformateur. Il est en même temps une manière de transmettre sa théologie en laissant les « membres bas » s'exprimer. Dans quelle mesure ce mode de communication s'avère-t-il éminemment performatif?

LA POPULARITÉ DU LANGAGE CARNAVALESQUE

En parlant avec la liberté du fou de cour, Luther utilise un langage doublement populaire : d'une part, il puise à des répertoires communs, et d'autre part, il bénéficie d'une grande diffusion grâce à l'aspect polymorphe du carnaval.

Nous l'avons vu, son langage carnavalesque empreinte à trois sources qui sont toutes en vogue au début du XVI^e siècle. Le thème de la folie de Dieu est très présent dans l'iconographie chrétienne et les sermons, celui de la folie du monde en proie aux vices a été abondamment diffusé par l'imprimerie et les lectures publiques, enfin, le carnaval rassemble des images (homme sauvage, ogre, bouffon *etc.*) que l'on retrouve un peu partout en Europe. Luther puise donc à des répertoires signifiants pour le plus grand nombre. Sa démarche se situe à l'opposée d'un Emser qui cherche à resserrer le débat à l'intérieur d'un groupe restreint de savants. Dans toute son œuvre, le réformateur montre un réel souci de pédagogie et d'accessibilité. Le 30 mars 1522, il demande à Spalatin son « aide pour trouver des expressions justes », « des expressions simples, populaires, et non celles qui sont en usage dans les cours princières »²⁹⁹. En l'occurrence, c'est pour parfaire la traduction de la Bible en langue vulgaire, mais la démarche semble être la même que celle à l'origine du langage carnavalesque : être compris du plus grand nombre. Cela explique l'aspect parfois prosaïque de ses écrits, dans lesquels il n'hésite pas à faire intervenir le quotidien, soit par l'usage de proverbes populaires dont nous avons analysé des exemples, soit par l'évocation du carnaval, dont le répertoire est lui-même construit sur la vie de tous les jours³⁰⁰. Ainsi, il est fort possible qu'en entendant les paroles de Luther, les Allemands tendent l'oreille attentive que la Folie d'Érasme cherchait aussi à attirer, « non pas bien sûr celle qui [leur] sert à écouter les prédicateurs sacrés, mais celle qu' [ils ont] coutume de dresser vers les charlatans de foire, les pitres et les bouffons »³⁰¹. Luther abaisse volontairement son langage.

Écrit dans une langue familière, le langage carnavalesque rapproche le message religieux du fidèle. La reconnaissance, et partant, la popularité, sont accrus par la force de diffusion

²⁹⁹ Martin LUTHER, « Lettre à Spalatin, le 30 mars 1522 », in *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1957, vol.8, p. 88.

³⁰⁰ Contrairement aux analyses folkloristes, Norbert Schindler place l'origine du répertoire carnavalesque dans l'expérience du quotidien. Norbert SCHINDLER, *Rebellion, community and custom in early modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Past and present publications », 2002, p. 95-96.

³⁰¹ ÉRASME, *Eloge de la folie*, *op. cit.*, p. 55.

du message carnavalesque catalysé par l'emploi de média multiples. Ce langage innerve non seulement toute l'œuvre de Luther et de ses partisans, quels que soient les genres, mais il est aussi diffusé par des supports variés. Bob Scribner s'est intéressé à plusieurs reprises à l'usage massif de l'imprimerie et au recours aux illustrations. Selon lui, la Réforme allemande est la « première époque de propagande de masse »³⁰², et le carnaval est un « média de masse alternatif ». Il reprend la définition du média de masse de Zygmunt Baumann :

« the communication of the same information to many people at the same time, without any differentiation according to the status of the addressees; communication in an irreversible direction; and the persuasiveness of the information passed on, because of the conviction that everyone is listening to the same message »³⁰³.

Les écrits circulent en livret ou sous forme de feuilles volantes, notamment ceux qui sont illustrés. Les gravures facilitent l'autonomisation de portions d'ouvrages qui sont diffusées séparément et dédoublent le message écrit³⁰⁴.

Le message est diffusé matériellement par le texte et l'image, il est aussi clamé par les prédicateurs, objet de conversations, ou chanté³⁰⁵. De fait, la réforme protestante a aussi été proclamée par des prédicateurs de rue qui abolissent la frontière entre le prédicateur professionnel parlant une langue codifiée par l'Église, et le narrateur captivant des veillées ou des farces de place publique³⁰⁶. La multiplicité des supports comme des conditions d'énonciation a comme premier effet de démultiplier la diffusion d'un même message.

En 1541, lorsque Luther écrit *Contre Jean le pitre*, l'ouvrage n'est pas illustré. Mais à y regarder de plus près, nous pouvons constater que nombre de métaphores satiriques sont en fait des descriptions de gravures alors en circulations. Cela est très clair lorsque Luther fait lui même le lien entre représentations figurées et discours. Il décrit par exemple des

³⁰² Robert W. SCRIBNER, « Demons, Defecation and Monsters: Luther's « Depiction of the Papacy » (1545) », *op. cit.*, p. 278, et le chapitre « Mass Media » dans Robert W. SCRIBNER, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *op. cit.*, p. 322-324.

³⁰³ *Ibid.*, p. 322.

³⁰⁴ C'est par exemple le cas du pamphlet de Luther *La description de la papauté* de 1545. Pour une étude détaillée, voir Robert W. SCRIBNER, « Demons, Defecation and Monsters: Luther's « Depiction of the Papacy » (1545) », *op. cit.*

³⁰⁵ Sur la diffusion des idées et notamment des *Flugschriften*, voir Jean-François GILMONT, Francis HIGMAN et Monique MUND-DOPCHIE, *Le livre & ses secrets*, *op. cit.*, p. 369-372.

³⁰⁶ Andrew PETTEGREE, *Reformation and the culture of persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

peintures de *Jugement Dernier*, où dans la gueule de l'enfer se trouvaient « au milieu de la fournaise, le pape, les cardinaux, les évêques, les curés, les moines, l'Empereur... »³⁰⁷. En effet, certaines enluminures de manuscrits médiévaux montrent des démons qui amènent les pécheurs par charrettes, et les déversent dans le chaudron placé dans la gueule du Léviathan.

Figure 11 – Saint Augustin, *De Civitate Dei*, traduit en français par Raoul de Presles (Livre I-X), 1375-1377, fol. 2v (détail). Manuscrit 22912. Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Français 22912.



³⁰⁷ Martin LUTHER, « Contre Jean le Pitre », *op. cit.*, p. 500.

Figure 12 - Fra Angelico, *Jugement Dernier*, vers 1430. Tempera et or sur bois, 105×210 cm. Florence, musée de Saint Marc.



De même, la célèbre fresque de Fra Angelico montre les supplices de l'enfer. Les hommes, simples laïcs, roi et religieux, sont dévorés par la bête avant de subir d'autres tourments dans différents compartiments de l'enfer. C'est une version infernale de la danse macabre, dans le sens où l'égalité de la condition humaine vis-à-vis de la mort est présentée comme une égalité des pécheurs vis-à-vis des peines de l'enfer. En se référant à ces images, Luther détourne la représentation symbolique de l'égalité de la condition humaine : quand le pape et l'empereur étaient des symboles servant à représenter la catégorie des puissants, également susceptibles d'expier leurs péchés en enfer, Luther interprète l'image comme une représentation personnelle du pape et de l'empereur, qui, parce qu'ils s'opposent à Luther, vont aller en enfer. « C'est une image très réussie, dit-il, qui représente bien, pour l'homme

simple, l'Église papale, lui montrant qu'il doit s'en garder et la fuir »³⁰⁸. Or, au moment où Luther décrit dans le texte ces images dont il a transformé le sens, circulent des gravures pamphlétaires qui montrent justement la bête en train d'avaler l'Église de Rome³⁰⁹, c'est-à-dire qui représentent très exactement les propos de Luther. Plusieurs versions circulent. L'une représente l'Église attablée dans la gueule de l'Enfer en une sorte de renversement carnavalesque. Cette image complexe reprend le thème de la cuisine papale qui se nourrit de ses fidèles, et qui est elle-même dévorée par le diable³¹⁰. L'autre est une gravure de 1545 commentée par Luther. On y voit le pape sur son trône basculant dans la gueule béante de l'enfer³¹¹.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 500.

³⁰⁹ Voir les exemples suivants et le témoignage écrit d'un "Höllenfahrt des Papstes" de Sebald Beham en 1524, cité dans Michael SCHILLING, Wolfgang HARMS et Andreas WANG (dirs.), *Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Band 2, Historica*, Tübingen, Allemagne, M. Niemeyer, 1997, p. 28. Voir le dessin à la plume postérieur, deuxième moitié du XVI^e siècle, qui associe clairement satire carnavalesque, enfer et Rome, 38.25.Aug. 2^o fol. 300.

³¹⁰ STRAUSS 1975 :1, 259, commenté dans Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk*, *op. cit.*, p. 89-91. Sur le thème de la cuisine papale, voir Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. tome 1: la violence au temps des troubles de religion : (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, p. 674 et suiv.

³¹¹ Voir Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk*, *op. cit.*, p. 93 et Robert W. SCRIBNER, « Demons, Defecation and Monsters: Luther's « Depiction of the Papacy » (1545) », *op. cit.*, p. 295.

Figure 13 – Martin Luther, Frontispice de *Wider das Papstum zu Rom vom Teuffel gestift*, Wittenberg, Hans Lufft, 1545. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.



Des démons lui retirent sa tiare toute crottée et révèlent ainsi des oreilles d'âne. Dans le même ouvrage de 1541, Luther utilise le passage de l'Évangile de Matthieu où le Christ compare les effets d'une foi active et d'une foi passive à une maison bâtie sur le roc ou sur le sable, pour en faire la métaphore de la vraie et de la fausse Église (Matt 7, 24-27)³¹². Or cette image littéraire est, elle aussi, largement diffusée par des bois-gravés³¹³. La gravure est véritablement une autre langue pour dire la même chose : dénoncer un pape-âne par

³¹² Martin LUTHER, « Contre Jean le Pitre », *op. cit.*, p. 511.

³¹³ STRAUSS, 1974:3, 1086, commenté dans Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk*, *op. cit.*, p. 194.

exemple³¹⁴. Ces exemples nous montrent que les textes, les gravures, les actions qui empruntent à la même grammaire sont susceptibles d'être mis en relation par l'œil de l'observateur. Les supports épars dans l'espace et le temps, parce qu'ils présentent un même élément distinctif commun, ici l'usage du répertoire carnavalesque, peuvent être mis en connexion par l'observateur et former des chaînes signifiantes, de même que la reprise du motif par l'auteur ou le graveur est certainement causée par la volonté de mettre leurs ouvrages en réseau³¹⁵.

Mais, ce ne sont pas seulement des chaînes qui accumulent des média délivrant exactement le même message comme un collier aligne des perles régulières. Au contraire ces chaînes ont pour autre effet de permettre un enrichissement du motif. Par exemple, Robert Scribner a étudié une généalogie iconique, le motif du « pape-âne » utilisé par Luther et Melanchthon en 1522 qui semble remonter aux guerres d'Italie. Suite à la découverte d'un monstre dans le Tibre en 1496, le fait avait été utilisé comme un signe de la défaite du pape Alexandre VI contre le roi de France, il s'agissait alors d'une satire politique contre les prétentions du pape au règne temporel universel. En 1522, la naissance monstrueuse d'un veau ressemblant à un moine à Fribourg en Saxe, est utilisée par Luther et Melanchthon pour relancer le motif contre le pape en lui donnant cette fois une connotation de satire religieuse³¹⁶. Le monstre est censé refléter l'état de corruption de l'Église et en particulier de son chef romain avec qui il est publié en vis-à-vis³¹⁷. En 1545, un nouveau pamphlet de Luther utilise le motif du « pape-âne », cette fois pour insinuer la licence sexuelle du pape³¹⁸.

³¹⁴ Martin LUTHER, « Contre Jean le Pitre », *op. cit.* (partout) ; pour les exemples de gravure, voir notamment Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk*, *op. cit.*, p. 129-134.

³¹⁵ Cette relation entre images littéraires et images visuelles a aussi été mise en lumière par la communication de Pierre COUHAULT, « L'utilisation des armoiries pontificales dans la caricature protestante au XVI^e siècle », *Colloque « Héraldique et papauté. Moyen Âge - Temps modernes », organisé par Laurent Hablot, Annick Lemoine et Yvan Loskoutoff, 19-21 mai 2016.*

³¹⁶ Philippe MELANCHTHON et Martin LUTHER, *Deutung der zwei greulichen Figuren Papstesels zu Rom und Mönchkalbs zu Freiberg in Meißen, Augsburg, Heinrich Steiner, 1523.*

³¹⁷ Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk*, *op. cit.*, p. 129-132.

³¹⁸ Robert W. SCRIBNER, « Demons, Defecation and Monsters: Luther's « Depiction of the Papacy » (1545) », *op. cit.*, p. 284-285.

Figure 14 - Lucas Cranachs l'Ancien, *Papstesel und Mönchskalb*, dans Philippe Melanchthon et Martin Luther, *Deutung der zwei greulichen Figuren Papstesels zu Rom und Mönchkalbs zu Freiberg in Meissen*, Augsburg, Heinrich Steiner, 1523. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.



Figure 15 – Lucas Cranach, dans Martin Luther, *Abbildung des papstums*, 1545, fol. I, BL. Gravure sur bois.



Parallèlement, Andreas Osiander (1498-1552), prédicateur luthérien de Nuremberg, dénonce lui aussi la monstruosité du pape par des gravures. En 1527, il fait publier *Ein wunderliche weissagung...* (*Une prophétie étrange sur...*), dont le feuillet C ii montre le pape sous les traits de la bête de l'apocalypse, portant un bonnet de fou et des oreilles d'âne.

Figure 16 - Andreas Osiander et Hans Sachs, *Ein wunderliche weissagung, von dem Bapstum: wie es yhm bis an das ende der Welt gehen sol, ynn figuren odder gemelde begriffen, gefunden zu Nürnberg, ym Cartheuser Kloster, und ist seher alt*, [Zwickau], [Kantz], 1527, fol. C ii.



L'ouvrage d'Osiander, en montrant la monstruosité du pape, s'inscrit dans une généalogie iconique qui l'enrichit. Il gagne à la fois en pertinence, car il profite de l'autorité des ouvrages déjà produits, et en richesse sémantique, puisqu'en voyant la prophétie du prédicateur de Nuremberg l'observateur peut mobiliser les autres références porteuses de sens légèrement différents.

Dans la préface d'*Une prophétie étrange...*³¹⁹, Osiander insiste sur l'importance des images. Il se propose de publier un recueil de prophéties sur l'histoire et le devenir de la papauté qu'il a découvert chez les chartreux de la ville.

³¹⁹ Andreas OSIANDER et Hans SACHS, *Ein wunderliche weissagung, von dem Bapstum: wie es yhm bis an das ende der Welt gehen sol, ynn figuren odder gemelde begriffen, gefunden zu Nürnberg, ym Cartheuser Kloster, und ist seher alt*, [Zwickau], [Kantz], 1527.

Ce n'est « pas une prophétie exprimée par des mots mais uniquement par des images, [...] qui montre clairement et concrètement, comment la papauté est devenue une tyrannie, qui subsistera jusqu'à la fin des temps »³²⁰.

Nous constatons dans cette préface une conscience très vive du pouvoir des images. Osiander insiste d'ailleurs sur leur ancienneté - elles remonteraient au XIII^e siècle —, ce qui rappelle les pratiques liées aux images miraculeuses. Dans une thèse récente sur les images mariales, Nicolas Balzamo montre que les images miraculeuses des sanctuaires sont des images d'entre-deux, vivantes, des êtres artificiels dotés de pouvoir³²¹. De la même manière, Osiander présente les illustrations de prophéties comme des artefacts divins, des signes, au même titre que les naissances monstrueuses ou les catastrophes naturelles. Ce sont des témoignages authentiques sur l'état de l'Église romaine qui se suffisent à eux-mêmes, dont la seule ancienneté prouve l'authenticité. Par ailleurs, les travaux sur la collecte des langues par les missionnaires européens révèlent une attitude envers les langues étrangères proche de l'esthétique. Elles sont collectionnées et montrées pour leur aspect visuel. Dans les cabinets ou les livres, les systèmes des langues sont exposés³²². Est-ce que cela témoigne d'un intérêt esthétique, symbolique ou énigmatique des contemporains ? (Alchimie, astrologie...). Il semble que pour eux, la langue ne soit pas seulement efficace par son oralité, mais aussi pour sa matérialité en tant qu'image. Ces exemples soulignent l'importance de l'aspect visuel de l'écrit. Il est possible qu'au début du XVI^e siècle, alors que la crise iconoclaste commence à réduire les représentations à leur matérialité, les images soient encore considérées comme plus efficaces que les textes³²³. Il faut en effet tenir compte de la disparité des points de vue sur l'image parmi les réformateurs, et sur la discontinuité de la diffusion géographique du phénomène. Les images ne sont donc pas seulement pratiques pour leur aspect pédagogique, comme « Bible des illettrés », mais les usages témoignent de conceptions qui leur attribuent une efficacité propre, ce qui peut expliquer l'abondance de l'iconographie dans les conflits religieux. Toutefois, ces images

³²⁰ « es ist aber dise prophecey nicht ynn wort, sondern allein ynn bilde, on alle wort gestellet, Und zeyget klerlich unnd greyflich an, wie es mit dem Bapstumb von der zeit an, da es ein Tyranny ist worden, bis an das ende der welt ergehen sol. », Andreas OSIANDER, Hans SACHS, *Ein wunderliche weissagung*, *op. cit.*, fol. A ii.

³²¹ Nicolas BALZAMO, *Les miracles dans la France du XVI^e siècle: métamorphoses du surnaturel*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

³²² « Collecting Languages, Alphabets and Texts : The Circulation of “Parts of Texts” Among Paper Cabinets of Linguistic Curiosities (16th-17th Century) », dans Florence BRETTELLE-ESTABLET et Stéphane SCHMITT (dir.), *Textology via Scientific Writings*, vol. 2, Berlin-New York, Springer, Boston Studies in the Philosophy and History of Science (à paraître en 2018).

³²³ Olivier CHRISTIN, *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, les Éd. de Minuit, 1991.

sont très différentes des icônes religieuses qui s'offraient à la vénération des fidèles, ce que les protestants combattent avec virulence. En effet, ce sont aussi des images de destitution, des images de dénonciation, qui par le rire satirique qu'elles font éclater, participent de la démystification de l'Église romaine et de ses idoles. Si elles ont un pouvoir en tant qu'image, elles n'encourent pas le risque de frayer la voie à l'idolâtrie, puisque ce pouvoir consiste justement à révéler les fausses croyances. Ce ne sont pas des images autocentrées, susceptibles de nourrir une nouvelle dévotion, mais des images qui révèlent les illusions, exactement de la même manière que le langage carnavalesque de Luther. Ce faisant, elles bloquent toute possibilité d'adhésion à leur propre matérialité.

Mais pourquoi disséminer le message sur différents supports et notamment séparer représentations figurées et textes ? En 1527, l'ouvrage de Osiander, mis en vers par Sachs et probablement gravé par Erhard Schön est interdit par la ville de Nuremberg. Ce sont notamment les images qui sont visées, car elles sont en effet jugées trop efficaces, et donc gênantes pour une ville qui cherche à garder la faveur impériale. De même, le grand fou luthérien de Murner est-il vite mis à l'écart par la censure. Dans ce contexte, il semble que la mise en place de généalogies iconiques, en lien avec des textes, soit une manière habile de contourner les obstacles de la censure. C'est ce que nous avons pu observer à Bâle et Berne dans les années 1520-1530³²⁴, c'est aussi le recours que trouve Luther pour publier son brûlot contre la papauté en 1545³²⁵.

A railler comme un bouffon, il ne gagne pas seulement une oreille attentive, mais une véritable adhésion à son message. De nombreux contemporains ont d'ailleurs fait allusion à cette diffusion pour le moins originale. Paul Amnicola, par exemple, déplore :

« un nouveau prophète a paru. [...] Il détourne bien des gens de la foi [...] et il nous casse les oreilles avec son nouveau message que les Anciens n'ont pas trouvé fondé dans l'Écriture [...] beaucoup de fous se sont accrochés à son char [...] »³²⁶

Luther lui-même mentionne en 1525 la diffusion de ses moqueries et constate non sans une pointe de satisfaction que

³²⁴ Nous avons expliqué la nature de la pièce des *Totenfresser* de Niklaus Manuel grâce au contexte de rébellion carnavalesque à la veille du passage à la Réforme. Tiphaine MADINIER-GUILLABERT, « Le Carnaval, un outil de la Réforme? Le cas de Bâle et de Berne », *Cornucopia*, novembre 2014, n° 6.

³²⁵ Robert W. SCRIBNER, « Demons, Defecation and Monsters: Luther's « Depiction of the Papacy » (1545) », *op. cit.*

³²⁶ Paul Amnicola, *Martin Luther, quel homme est-il et quels sont ses desseins ?*, 1522. Cité par Marc LIENHARD, *Martin Luther, op. cit.*, p. 119.

« le peuple est parfaitement édifié sur la valeur de l'état ecclésiastique ; il y a assez de chansons, de proverbes et d'épigrammes qui le prouvent surabondamment ; sur les murs, dans des productions de toutes sortes, jusque sur des cartes à jouer, partout on met des caricatures sur les prêtres et les moines ; il suffit d'entendre ou de voir quelqu'un du clergé pour sentir se soulever le cœur ; l'état ecclésiastique ne peut plus subsister et bien moins encore être remis en honneur. »³²⁷

Le message luthérien se dit de manière synecdocale. Chaque media peut être lu de manière autonome, ou lié aux autres éléments auxquels il fait référence, puisque tous utilisent les mêmes images, manifestées par la métaphore ou le stylet du graveur.

A railler comme les bouffons donc, Luther donne une popularité à son message qui tient à l'emploi d'un répertoire commun et familier d'un côté, et de l'autre, à sa diffusion multimodale. Par cette mutation, Luther prétend dire la vérité comme les prophètes ou les fous du roi. Derrière le rire moqueur, son message est sérieux, mais quelle est cette vérité ?

LA VULGARISATION DE LA THÉOLOGIE LUTHÉRIENNE

Dans le contexte d'attente de la fin des temps et du Jugement dernier, pour le frère augustin inquiet de son salut qui, depuis le jour d'orage 1505, pensant mourir, s'est livré tout entier à la grâce salvatrice de Dieu, la seule vérité qui peut compter porte sur l'urgence d'annoncer le Salut par la foi seule. Ce n'est pas anodin si les réformateurs protestants réinvestissent les motifs eschatologiques tels que fresque du Jugement dernier et prophéties sur la fin des papes. Le rire carnavalesque signale le passage d'un monde ancien et pourri à

³²⁷ ENDERS V, 186-187, 2 juin 1525, cité par Heinrich DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*, op. cit.p. 220.

un monde nouveau, il se situe dans une attente eschatologique de purification. Le grand éclat de rire de Luther se moque ainsi d'une Église décadente vouée à disparaître, en même temps, peut-être, qu'il purifie Luther de son passé de fou romain³²⁸. Or l'Église instituée, loin d'approuver le désir de réforme de Luther fait obstacle et insiste sur l'importance de la religion des œuvres. Si la tête n'accepte pas d'entreprendre la réforme, ne faut-il pas laisser les membres agir, y compris les membres les plus bas ? Fort de cette conviction, le réformateur refuse les règles de l'Église et de son langage. Il refuse dans un même mouvement la Rome Babylone et son langage corrompu qui ne peut apporter la Vérité. Selon lui, la Vérité de la Parole peut se manifester autrement, grâce à une langue qui ne créerait pas des clivages mais laisserait les membres bas s'exprimer et véhiculerait une théologie implicite. N'est-ce pas précisément le rôle du langage carnavalesque ?

Utilisant la *Narrenfreiheit*, c'est-à-dire la liberté du fou à énoncer les vérités qui déplaisent, Luther dénonce et lutte contre une Église aussi trompeuse que le diable. Par son usage du langage, il fait passer l'enjeu du Salut d'une question interne à l'Église à un débat collectif.

La volonté de faire obstacle au mal par le rire n'est pas sans rappeler les développements de l'historien Heiko Oberman sur la fonction de la scatologie chez Luther. Dans un article précurseur, H. Oberman revient sur le langage scatologique du réformateur, généralement évoqué uniquement d'un point de vue moral par les historiens. Selon lui, le langage vulgaire n'est pas le résultat « d'un stress inconscient de Luther »³²⁹, mais correspond à une véritable stratégie pour contre-attaquer le diable. Il reprend plusieurs passages de Luther pour montrer que dans la conception du réformateur le diable est essentiellement celui qui produit la diffamation, c'est-à-dire dans un langage cru, la merde.

« A backbiter [detracteur] does nothing but chew with his teeth the excrements of other people and sniff at their filth like a swine. Thus, human feces becomes the greatest pollutant, topped only by teuffels dreck. »³³⁰

³²⁸ Michael PARSONS, « The Apocalyptic Luther: His Noahic Self-Understanding », *Journal of the Evangelical Theological Society*, 2001, vol. 44, n° 4.

³²⁹ Heiko OBERMAN, « Teuffelsdreck: Eschatology and Scatology in the « Old » Luther », *op. cit.*, p. 441.

³³⁰ « Nam omnis detractor nihil aliud agit nisi quod dentibus molit oleta hominum et naribus suis in lutis eorum obsonat sicut sus, unde stercus hominum maxime omnium foedat, sed super hoc Diaboli (Teuffels Dreck) » WA 1, p. 50.

En effet, le diable est par excellence le détracteur, le blasphémateur, celui qui transforme la « bonne odeur » d'une personne (*bonna fama*), sa bonne réputation, en mauvaise odeur par la diffamation. La stratégie de Luther revient tout simplement à employer les mêmes armes pour démasquer Satan et sa mauvaise odeur, donc en employant le vocabulaire scatologique : « Voyez comme il a chié. [...] Ça tu le mangeras ! »³³¹.

Mais cette explication donnée par l'historien américain ne rend compte que du langage qui s'adresse au diable, et non de celui que Luther utilise dans la polémique religieuse face à ses adversaires. Pourtant, celui-ci emploie avec un plaisir évident les termes grossiers pour révéler la mauvaise odeur des papistes. Ainsi s'en prend-il au duc Henri dans *Contre Jean le pitre*.

« Je pense, pour ma part, que Heintz le diable a entrepris d'écrire ces ouvrages méchants, blasphématoires et mensongers pour la raison suivante : il sait que dans le monde entier, il a un nom bien plus honteux, et il pue comme une merde du diable rejetée sur l'Allemagne ; et peut-être voudrait-il bien ne pas être seul à puer de manière aussi atroce devant les autres, mais aussi empuantir d'autres princes honorables, afin que, de la sorte, on oublie un peu sa puanteur ... »³³²

De même, il fait des théologiens des hérétiques, dont la parole est assimilée à celle du diable, c'est-à-dire à des déjections³³³. Comme les huguenots un demi-siècle plus tard, la réalité de l'Église romaine est celle d'un monde impur, en putréfaction que le rire carnavalesque a pour fonction d'anéantir. Ce rire désacralisant, notamment parce qu'il recourt à la scatologie, rabaisse et dégrade les institutions qui font autorité. Il manifeste par son rire l'Église dans sa réalité triviale et immonde, et permet en même temps de s'en soulager, de l'évacuer comme on se vide les entrailles.³³⁴

L'article de H. Obermann ne rend pas compte non plus d'autres remarques du réformateur sur l'usage non seulement de la scatologie, mais aussi des plaisirs contre Satan.

³³¹ « Detractor itaque circumfert, molit ea et habitat in stercoribus humanis sicut upupa semper faciens, ut si quis nudaret aliquem stercore se foedantem, Sehiet wie hat sich der beschissen. Cui optime respondendum est: das frissestu. » WA 1, p. 50.

³³² Martin LUTHER, « Contre Jean le Pitre », *op. cit.*, p. 551.

³³³ « j'en ai assez d'eux et ne veux plus leur écrire afin que le Satan ne devienne pas encore plus fou, et ne vomisse encore davantage des mensonges et de folies (comme il l'a fait maintenant), en barbouillant inutilement du papier en en prenant au lecteur le temps de lire des choses meilleures. » Martin LUTHER, « De la Cène du Christ », *op. cit.*, p. 13, 51.

³³⁴ Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. tome 1*, *op. cit.*, p. 677-698.

A l'été 1530, Luther conseille ainsi son ami Jérôme Weller qui est en proie aux tentations du diable :

« Toutes les fois que le démon te tourmentera par ces pensées [de tristesse], recherche aussitôt la société de tes semblables ; ou mets-toi à boire, ou à jouer ; dis des gaudrioles, cherche à te divertir. Il faut [...] quelquefois même faire un péché par haine et par mépris pour le diable, afin de ne pas lui laisser l'occasion de nous créer des scrupules pour des riens ; si on a trop peur de pécher on est perdu. Ainsi, que le diable vienne te dire : « Allons, ne bois pas », réponds-lui : « Justement, je veux boire et un bon coup. Tu t'y opposes, et bien je boirai encore plus. » Il faut toujours faire le contraire de ce que le diable défend ». Puis Luther continue en se donnant en exemple : « Et quelle autre raison crois-tu que j'aie de boire de moins en moins d'eau, d'avoir de moins en moins de retenue dans mes paroles, et d'aimer de plus en plus les bons repas ? Par là, moi aussi, je veux me moquer du diable et le tourmenter, lui qui se préparait à se moquer de moi et à me tourmenter. Oh ! Si je pouvais trouver enfin quelque bon péché pour berner le diable, pour lui faire bien comprendre que je ne reconnais aucun péché, et que ma conscience ne m'en reproche aucun ! Il faut absolument éloigner tout le décalogue de nos yeux et de notre esprit, nous que le diable attaque et tourmente ainsi. »³³⁵

Le dominicain Henri Denifle se faisait un malin plaisir en citant ces propos de prouver que « Luther veut chasser un diable par un autre »³³⁶. Il considère en effet deux choses : le langage ordurier est en lui-même un péché parce que la vulgarité souille³³⁷, le plaisir des sens est aussi source de péché en ce qu'il détourne de Dieu. Cependant, si nous les prenons au sérieux en les remettant dans leur contexte, ces citations donnent de précieuses informations sur les pratiques de Luther. Que ce soient la moquerie ou les distractions, ces comportements en apparence peu orthodoxes ne sont légitimes pour Luther que dans le cadre restreint de la lutte contre le diable, et ne justifient en aucun cas une licence des mœurs, comme voudrait le faire croire Denifle. Plus précisément, le réformateur préconise les distractions comme remèdes à la « tristesse » et à la « mélancolie ». Selon lui, ces états d'âme sont dangereux, car il reconnaît en eux l'un des grands péchés inscrit dans le septénaire médiéval, celui de *l'acedia*. En effet, ce terme, traduit par paresse ou mélancolie, correspond à un état de prostration proche du désespoir, et donc un manque de confiance

³³⁵ Cité en français dans Heinrich DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*, op. cit., p. 130-131.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Conception anachronique comme on vient de le voir : la scatologie et le vulgaire sont utilisés dans l'art sacré pour dénoncer le mal, les mots vulgaires ne sont pas encore tabous.

en Dieu. Les *Artes moriendi* illustrent en général les derniers instants décisifs du mourant où celui-ci doit résister à la tentation du désespoir pour espérer atteindre la vie éternelle. Or, avec la conception luthérienne du salut par la foi seule, le désespoir, et ses avatars de tristesse et de mélancolie, sont devenus les dangers les plus redoutables pour l'âme, puisque la seule œuvre du fidèle désormais exigée est celle de la confiance dans le Dieu sauveur. Selon Luther, il faut donc lutter à tous prix contre les tentations de mélancolie et de désespoir, « quitte à pécher ». « Il n'y a pas d'œuvre si mauvaise qu'elle puisse damner un homme [...], c'est (uniquement) le manque de foi qui nous damne. Si quelqu'un tombe dans l'adultère, ce n'est pas ça qui le damnera »³³⁸. Ainsi, le combat spirituel justifie le recours aux plaisirs et à la scatologie, mais suppose une gaieté de cœur, le « devoir être joyeux » auquel nous avons fait allusion, car c'est un signe que le fidèle combat pour Dieu³³⁹. Ainsi la moquerie joyeuse et dégradante est l'arme de Luther pour lutter contre le diable et ce qui lui est lié, à savoir l'Église babylonienne.

Car tel un *leitmotiv*, l'emploi du message carnavalesque ne cesse d'affirmer la même chose : l'Église romaine est trompeuse, c'est une illusion diabolique par laquelle les hommes ne peuvent atteindre le salut. Les hommes d'Église dissimulent derrière leurs masques et leurs déguisements le fait qu'ils sont de simples hommes comme les autres³⁴⁰, les sacrements sont autant de machineries spectaculaires censées rapprocher de Dieu, mais ne sont que des créations humaines³⁴¹.

« Mon travail se concentre sur les vices, que vous papistes, vous tenez pour des vertus, avec lesquels vous avez rempli le monde d'hypocrisie et de superstitions, telles que les indulgences, les messes, les vigiles, les églises, les habits, bref tous vos

³³⁸ Cité dans Heinrich DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*, op. cit., p. 128.

³³⁹ « moi aussi, je me suis marié, et avec une religieuse ; j'aurais pu m'en abstenir et je n'avais pas de raison spéciale pour m'y décider ; mais je l'ai fait pour narguer le diable et ses écailles, les grands satrapes, princes et évêques, puisqu'ils sont assez fous pour défendre aux clercs de se marier. Et ce serait de grand cœur que je susciterais un scandale encore plus grand, si je savais quelque autre chose de nature à plaire à Dieu et à les exaspérer. Mon âme se réconforte à la vue de leur rage contre l'Évangile. Ils s'en irritent davantage et je les laisse faire ; je suis toujours mon chemin, et je vais d'autant plus loin qu'ils en sont plus mécontents. Ils font résonner leur force, et moi je les brave avec le droit ; et nous verrons qui finira par l'emporter, de la force ou du droit ? C'est ce que je vous conseille de faire aussi. S'ils ne se scandalisent pas à votre sujet, c'est alors que vous devriez être triste ; car ce serait un signe que vous vivriez au goût des ennemis de l'Évangile. Ils se scandalisent : riez donc et soyez de bonne humeur ; vous avez là un signe que votre conduite est agréable à Dieu. », Lettre à Marquard Schuldorp, 5 janvier 1526, ENDERS, V, 226, 303-304.

³⁴⁰ Par exemple les moines : « Dergleichen wenn einer in ein kloster gehet, so wird einer unter der kappen nicht neu geborn, er bringet den alden menschen, das fleisch und bluth mit in die kappen, die kappe ist des Teuffels fastnachtslarve. », *Prédication*, WA 47, p. 9b.

³⁴¹ Voir par exemple cette critique de la bénédiction : « Hie ist nit antzusehen die fastnachtsweyhung, ob er priester, diacon odder sonst eyn heyligen orden habe. Es ist gaugelwerck mit dem weyhen, und gillt nichts fur gott. », *Weihnachtspostille*, 1522, WA 10. I. 1., p. 709.

enseignements si humains que vous tenez pour saints. Contre cela je me bats, au nom de la foi pure, pour vous arracher vos masques de carnaval »³⁴²

Rien n'est sacré ni divin dans l'Église de Rome, tout est illusion, tout est humain, le carnaval est le symbole d'une religion extérieure. L'équivalence entre thématique carnavalesque et illusion, le thème du monde à l'envers, c'est-à-dire de l'ordre divin renversé, les figures principales du travestissement et du réalisme grotesque, tout dans le langage carnavalesque sert à marteler la même dénonciation de la fausse Église, qui n'est pas sacrée mais humaine, qui n'est pas au service du salut mais du diable. La dénonciation de l'Église carnaval rejoint celle du pape Antéchrist dans une même lutte contre le diable. A rebours de cette Église construite sur des préceptes humains qui enferment hypocritement les fidèles au lieu de leur ouvrir le chemin du salut, Luther défend la liberté du chrétien vis-à-vis des lois humaines. La liberté du chrétien va de pair avec la conviction que tous les chrétiens sont leurs propres prêtres, ce que le réformateur appelle le sacerdoce universel.

Par son contenu, le message carnavalesque dit quelque chose de la conception ecclésiologique de Luther. Ainsi, la forme même de ce langage n'est-elle pas la mise en acte du sacerdoce universel, en dénonçant la confiscation du monopole du discours sur le salut par l'Église ? En effet, Luther ne reste pas dans le discours interne de la culture cléricale, mais il va d'un registre à l'autre, d'une culture à l'autre. Il prend les armes que les respectables clercs n'osent pas prendre, il déborde et bouscule constamment les attentes de ses adversaires, révélant en même temps à l'homme du commun les réalités humaines de l'Église. Oui, le célibat est une ascèse quasiment impossible à atteindre et la plupart des prêtres et religieux vivent dans la débauche au lieu de se marier, oui, les moines adaptent la règle pour se régaler de poissons et de gibiers d'eau pendant le carême, oui, le pape peut se tromper et l'Église avec lui quand ils condamnent certaines propositions de Jean Hus à Constance. En sortant de la connivence, Luther arrache ces sujets aux clercs et les divulgue aux simples laïcs. Son langage désacralise ce qui était artificiellement séparé du monde profane, en même temps il déprofessionnalise la réflexion religieuse et se fait levier du sacerdoce universel, approfondissant la démarche de traduction et d'énonciation en langue vernaculaire.

³⁴² « Meyn erbeyt ist gericht auff die laster, die yhr Papisten fur tugent haltet, damit yhr die welt mit gleysserey unnd aberglauben erfullet habt, als den ablas, meß, vigilien, kirchen, kleydern, und kurtz umb alle ewre menschen lere, die yhr fur heylichthum haltet, da schlag ich mich mit umb des reynen glaubens willen, euch die fastnachts larven abtutzihen », *Auf das überchristlich...*, WA 7, p. 679.

Enfin, la transmission populaire de la théologie luthérienne est une nouvelle manière d'édifier les fidèles. Dans ce monde imprégné du thème de la démence, la folie divine n'est-elle pas propre à impressionner ? Le sacrifice de la croix, puis le salut gratuit donné par Dieu à l'homme pécheur ont de quoi dérouter et bouleverser. Or, le langage carnavalesque ne cesse d'opposer la folie mondaine – c'est-à-dire de l'Église – à la folie de Dieu. Quand la menace de la folie qui guette l'homme pécheur restait rhétorique chez un prédicateur comme Geiler, elle devient performative chez Luther. La folie de Dieu sauve, la folie de l'Église condamne.

UN MESSAGE PERFORMATIF : QUAND LE CARNAVAL CHANGE LA NORME

De l'édification à la mobilisation il n'y a qu'un pas. Ainsi, nous pouvons nous demander si, dans une certaine mesure, le langage carnavalesque n'est pas à concevoir comme le levier de conversion et de mise en action qu'était la prédication médiévale pour amener les fidèles à convertir leurs mœurs en dressant des bûchers de vanité ? Mais à l'image du bûcher du 10 décembre 1520, ce ne sont plus les jeux de hasard ni les costumes trop élégants qui sont détruits, mais les nouveaux signes du péché que sont les écrits de l'Église romaine et l'ensemble de ses codes selon Luther. Dans quelle mesure le langage carnavalesque a-t-il entraîné un changement du quotidien par une conversion aux idées nouvelles³⁴³ ?

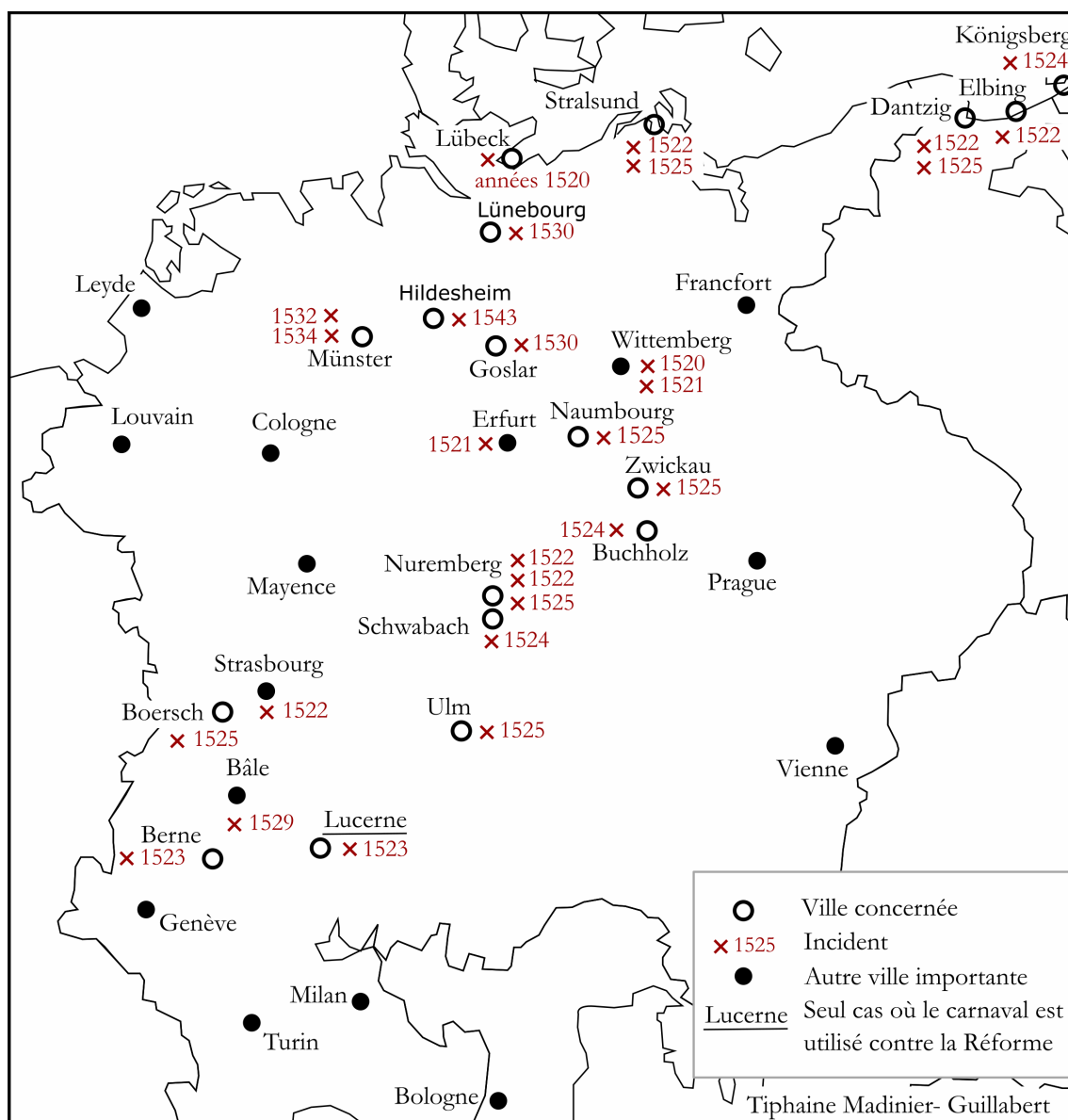
Plusieurs articles ont analysé des incidents carnavalesques au moment de l'éclatement des conflits religieux³⁴⁴. Nous pouvons ainsi recenser près de trente cas de 1520 à 1535,

³⁴³ La conjonction entre rire, rite carnavalesque et violences religieuses rejoint la geste huguenote analysée par Denis Crouzet pour le second XVI^e siècle. Il s'agit donc d'un mécanisme de renversement religieux plus structurel encore que ne le laissaient déjà penser les travaux de Denis Crouzet. Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. tome 1, op. cit.*, p. 670-700.

³⁴⁴ Robert W. SCRIBNER, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *op. cit.*; Eckehard SIMON, « Fastnachtspiele inszenieren die Reformation. Luthers Kampf gegen Rom als populäre Bewegung

dont la disparité géographique montre l'étendue du phénomène, même si l'étude n'est pas exhaustive.

Figure 17 - Répartition des incidents carnavalesques en faveur de la Réformation (Empire, première moitié du XVI^e siècle)



Nous ne reprenons pas ici le récit détaillé des événements qui a été bien exposé dans les articles cités, mais nous aimerions en rappeler quelques traits génériques. Nous parlons d'incidents parce que, abandonnant la critique neutre, le comique carnavalesque s'est fait

in Fastnachtspielzeugnissen, 1521-1525 », in *Fastnachtspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten*, 2009, p. 115-138. ; Norbert SCHINDLER, *Rebellion, community and custom in early modern Germany*, *op. cit.* ; Uta REINHARDT, « Vastelavend, Sülzerhöge, Kopefahrt. Fastnacht in Lüneburg vom 15. bis 17. Jahrhundert », *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 2000, vol. 72, p. 157-180 ; Tiphaine MADINIER-GUILLABERT, *art. cit.*... ; C. SCOTT DIXON, *The Reformation and rural society: the parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

arme satirique dirigée contre Rome, son pape, ses évêques, ses indulgences et ses rites, ce qui a provoqué des troubles dans les villes où ces carnivals ont eu lieu. La plupart des cas se déroulent explicitement à la date du carnaval³⁴⁵. D'autres sont décorrelés du calendrier festif mais présentent des traits carnavalesques comme les processions parodiques déguisées et masquées, les rites de la charrue, l'usage de jeux de carnaval et de chansons satiriques. D'ailleurs, à Stralsund, le représentant de l'Église catholique Hippolyte Steinwer se plaint des événements et décrit pêle-mêle un ensemble de « jeux de carnaval, représentation, Comédies et autres jeux », quand bien même les événements cités se sont déroulés après le dimanche des Rameaux, le lundi 10 avril 1525³⁴⁶.

La fonction des carnivals dirigés contre Rome est sans doute de la même nature que celle des pamphlets et des gravures luthériennes – désacralisation de l'ancienne Église et diffusion des idées nouvelles – mais la force de l'attaque a changé de degré. En effet, la carnavalisation en acte au moment de la fête, par la matérialisation qu'elle permet, confère à ce processus un impact différent. Le spectacle du pape âne ne s'offre plus seulement au regard privé par la gravure, dans l'entre soi d'une auberge ou d'une maison, mais il s'offre au regard de tous, dans la rue, selon des trajectoires préméditées, qui passent devant les grands lieux du pouvoir, spirituel et temporel³⁴⁷. Les images ne sont plus mentales ou de papiers, mais de chair : un homme joue un moine, l'autre un cardinal... Or, le réalisme qu'apportent ces représentations vivantes, qui impliquent le corps des acteurs et des observateurs, confère certainement une force suggestive plus grande encore. Même si tous ne participent pas aux jeux de rôle, nombreux sont ceux à y adhérer par un grand éclat de rire. C'est un rire ambigu, qui accompagne parfois des actes violents, mais selon R. Scribner, il s'agit le plus souvent d'un rire gai³⁴⁸. Par exemple, selon un témoin oculaire, la parodie de vénération des reliques de saint Benno en juin 1524 à Bucholtz (Saxe ernestine) déclenche l'hilarité des spectateurs³⁴⁹. Dans *l'Expérience intérieure*, Georges Bataille décrit le rire comme une forme de communication qui unit les personnes habituellement isolées.

³⁴⁵ Wittenberg, 12 février 1521, Stralsund et Danzig le 4 mars 1522, Nuremberg et Berne en 1523, Königsberg en 1524, Ulm, Nuremberg et Zwickau en 1525, Bâle en 1529, Goslar en 1530, Munster en 1532, Hildesheim en 1543.

³⁴⁶ « Fastnachtspil, representation, Comedien und andere spele » cité dans Eckehard SIMON, « Fastnachtspiele inszenieren die Reformation. Luthers Kampf gegen Rom als populäre Bewegung in Fastnachtspielzeugnissen, 1521-1525 », *op. cit.*, p. 123.

³⁴⁷ Par exemple à Elbing en 1522 la procession passe devant l'hôtel de ville. *Ibid.*, p. 129-130.

³⁴⁸ Robert W. SCRIBNER, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *op. cit.*, p. 317.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 308.

« Si un ensemble de personnes rit d'une phrase décelant une absurdité ou d'un geste distrait, il passe en elles un intense courant de communication. Chaque existence isolée sort d'elle-même à la faveur de l'image trahissant l'erreur de l'isolement figé. Elle sort d'elle-même en une sorte d'éclat facile, elle s'ouvre en même temps à la contagion d'un flot qui se répercute, car les rieurs deviennent ensemble comme les vagues de la mer, il n'existe plus entre de cloison tant que dure le rire, ils ne sont pas plus séparés que deux vagues, mais leur unité est aussi indéfinie, aussi précaire que celle de l'agitation des eaux. »³⁵⁰

Ainsi, deux personnes qui lisent le même pamphlet ou observent la même scène de carnaval peuvent être amenées à partager un rire de moquerie et à former communauté autour de l'objet risible. C'est une expérience qui passe par le corps, participative. Le langage carnavalesque est un langage qui implique, inclusif. Par ailleurs, le carnaval est une fête de la communauté, qui rassemble la population autour de ses festivités. En ce sens, on pourrait dire que le caractère collectif de la fête frappe les idées véhiculées du sceau de l'unanimité, de l'assentiment général. C'était d'ailleurs l'intuition de R. Scribner lorsqu'il parlait d'une sorte de vote populaire³⁵¹. De plus, d'après Andrew Pettegree, si l'impact des images dans la diffusion de la Réforme est à relativiser, car, selon lui, la lecture et la compréhension de l'image est loin d'être toujours simple et univoque, reste qu'elles ont plutôt pu être utilisées comme signe d'appartenance, comme objet symbolique plus que pour lire le contenu, à l'instar des livres d'emblèmes³⁵². Le motif carnavalesque est donc comme le signal d'une volonté de changement et de purification de la communauté. A travers le carnaval se manifeste une injonction collective.

En l'occurrence, l'injonction vise le bouleversement de la société, puisqu'elle promeut les idées nouvelles aux dépens de la religion en place. Pour la première fois à cette échelle, la performance carnavalesque ne se résorbe pas dans un retour à la normale et au quotidien, mais ouvre la brèche du changement religieux. Ainsi, le jour du carnaval 1522, une pièce mettant en scène Luther et le pape à Danzig est le premier signe pro-luthérien, avant que la première prédication évangélique soit autorisée en juillet 1522. Il se produit la même chose à Naumburg en 1525, tandis que la même année à Zwickau, les franciscains sont expulsés de la ville peu de temps après la chasse parodique du clergé organisée au

³⁵⁰ Georges BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 113.

³⁵¹ Robert W. SCRIBNER, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *op. cit.*, p. 324.

³⁵² Andrew PETTEGREE, *Reformation and the culture of persuasion*, *op. cit.* p. 102-127.

moment du carnaval³⁵³. De même, les incidents de Stralsund le 10 avril 1525 précèdent de peu le passage officiel à la Réformation le 5 novembre. A Danzig, le jeu de carnaval de 1525 célèbre le changement de municipalité intervenu non sans mal en janvier 1522 et dont la nouvelle majorité est favorable à la Réformation. Mais la victoire est de courte durée, car la ville sous domination polonaise est rapidement reprise en main par le roi catholique³⁵⁴. La situation est un peu différente à Königsberg en 1524. En effet, depuis un an déjà l'évêque du diocèse s'est prononcé pour la Réformation et a pris des mesures en ce sens³⁵⁵. Toutefois, une partie des moines de Königsberg fait de la résistance. Ils s'opposent donc aux jeux de carnaval qui ridiculisent Rome cette année là, mais ils n'obtiennent pas gain de cause³⁵⁶.

Cela ne vas pas sans heurts. Parfois, pour se concilier les autorités scandalisées par les tumultes, les acteurs de la satire carnavalesque n'hésitent pas à jouer de l'ambiguïté des rituels carnavalesques, entre la critique réelle et la facétie non sérieuse, pour rire. Ainsi, en mars 1530, les partisans des idées nouvelles parodient une procession de reliques à Lunebourg, ce qui soulève la rancœur des catholiques. Ces derniers demandent justice auprès du Conseil. Finalement, face aux arguments des protestants qui allèguent du caractère non sérieux de ces moqueries pour adoucir le Conseil, celui-ci prend effectivement des mesures modérées : les accusés sont expulsés seulement quelques jours de la ville puis autorisés à rentrer³⁵⁷. Cependant, les protestants ne désarment pas et reviennent à l'assaut de la même manière. Si bien qu'à la fin du mois d'avril, le Conseil se tourne vers Stefan Kempe, le prédicateur évangélique de Sainte-Catherine à Hambourg, pour rédiger un premier acte de réforme religieuse³⁵⁸. La geste carnavalesque agit comme des coups de boutoirs envers l'ordre établi, et dans bien des cas, participe à l'accouchement du changement confessionnel, comme si elle était en effet l'acte du vote populaire³⁵⁹.

A Nuremberg, la municipalité cherche à contrôler les parodies carnavalesques du culte catholique. Elle interdit la mise en scène d'un jeu de carnaval anti-romain en 1522, puis le

³⁵³ Robert W. SCRIBNER, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *op. cit.*, p. 323.

³⁵⁴ Eckehard SIMON, « Fastnachtspiele inszenieren die Reformation. Luthers Kampf gegen Rom als populäre Bewegung in Fastnachtspielzeugnissen, 1521-1525 », *op. cit.*, p. 125-129. La dynamique à Elbing suit le même chemin, *Ibid.*, p. 129-130.

³⁵⁵ EKO IV, p. 142.

³⁵⁶ Robert W. SCRIBNER, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *op. cit.*, p. 305-306.

³⁵⁷ Norbert SCHINDLER, *Rebellion, community and custom in early modern Germany*, *op. cit.*, p. 121.

³⁵⁸ Uwe PLATH, *Chronik der Reformation in Lüneburg*, avril 2016. En ligne.

³⁵⁹ Nous avons étudié le même phénomène dans la Confédération Helvétique, à Bâle et Berne. Tiphaine MADINIER-GUILLABERT, « Le Carnaval, un outil de la Réforme? Le cas de Bâle et de Berne », *art. cit.*

23 février 1525, elle demande une enquête sur le transport dérisoire d'un crucifix³⁶⁰. Or, l'incident a eu lieu alors qu'une réunion des autorités politiques et religieuses avaient été organisée pour décider du sort spirituel de la ville. La situation de Nuremberg est malaisée. Ville libre d'Empire, elle bénéficie de nombreux privilèges impériaux dont celui de conserver les *regalia*, ce qui participe à son rayonnement. En septembre 1521, l'édit de Worms est docilement placardé aux portes de l'hôtel de ville, mais aucune action n'est mise en œuvre contre les livres et les partisans de Luther. Ses partisans sont déjà parmi les plus prestigieux patriciens. Cet exemple illustre la stratégie que se donne la ville : temporiser, ménager l'empereur catholique et permettre la diffusion pacifique des idées luthériennes, bref, préserver l'autonomie et l'unité de la ville en matière religieuse. Cette délicate situation explique que la ville tienne à éviter les moqueries tapageuses. Les contemporains tels que le nonce Chierigatti ne sont pas dupes du faux-semblant, mais ne peuvent pas reprocher grand-chose au Conseil. Malgré cela, la situation devient plus tendue au printemps 1524, et le légat Campeggio est le témoin atterré des chansons satiriques qui circulent. Au début de l'année 1525, un nouvel incident au couvent des chartreux déclenche l'idée d'organiser une dispute religieuse. Les prédicateurs se réunissent en février, c'est-à-dire au moment de la procession blasphématoire du crucifix. Ils rédigent des articles qui leur semblent important et qui doivent fournir le support des débats à partir du 3 mars 1525³⁶¹. Finalement, le 17 mars, au terme de l'assemblée, le Conseil se prononce pour la Réformation et prend différentes mesures, dont l'interdiction du *Schembart* (procession traditionnelle au moment du carnaval)³⁶². Cette méfiance envers les manifestations carnavalesques s'explique certainement du fait que la ville cherche à maintenir une ligne modérée. Or, dans les années 1524-1525, elle est travaillée par différents mouvements religieux plus ou moins radicaux, comme celui des *Schwärmer*. Il n'est pas exclu que la parodie de procession religieuse avec le crucifix ait été orchestrée par l'un de ces mouvements, plus volontiers iconoclastes que les luthériens. Le passage à la Réformation en mars 1525 correspond au choix d'un certain conservatisme doctrinal au sein du protestantisme, incarné par le prédicateur Andréas

³⁶⁰ "28. II. 1525. Zu erfaren, wem in diser vaßnacht gespötsweiß ein crucifix sey vorgetragen.", RV 361 dans Georg KLOSTERMAIR et Gerhard PFEIFFER, *Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte: von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat (Juni 1524-Juni 1525)*, Nürnberg, Verein für Bayerische Kirchengeschichte, 1968.

³⁶¹ Sur les étapes du passage à la Réformation à Nuremberg, voir Gerald STRAUSS, *Nuremberg in the sixteenth century*, New York, 1966, p. 154-184.

³⁶² « Im 1525 Jar lauff kein schönpart, man besorgt sich einen Auffrurhn », Nürnberg, Stadtbibliothek, Inventar-Nr. Hs 16605, o.O., 1551/1600, fol. 131v.

Osiander qui dirige le mouvement. Comme nous le verrons par la suite, celui-ci se méfie du carnaval.

Selon nous, la force du langage carnavalesque est donc encore plus importante que ce que les articles cités laissaient supposer. Dans la partie « *Containment of discontent* » Robert Scribner insiste sur la définition des incidents carnavalesques comme « rituels de rébellion », et non comme facteurs de changement. Empruntant ce concept à l'analyse des sociétés sud-africaines de Max Gluckmann, il considère que le carnaval permet l'expression des idées subversives dans un cadre donné. Pour justifier cette analyse, il s'appuie notamment sur les exemples de moqueries carnavalesques qui se tiennent après le passage officiel à la Réformation à Zwickau, Naumburg, Danzig et Königsberg. Selon lui, les autorités seraient bien aises de trouver là un moyen d'expression symbolique, canalisé, des revendications religieuses.

Pourtant, dans tous les cas, les rituels carnavalesques miment le détronement de l'Église en place, manifestent son aspect diabolique, et rendent possible la révolution religieuse effective. Ainsi, à l'inverse de la situation française étudiée par Denis Crouzet³⁶³, le rire et la violence carnavalesque ne favorisent pas seulement une révolution symbolique, mais bel et bien le changement de religion. La révolution religieuse permet dans bien des cas d'éviter la révolution socio-politique, comme si l'ordre divin, restauré par la Réformation, suffisait et primait sur l'ordre temporel pour les hommes de ce temps. Plus précisément, la poussée de la révolution religieuse force la modification du personnel en place. Les structures ne changent pas : municipalités et États princiers demeurent, mais l'urgence de la question religieuse amène une alternative radicale : la répression de la révolution religieuse par le pouvoir politique, ou bien la victoire de la foi évangélique qui se traduit par le renouvellement des magistrats en place en fonction de leur adhésion à la Réformation. La troisième voie, celle de la révolution religieuse et sociale est quant à elle réprimée unanimement par les autorités politiques et Luther³⁶⁴.

³⁶³ Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. tome 1, op. cit.*, p. 699-700.

³⁶⁴ Voir les réactions de Luther envers la guerre des paysans et le royaume anabaptiste de Münster. La bibliographie est très importante, nous ne renvoyons qu'à une sélection : Peter BLICKLE, *Der Bauernkrieg: die Revolution des Gemeinen Mannes*, München, Allemagne, Beck, 2006; Peter BLICKLE, *Die Revolution von 1525*, München, Allemagne, Autriche, 1975 ; Richard van DÜLMEN, *Reformation als Revolution: soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München, Allemagne, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977 ; Eike WOLGAST, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände: Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen*, Gütersloh, Allemagne, G. Mohn, 1977 ; Gerhard BRENDLER, *Das Täuferreich zu Münster: 1534/35*, Berlin, Allemagne, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966 ; Ralf KLÖTZER, *Die Täuferherrschaft von Münster: Stadtrefomation und Welterneuerung*, Münster/Westfalen, Allemagne, Aschendorff,

En fait, les carnivals qui investissent l'actualité religieuse des années 1520-1540 représentent à nos yeux une anomalie dans l'histoire du carnaval. Jamais ils n'avaient été investis par l'actualité politico-religieuse à cette échelle, et jamais ils n'avaient été promoteurs d'un tel changement du réel, à savoir le changement effectif de la religion officielle. Selon nous, le carnaval était bien un rituel de rébellion, ou autrement dit, un moyen de régulation sociale, mais la mobilisation hypertrophiée de son potentiel satirique au moment des conflits religieux l'a révélé comme arme de changement. Sans prendre en compte cette rupture inédite, beaucoup de travaux scientifiques ont par la suite pris l'habitude de décrire le carnaval en terme de subversion voire de révolution, alors qu'ils s'appuyaient toujours sur les exemples particuliers de carnivals utilisés au moment des conflits religieux³⁶⁵.

PROBLÈME DU RÉSULTAT ET DE LA PORTÉE : UN CONTRE RITE QUE LES PROTESTANTS NE PEUVENT MAÎTRISER ?

En 1525, Jean Bugenhagen fait pourtant un constat teinté d'une nuance de déception :

« De nos jours aussi il y en a qui veulent être prédicateurs évangéliques, mais tu n'entendras d'eux que des diatribes violentes et acerbes contre les moines, les prêtres papistes, le jeûne du vendredi, le service divin et l'ornementation des temples, l'eau bénite et autres choses du même genre, avec lesquelles on nous avait séduits jusqu'ici ; mais de l'Évangile tu ne les entendras pas dire un mot... En réalité ils poussent leurs auditeurs au mépris de toute discipline et de toute

1992 ; Sigrun HAUDE, *In the shadow of savage wolves: Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*, Boston, 2000.

³⁶⁵ Emmanuel LE ROY LADURIE, *Le carnaval de Romans*, *op. cit.* ; Norbert SCHINDLER, *Rebellion, community and custom in early modern Germany*, *op. cit.* ; Natalie Zemon DAVIS, *Les cultures du peuple: rituels, savoirs et résistances au 16e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Collection historique », 1979 ; Peter BURKE, *Popular culture in early modern Europe*, *op. cit.*

convenance, et ceux-ci pourront dire ensuite en blasphémant que c'est là l'Évangile. »³⁶⁶

L'emploi de la geste carnavalesque aurait-il favorisé des confusions ? L'usage nouveau de la satire carnavalesque implique-t-il un rapport différent des luthériens à la fête et en particulier au carnaval, dont l'aspect rituel avait depuis longtemps suscité le regard critique de l'Église romaine ? A la lumière de cette expérience première d'un carnaval accouchant de la Réformation, comment s'est développée la théologie et la pastorale luthérienne de la fête et du rire ?

³⁶⁶ Johannes BUGENHAGEN, *Von dem ehelichen stande der Bischöffe und Diaken*, Wittenberg, 1525, fol. Ej^b, cité dans Heinrich DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*, *op. cit.*, p. 212.

Deuxième partie

**TÂTONNEMENTS ET DURCISSEMENT : LE
RETOURNEMENT DU LUTHÉRICANISME CONTRE LE
CARNAVAL (XVI^E SIÈCLE)**

Après l'impulsion donnée dans les années 1520 par Luther et les autres réformateurs, ce furent les princes qui, à partir de la formation de la ligue de Smalkalde en 1531 et de la politisation de la cause luthérienne, firent progresser de diverses manières le statut de la nouvelle confession, jusqu'à sa reconnaissance officielle par le droit impérial en 1555. Entre ces deux dates, la Réformation fit de rapides progrès dans l'Empire, grâce notamment à l'adhésion d'un certain nombre de villes libres et de territoires, enhardis par la protection de la ligue de Smalkalde. Mais cette expansion recouvrait une réalité bigarrée. En effet, si les points centraux de la doctrine luthérienne trouvèrent leur formulation officielle dans la *Confession d'Augsbourg* de 1530, les pratiques liturgiques, dévotionnelles et sociales de la nouvelle confession, à savoir « tous les usages ecclésiastiques qui ne sont ni ordonnés ni défendus dans la Parole de Dieu »³⁶⁷, demeurèrent à la discrétion des communautés de foi en formation. Parmi ces usages, se trouvaient les fêtes et le carnaval. Ils générèrent des prescriptions multiples, signes que les Églises territoriales luthériennes se développaient de manière autonome et plurielle, de Hambourg à Nuremberg, avant tout dans la relation quotidienne du fidèle à sa communauté paroissiale, la *Gemeinde*. Il s'agit donc, dans cette partie, de s'intéresser à l'après-renversement de l'institution ecclésiale romaine, c'est-à-dire au moment où les Églises luthériennes entrent dans une autre dynamique qui n'est plus seulement celle de la contestation et de la dénonciation mais bien celle de l'édification et de l'institutionnalisation des nouvelles formes de vies évangéliques.

Si le langage carnavalesque s'est déployé dans cette adversité première, une fois la Réformation acceptée et l'ennemi balayé, que reste-t-il de ce langage, et surtout quelle est son incidence sur la fête elle-même ? L'usage de la référence au carnaval pour dévaloriser l'ennemi ne suppose-t-il pas en effet une dévalorisation parallèle de la fête ? D'ailleurs, au milieu du XVI^e siècle, nombreuses sont les interdictions du carnaval, là même où il a pu servir, quelques décennies auparavant, de porte-voix contre Rome. Ce retournement pose plusieurs questions. A une époque où la concurrence confessionnelle s'accroît, la condamnation du carnaval peut-elle être lue au contraire comme le signe d'une convergence théologique avec l'Église romaine, dont les condamnations du carnaval sont de plus en plus nombreuses ? Est-il dès lors encore possible de lire l'opposition au carnaval

³⁶⁷ André BIRMELÉ et Marc LIENHARD (dirs.), *La foi des Églises luthériennes*, *op. cit.*, p. 521, paragraphe 1089.

comme une marque parmi d'autres de la confession luthérienne ? Enfin, celle-ci est-elle impulsée par les Réformateurs de la première heure, ou par un autre type de clercs ?

La première séquence s'intéresse aux discours des clercs, théologiens ou simples prédicateurs, qui s'interrogent sur la place du carnaval dans la société évangélique, alors qu'il est rapidement défini comme un contre-rite qui fait pêcher le corps. Parallèlement, la deuxième séquence restitue les tâtonnements des réformateurs pour lutter contre cette fête impure, parfois relayés par le zèle des artistes protestants.

Première séquence

**ANCIENS ET NOUVEAUX GRIEFS : LA CONDAMNATION
RELIGIEUSE D'UN CONTRE RITE QUI FAIT PÊCHER LE CORPS**

A rebours de la description bienveillante que livrait Jean Mathesius du carnaval, Georges Witzel, pasteur luthérien revenu dans le giron de l'Église romaine au début de la décennie 1530, s'insurge dans un traité de 1535, contre les incohérences des protestants qui refusent de jeûner mais s'adonnent au carnaval :

« Les fidèles [protestants] ne veulent pas tenir le carême, quitte à vous damner, alors même que saint Augustin en parle ainsi que saint Ignace et Origène. En revanche, ils veulent bien célébrer la vigile du carême, fêter ce qu'on appelle le carnaval, et ceci en faisant bombance et en s'amusant, comme si le carême était mauvais et le carnaval bon. Mais s'il faut renoncer aux traditions, pourquoi donc maintiennent-ils le carnaval ? Ils crient, mais qui a ordonné le carême ? Je demande, pour ma part, qui a institué le carnaval ? Tu me réponds qu'il ne s'agit pas d'un service divin (*Gottesdienst*). Tu fais bien de le dire, car j'affirme que, en effet c'est le diable que vous servez, ce dieu de la Terre qui se réjouit de votre comportement. [...] Quant à ce Luther (*Luder*)³⁶⁸, il ne s'est pas contenté de décrire le carême de l'ancienne Église catholique comme une singerie et une chose déformée. Il ajoute encore qu'aucune gloutonnerie ou ivrognerie ne peut être pire que le jeûne. Pourquoi donc ? »

Mais Witzel refuse d'expliciter la chose plus avant :

« nous nous dispenserons d'en dire plus sur ce sujet et tout autre semblable, jusqu'à ce que nous trouvions le temps et le lieu, si Dieu veut, de retrousser la peau du lion par-dessus les oreilles de l'âne. »³⁶⁹

³⁶⁸ L'auteur fait un jeu de mot intraduisible avec le nom de Luther, déformé en Luder, qui rappelle la "*Luderei*", donc la personne de mauvaise vie.

³⁶⁹ « Vom fasten. Sie wollen die wolgeordneten vierzig tag fasten nicht halten, sondern uber das verlachen und verdammen sie dy selbigen darzu, von welcher doch S. Augustinus schreibt, das sie so eyn sehr alte tradition sey wye auch aus S. Ignatio und Origene gehört haben. Aber nichts destte weniger wöllen sie der fasten vigilien halten, welche man nennet Fastnacht, und das mitt aller lust und uppigkeyt, nicht anderst, denn ob dy fasten böß und die fastnacht gut were. Sol man aber keyne gewohnheyt halten, warumb halten sie denn dy fastnacht, welchs auch für aller vernunft eyn böß gewonheyt ist : Sy schreyen wer hat dy fasten gepoten ? Frage ich wider, wer hat dye fastnacht gepoten ? Na sagstu, wir halten sie aber nicht als eyne Gotsdienst. Antwort. Warlich das soltestu billich thun. Du heltest sie dem Teuffel zu dienst, dem Got dyser welt, der seyne freud hat an dysem ewerem fürnemen. [...] und ist nicht zuviel, das der Luder der alten Catholica kirchen Quadragesima ein lauter Affenspiel und ein vorkerts ding heissen thar. Uber das thar er lestern , kein sauffen noch fressen, keine vollerey und trunckenheit (dis sind seine wort) kündt so Böß und stinckend seyn, als fasten. Warumb denn ?[...] Dis und dergleichen viel, wöllen wir sparen, bis wir zeit und raum haben, so Got wil, dem Esel die lawenhaut uber die ohren zustreifen.“, Georges WITZEL, *Vom Beten, fasten, unnd Almosen*, Leipzig, Melchior Lotter, 1535, Fol. O iii-O iiiv

Ce passage montre de façon exemplaire le paradoxe de la situation du carnaval au début du XVI^e siècle. Pour l'auteur apostat, ayant renoncé à la foi luthérienne³⁷⁰ le carnaval est mauvais. Mais selon lui, l'attitude ambiguë de Luther, comme la difficulté d'identifier l'origine et le domaine d'appartenance de cette fête, provoquent un renversement de valeur chez les protestants en faveur du carnaval. Toutefois, le caractère polémique de l'ouvrage de Witzel ne nous autorise pas à considérer qu'il expose de manière fiable le point de vue de Luther et des protestants au XVI^e siècle sur le carnaval. Souscrivent-ils vraiment aux griefs traditionnels retenus contre les réjouissances et que Witzel reprend à son tour, ces griefs qui accusent le carnaval de favoriser la concupiscence et les désirs liés à la chair, de remonter aux pratiques païennes, et de ce fait, de concurrencer la bonne pratique religieuse ?

Witzel discute la manière de dire et de définir le carnaval et donc de l'investir : d'où vient cette fête et comment l'appréhender ? C'est une question ouverte, qui tourmente protestants et catholiques, comme en témoigne ce passage où la pratique carnavalesque ne dépend pas des clivages confessionnels puisque les protestants continuent à le fêter, comme les catholiques, alors même que le prédicateur Witzel semble considérer que cette pratique est la preuve d'une vie religieuse dévoyée. Le début du XVI^e siècle, marqué par l'éclatement des conflits religieux, ne serait-il pas une période de transition, pendant laquelle le carnaval est progressivement construit comme la fête de l'hérétique ?

³⁷⁰ D'abord pasteur de tendance luthérienne, Georges Witzel quitte sa charge en 1531 principalement à cause de ses lectures des Pères de l'Église et d'Erasme et de l'importance qu'il donne aux bonnes œuvres. Il rejoint les rangs de l'Église romaine et trouve une cure à Eisleben dans les années 1530. Paul TSCHACKERT, « Witzel, Georg » dans ADB 43, 1898, p. 657-662.

Chapitre 1

LUTHER ET LE CARNAVAL : UN USAGE DIDACTIQUE LIMITÉ, UN DÉSINTÉRÊT NORMATIF

UNE FÊTE EN MAL DE DÉFINITION ET, POUR LUTHER, SECONDAIRE

Un passage de l'œuvre biographique de Jean Mathesius semble montrer une réprobation sans nuance de Luther pour une fête considérée comme un *ceremonium*, c'est-à-dire une fête religieuse mise en place par l'Église romaine et non fondée par les Saintes Écritures.

Jean Mathesius (1504-1565)³⁷¹ appartient à la deuxième génération des réformateurs luthériens. Contrairement à Witzel, c'est convaincu par le *Sermon sur les bonnes œuvres* de Luther qu'il commence ses études de théologie en 1529 à Wittenberg, c'est-à-dire lorsque le mouvement commence à être plus ancré. En 1542 il est consacré pasteur par Luther lui-même. Il met alors son talent de prédicateur au service de la paroisse de Joachimstahl (actuel Jachymov) en Bohême, jusqu'à sa mort en 1565. Les dix-sept prédications composées entre 1562 et 1565 sous forme de sermons biographiques relatant la vie de Luther sont publiées à titre posthume en 1566³⁷². Celles-ci s'appuient sur les souvenirs de Mathesius qui effectua deux séjours principaux auprès du réformateur (1529-1530 et 1540-1542), pendant lesquels il compta parmi les convives assidus de sa table et fut l'un des

³⁷¹ Herbert WOLF, « Mathesius, Johann » dans NDB 16, 1990, p. 369.

³⁷² Hans VOLZ, *Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius: kritische Untersuchungen zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Reformation*, Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1930 ; Susan BOETTCHER, « Martin Luthers Leben in Predigten : Cyriacus Spangenberg und Johannes Mathesius », in Rosemarie KNAPE (dir.), *Martin Luther und der Bergbau im Mansfelder Land*, Eisleben, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 2000, pp. 163-186.

transcripteurs zélés de ses propos, plus tard publiés comme « Propos de table » (*Tischreden*). Par conséquent, le récit qu'il nous livre, s'il ne peut être daté précisément, se déroule entre 1529 et 1542/1545, car Mathesius a pu rendre visite à Luther une dernière fois avant son décès. Cependant, les années de rédaction sont bien postérieures, ce qui implique une relecture possible des événements. En Bohême, la paroisse de Mathesius se situe sur un territoire d'exploitations minières. Une partie de ses prédications s'adresse donc à des mineurs. Dans la seizième prédication³⁷³, afin de reconforter ses ouailles, il leur rappelle qu'elles partagent la même origine sociale que le réformateur de Wittenberg, lui aussi fils de mineur. Et pour bien leur prouver cette proximité, il raconte une anecdote de la vie de Luther lors d'un carnaval, cette fois devenu le réformateur reconnu de tous lorsqu'il résidait à Wittenberg³⁷⁴. Or, ce récit présente une situation où plusieurs types de carnaval semblent se mêler.

L'histoire s'ouvre par l'évocation de prédications de Luther, au cours desquelles il critiquait le carnaval comme un résidu papiste et païen nuisant au cœur et au corps du chrétien.

« Notre Docteur [...] parlait de l'enseignement impur/imparfait et du faux culte de l'Église romaine, [...] y compris de beaucoup de pratiques irritantes, tout en se référant aux Écritures, comme par exemple le jeûne ancien et hypocrite, y compris le carnaval, *qui est une fête tout à fait païenne, pendant laquelle non seulement on s'alourdit les cœurs en buvant et festoyant sauvagement, mais on se livre à toute sorte de luxure, et les vieilles servantes délirent dans les charrettes, comme les autres jours de ripailles, ... à la Saint-Martin et la Saint-Burghard que l'on prend soin de fêter tous les ans.* »³⁷⁵

Ces enseignements du Docteur impressionnent les habitants de Wittenberg qui réfléchissent alors à un moyen de concilier « le maintien du bien » et de la réjouissance « dans l'honneur et la discipline, tout en étant de bonne humeur/et en faisant belle figure, [et à un moyen] de se rassembler dans l'amour et l'amitié dans les lieux publics et

³⁷³ Johannes MATHESIUS, *Historien Von des Ehrwürdigen Martini Luthers anfang, Lehr, leben vnnnd sterben*, Nuremberg, Johann vom Berg, 1570. Cette prédication est la 16^e dans l'édition de 1566, et devient à partir de l'édition de 1568 la 17^e prédication.

³⁷⁴ Le passage complet de cette prédication est en annexe.

³⁷⁵ « Als unser Doctor [...] die unreine Lehre unnd falsche Gottesdienst antastet, [...] mit guten gründen auß der Propheten unnd Aposteln Schrifftten umbstieß, fiel auch zu gleich die alte heuchlerische Fasten, sampt der Fastnacht, welches ein recht heydnisch Fest war, da man nicht allein die hertzen, mit sauffen, unnd wüstem und wildem schwelgem beschweret, sondern auch allerley unzucht triebe, unnd die alten Mägde inn Pflug spannete, wie man auch Sanct Mertens und Burghard, und andere der gleichen Fraßtage und Sandttigel, jährlich und feyerlich pflaget zu halten. », dans Johannes MATHESIUS, *Historien*, op.cit., fol. F fii-F fiv.

honorables, à l'hôtel de ville, dans les auberges, pour les mariages »³⁷⁶. Le conseil de Wittenberg décide d'autoriser une réunion « en bons liens de charité quelques jours à l'hôtel de ville » et Luther est invité à participer à ces « louables sociétés » (*ehrliehen löblichen gesellschaft*)³⁷⁷. Mais après ses prédications contre le carnaval et le jeûne, il ne veut pas

« donner l'occasion à ses adversaires d'en tirer une mauvaise signification [s'il acceptait l'invitation] et de diffamer son enseignement, c'est pourquoi il refuse l'invitation pour sa personne et les exhorte au nom de Dieu et de la discipline chrétienne, à être joyeux et à faire belle figure, de fonder et de maintenir la paix et l'unité. Mais lui, en tant que docteur et prédicateur, reste dans sa maison, et avec ses gens, ils sont de bonne humeur dans le Seigneur (*guter ding im herrn*). »³⁷⁸

L'anecdote ne s'arrête pas là, car quelques jours plus tard, « des jeunes gens qui se précipitaient à la mascarade (*mummery*) d'après les anciennes et irritantes pratiques, tant il n'est pas facile de rejeter les mauvaises habitudes », osent même demander à entrer chez le Docteur, qui, une fois de plus, refuse de participer « pour éviter le scandale et les méchants commérages »³⁷⁹. Cependant, la jeune compagnie insiste et se fait annoncer comme gens des mines, qui « ne viennent pas devant le grand homme grimés en rois, papes, cardinaux, diables ou truies, ou agitant des dés de carnaval, mais munis d'un jeu d'échecs de leur confection »³⁸⁰. Cette fois, Luther accepte de laisser entrer l'« honorable mascarade », sous prétexte qu'ils sont compatriotes, et qu'à ces hommes qui travaillent durement, il faut apporter « loisir et repos » (*ergetzung und erquickung*)³⁸¹.

Comme un écho à l'ouvrage de Witzel, ce passage révèle la coexistence de deux, voire trois, types de carnaval dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, et montre toute la difficulté à définir et appréhender le carnaval. Tout d'abord, il y a le « vieux » carnaval, caractérisé par ses coutumes étranges et son aspect païen, celui qui est dénoncé par Luther dans ses prédications. Puis une nouvelle sociabilité est mise en place par la municipalité, censée être plus honorable, mais le Docteur refuse d'y participer, moins par principe que pour prévenir les critiques de ses adversaires. Enfin, le carnaval traditionnel est à nouveau mentionné, cette fois en décrivant les déguisements, notamment de pape et de cardinaux. La présence de ces prélats dans la galerie carnavalesque n'est sans doute pas anodine, mais

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Johannes MATHESIUS, *op. cit.*, fol. Ff iii.

³⁸¹ Ibid.

à mettre en lien avec les différents carnivals de satire qui se sont déroulés à Wittenberg au plus fort de l'affrontement entre Luther et Rome³⁸². Ainsi, dans les années 1530-1540, le carnaval a pu s'affirmer durablement comme un élément de contestation de l'Église catholique. Cependant, même à celui-là, Luther n'entend pas participer. Ce n'est que dans un second temps, et parce que les jeunes gens ne sont pas déguisés, que Luther accepte de les faire entrer. Ces différents éléments montrent la réprobation du réformateur qui évite tout lien avec la fête. A chaque fois, sa réputation est un argument pour expliquer cette distance. Si Luther peut vitupérer contre « les papistes » en des termes scabreux, il ne veut se mêler à une fête profane.

Mais l'image du réformateur n'est pas seule en cause. Si l'on en croit les propos que Mathesius prête à Luther, celui-ci critique le carnaval comme « une des pratiques irritantes de l'Église », à l'instar du jeûne. Comme le rappelle Erika Kohler, dès 1518, Luther a critiqué les fêtes religieuses (*ceremonia*) dont les pratiques rappellent les antiques bacchantales³⁸³. En 1538 encore, il dénonce les « cérémonies » qui sont « le terreau de la superstition »³⁸⁴. C'est dans deux lettres à Georges von Anhalt qu'il expose clairement sa conception du rôle des cérémonies religieuses dans le service divin³⁸⁵. Selon lui, le problème est que la coutume transforme la pratique en action nécessaire et obligatoire, tout en charriant des conceptions fausses, ce qui aboutit à des coutumes qui se contredisent ou diffèrent d'un lieu à l'autre, ce qui nuit à la pureté et l'unité de la parole. Luther distingue donc le culte divin et les fêtes religieuses recevables (*Feiertage*), des cérémonies (*ceremonien*) telles que le jeûne, les fêtes des saints, les pèlerinages, et, d'après ce passage, le carnaval.

Cependant, le classement par Luther du carnaval parmi les pratiques papistes n'est rien moins que sûr. En effet, la prédication de Mathesius est la seule à faire ce lien, alors que vingt ou trente années sont passées au moment de la rédaction. D'après les autres lectures, il semblerait au contraire que l'attitude peu engagée de Luther s'explique du fait

³⁸² Cf. Première partie, chapitre 4.

³⁸³ « Primum nihil eorum opera vel exempla curant : deinde quando ad summum honoris itur, mane missam celebrant et eo toto die feriantur, nec alio quoque indicio nisi veste et ocio tantum, feriam simulantes potius quam agentes, Caeterum lasciviis, cantibus, motibus (corde nunquam tam alieno a deo quam eo die) tempus perdentes, immo sanctos illudentes, ac si Bacchanalia vel Saturnalia agerent, atque haec usque in alterum diem potando, ludendo et breviter usque ad cedes aliquando insaniendo perdurant. Haec enim est gloria festorum dierum hiis perditis temporibus, Ita ut nec Anubis aut ullum portentum gentilium deorum sit foedius dehonestatum, immo nec porcus tuus ita se coli sustineret. Sed ita praevaluit ira dei et tradidit in sensum reprobum, ut sint omnia perversissima. », WA 1, p. 421.

³⁸⁴ « Ceremonien sind Bunder des Aberglaubens », T. 3, p. 629.

³⁸⁵ Lettre à Georges von Anhalt, 26 juin 1542, Br. 10, p. 85-86 et 10 juillet 1545, Br. 11, p. 132. Cité dans Erika KOHLER, *Martin Luther und der Festbrauch*, op. cit., p. 51-52.

qu'il considère le carnaval non comme une « cérémonie religieuse », mais bien comme une fête (*Feste*) profane. Ainsi, les premières ordonnances ecclésiastiques qui proposent de réduire considérablement les « pratiques irritantes de l'Église » ne mentionnent jamais le carnaval, pour la simple raison que cette fête n'est pas du ressort de la religion, mais de la municipalité ou des corporations³⁸⁶. Dans un autre passage, Luther est d'ailleurs très clair sur les priorités de la Réformation.

« Mon travail est de juger comme vices, ce que vous, papistes, tenez pour des vertus, et qui vous permettent de remplir le monde d'apparences et de superstitions (*aberglauben*) comme les indulgences, les messes, les vigiles, les églises, les habits, et que, pour faire court, selon tout votre enseignement si humain (*menschen lehre*), vous tenez pour la sainteté. Mais je me fais fort, pour la pureté de la foi, de vous arracher vos masques de carnaval. Mais je suis encore loin [de m'occuper] des mœurs et des œuvres. Si nous avions restauré la foi, débarrassée de vos lois et sectes diaboliques, nous voudrions bien punir les vices et enseigner les (bonnes) mœurs, et si pour commencer l'état ecclésiastique avait une foi pure et confiante dans la parole de Dieu, nous voudrions bien conduire la noblesse et l'état temporel là ils doivent aller. Mais pour l'heure, nous ne sommes nous-même d'aucune utilité, car à quoi sert de punir et blâmer sans cesse ? Les mauvaises mœurs et œuvres sont bien négligeables à côté d'un enseignement faux et de la superstition, dans lesquels l'état ecclésiastique est noyé. C'est pourquoi, je n'ai pas encore écrit un habile livre pour la noblesse, mais j'ai seulement pointé les mœurs grossières qu'ils peuvent bien améliorer. Mais pour nous, hommes d'Église (*Geystlichen*), il est nécessaire d'enseigner la foi et la parole de Dieu contre les enseignements humains et la superstition qui sont au-dessus des œuvres, comme le ciel est au-dessus de la terre, comme dit Isaïe 55... ».³⁸⁷

³⁸⁶ Voir notre introduction.

³⁸⁷ « Meyn erbeit ist gericht auff die laster, die yhr papisten fur tugent haltet, damit ihr die welt mit gleisserey unnd aberglauben erfullet habt, als den ablas, meß, vigilien, kirchen, kleydern, und kurz umb alle eure menschen lehre, die yhr fur heyligthum haltet, da schlag ich mich mit umb des reynen glaubens willen, euch die fastnacht larven abtutzihen, bynn noch weytt von den sitten und wercken. Hetten wir den glauben wider, von euren teuffelischen gesetzen und sekten erlöbet, wolten leychtlich mores leren und laster straffen, und wen der geystlich stand zuvor reyn ym glauben und trau ym gottis wort were, wolten den Adell und weltlichen stand leychtlich furen wo er gehen solt. Aber nu wir selb keyn nutz sind, was hilffts dortt viel straffen und schelten ? Es ist gar ein klein ding umb böse sitten und werk gegen falschen leren unnd assterglauben, darynn der geystlich stand ersossen ist. Drumb ich auch an den Adell keyn kunstrichs buchle geschrieben, sondern nur grobe sitten anzeigt, die sie wol bessern kunden. Aber uns geystlichen ist nott, den glauben und wort gottis zu leren widder die mesnchen gesetz und aberglauben, wilchs ist hoher von den wercken denn hymel von den erden, wie Isaïas 55. sagt... », dans *Auff das uberchristlich*, 1521, *op. cit.*, p. 679.

Dans ce passage, alors même que Luther emploie la métaphore carnavalesque dans la visée polémique que nous avons analysée en première partie, il ne fait pas allusion au carnaval lorsqu'il cite des exemples de l'enseignement humain de l'Église. Il est fort probable que Luther classe en fait le carnaval parmi les « mœurs grossières » qui doivent être l'objet de réforme dans un second temps, et sur lesquelles il s'est contenté de prêcher.

Tant le récit de Mathesius que l'attitude de Luther vis-à-vis du carnaval dénotent la difficulté à résumer le carnaval sous une catégorie précise. Si une bonne pastorale se doit d'être adaptée à la communauté locale à laquelle elle s'adresse, la diversité des pratiques carnavalesques ne rend-elle pas plus difficile le recours à l'image du carnaval comme épouvantail capable d'édifier les fidèles ? Comment la didactique aussi bien que la rhétorique de Luther se confrontent-elles à cette difficulté ?

LE CARNAVAL COMME MÉTAPHORE DE L'HOMME *SEMPER SIMUL PECCATOR*, *JUSTUS ET PENITENS*

Comme nous l'avons vu, Luther a beaucoup employé le terme carnaval comme élément de comparaison. Les connotations que le terme est censé impliquer permettent-elles de mieux comprendre ce que la fête évoque pour le réformateur ? De plus, notamment grâce aux *Propos de table*, nous disposons de rares souvenirs personnels du réformateur se rapportant au carnaval. Ceux-ci éclairent-ils les convictions et l'attitude de Luther à l'égard du carnaval ?

Le relevé du terme carnaval dans l'œuvre de Luther nous a permis d'en identifier les usages. La figure 2 présentait deux emplois majeurs, l'un servant à la satire de l'Église, l'autre poursuivant un but moins polémique mais toujours didactique.

Le premier usage, l'usage polémique que nous avons analysé dans la première partie, utilisait le carnaval pour trois connotations principales. Tout d'abord, celui-ci correspondait à l'expérience de l'illusion et de la supercherie. Lorsque Luther comparait au carnaval les actions de l'Église comme le baptême, l'institution des bonnes œuvres, ou les ordinations, il faisait avant tout allusion à l'aspect théâtral et artificiel que ces fêtes et cérémonies partageaient. Le carnaval était un spectacle dévoilant une fiction ; de même, l'Église reposait sur des mises en scène factices de l'exercice de la religion. Dans cette comparaison, l'aspect illusionniste du carnaval se révélait foncièrement négatif. En témoignent les quelques citations suivantes, où Luther va jusqu'à qualifier cette fête d'œuvre du diable, lui, le trompeur par excellence :

« Tout sera alors sens dessus dessous : on gouverne les âmes avec le fer, et les corps avec des lettres de bannissement, de telle sorte que les princes temporels gouvernent spirituellement, et les princes spirituels temporellement ! Qu'a donc à faire d'autre le diable sur terre, sinon de jongler avec son peuple et de jouer à carnaval ? »³⁸⁸

« Il n'y a pas de changement à observer après la bénédiction de carnaval, elle n'a ordonné ni prêtre, ni diacre, ni même saint. Cette bénédiction est un tour de prestidigitation, et elle ne vaut rien pour Dieu. »³⁸⁹

« Et encore aujourd'hui, je ne vois pas de jeu de carnaval plus réussi que celui que le Pape, l'Empereur et les princes mènent avec le Diable, qui est leur seul dieu, lorsqu'ils complotent pour abattre l'Évangile. »³⁹⁰

De manière plus classique, Luther considère souvent le carnaval comme une fête de débauche propice au péché, comme un moment de licence charnelle où excès de bouche et de luxure se trouvent favorisés³⁹¹.

Enfin, la troisième acception qui se dégage de l'emploi des comparaisons au carnaval est celle de la bouffonnerie, c'est-à-dire d'une œuvre non sérieuse. Dans ce cas, le substantif *Fastnacht* est accompagné d'épithètes tels que « fou » (*nerrisch*), « puéril »

³⁸⁸ Martin LUTHER, « De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit », *op. cit.*, p. 39.

³⁸⁹ « Hie ist nit antzusehen die fastnachtsweyhung, ob er priester, diacon odder sonst eyn heyligen orden habe. Es ist gaelwerck mit dem weyhen, und gillt nichts fur gott. », dans *Evangelium von den zehn Aussätzigen*, 1521, WA 8, p. 709.

³⁹⁰ « Und noch heutigs tags sehe ich kein feiner [H]fastnacht spiel, denn der Bapst, keiser, fursten mit yhrem Gott, dem teuffel treiben, wie sie widder das Euangelion radschlahen zu vertilgen. », *Der Prophet Habakuk ausgelegt*, 1526, WA 19, p. 409.

³⁹¹ WA 8, p. 167 ; Tischreden aus Johannes Aurifabers Sammlung, Tr 6, p. 365.

(*kindisch*), « railleur » (*spottlich*) ou se trouve accolé à d'autres termes tel que « boutade » (*schimpf*)³⁹². Cependant, dans ce cas, c'est moins le champ lexical de la bouffonnerie qui est dépréciatif en lui-même, que le fait qu'il soit appliqué à un domaine censé l'exclure : le spirituel. Dire de l'Église qu'elle tient de la bouffonnerie de carnaval, c'est encore une fois saper son autorité.

En effet, la référence carnavalesque n'est pas toujours si dépréciative, ce qui nous amène au second usage qu'en fait Luther, lorsqu'il l'emploie de manière didactique afin d'expliquer les relations entre Dieu et le fidèle.

A propos des combats intérieurs contre les tentations du péché, Luther déclare ainsi :

« il est vrai que ces affections et tendances naturelles sont mauvaises, mais Dieu les tolère et les souffre, et les laisse pénétrer en ceux qui croient au Christ. Ainsi, créé-t-il un homme à son image à partir de la semence humaine; par les autorités il instaure la paix, et il laisse l'homme se complaire dans tout cela comme dans un jeu de carnaval, non pas pour honorer sa volonté [de l'homme], mais par pure miséricorde divine et pardon. »³⁹³

Dans ce passage, Luther compare les hommes à des acteurs de jeux de carnaval. Si ce sont des acteurs, cela signifie qu'ils ne sont pas pleinement libres de leurs actes. Ainsi, ils ne peuvent pas résister efficacement aux tendances mauvaises qui sont naturellement en eux. Luther rappelle ici, sous une forme métaphorique, sa conception de l'homme *semper simul peccator, justus et penitens*. Les hommes sont naturellement pécheurs et ne peuvent rien y changer. En revanche, le déroulement de cette vie empreinte de splendeur et de misère n'empêche pas l'amour et le pardon de Dieu, c'est-à-dire le salut. Autrement dit, la référence au carnaval permet cette fois au réformateur d'exprimer les limites de la condition humaine, en particulier de sa volonté et de sa participation au salut. La métaphore carnavalesque est ici plus neutre et ne dénote pas de jugement particulier de

³⁹² Voir par exemple les passages suivants : WA 7, p. 349 et 427.

³⁹³ « Wahr ists, daß solche [natürliche] Affect und Neigung böse sind, aber Gott duldet und leidet sie, und läßt sie hingehen in denen, die da gläuben an Christum. Also schaffet er einen Menschen aus des Mannes Same [semence] nach seinem Bilde; durch die Oberkeit machet er Friede und läßt ihm solchs Alles gefallen wie ein Fastnachtspiel, nicht um unser Würdigkeit Willen, sondern aus lauter Gottes Barmherzigkeit und Verzeihung. », T. 3., p. 380.

Luther envers la fête. C'est la question du rôle, ou plus précisément de la passivité de l'acteur, qui retient l'attention du réformateur, comme le montre cet autre passage.

« Dieu t'appréhende comme un masque. Il combat en toi, de la même façon que dans un jeu de pantin (*mumerey*), ce n'est jamais le masque qui agit mais celui qui est en dessous, et qui doit cependant en même temps porter le masque, de même, s'il veut établir un jeu de pantin. Ainsi, ce que j'ai n'est qu'un masque : c'est le Christ qui doit agir et nous devons mettre notre art à être des images et des masques. S'il n'agit pas à travers nous, alors je suis perdu, et quand bien même aurais-je l'art de Paul et de Moïse, le diable n'en laisserait pas pour autant mon masque en paix. Mais si j'ai un cœur joyeux en Christ, une foi et une bonne conscience, alors voilà le diable qui décampe, car il ne pourra jamais dévorer le Christ. »³⁹⁴

Toujours pour rendre compte de cette étrange dialectique entre les actions humaines et celles de Dieu, dont les agissements peuvent paraître obscurs aux hommes, les *Propos de table* rapportent que Luther avait l'habitude de dire de Dieu qu'il portait volontiers « un masque comme au carnaval »³⁹⁵. Ainsi, pour le réformateur, les hommes doivent accepter de n'être que des masques inertes qui se mettent en mouvement lorsque Dieu les revêt. La métaphore du masque de carnaval, qui fait de l'homme chrétien un accessoire de la volonté de Dieu, illustre ainsi la position luthérienne du serf-arbitre. Le vrai croyant abandonne l'illusion de posséder une volonté propre pour laisser Dieu agir à travers lui.

Rien d'étonnant dès lors que, dans ses *Propos de table*, on retrouve Luther évoquer les conséquences d'un comportement actif ou passif du chrétien à travers deux souvenirs de carnaval :

³⁹⁴ « Gott nymbt dich zu ainer larven, streyt in dir, zu gleycher weyss wie in ainer mumerey niy die larve wirckt, sonder der darunder ist, unnd müss doch gleych wol die larven haben, will er ain mummerey anrichten. Darumb was ich hab, ist nur ain larva, Christus muss wircken und wir müssen mit unser kunst goetzen und larven seyn, streyt er nicht dadurch, so bin ich verlorn, und wann ich Pauli und Mose kunst het, so gibt der teüfel nicht auff dein larven. Hab ich aber ain frölich herz zu Christo, ain glauben und güte conscienz, so laß den teüfel her traben, er würt Chrustim nit fressen. », 24 mars 1525, WA, 17^I, 144, 15. Dans un autre passage, Luther décrit l'action masquée de Dieu : « Die Mittel sind Gottes larven und Mummerey, darinnen er leufft auf Erden. Er will mir hellfen in allen dingen, an leib und seel, und das ich allein auff sen Wort vertauwe, Dennoch wil er auch, das ich das meine dazu thun sol, Rofs, Spiess, Schwert und Wagen haben, Heerspitzen machen, gleich als wolt man durch das Schwert überwinden, so es doch Gottes meinung nicht war. David in Psalm saget « Ich verlasse mich nicht auff mein Rofs (cheval), Schwert oder Sagen » etc. », WA 16, p. 262.

³⁹⁵ A propos de la lutte qui arrive parfois entre un homme et Dieu ou son ange, comme c'est le cas de Jacob dans la Genèse (Gn,32), les propos de table rapportent : « En effet Dieu nous laisse (accorde) volontiers la palme (la victoire), même s'il se présente à nous comme un ennemi, comme le dit Luther, Dieu met un masque comme dans le carnaval. » « Nam Deus libenter nobis concedit palmam, etiamsi se nobis ostendat hostem, wie der Luther saget, Gott gehet in einer laruen wie in der fastnacht. », T. 5., 19, p. 586.

« Je me souviens justement de ce qui m'est arrivé une fois dans ma jeunesse, alors que moi et un autre gars étions chez nous pour le carnaval, à chanter devant les portes des maisons pour collecter des saucisses, comme c'est l'habitude. A ce moment là, un bourgeois nous fait une farce, et crie bien fort : « que faites-vous, vilains garçons ? [...] » Il vient vers nous en courant avec deux saucisses et veut nous les donner. Mais moi et mon acolyte sommes effrayés par les cris, et nous fuyons cet homme pieux, qui ne nous voulait aucun mal, mais du bien. Et comme cela ne lui convient pas, il nous rappelle, nous crie de bonnes paroles, si bien que nous faisons demi-tour et que nous recevons de lui les saucisses. [Röm. 8, 32] C'est aussi ainsi que nous nous conduisons avec notre cher Seigneur, « lequel n'a pas épargné son propre fils, mais l'a livré pour nous, et nous a tout remis par lui » ; ainsi nous le fuyons et pensons qu'il n'est pas notre bienveillant Seigneur, mais notre sévère juge ! »³⁹⁶.

Dans cette anecdote, la personne - le jeune Luther ou son ami - veut agir seule, selon sa propre volonté, et n'écoute pas, ou ne comprend pas, les paroles divines – le pieux bourgeois. Le refus de l'abandon de soi entraîne un blocage qui fait passer à côté de l'amour de Dieu. Au contraire, d'après un autre souvenir de Luther, lorsque la personne laisse agir la parole de Dieu, il se produit une inversion bénéfique du comportement.

« A Wurzen ou dans les environs [ville à l'est de Leipzig], il y avait un fou qui, pendant le carnaval, mettait des habits de deuil, négligeait sa tenue, et prenait une allure lamentable. Par contre, durant la semaine sainte, il mettait de beaux habits et se montrait joyeux et de bonne humeur. Comme on lui demandait pourquoi il agissait ainsi, il répondit : « pendant le carnaval, il se commet beaucoup de péchés et on a bien des raisons d'être triste. Durant la semaine sainte, on prêche que Christ est mort pour les pauvres pécheurs, il y a de quoi être heureux » Telle fut la réponse d'un fou. »³⁹⁷

³⁹⁶ « Es gemahnet mich gleich, wie mirs einmal in der Jugend ging, da ich und sonst ein Knab daheimen in der Fastnacht, wie Gewohnheit ist für den Thüren sunen, Würste zu sammeln. Da scherzt ein Bürger mit uns, und schrei laut: "Was macht Jhr bösen Buben? Daß Euch dies und das bestehel!" Kömmet zu uns gelaufen mit zweien Würsten und will sie uns geben. Jch und mein Gesell aber erschrecken für dem Geschrei, flohen für dem frommen Mann, der uns kein Leid, sondern Guts gedacht zu thun. Und daß es je an ihm nicht feilte, rief er uns nach, gab uns gute Wort, daß wir wieder zurück kehreten und die Würste von ihm nahmen. (Röm. 8, 32) Eben so stellen wir uns gegen unserm lieben Gott, "welcher seines eingebornen Sohns nicht verschonet hat, sondern ihn für uns dahin gegeben und uns Alles mit ihm geschenkt"; noch fliehen wir für ihm und denken, er sei nicht unser gnädiger Gott, sondern unser strenger Richter! », T. 1., 1, p. 60.

³⁹⁷ « Doct, Marticus Luther sagete, Es were zu Wurtzen oder je nicht weit darvon, ein Narre gewesen, der hatte sich in der fastnacht trawrig gekleidet, vbel gehabt, und kleglich gestellet, hinwiderümb in der marterwochen, zoge er schöne Kleider an, vnd war frölich und guter ding. Als man jn nun fragete, warumb

Cette fois, la personne assume son rôle de pantin, de « fou », c'est-à-dire qu'elle écoute la parole de Dieu - le « prêche » - et la laisse agir en lui. Si aux yeux du monde, son attitude semble inversée, elle correspond pourtant à une forme de piété. Ces deux souvenirs de carnaval, le premier personnel, le second peut-être rapporté, sont moins l'objet d'un jugement du réformateur sur la fête que des paraboles illustrant la bonne manière pour un homme de se laisser conduire avec confiance par Dieu et sa parole.

Finalement, la référence au carnaval manifeste la déchéance et la nature pécheresse de l'homme, malade, quasiment mort, et par contraste fait éclater la grandeur de la miséricorde divine. La condition humaine est, comme à Carnaval, celle de l'épreuve du péché. Elle oblige à un renversement de perspective du fidèle face à son salut en révélant son entière dépendance vis-à-vis de Dieu. La conception du carnaval comme lieu du péché ne rappelle-t-elle pas celle de l'Église romaine ?

er solches thete, Da antwortete er, In der Fastnacht geschehen viel Sünden, da sol man billig trawrig sein, Aber in der Marterwochen predigt man, Wie Christus für die armen Sünder gestorben sey, drümb sol man frölich sein. Das ost eine feine rede gewesen von einem Narren. », T. 6, 20, p. 365.

Chapitre 2

UNE FÊTE QUI FAIT PÉCHER LE CORPS : LE CARNAVAL ET LES DÉBATS AUTOUR DU RIRE ET DU PLAISIR

A la veille de la Réformation, le rire et le plaisir liés à la fête sont l'objet d'une nouvelle querelle entre les tenants de la tendance ascétique de l'Église et ceux d'une pratique plus souple qui voient dans le monde l'œuvre de la création divine. Comment les protestants se situent-ils par rapport à ce débat qui vise en creux le carnaval ?

AUX ORIGINES DE LA CONCEPTION ASCÉTIQUE DU MONDE ET DE LA FÊTE SPIRITUELLE

Depuis les pères de l'Église jusqu'aux moralistes du XV^e siècle, un courant ascétique traverse la doctrine chrétienne qui met durablement en cause les plaisirs liés aux divertissements.

Dans son ouvrage sur *Les Spectacles*, Tertullien (150-220), figure emblématique de la communauté chrétienne de Carthage, définit l'idolâtrie « comme une convoitise mal placée ». En effet, dans un monde qui est certes créé par Dieu mais qui a été bouleversé par le péché originel, la convoitise du monde s'oppose au désir de Dieu. Dès lors, les convoitises d'argent, de bonne chair, ou du plaisir que procurent les spectacles sont

condamnables³⁹⁸. Ainsi, dans son *Apologétique* du christianisme, il compare les fêtes romaines et les fêtes chrétiennes en montrant une différence de pratiques. « Les chrétiens célèbrent les fêtes des empereurs dans l'intérieur de leur cœur plutôt que dans la licence »³⁹⁹, et plus loin il décrit les repas rituels des chrétiens en opposition avec les banquets romains, car « nous sommes certains d'être en présence de Dieu »⁴⁰⁰, ce qui appelle une attitude modeste.

En fait, ces citations soulignent une différence de nature entre les fêtes païennes et les fêtes chrétiennes. Comme le rappelle le philologue Albrecht Dihle, les premières correspondent à la définition de la fête donnée par Platon dans *les Lois*. Selon lui, les dieux ont fondé les fêtes comme un moment de détente pour la sensibilité humaine, un moment où ils peuvent communiquer avec les dieux sans être contraints par les nécessités du travail. La fête se déroule donc

« hors des nécessités de la vie quotidienne, dans une atmosphère de jeu (*paidia*). Célébrant une fête, l'homme se détend (*anesis, aniesthai*) au moyen de la musique, du vin, de la danse. Tout cela régénère sa sensibilité, facilite sa communication avec les dieux, et le rappelle à son origine. »⁴⁰¹

Dihle revient sur la définition du terme *paidia* et précise :

« dans la vie normale, l'homme est lié aux conséquences, soit voulues, soit inattendues, de ses actions. Cette chaîne formée par les actions et leurs conséquences est la principale cause de la misère de l'homme. [...] Or les dieux justement ne sont pas liés à cette chaîne, ils vivent « légèrement » comme le dit Homère, ainsi que l'enfant pendant le jeu. En jouant, l'homme peut prendre part à ce privilège divin. »

Ainsi, les pratiques physiques de consommation excessives, de danses, voire de relations sexuelles ne sont pas jugées moralement. « Dans les religions de l'Antiquité gréco-latine, le culte est la seule chose importante tandis que l'élément moral est sous-développé, voire absent ». C'est toute la différence avec la religion chrétienne. A l'inverse, le chrétien doit mener une vie cohérente qui suit les commandements divins, dans la sphère privée comme publique, au travail comme pendant les fêtes. L'ascèse chrétienne jusque dans la

³⁹⁸ TERTULLIEN, *Les spectacles*, Paris, France, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 332, 1986, XIV, 2.

³⁹⁹ TERTULLIEN, *Apologétique*, Paris, France, Éd. du Cerf, coll. « Corpus Christianorum – Series Latina », n° 1, 1953, XXXV, 1.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, XXXIX, 4.

⁴⁰¹ Albrecht DIHLE, « La fête chrétienne », *Revue des études augustiniennes*, 1992, n° 38, p. 324.

fête, par opposition à la licence païenne, se fonde donc sur cette exigence de cohérence morale.

Par ailleurs, l'exigence ascétique s'accroît en fonction de la conception chrétienne de la matière et de l'esprit. À ce titre, l'œuvre d'Origène (185-253) entérine une évolution décisive. Même si une partie de sa doctrine a été condamnée par le concile de Constantinople en 553, ses travaux ont contribué à incorporer les théories néoplatoniciennes au christianisme. Au dualisme néoplatonicien qui sépare le corps et l'âme s'ajoute la dévalorisation, voire la condamnation chrétienne de tout ce qui rattache au monde, par opposition avec ce qui élève l'âme vers Dieu. Il en va donc en premier lieu de la condamnation de la chair. Si le corps et ses satisfactions sont des obstacles à la relation avec le divin, alors la fête, qui est l'un des moyens de communication majeur, doit s'épurer de ses éléments matériels. Or, il existe une autre tradition antique, différente de celle de Platon, qui prône la « fête spirituelle ». Aristote définit en effet l'être suprême par son activité intellectuelle, il pense donc que la seule fête susceptible de rapprocher du divin se doit d'être elle aussi une activité de l'esprit. Ces deux conceptions, néo-platonicienne d'un côté et aristotélicienne de l'autre, amènent Origène à définir la fête chrétienne comme une fête purement spirituelle dans sa polémique contre Celse⁴⁰². Il envisage cependant le cas des chrétiens moins pieux, pour qui la médiation corporelle reste nécessaire. Dans ce cas, le corps doit faire le moins possible écran à la fête spirituelle, grâce à la pénitence et à la discipline.

L'histoire de l'Église est ensuite jalonnée de penseurs qui exacerbent ou atténuent la tension entre le corps et l'esprit en développant plus ou moins le thème du *contemptus mundi* (mépris du monde)⁴⁰³. Cette attitude nourrit en particulier la spiritualité monastique. En effet, à l'écart des péripéties terrestres, ceux-ci choisissent le cloître pour s'exercer à la vie angélique par l'observance de leur règle. Les vœux monastiques, s'ils répondent en premier lieu à des principes évangéliques, s'accordent aussi pleinement au mépris du monde, en contraignant les désirs personnels par les vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté. L'idéal de vie ascétique réfrénant les plaisirs ici-bas concerne avant tout le clergé régulier, ainsi que certains mystiques à partir du XIII^e siècle, désireux d'imiter le Christ jusque dans

⁴⁰² *Ibid.* p. 328.

⁴⁰³ Sur cette notion voir la mise au point du chapitre « Le mépris du monde et de l'homme », Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIII^e-XV^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 18-39.

ses souffrances. Comment la critique des plaisirs s'est-elle diffusée des milieux réguliers à la société séculière ?

A la fin du Moyen-Âge, tandis que la société est divisée religieusement par les méfaits du Grand Schisme, et accablée socialement par les vagues récurrentes de peste et les ravages de la guerre de Cent Ans, le climat est bien souvent au « macabre »⁴⁰⁴ et à la pénitence, sans doute par imitation de la vie monastique, toujours considérée comme un modèle. C'est dans ce contexte que les pratiques ascétiques et leur enseignement se diffusent en dehors des monastères. Ainsi, le théologien Jean Gerson, qui fait aussi œuvre de prédicateur, met en garde les fidèles. Dans la *Brève manière de confession pour les jeunes*, il rappelle que le corps est le premier terreau du péché : on pèche « par le cœur et les cinq sens corporels que sont les yeux, les oreilles, le nez, la bouche et l'attouchement »⁴⁰⁵. Son *Sermon sur la gourmandise* s'ouvre par l'affirmation que l'amour de la chair, soit la concupiscence, est un péché qui contrevient au premier Commandement⁴⁰⁶. L'attitude envers les plaisirs du corps est donc empreinte de méfiance, ce qui laisse aisément imaginer la manière dont le carnaval est perçu.

La veine ascétique trouve une nouvelle force à la fin du XV^e siècle à travers la voix de moralistes fameux. En témoigne Geiler de Kayserberg (1446-1510), prédicateur officiel de la cathédrale de Strasbourg de 1478 à sa mort. Son grand maître est d'ailleurs Jean Gerson⁴⁰⁷. Non seulement, il reprend l'opposition traditionnelle entre le corps, siège des tentations, et l'esprit dont il faut préserver la pureté, mais il insiste sur la corruption de l'esprit qui succède à celle du corps. Lors de son cycle de sermons sur la *Nef des sages*, le prédicateur revient sur la porosité entre corps et âme. Il compare l'âme à un capitaine de vaisseau qui doit conduire l'être :

« Le maître de bord porte de hautes bottes pour mettre ses pieds à l'abri de l'eau de mer et des cailloux. De même, la raison doit se protéger par en bas contre

⁴⁰⁴ L'expression est de Pierre Chaunu, Pierre CHAUNU, *Le temps des Réformes: histoire religieuse et système de civilisation : la crise de la chrétienté, l'éclatement (1250-1550)*, Paris, Fayard, 1975, p. 188.

⁴⁰⁵ « 330. *Breve manière de confession pour les jeunes* » dans Jean de GERSON, *Oeuvres complètes. Volume VII, L'œuvre française (292-339)*, Paris, 1966.

⁴⁰⁶ « 368. Sermon sur la gourmandise » dans Jean de GERSON, *Oeuvres complètes. Volume VII, L'œuvre française (340-398)*, Paris, 1968.

⁴⁰⁷ Voir l'introduction de Francis RAPP dans Johannes GEILER VON KAYSERSBERG, *La nef des sages: sermons*, Paris, 2007.

les vagues des tentations soulevées par les passions qui pourraient la souiller et élabousser même les parties supérieures de l'âme. »⁴⁰⁸

Cette idée revient à plusieurs reprises, comme dans les sermons sur la *Nef des fous*, prononcés entre le 25 février 1498 et le 21 avril 1499, et publiés pour la première fois en 1510 en allemand par Jean Pauli (ca. 1455-1530)⁴⁰⁹. Les prédications de Geiler s'appuient sur la liste des fous établie par Sébastien Brant dans la seconde édition de sa *Nef des fous*, publiée en 1495⁴¹⁰. Chaque jour, Geiler décrit un type de fou dont il analyse les sept clochettes, c'est-à-dire les sept caractéristiques. Le 72^e est le fou grossier. Dans un petit dialogue fictif, le fou grossier se défend d'avoir le cœur et les pensées à l'image de ces paroles. Il assure au contraire qu'il ne fait que plaisanter, et ainsi qu'il n'a rien de mauvais dans le cœur. Et Gerson de répondre, avec tout son art d'orateur :

« Ô toi, grand fou, comment peux-tu mal parler sans mal penser ? Les pensées ne précèdent-elles pas la parole ? Ou bien dors-tu quand tu parles ? Ce dont le cœur est plein, c'est cela qui sort par la bouche : ainsi ton cœur est-il plein de luxure et de concupiscence »⁴¹¹.

Cette conception de la plaisanterie est à relier aux critiques qui pèsent sur le carnaval. Parce qu'il se situe dans une atmosphère de fête et de jeu, les actions qui s'y déroulent pourraient ne pas porter à conséquences prétendent certains⁴¹², mais la parenthèse n'est pas acceptée comme excuse par ce courant de théologiens et prédicateurs.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ Franciscain qui séjourne en Alsace au début du XVI^e siècle. Il traduit de nombreux ouvrages contemporains en langue vulgaire. Cette traduction des prédications sur la Nef des fous est réalisée à partir d'une publication en latin des propos recueillis par Jacob Othero. Voir Theodor MAUS, *Brant, Geiler und Murner. Studien zum Narrenschiff zur Navicula und zur Narrenbeschwörung*, Strassburg, Allemagne, 1914, p. 6-7.

⁴¹⁰ C'est en effet dans la deuxième édition que le chapitre sur le carnaval a été ajouté. Sebastian BRANT, *Das Narrenschiff*, Bâle, Johann Bergmann von Olpe, 1495.

⁴¹¹ « O du grosser Narr, wie kannst du böses reden, wenn du nicht böses gedenckest ? gehen nicht die gedanken der redt vor ? oder schlaffest du, wenn du redest ? Wes das herz vol ist, des geht der mundt uber : also ist dein herz voller unzucht unnd geilheit » Theodor MAUS, *Brant, Geiler und Murner. Studien zum Narrenschiff zur Navicula und zur Narrenbeschwörung, op. cit.*, Turba 72.

⁴¹² Cf. Deuxième partie, chapitre 5.

LA PORTE ÉTROITE DES PLAISIRS ET DE L'EUTRAPÉLIE

Pourtant, quelques voix s'élèvent ça et là pour réfléchir à une réhabilitation du plaisir et de la fête en partant d'une vision plus positive du monde créé.

La tradition biblique est le premier frein aux tendances ascétiques. En effet, qu'il ait été corrompu par le péché ou non, le monde reste l'œuvre de Dieu, comme en témoigne le récit de *la Genèse*. De plus, l'originalité du christianisme réside dans la conception d'un Dieu fait homme, incarné et ressuscité avec un corps glorieux, c'est-à-dire purifié des conséquences du péché. Ainsi, la matière ne peut être complètement rejetée sans tomber dans un manichéisme contraire au christianisme, ce qui fut par exemple le reproche adressé à l'hérésie cathare. Non seulement Dieu s'est incarné dans le Christ, mais celui-ci a institué une forme de communion fraternelle autour d'un repas rituel. C'est la raison pour laquelle les plus grands ascètes suspendaient leurs privations les jours de fête, à l'exemple de Porphyre de Gaza (ca. 347-420) qui s'autorisait alors à consommer fromage, huile et vin⁴¹³. Le corps animé et l'esprit incarné constituent la personne humaine telle que l'a conçue le Créateur, ce que la théologie médiévale du XIII^e siècle assume pleinement.

Parallèlement, la relecture des philosophes antiques par la scolastique, et en particulier d'Aristote par Thomas d'Aquin, a favorisé une réflexion sur la possibilité du plaisir chrétien. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote définit la vertu de l'eutrapélie comme la pratique d'un jeu modéré, ni excessif ni négligeable, qui favorise le délassement de l'esprit et permet ainsi la récréation des forces humaines. Cependant, cette définition est abandonnée pour des connotations de plus en plus négatives⁴¹⁴. Chez Aristophane déjà, l'*eutrapelos* est l'homme à la parole rusée et trompeuse. C'est cette vision qui s'impose dans les Évangiles, ainsi que chez Paul dans un passage décisif de la lettre aux Éphésiens, et, plus tard, chez les Pères de l'Église, à l'instar Clément d'Alexandrie qui condamne les plaisanteries grivoises au cours des repas. Le terme eutrapélie ne correspond plus, chez les auteurs chrétiens, à la vertu de la bonne conversation ou du jeu délassant, mais renvoie à la bouffonnerie, terme traduit en latin dans la Vulgate par *scurrilitas* ou *stultiloquium*. Il faut attendre le XIII^e siècle pour que Thomas d'Aquin pose la question de la pertinence d'une vertu chrétienne du jeu et de la plaisanterie modérés. Il rompt donc avec la tradition

⁴¹³ Cité par Albrecht DIHLE, « La fête chrétienne », *op. cit.*, p. 327.

⁴¹⁴ Hugo RAHNER, « Eutrapélie » dans Charles BAUMGARTNER, Michel OLPHE-GAILLARD, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1961, vol.IV, p. 1726-1729.

patristique d'un Ambroise ou d'un Jean Chrysostome et assigne aux jeux qui ont pour fin le délassement et la récréation de l'âme la vertu d'eutrapélie⁴¹⁵. Mais cette conception positive de l'eutrapélie reste sans écho. Reste que le plaisir n'est jamais défendu pour lui-même, mais parce qu'il est utile au repos de l'âme ou à l'expression de la joie liée à l'amour divin.

C'est dans cette perspective que plusieurs clercs du XV^e siècle s'interrogent sur la possibilité d'amender les activités qui procurent plaisirs et joie de leurs excès peccamineux. Dans le *Sermon sur la gourmandise* par exemple, Gerson autorise les plaisirs de bouche dans certaines limites et conditions. Il s'agit d'un péché mortel quand la réalisation du désir de chair se fait sciemment malgré les Commandements. Mais si l'on prend « plaissances désordonnées en boire et manger » sans connaissance des Commandements, alors le péché n'est que véniel⁴¹⁶. Enfin, ces activités peuvent être

« sans péché, voire à grand mérite, quand c'est pour soutenir son corps et mieux servir Dieu, ou si la femme le fait afin qu'elle ne déplaie pas à son mari si elle était trop malade par jeûne, ou pour tenir compagnie honnête à son hôtel, et sans excès de pompe, comme le peuvent faire les prélats [...] »⁴¹⁷

De même, le courant de l'humanisme biblique dont Érasme est le grand représentant cherche-t-il un équilibre et la possibilité d'un plaisir modéré. D'un point de vue moral et intellectuel, Érasme considère par exemple que la musique comme les exercices physiques ne doivent être concédés qu'avec une extrême modération pour ne pas aviver les passions de la chair⁴¹⁸.

Au début du XVI^e siècle, le statut du plaisir lié aux sens, la légitimité des fêtes où le corps est stimulé pour provoquer une certaine détente, les comportements extraordinaires, tout cela ne fait pas consensus, mais aucune tendance, ascétique ou « biblique », ne prend véritablement le dessus. Comment les luthériens se situent-ils entre ces deux tendances ?

⁴¹⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*. 2, *La tempérance: 2a-2ae, Questions 155-170*, traduit par V. Éditeur scientifique VERGRIETE, Paris, 1970, q. 168 a. 2.

⁴¹⁶ Jean de GERSON, *Oeuvres complètes. Volume VII, L'œuvre française (340-398)*, op. cit., p. 803.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 804.

⁴¹⁸ Jean-Claude MARGOLIN, *Érasme et la musique*, Paris, J. Vrin, 1965, p. 68-69.

LA RADICALISATION DU POINT DE VUE LUTHÉRIEN

Si Luther ne s'intéresse pas de près à la question du carnaval, rapidement les réformateurs qui rédigent des ordonnances ecclésiastiques pour organiser la vie religieuse des communautés évangélique se trouvent confrontés à la question de la fête. C'est notamment le cas de Jean Bugenhagen (1485-1558), qui conçoit les ordonnances de Brunswick en 1528, Hambourg en 1529 et Lübeck en 1531. A propos du carnaval, il distingue une « collation honnête » (*ehrliche collation*) et une mauvaise collation qui se déroule la nuit. Il faut autoriser la première au peuple. En effet, dit-il :

« qu'on laisse les bourgeois se rassembler, manger et boire, et être de bonne humeur et joyeux, pour maintenir les anciennes clientèles, relations de voisinage et sociabilités, et propager cet amour aux enfants et aux nouveaux venus, afin qu'un temps de paix et d'unité s'étende à la ville. »⁴¹⁹

A l'inverse, les collations nocturnes sont l'occasion de banquets et d'ivrognerie non chrétiens (*unchristliche fressen und vol saufen*). Pour le réformateur, des repas honorables sont possibles et même louables, s'ils ne versent pas dans l'excès. Sa vision est nuancée et rappelle la posture thomiste. D'ailleurs le récit polémique de Witzel, ou celui apologétique de Mathesius, témoigne aussi de cette période où la pratique festive des protestants est relativement libre. Dans le premier cas, Witzel s'étonne qu'il n'y ait pas d'interdiction officielle du carnaval, ce qui laisse le choix aux protestants d'y participer ou non. Dans le second, touchés par les enseignements de Luther, les « gens » de Wittenberg essaient de mettre en place un carnaval modéré dont la description ressemble à celle des « collations honorables » prescrites par Bugenhagen. Chez Luther, la conception de l'homme est moins duale, ce n'est plus le corps qui est accusé de corrompre l'âme, mais la personne entière qui est concernée par le péché. Comme le suggère Jean Delumeau :

« c'est donc dans la théologie protestante et au XVI^e siècle que la dévaluation de l'homme et du monde a atteint sa plus grande violence dans la civilisation occidentale. [...] Luther et ses successeurs invitèrent le chrétien à « désespérer

⁴¹⁹ « das die Bürger zu samen komen, und essen und trincken, und sind guter dinge und frölich, zu erhalten die alte kundschaft, nachbarchafft und geselschaft, und solche liebe fort an auff die kinder und nachkömmlinge zu [fol. G iiiii] bringen, daraus auch einigkeit und zeitlicher fried, jnn der Stad kompt, sol man dem volcke zulassen. » Johannes BUGENHAGEN, *Von mancherley Christlichen sachen, tröstliche leren*, Wittenberg, Hans Luft, 1531, fol. G iiiv-fol. G iiiii.

entièrement de lui-même afin de devenir capable de recevoir la grâce du Christ. »⁴²⁰

Désespérant entièrement de lui-même, l'homme ne peut trouver secours qu'en la grâce gratuite de Dieu. Cela explique, d'une autre manière, pourquoi Luther ne rédige pas un ensemble de prescriptions concernant les « bonnes pratiques », dont serait exclu le carnaval. Il ne faut pas se focaliser sur les causes du péché, qui est inévitable, mais sur les moyens de l'effacer, par la foi en Dieu.

Dès le milieu du siècle cependant, les propos envers le carnaval deviennent moins nuancés et expriment le refus plus catégorique d'une fête qui souille le corps. Cette inflexion est sans doute due à la querelle antinomiste apparue dans le camp luthérien dès 1527, et qui oppose Jean Agricola à Philippe Melanchthon⁴²¹. Agricola, se réclamant de la théologie de Luther et du principe de *sola fide*, estime que Melanchthon dénature la compréhension luthérienne du salut, en cherchant à restaurer le rôle des pénitences et l'enseignement de la loi mosaïque. Melanchthon estime pour sa part que, contrairement à ce qu'une lecture rapide de *La Liberté du chrétien* de Luther pouvait laisser penser, la foi n'exempte pas d'obéir aux Commandements. A la conférence de Torgau de 1527, Luther tranche en faveur du compromis, rappelant que l'Évangile vient accomplir la Loi, et non pas l'abolir. A partir des années 1540, l'influence de Melanchthon se fait de plus en plus sentir sur l'établissement d'une discipline ecclésiastique. Comme le souligne O. Christin à propos de l'iconographie protestante du Décalogue, Melanchthon « redonne aux préceptes de la loi une force de contrainte »⁴²² et insiste sur l'importance de la pénitence pour dompter les tentations. Dans ce contexte, ce qui mène au péché doit être pris au sérieux.

Parallèlement, le carnaval est progressivement considéré uniquement par rapport aux excès alimentaires qu'il favorise. Les premiers documents normatifs contre le carnaval figent le *topos* d'« un excès intolérable lorsqu' [ils boivent et trinquent] »⁴²³. Ces excès ne peuvent être réhabilités car ils sont considérés comme l'amorce d'un cercle vicieux.

⁴²⁰ Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur*, op. cit., p. 36.

⁴²¹ Sur la querelle antinomiste voir TRE, vol. 13, 1984, p. 86 et suiv. ; Ernst KOCH, « Antinomistische Streitigkeiten », in *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck, n° 4, 1998, vol.1; Beate KOBLER, *Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes: protestantische Melanchthonkritik bis 1560*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 51-61.

⁴²² Olivier CHRISTIN, *Les yeux pour le croire: les Dix commandements en images (XV^e-XVII^e siècle)*, Paris, Editions du Seuil, 2003, p. 33.

⁴²³ *Mandat gegen Trunksucht und fastnachtbräuche in Korbach*, 10 janvier 1547, EKO IX, p. 222.

Derrière la gloutonnerie se cache la préférence du matériel au spirituel, derrière l'ivrognerie se préparent les pires méfaits : adultère, violence, désobéissance...

En conséquence, la position des pasteurs protestants se durcit bientôt. Jean Schwebel (1490-1540) qui mène les premières réformes dans le Palatinat-Deux-Ponts, déplore ainsi que les pratiques de la jeunesse, notamment pendant le carnaval, soient à « l'honneur et à la gloire du corps certes, mais à la perdition de l'âme »⁴²⁴, propos redoublés par Erasmus Sarcerius quelques années plus tard dans une prédication contre le carnaval⁴²⁵. Les clercs sont unanimes, tant de péchés nuisent au corps et à l'âme, si bien que l'homme n'est plus reconnaissable, mais il mène au carnaval « une vie immodeste et bestiale »⁴²⁶.

Déformées par leur péché, les personnes sont méconnaissables et deviennent semblables à des monstres. S'ajoute alors un doute, cette dénaturation n'est-elle pas redoublée par les costumes et les masques, tout droit issus des coutumes païennes ?

⁴²⁴ Johannes SCHWEBEL, *Erste Theil*, Zweibrücken, Caspar Wittel, 1597, p. 361.

⁴²⁵ Sarcerius compare le carnaval à d'autres fêtes chrétiennes qui flattent le corps mais gachent l'âme. « also auch andere nationen haben anderer heiligen fest erfunden daran man dem leibe möchte wol thum un der seelen übel. » Erasmus SARCERIUS, *Zwo predigten Erasmi Sacerrij, Eine wider das teuflische vnordentliche vnd vihische leben so man in der Fastnachts zeit triebt. Vnd die andere vom Fasten*, Leipzig, Jacobum Berwaldt, 1551, Fol. Bv.

⁴²⁶ « unzüchtigen und vihischen leben » *Ibid.*, fol. A iiiii.

Chapitre 3

UNE FÊTE PAÏENNE : LE CARNAVAL, SIÈGE DE L'IDOLÂTRIE ET ROYAUME DU MONSTRE.

La deuxième constante que l'on retrouve en effet dans les descriptions religieuses du carnaval est l'affirmation de son caractère païen. Particularité qui a deux conséquences, elle fait du carnaval une fête religieuse idolâtre, qui entraîne la dénaturation monstrueuse des hommes.

AUX ORIGINES DE L'IDENTIFICATION PAÏENNE DU CARNAVAL

Pourtant, l'identification du carnaval comme fête païenne n'a pas été immédiate. Mais avec la Renaissance et son mouvement de retour aux sources antiques, comment les contemporains ne pouvaient-ils pas faire un lien entre les descriptions horrifiées des calendes romaines par saint Augustin ou des saturnales par Macrobie, et les festivités carnavalesques que les clercs observaient au mois de février ou de mars ? La transposition s'est opérée par étapes.

Au XV^e siècle, on commence par comparer le carnaval aux festivités antiques. Nicolas de Clamanges (ca. 1363-1467), prêtre français de la première génération des humanistes, livre un petit traité sur les fêtes en 1413, fruit de son expérience accumulée en Champagne.

Il plaide pour une réduction du nombre des fêtes religieuses, qui, selon lui, nuisent aux bonnes mœurs. Il reprend la formule bien connue :

« saint Augustin dit bien qu'il préférerait labourer le dimanche que de danser ce jour-là. [...] Et que signifient les paroles de ce grand docteur sinon que mieux vaudrait, qu'il serait plus honnête et plus salutaire, de ne point célébrer les fêtes que de le faire de façon si honteuse, selon les rites répugnants des solennités païennes ? Les historiens romains rapportent qu'à Rome, jadis, les Bacchanales se célébraient avec des désordres inadmissibles : goinfries et beuveries, suivies de stupres et d'adultères. [...] C'est de cette ancienne coutume de la vigile que certains, de nos jours encore, s'inspirent aux principales solennités, pour faire ces veillées dont on ne peut que rougir et avoir honte. »⁴²⁷

Ce texte montre comment les lectures de l'Antiquité nourrissent les réflexions d'un clerc du XIV^e-XV^e siècle, sans qu'il fasse pour autant l'amalgame entre le carnaval européen et les « Bacchanales ». A la fin du XV^e siècle encore, l'assimilation du carnaval aux fêtes païennes n'est pas consommée. En témoigne le passage de *La Nef des fous* sur le carnaval, où justement il déplore que les festivités des chrétiens comme le carnaval soient encore pires que celles des juifs et des païens⁴²⁸. Elles sont pires, certes, mais elles ne sont pas les mêmes. A son tour, Geiler évoque l'Antiquité pour décrire le carnaval. Sa description montre une évolution.

« La deuxième clochette est, dit-il, de se déguiser et de se masquer, et d'imiter le diable. Ce déguisement et cette mascarade n'ont pas leur origine ailleurs que chez les païens et le diable. »⁴²⁹

Pour Geiler, l'analogie entre les pratiques indique une filiation. Néanmoins, il ne parle pas du carnaval dans son ensemble mais seulement des masques.

A la fin du XVI^e siècle cependant, dans son *Traité des jeux et des divertissements*, l'abbé Jean-Baptiste Thiers (1636-1703) rattache sans hésitation le carnaval aux coutumes païennes de l'Antiquité, en particulier pour ce qui est du port des masques. Comment s'est

⁴²⁷ Mgr P. GLORIEUX, « Mœurs de Chrétienté au temps de Jeanne d'Arc, le traité de Nicolas de Clamanges », *Mélanges de science religieuse*, 1966, n° 23, p. 21.

⁴²⁸ Sebastian BRANT, *La Nef des fous*, *op. cit.*, « 110b Du carnaval » (1495).

⁴²⁹ « Die ander Schell ist, sich vermunnen und verbutzen unnd dem Teuffel gleich machen. Dise verbutzung unnd Mummerey hat nirgendt anders her sein ursprung, weder von den heiden und dem teuffel. » Theodor MAUS, *Brant, Geiler und Murner. Studien zum Narrenschiff zur Navicula und zur Narrenbeschwörung*, *op. cit.*, Turba 111.

opérée cette évolution ? Thiers aime à citer ses sources pour prouver ce qu'il avance. En la matière, il se réfère explicitement à Polydore Virgile (1470-1555) selon lequel :

« les Chrétiens ont pris des anciens Romains la folle coutume de se masquer non pas un ou deux jours seulement comme eux, mais deux mois entiers avant le Carême, non pour honorer quelque fête, ainsi qu'il se pratiquait autrefois à Rome, mais par la seule passion de faire les fous. »⁴³⁰

Polydore Virgile est un humaniste italien au service du pape. C'est ainsi qu'il est amené à visiter fréquemment l'Angleterre au début du XVI^e siècle et à en tirer des écrits sur les mœurs et la discipline⁴³¹. La collusion entre carnaval et Saturnales se réalise sous sa plume érudite⁴³². A sa suite, d'autres références montrent que, dans la première moitié du XVI^e siècle, l'idée s'impose progressivement d'une filiation entre les fêtes de l'Antiquité et le carnaval. Ainsi, dans sa cosmographie (*Weltbuch*), qu'il publie à Tübingen en 1534, Sébastian Franck situe sans conteste les origines de la fête de carnaval dans les fêtes romaines⁴³³. A cette date, celui qui a d'abord été prêtre catholique, puis pasteur luthérien, a déjà renoncé au ministère évangélique pour suivre ses tendances mystiques et radicales, qui l'amèneront à être considéré comme une voix dissidente du courant protestant. Il n'empêche. Son argument sur le caractère païen du carnaval s'installe sous la plume des réformateurs lorsqu'ils rédigent leurs ordonnances ecclésiastiques⁴³⁴, ou dans les ouvrages polémiques de pasteurs luthériens⁴³⁵. L'identité païenne du carnaval s'est donc imposée par la lecture des sources du XVI^e siècle, de la même manière que les premiers historiographes

⁴³⁰ Jean-Baptiste THIERS, *Traité des jeux et des divertissements* ..., Paris, Antoine Dezallier, 1686, p. 326.

⁴³¹ Virgile POLYDORE, *De inuentoribus rerum*, L. V. La première édition de 1499 comporte trois livres « techniques ou anthropologiques », auxquels deux livres sur les origines du christianisme sont ajoutés en 1521. Sur les différentes éditions de l'œuvre voir Martine FURNO, « Polydore Virgile, *De inuentoribus rerum* III, 7-14 : une histoire de l'architecture sans traités ni architecte ? », *cahiers des études anciennes*, 2011, XLVIII. Mis en ligne le 28 mai 2011, consulté le 23 juin 2017, note 2.

⁴³² William J. CONNELL, « Vergil, Polydore (c.1470–1555) », ODNB online, <http://www.oxforddnb.com/view/article/28224>.

⁴³³ Sebastian FRANCK, *Weltbuch: spiegel vnd bildnis des gantzen Erdbodens*, s. o., 1534, fol. crrrj- Fol. crrrjv. Sur l'auteur, voir André SÉGUENNY, « Sebastian Franck », TRE 11, p. 307-312 ; Jan-Dirk MÜLLER (dir.), *Sebastian Franck (1499-1542)*, Wiesbaden, Allemagne, Harrassowitz, 1993 ; Siegfried Franck WOLLGAST, *Beiträge zum 500. Geburtstag von Sebastian Franck (1499 - 1542)*, Berlin, Weidler, 1999.

⁴³⁴ « nous avons constaté un désordre et un excès intolérable lorsque vous buvez et trinquez, en particulier au moment de ce canaval déguisé païen et non chrétien », *Mandat gegen Trunksucht und fastnachtbräuche in Korbach*, 10 janvier, 1547, EKO IX, p. 222.

⁴³⁵ « Pendant quatre jours il tiennet la fête de Bachus/ Personne ne saurait y manquer/ Avec dépenses, superbe, et beauté / comme l'on fait les païens » (« Vier tag haltens dem bacho fest/ Niemand an im da mangeln leßt./ Mit grossem kosten, prächtig, schon/ Als je die heiden han gethon. ») dans Thomas NAOGEORGUS, *Das Päpstisch Reych: Ist ein Buch lustig zu lesen allen so die warheit lieb haben Darin der Bapst mit seinen gelidern leben glauben Gottsdienst gebreüchen vnd Cerimonien so vil müglich warhafftig vnd auffß kürtzeste beschrieben*, Burkhard Waldis, 1555, Livre IV, chapitre 10.

de la fête des fous à l'époque moderne, ne comprenant plus la possibilité d'une telle « superstition » dans la société chrétienne, l'ont rattachée aux fêtes de l'Antiquité⁴³⁶.

UNE FÊTE IDOLÂTRE

Si cette fête est païenne, alors elle comporte une part d'idolâtrie. En l'occurrence, elle n'est pas du genre des fêtes qui rendaient un culte à l'empereur mais évoque les Dionysies, ou les Bacchanales, par les consommations excessives de vin et de nourriture. Ce n'est pas un culte rendu à des images ou à des statues qui est condamné, mais ce sont les comportements désordonnés qui posent problème, parce qu'ils montrent une préférence des plaisirs physiques à Dieu, ce que Tertullien avait condamné. Ainsi, trouve-t-on régulièrement dans les descriptions du carnaval la mention du dieu Bacchus, à l'autel duquel se célèbrent les orgies carnavalesques. Tantôt il est évoqué, tantôt c'est le ventre qui est déifié, et presque toujours le diable est en embuscade à se réjouir de la débauche. Sébastien Franck encore, dans son traité célèbre qu'est *l'Horrible vice de l'ivrognerie* publié en 1531 à Augsbourg⁴³⁷, rappelle que l'ivresse ouvre la porte à tous les vices, et que le diable intervient alors pour transformer l'ivrogne en bouffon (*narren*), et s'amuser avec les hommes, en « jouant un jeu de carnaval ». Selon lui, Bacchus et le Ventre⁴³⁸ sont les dieux

⁴³⁶ Jan-Dirk MÜLLER (dir.), *Sebastian Franck (1499-1542)*, Wiesbaden, Allemagne, Harrassowitz, 1993, 326 p., p. 11–62 ; Yann DAHHAOUI, « Païenne, parodique ou liturgique ? La fête des fous dans le discours historiographique (XVIIe-XXe siècle) », *Revue Genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 2014, n° 9, p. 147-152.

⁴³⁷ Sebastian FRANCK, *Von dem gewlichenn laster der trunckenheit...*, s.o., 1531.

⁴³⁸ L'expression est en fait empreintée à Paul dans son épître aux Philippiens (3, 16).

de celui qui dépend du vin.⁴³⁹ Witzel se fait l'écho de la même conception, de même que Andreas Osiander⁴⁴⁰, Erasmus Sarcerius⁴⁴¹, Georg Schwarz ou Nigrinus⁴⁴²...

A la même époque, on trouve chez le graveur Hans Weiditz (ca. 1495- ca. 1536), actif à Augsbourg dans les années 1520 puis à Strasbourg, et connu pour ses féroces caricatures de Rome, une série de gravures dont le personnage principal a le ventre démesurément gonflé, et qui est datée au plus tôt des années 1520⁴⁴³. A chaque fois, la protubérance indique la gloutonnerie et ses conséquences monstrueuses, tandis que des symboles sexuels appuyés (oultre en forme d'utérus ou de phallus, nez allongé) dénoncent la luxure. Ces gravures ne sont pas explicitement reliées au carnaval, mais témoignent de la désapprobation générale de la goinfrerie. Ils inaugurent un cycle iconographique, dont on retrouve des exemples à Augsbourg au début du XVII^e siècle et qui a pu être utilisée dans la polémique éditoriale opposant luthériens et catholiques cohabitant bon gré malgré dans cette ville biconfessionnelle ⁴⁴⁴. L'une de ces illustrations, réalisée par le graveur augsbourgeois Lorenz Schultheiss est intitulée « la fraternité de Bacchus ». On y voit un homme imposant qui pousse son ventre dans une brouette, reprenant ce faisant un motif carnavalesque bien connu, tandis que le texte établit la comparaison avec les fous et déplore qu'une telle compagnie continue à gâcher (*verderben*) le monde.

⁴³⁹ « Da steet allen lastern die thür offen, und ist nichts so ungeschickts, das jm der teüffel fürnimpt das er nit zuwegen bringt, wann er uns mit wein hat gefangen, all sind beraubt und zu narren gemacht, da treibt er sein spot, kurzweil und fabnacht spil mit uns, treibt und von einem laster in das ander. Dann was vermag er nit inn den weynsiichtigen, wölcher Gott Bacchus und der bauch ist. », *Ibid.*, fol. A iiiii.

⁴⁴⁰ « Predigten über die zehn Gebote », Gottfried SEEBAB (dir.), *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke Osianders des Älteren*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988, vol.VII, p. 357-358.

⁴⁴¹ Pour lui le carnaval fait partie des fêtes instituées en l'honneur du Dieu Bacchus. « Denn die Heide solch fest zu ehren dem Gott Bacho gehalten haben mit tanzen, mit fressen, mit sauffen, mit allerley schand und untugend », Erasmus SARCERIUS, *Zwo...*, *op.cit.*, Fol. A iiiiv.

⁴⁴² Georg SCHWARTZ, *Wider die rechte Bacchanten, das ist, Bacchi diener*, Frankfurt am Main, Peter Braubach, 1559, p. 12.

⁴⁴³ Michael SCHILLING et Wolfgang HARMS (dirs.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel*, *op. cit.*, p. 168.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

Figure 18 - Hans Weiditz le Jeune, *Trinker und seine Frau* (*Buveur et sa femme*), Augsbourg, 1521. Gravure sur bois, 220 x 310 mm. Brunswick, Musée du duc Anton Ulrich-Museum.



Figure 19 - Hans Weiditz le Jeune, *Tänzer und seine Dirne* (*Danseur et sa ribaude*), Augsbourg, 1521. Gravure sur bois, 286 x 219 mm. Brunswick, Musée du duc Anton Ulrich-Museum.

Gar hofstucken kan ich tanzen
 Wie meiner greten omher schwaneß
 Die hata in mündlin das ist flüg
 Ir naß wer gut zum effich frug

Die tanzen treibe sie adlich kunst
 Darum hat sie ach sit mein gunst
 Ob ich dan hab ain grossen bauch
 So sind ich dannoch wol das rauch



Figure 20 – Lorenz Schultes, *Des Bachi Bruderschaft* (*La fraternité de Bacchus*), Augsbourg, 1^{er} quart du XVII^e siècle. Gravure sur bois, 29,5 x 16,2 cm. Bartsch, 1985, p. 169.



UNE FÊTE QUI PERVERTIT LA CRÉATION

Ces images montrent assez que les vices contribuent à la déformation du corps et le rendent monstrueux. C'est bien l'autre reproche qui est adressée à cette fête païenne, celui de défigurer la création divine⁴⁴⁵.

Dès la fin du XV^e siècle, les prédicateurs catholiques fustigent les masques et les déguisements qui modifient l'apparence humaine. A l'occasion de la cinquième clochette du fou de carnaval, Geiler critique le fait de se maquiller et de se barbouiller le visage le jour du mercredi des cendres ou du carnaval. Il ironise en rappelant que le fidèle n'a pas besoin de se changer en diable, car il est déjà un irritant diable noir⁴⁴⁶. Moins indulgent est Jean Heynlin, prédicateur à Berne pour les carêmes de 1477 et 1480. Il met en garde le Conseil contre les mascarades et les déguisements qui sont une « *Entschöpfung* »⁴⁴⁷, un acte de décréation peccamineux, car d'après *la Genèse*, Dieu a créé l'homme à son image (Genèse, I, 27). Il ne faut donc pas détruire cette ressemblance et se faire passer pour des animaux. Le même argument est repris au milieu du XVI^e siècle par le pasteur Thomas Naogorgius⁴⁴⁸. Le mandat de 1547 contre le carnaval s'appuie lui aussi sur cette inversion de l'ordre divin :

« comme aux coutumes du carnaval, les femmes sont habillées en hommes, et les hommes vêtus et parés comme des femmes, et se montrent d'une telle frivolité et dérèglent la nature, comme ils se comportent comme des hommes sans le sens/idiots et comme des animaux sans raison, ce qui est une abomination devant le seigneur, [la fête doit être interdite] »⁴⁴⁹.

Pour les mêmes raisons, l'ordonnance de Police de 1558 interdit le port des masques et les déguisements dans le Wurtemberg⁴⁵⁰.

⁴⁴⁵ Schwebel reproche en effet à l'ivrognerie et à la gloutonnerie, à ceux qui suivent le dieu Ventre de gâcher la création dans Johannes SCHWEBEL, *Erste...*, *op. cit.*, p. 356-361.

⁴⁴⁶ « Die fünft schell der Faßnacht Narren ist, sich bramen und besudlen under dem angesicht am Eschermittwochen, oder auf den faßnacht tag. Diß ist fürwar ein grosse sündt und schandt. [...]Also darffst du dich nicht in des teuffels gestalt verendern, du bist vorhin ein ärger und schwartzer Teuffel gnug, in dem du täglich wider Gott sündigest und grosse hoffart treibest, darinn du dann dich dem teuffel viel gleicher und förmlicher machest weder Gott. », Theodor MAUS, *Brant, Geiler und Murner. Studien zum Narrenschiff zur Navicula und zur Narrenbeschwörung*, *op. cit.*, Turba 111.

⁴⁴⁷ Dans la Genèse, la Création correspond au terme *Schöpfung*, le préfixe ent- signifie la dénaturation.

⁴⁴⁸ « Dem göttlichen geschöpft zu leid/ Verwechßlen man und weib jr kleid. », Thomas NAOGORGUS, *op. cit.*

⁴⁴⁹ EKO IX, p. 222.

⁴⁵⁰ « Es ist auch biss anhero ein unchristlicher brauch gewesen, das sich die leut besonder zu fassnachtzeiten vermumbt und mann in weiber-, herwider- umb weiber in manskleider verbutz haben, welches vor Got ein

Si, à la lecture des Pères de l'Église à la fin du Moyen Age la proximité entre le carnaval et les fêtes romaines devenait patente, l'affirmation de son origine païenne ne s'est donc faite que progressivement au XVI^e siècle, sous la plume des protestants, et ce, en même temps, si ce n'est avant les catholiques. Partant, on comprend aisément que, pour les clercs, le carnaval nuisait à l'action religieuse, en proposant des idoles d'une part, et en pervertissant la création divine d'autre part. La perception de cette fête s'imposait de plus en plus non seulement comme païenne, mais, surtout, comme concurrente du culte.

grosser greuel ist, als daraus vill schand, laster und sünden erflossen. », *Polizeiordnung vom 26. September 1558*, EKO XV, p. 144.

Chapitre 4

UNE FÊTE QUI DÉTOURNE DU SERVICE DE DIEU

C'est une chose que la population s'adonne à des pratiques idolâtres sur son temps libre, c'en est une autre que ces pratiques empiètent sur le culte rendu à Dieu, non seulement en détournant les fidèles de ce culte, mais aussi en favorisant des attitudes qui empêchent de s'y préparer.

LA SANCTIFICATION DES JOURS SAINTS DANS LA CHRÉTIENTÉ OCCIDENTALE CONTRE LES LOISIRS DÉBAUCHÉS

De l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age, le dimanche s'est progressivement constitué comme jour férié, d'abord en mémoire du sabbat juif, c'est-à-dire du repos de Dieu le septième jour de la Création, puis surtout en mémoire de la résurrection du Christ, célébrée au cours de la messe. Comme le rappelle Dominique Rigaux dans son étude sur l'iconographie du « Christ du dimanche », la sanctification dominicale comportait deux obligations : « s'abstenir des travaux défendus », et « assister à la messe, écouter la prédication et pratiquer des œuvres charitables ».⁴⁵¹ L'objectif était de dégager du temps à la louange de Dieu et pour son propre salut, et donc de s'abstenir de pécher. Mais comme le constatent nombre de clercs à la fin du Moyen Age, ces mesures, jointes à la croissance du

⁴⁵¹ Dominique RIGAUX, *Le Christ du dimanche: histoire d'une image médiévale*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 39.

nombre des jours de fêtes qui s'élèvent à plus de quatre-vingt-dix jours au XIII^e siècle, ont pour conséquences de développer des loisirs profanes, et avec eux, des occasions de pécher. C'est ce que blâme le concile de Vienne en 1311, d'après le mémoire de Guillaume Le Maire qui donne la parole à l'évêque d'Angers. Celui-ci dénonce les mauvais comportements observés le dimanche, alors que les églises sont vides et les tavernes pleines⁴⁵²... Paradoxalement, selon les clercs, l'augmentation des jours saints a donc entraîné l'augmentation de la débauche, d'où la vogue de la sentence augustinienne, « mieux vaut labourer que danser », reprise au début du XV^e siècle par Nicolas de Clamanges en France ou Henri de Gorkum à Cologne⁴⁵³.

Le carnaval fait justement partie des « distractions » (*Kurtzweil*) qui entachent les jours saints. C'est d'ailleurs le premier reproche que Geiler de Kaisersberg adresse au carnaval dans sa *Nef des fous*.

« La première clochette c'est d'être joyeux, de sauter et de danser, et d'entrer en compétition, comme si le diable était enfermé en vous. C'est un grand péché, car à ce moment, vous devriez être triste, et méditer, sur la manière dont le seigneur Christ a été tenté par le diable et conduit au désert. »⁴⁵⁴

En effet, le carnaval a rarement été maintenu dans les bornes d'une seule journée de festivité. Comme le suggère Geiler⁴⁵⁵ ou Brant⁴⁵⁶, les pratiques carnavalesques débordent largement des journées officielles sur le mercredi des cendres ou à la mi-Carême.

⁴⁵² Joseph LECLER (dir.), *Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, Éd. de l'Orante, 1964, vol.VIII, p. 129.

⁴⁵³ Dominique RIGAUX, *Le Christ du dimanche*, op. cit., p. 199-202.

⁴⁵⁴ « die erste schell ist, fröhlich sein, springen und tanzen, und sich stellen, gleich als wenn der teuffel gar in ihn geschlossen were. Diß ist ein grosse sündt, dann zu dieser zeit sol man trawrig sein, unnd betrachten, wie Christus der herr sey vom Teuffel verfuchet unnd in die Wüsten gefüret worden. » dans Theodor MAUS, *Brant, Geiler und Murner. Studien zum Narrenschiff zur Navicula und zur Narrenbeschwörung*, op. cit., Turba 111.

⁴⁵⁵ Dans le sermon *Emeis*, le prédicateur reproche aux fidèles de ne pas respecter l'entrée dans la pénitence le mercredi des cendres mais de se comporter comme à Carnaval : « au centre du carême, en ce mercredi des cendres, la sainte Église vous invite à recevoir avec ferveur les cendres sur la tête ; le prêtre vous exhorte à penser à la mort en disant : « tu es cendre et tu redeviens cendre. » On couvre l'autel d'un drap et on te presse de penser aux choses dernières. Mais voilà qu'en ce jour nous sommes des plus dévoyés ; ils courent comme des fous dans tous les sens, ils tournent l'ordre de Dieu et de la sainte Église en dérision et en mépris. Les belles femmes et les nobles se pavanent, se jettent des cendres et trouvent cela bien drôle. / Il faut laisser à Dieu ce qui lui appartient ; si l'on veut à tout prix se distraire et se dissiper, pourquoi le faire pendant le jour le plus important du carême ? Ne peut-on pas le faire le lundi, que l'on appelle de toute façon Lundi gras ! », dans Johannes GEILER VON KAYSERSBERG, *La nef des sages*, op. cit., p. 86-88.

⁴⁵⁶ « et voici d'autres fous/ qui fêtent carnaval/ et gardent leur bonnet/ le plus longtemps qu'ils peuvent. », dans Sebastian BRANT, *La Nef des fous*, op. cit., 110b Du carnaval.

LES LUTHÉRIENS : ENTRE ABOLITION DE LA DISTINCTION DES JOURS ET SANCTIFICATION DU CULTE

En combattant la différenciation des jours entre sacrés et profanes (*Unterschied des Tages*), et surtout en supprimant le carême, les Églises luthériennes n'allaient-elles pas neutraliser ce problème ?

Le tout premier texte officiel de la Réformation, les *Themata episcopi risenburgensis*, publié en 1525 pour le récent duché de Prusse stipule :

« on ne doit pas différencier superstitieusement les jours et les saisons des jours de fête, du vendredi et du samedi, de Quatember [les quatre moments de jeûne de l'année liturgique], du jeûne/carême et des autres du même genre, mais, chaque jour du Seigneur, on doit manger de la viande ou du poisson, comme cela sied ou est nécessaire à chacun, ou bien comme cela rend grâce à Dieu. »⁴⁵⁷

L'important est de ne pas distinguer artificiellement des jours de pénitence et des jours de réjouissance car cela entraîne des comportements hypocrites comme le jeûne. Il faut pouvoir jeûner ou se réjouir à tout moment. Dans l'ordonnance pour le culte divin rédigée en 1526, Luther ne demande pas d'interdire les temps du carême, du jour des rameaux, ou de la semaine sainte car ils correspondent en fait au déroulement de la liturgie, qui est à conserver ainsi. En revanche, les coutumes de privations, de salutation avec des palmes, ou de recouvrement des images doivent être abandonnées.⁴⁵⁸ L'interdiction du carême s'est donc faite progressivement.

Mais il ne faudrait pas interpréter ces réformes dans le sens d'un relâchement disciplinaire. En quelque sorte, les exigences de prière et de sobriété qui concernaient les fêtes religieuses dans le monde catholique doivent en fait être observées chaque jour chez

⁴⁵⁷ « Man soll hinfort die tage und zeiten abergläubischer weise nicht unterscheiden mit allerlei feiertagen, freitagen, sonnabenden [samedi], quatember, fasten und dergleichen; sondern es soll alles jeglicher tag des herrn sein, fleisch oder fisch zu essen, wie es einem jeden beliebt oder noth ist, oder wie es der liebe gott bescheert. », *Themata episcopi risenburgensis*, 1525, EKO IV, p. 29.

⁴⁵⁸ « die fasten, palmtag und marterwochen lassen wir bleiben, nicht das wir jemand zu fasten zwingen, sondern das die passion und die evangelia, so auf die selbige zeit geordnet sind, bleiben sollen ; doch nicht also, das man das hunger tuch, palmen schiessen, bilde decken und was des gauckel wercks mehr ist, halten oder vier passion singen oder acht stunden am karfreitag an der passion zu predigen haben, sonder die mareterwoche sol gleich wie ander wochen sein, ... » dans *Deutsche messe und ordnung gottis diensts*, 1526, EKO I, p. 16. Bugenhagen le répète de manière explicite, « les grandes fêtes du Christ ne servent pas à différencier les jours, mais à mettre en avant les moments importants de l'Évangile », Johannes BUGENHAGEN, *Von mancherley...*, *op. cit.*, fol. G iiiiv.

les protestants. Cependant, et parce que malgré tout un tel niveau est difficile à maintenir constamment, une différence est tout de même conservée, non en ce qui concerne le dimanche, mais en ce qui concerne le temps de la prédication et du culte divin. C'est d'ailleurs exactement le sens des *Themata Episcopi risenburgensis* qui rappellent que les jours de fête validés dans le calendrier protestant « doivent être observé chrétiennement, de manière conforme à la parole et ordonnance de Dieu »⁴⁵⁹. De même à Ulm, sous l'influence des réformateurs Bucer (Strasbourg) et Oecolampade (Bâle), une ordonnance supprime la pratique du jeûne car c'est « une interdiction du diable et non du Christ », et réduit drastiquement les jours de fête. Seuls les dimanches sont maintenus, parce que, si les autres conduisent à la superstition et à des comportements extrêmes, le dimanche chômé doit être dédié à la prédication et au Seigneur, non à la frivolité.⁴⁶⁰

Loin d'abandonner une politique de sanctification du culte, les protestants diffèrent des catholiques seulement en ce qu'ils resserrent leurs efforts sur le seul moment de la prédication et non de la journée entière. Très rapidement, ils se heurtent donc au même problème des distractions concurrentes du culte, et notamment celle du carnaval. Dès 1529, à Bâle et à Strasbourg, les jeux, danses et autres comportements qui divertissent de la prédication sont interdits. Le carnaval n'est pas nommément mentionné, mais ses composantes rentrent dans les comportements interdits⁴⁶¹. Les mêmes mesures voient le jour dans de nombreuses ordonnances de réforme ecclésiastique touchant les territoires allemands d'Empire⁴⁶² tout au long de la première moitié du XVI^e siècle : le nombre des fêtes religieuses et les comportements autorisés sont réduits.

A partir des années 1570, le lien est devenu explicite. Pour justifier l'interdiction du carnaval, ordonnances et autres documents normatifs pointent du doigt la néfaste distraction qu'il représente⁴⁶³.

⁴⁵⁹ « Die osterfeiertage, pfingstfeier und weihnachtenfeier, dergleichen auch die sonntage soll man halten nach christlicher weise, wie es gottes wort und ordnung gemäss ist » dans EKO IV, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁶⁰ *Kirchenordnung*, 1531, EKO XVII.2, p. 130-131.

⁴⁶¹ *Gutachten zu den Basler und Strassburger Ordnungen*, 1529, EKO XX.2, p. 213.

⁴⁶² *Kirchenordnung*, 1533, EKO XVI, p. 507 ; *Kirchenzuchtordnung*, 1539, EKO XVIII, p. 68 ; *Zuchtordnung* 1546, EKO XVII.2, p. 478.

⁴⁶³ *Reformationsordnung*, 1572, EKO VIII, p. 400-401 ; *Kirchenordnung*, 1574, EKO XIX, p. 345 ; *Visitationsordnung von 1579*, EKO XIII, p. 310-311 ; *Kirchenzuchtordnung*, 1590, EKO XIX.1, p. 471.

UNE FÊTE QUI INVERSE LE SENS DE LA PREPARATION AU CULTE

Elle est néfaste parce qu'elle éloigne du culte et parce qu'elle rompt la logique de pénitence qui est censée préparer le fidèle à la fête religieuse et au culte. La conception de la fête religieuse comme fête spirituelle demeure en effet dominante dans le christianisme. Mais avant de participer à la fête qui ouvre la communication avec Dieu, les hommes doivent se préparer, c'est-à-dire se purifier. Dans l'anthropologie chrétienne, la condition humaine est pécheresse mais elle peut trouver le salut à condition de reconnaître sa faute et l'action indispensable et salvatrice de la grâce divine. C'est dans cette perspective que les prédicateurs de la fin du Moyen-Âge ne cessent d'enjoindre les fidèles à se confesser avant d'assister à l'eucharistie pour que l'âme y soit préparée. Le second volet nécessaire reste celui de la pénitence, qui correspond à une forme de purification du corps par la contrainte. Pour les fêtes les plus importantes comme l'Incarnation ou la Résurrection, les temps de préparation spirituels et physiques sont donc plus longs, quarante jours, par imitation du temps passé par le Christ dans le désert. Par conséquent, le carnaval, fête de détente physique et de réjouissance comique, s'insère à contretemps, puisqu'il précède, voire déborde, le carême. Lorsque Nicolas de Clamanges décrit la similitude entre carnaval et bacchanales, il déplore aussi qu'elle découle d'une évolution du principe de la veillée de purification.

« Dans les premiers temps de l'Église, alors que le zèle religieux brûlait encore dans le cœur des hommes, la plupart des solennités étaient généralement précédées de veillées, que nos pères observaient avec soin. Le peuple passait dans la prière, le jeûne et le sacrifice d'un cœur contrit, des nuits entières sans sommeil dans les églises, afin de pouvoir prendre part aux fêtes elles-mêmes dans la pureté et l'innocence [...]. C'est de cette ancienne coutume de la vigile que certains, de nos jours encore, s'inspirent aux principales solennités pour faire ces veillées dont on ne peut que rougir et avoir honte. »⁴⁶⁴

De leurs côtés, les réformateurs de la première génération ont la même interprétation d'une évolution négative des vigiles. En témoignent les propos que tient Bugenhagen dès 1529 :

⁴⁶⁴ Mgr P. GLORIEUX, « Mœurs de Chrétienté au temps de Jeanne d'Arc, le traité de Nicolas de Clamanges », *op. cit.*, p. 21.

« Le carnaval n'est pas un mot mauvais, tout comme on dit, « la veillée de Pâques ». Mais d'une veillée de préparation au jeûne il est devenu l'occasion de se mettre dans des états de folie, ce qui provoque la colère divine »⁴⁶⁵.

Au milieu du siècle, Sarcerius exprime le même avis dans sa prédication contre le carnaval⁴⁶⁶.

Les protestants reprennent donc la conception de la fête religieuse comme fête spirituelle qui nécessite une préparation. L'attention portée à l'état du chrétien est d'autant plus soutenue que les contemporains ont conscience de vivre un moment de rupture et le retour imminent du Christ sur terre. L'attente eschatologique renforce le besoin de purification et explique en partie la crispation autour d'une fête qui semble corrompre au lieu de purifier et inverse donc l'éthique chrétienne, à rebours de notre conception cathartique du carnaval.

⁴⁶⁵ « Fastelabend ist kein böser name, gleich wie man sagt, der Oster abent, aber unser Christen haben sich warlich sein Christlich zu jrer fasten bereit, am fastelabend und an den vorgehenden tagen, also sein, das es uns allen eine schande ist, Wir solten wol einen ungläubigen, mit solcher weise bekeren, Doch es sind narren stende gewest, die man halde mercken kan, es kan aber wol Got seer damit erzürnet werden, so sie aus eym freuel und verachtung geschehen. Ehrliche collacion, und das die Bürger zu samen komen, und essen und trincken, und sind guter dinge und frölich, zu erhalten die alte kundschaft, nachbarchafft und gesellschaft, und solche liebe fort an auff die kinder und nachkömmlinge zu bringen, daraus auch einigkeit und zeitlicher fried, jnn der Stad kompt, sol man dem volcke zulassen. » dans Johannes BUGENHAGEN, *Von mancherley...*, *op. cit.*, fol. Giiiiv.

⁴⁶⁶ Selon lui, le terme « Fastnacht » désigne le jour de préparation au jeûne, donc un temps qui est censé servir au carême. Pour se préparer, il faut abandonner son corps, et servir Dieu dans la prière et le jeûne. (« iren leibe abzubrechen/ und also Got mit beten und fatsen deste emsiger zudinen. »), Erasmus SARCERIUS, *Zwo...*, *op. cit.*, fol. Bv.

Chapitre 5

CARNAVAL ET *CATHARSIS* : UNE FÊTE QUI AGIT, MAIS DANS QUEL SENS ?

Depuis la vogue des études de Bakhtine sur le carnaval, celui-ci est largement considéré comme une soupape de sécurité, autrement dit, comme une forme de *catharsis* populaire⁴⁶⁷. Mais comment était-il considéré au XVI^e siècle ? La valeur du carnaval était-elle de permettre à la foule de se défouler quelques jours par an, dans le contexte d'une société rigide ? Plus particulièrement, comment les théologiens appréhendaient-ils cette fonction potentielle ?

D'APRÈS LES TRAVAUX D'ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE : UN RITUEL DE PURIFICATION

En grec, le mot *catharsis* signifie « purification » ou « épuration ». Le lien entre *catharsis* antique et carnaval médiéval a particulièrement été développé chez les historiens de la littérature qui se sont intéressés aux petites pièces de théâtre que sont les jeux de carnaval (*Fastnachtspiele*). Joël Lefebvre le définit ainsi :

⁴⁶⁷ Les premières publications à s'emparer du thème datent des années 1960. Voir en particulier Eckehard CATHOLY, *Études germaniques revue trimestrielle de la Société des Études Germaniques*, 1963, n° 18, p. 454.

« Le jeu de carnaval est détente, vacance, loisir et disponibilité, monde relativement autonome par rapport à la morale et à la convenance sociale. Les inhibitions y sont levées ; les tendances par ailleurs contenues ou réprimées s'y libèrent ; on y exhibe les pulsions ou les vices, mais cette exhibition ne se fait pas sur le mode de la violence. Le Jeu de carnaval repose sur une subversion temporaire, ludique et humoristique, de la vie sociale et de l'ordre de la loi. »⁴⁶⁸

Ce passage témoigne d'une interprétation cathartique de la farce carnavalesque. Bien qu'Aristote consacre peu de lignes à cette notion dans sa *Poétique*, la fonction de purgation des passions (*catharsis*) qu'il attribue à la tragédie antique connaît une postérité durable, soit qu'il ait mis l'accent sur une fonction majeure et significative de la tragédie, soit que cette fonction ait pu servir d'argument secourable à chaque fois que le théâtre et les spectacles étaient menacés, en en faisant non un simple divertissement inutile, mais un rituel social. Selon lui, l'imitation d'une action par des acteurs qui provoque chez les spectateurs les deux émotions de la pitié pour les héros souffrants et de la crainte de connaître les mêmes souffrances que les héros est censée libérer les spectateurs de ces passions⁴⁶⁹. La situation des personnages qui sont moqués, tels que le fou, le paysan, ou le mari mal assorti, n'est-elle pas propre à inspirer la crainte et la pitié ?

Si la définition d'Aristote ne concerne à l'origine que la tragédie antique, et non d'autres formes théâtrales, toutefois, la comédie aussi pouvait être défendue sous l'angle de l'utilité sociale, selon l'adage « *castigat ridendo mores* ». Or, d'après les travaux des historiens anthropologues du second XX^e siècle⁴⁷⁰, le carnaval médiéval comporterait comme le théâtre antique ces fonctions de purgation des passions ou de correction des mœurs. Par exemple Joël Lefebvre considère aussi le langage comique de carnaval comme un élément de la *catharsis*⁴⁷¹. Les comiques les plus débonnaires comme le bouffon ou le comique de situation correspondent à la fonction de correction des mœurs par le rire : en montrant le

⁴⁶⁸ Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie*, *op. cit.*, p. 47 et p. 31, 53.

⁴⁶⁹ ARISTOTE, *Poétique*, VI. Pour des analyses plus poussées, voir Evángelos P. PAPANOÚTSOS, *La Catharsis des passions d'après Aristote*, Athènes, Grèce, [[Institut français d'Athènes, 1953 ; Pierre DESTREE, *La poétique d'Aristote: lectures morales et politiques de la tragédie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

⁴⁷⁰ Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER, *Le turc, le fol et le dragon*, *op. cit.* ; Michel AGIER, *Anthropologie du carnaval: la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Éd. Parenthèses, 2000 ; Arnold VAN GENNEP, *Le folklore français. 1, Du berceau à la tombe, cycles de carnaval-carême et de Pâques*, Paris, France, R. Laffont, 1998.

⁴⁷¹ Il reprend en cela les travaux de E. Catholy qui définissent le jeu de carnaval comme « un système cohérent qui a pour fonction de favoriser la participation du spectateur à l'opération de catharsis par le langage comique » Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie*, *op. cit.*, p. 31.

ridicule d'une situation, le spectateur est censé prendre ses distances avec ce qui a mené le héros à une telle situation.

Plus largement, c'est tout le carnaval en tant que rite qui est parfois analysé sous cet angle. Dans son article sur le carnaval et la Réformation, Bob Scribner interprète le carnaval comme un « rituel de rébellion » (M. Gluckman) qui vise justement la purgation des éléments violents et subversifs de la société⁴⁷². Yves-Marie Bercé recense un certain nombre de pratiques carnavalesques dont il propose des interprétations rituelles : la mise à mort de Carnaval, les feux de la Saint-Jean ou la poursuite d'hommes sauvages sont considérés comme des cérémonies expiatoires qui aboutissent à la *catharsis* de la communauté⁴⁷³. Ces deux analyses de la purification s'expliquent moins en lien avec la tragédie grecque qu'avec la théorie du bouc-émissaire formulée par le folkloriste Arnold Van Gennep⁴⁷⁴ et le philosophe René Girard⁴⁷⁵.

Ces deux interprétations de la *catharsis* n'ont pas les mêmes implications pour la personne qui participe au carnaval. Dans la première, l'enjeu repose sur l'identification du spectateur aux héros de la tragédie, la *mimesis*, dans la seconde, l'enjeu repose sur la concentration des passions sur une victime sacrificielle dans un rapport antagoniste. Comment ces deux moyens de purification ont-ils pu être perçus par les contemporains, et en particulier par les clercs catholiques et protestants ?

⁴⁷² Robert W. SCRIBNER, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *op. cit.*, p. 321.

⁴⁷³ Yves-Marie BERCÉ, *Fête et révolte*, *op. cit.*, p. 47-52.

⁴⁷⁴ Arnold VAN GENNEP, *Le folklore français. 1, Du berceau à la tombe, cycles de carnaval-carême et de Pâques*, *op. cit.*, p. 829-830.

⁴⁷⁵ René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1983 ; René GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris, France, B. Grasset, 1982.

POUR LES CHRÉTIENS CONTEMPORAINS : UN RITE PAÏEN DE CORRUPTION

La première forme de *catharsis* est objet de débat. Comme pour le théâtre plus tard, les humanistes qui défendent le carnaval mettent en avant l'argument de l'utilité sociale. Le document le plus éloquent est celui de Gresemund le Jeune, *La fureur qui s'empare des Allemands les jours de carnaval*⁴⁷⁶. Il s'agit en fait d'un débat entre l'Allemand Podalirius et l'Italien Caton. Le nom du premier renvoie au médecin du camp achéen pendant la guerre de Troie, fils du dieu de la médecine Asclépios. Le nom du second renvoie quant à lui au censeur Caton l'Ancien qui défendait sous la République l'austérité des traditions romaines face à l'apport du luxe grec. Ainsi, chacun campe un personnage *a priori* favorable ou hostile au carnaval. La défense de Podalirius témoigne de la manière dont cette fête pouvait être considérée : « c'est une réjouissance tout à fait honnête et indispensable à la détente des esprits » nous dit-il, ce à quoi Caton rétorque : « peut-être. Mais vous passez la mesure. Chercher la détente ne veut pas dire laisser libre cours aux instincts [...] c'est le grand tourbillon, la subversion de toutes choses ». Et Podalirius de conclure : « Cette subversion est fort agréable ! Il sied même au sage (puisque tu te donnes ce rôle) de se dérider parfois et de tempérer son austérité par le jeu ». Chaque personnage exprime donc à sa manière un même constat : pendant le carnaval les participants ont un comportement différent de la normale, ils vivent une expérience autre, soit une « détente » pour Podalirius, soit « un tourbillon » pour Caton. Pour le premier, l'expérience d'un comportement alternatif est même source de plaisir. Celui qui porte le nom d'un médecin célèbre n'a-t-il pas en tête la notion de *catharsis*, qui est avant tout un terme médical ? Ne retrouve-t-on pas dans cette description des éléments très proches de la définition d'Aristote dans *la Politique* ?⁴⁷⁷ La *catharsis* y est dépossession de soi-même pendant une expérience esthétique où la personne fait l'expérience émotionnelle des passions qui sont représentées. Ainsi satisfaite émotionnellement, elle ne cherche plus à agir dans la réalité en fonction de ces passions.

⁴⁷⁶ Traduction de Lefebvre dans Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie, op. cit.*, p. 65-66.

⁴⁷⁷ « Nous voyons ces mêmes personnes, quand elles ont eu recours aux mélodies qui transportent l'âme hors d'elle-même, remises d'aplomb comme si elles avaient pris un remède et une purgation. C'est à ce même traitement, dès lors, que doivent être nécessairement soumis à la fois ceux qui sont enclins à la pitié et ceux qui sont enclins à la terreur, et tous les autres qui, d'une façon générale, sont sous l'empire d'une émotion quelconque pour autant qu'il y a en chacun d'eux tendance à de telles émotions, et pour tous il se produit une certaine purgation et un allègement accompagné de plaisir. Or, c'est de la même façon aussi que les mélodies purgatrices procurent à l'homme une joie inoffensive. » ARISTOTE, *La politique*, traduit par Jules TRICOT, Vrin, 1995, p. 584 (Livre VIII, 7, 1342a 10).

A la même époque une certaine tolérance s'exprime en France et en Europe envers des pratiques proches du carnaval, mais qui se situent cette fois dans la sphère religieuse : il s'agit de la fête des fous. La fête des fous, ou fête des Innocents, consiste en un « jeu » où les jeunes clercs imitent les gestes et la parole de l'évêque lors de certaines fêtes de l'année. Dans son *Mémoire sur le fête des fous*, le seigneur du Tilliot cite une « lettre circulaire de la faculté de Paris » qui défend la nécessité de la folie festive

« Car la folie, qui est notre seconde nature et semble inhérente à l'homme, peut ainsi s'exprimer au moins une fois par an. Des tonneaux de vin éclatent si de temps en temps on ne lâche pas la bonde pour leur donner un peu d'air. Nous autres, hommes, sommes des tonneaux mal joints que le vin de la sagesse ferait éclater si ce vin restait dans un état de constante fermentation sous l'effet de la piété et de la crainte de Dieu. Nous devons lui donner de l'air pour qu'il ne se détériore pas. C'est pourquoi nous nous permettons des folies certains jours afin de pouvoir retourner ensuite avec plus de zèle au service de Dieu. »⁴⁷⁸

Mais ce document non daté témoigne d'un point de vue qui ne faisait pas l'unanimité, avant tout parce qu'il suppose une duplicité coupable de la personne.

Là où le théâtre grec maintient une différence entre les rôles représentés par des acteurs et des spectateurs qui assistent passivement à la scène et ne peuvent que s'identifier mentalement à l'action représentée pour en ressentir des émotions, le carnaval, à l'inverse, brouille les frontières. Les « frères » de carnaval ne sont pas des spectateurs mais participent à une fête. Même au moment des représentations de jeux de carnaval, les limites sont poreuses car le chœur invite ceux qui assistent à la pièce à juger de son issue, ou bien à se mêler aux personnages pour une danse finale⁴⁷⁹.

Deuxièmement, ceux-ci ne peuvent justement pas faire abstraction de la morale chrétienne pendant quelques jours et considérer que ce qui se passe au carnaval est une parenthèse de défoulement sans conséquences, d'autant plus que le spectateur est en même temps acteur. Selon les clercs moralistes, il n'y a pas *catharsis*, mais bien au contraire « souillures » pendant les fêtes. Ainsi Nicolas de Clamanges dénonce-t-il la perte de cohérence entre « l'homme intérieur » et « l'homme extérieur » en le comparant à une maison :

⁴⁷⁸ Jean-Bénigne LUCOTTE DU TILLIOT, *Memoires pour servir à l'histoire de la Fête des foux*, qui se faisoit autrefois dans plusieurs Églises, Lausanne-Genève, Marc-Michel Bousquet, 1741, p. 30.

⁴⁷⁹ Hans FOLZ, *Ein Spil von der Fastnacht*, vers 1480 et voir Eckehard CATHOLY, *Fastnachtspiel*, *op. cit.*

« L'habitation extérieure est purifiée de toute saleté ; on nettoie les pavements, on met sur le seuil des rameaux verdoyants, on jonche le sol d'herbes et de fleurs, tout reluit à l'extérieur. Pendant ce temps, l'homme intérieur misérable, loin de participer à cette allégresse, s'enfonce dans ses hontes ; et plus se fait bruyante l'allégresse de ces vaines joies, plus grandissent les maux qui l'assaillent et l'aiguillon du péché qui le blesse. »⁴⁸⁰

Il est d'ailleurs fort probable que Luther ait partagé cette conception si l'on en croit la comparaison qu'il fait entre les habits monastiques, qui ne garantissent en rien la sainteté de la personne qui les porte, et « ces bourrelets de fou ou ces masques de carnaval, que l'on peut retirer à l'homme sans qu'il cesse pour cela d'être »⁴⁸¹. Autrement dit, le rapport entre les habits et la personne est aussi accidentel chez le moine que chez le participant de carnaval déguisé en fou, et non essentiel. Les actes, même au moment du carnaval, sont ceux d'une personne, et non d'un fou représenté par le déguisement. A partir du moment où les clercs refusent une quelconque *catharsis* au carnaval, alors il n'apparaît plus comme une fête salutaire et utile qui permet la purgation des passions par leur exercice momentané, mais comme une fête dont les inversions de comportement n'ont d'autres significations que pécheresses. Le carnaval n'est pas une purification mais une corruption du corps et de l'âme.

La deuxième forme de *catharsis* selon laquelle se jouerait une purification de la communauté par une victime sacrificielle au moment du carnaval se fonde sur des pratiques de mises à mort symboliques de mannequins de carnaval ou d'autres personnages, ainsi que sur les tribunaux qui jugent le carnaval à la fin de la période des festivités et qui signifient l'expulsion du péché de la communauté et la renaissance d'un monde pur. Or, les carnivals des années 1520-1530 se démarquent de cette longue tradition par l'irruption du conflit religieux dans les thèmes abordés. Désormais, ce n'est plus le personnage de carnaval ou de l'homme sauvage qui symbolise le mal à exclure, mais l'Église romaine en la personne des évêques, du pape, des indulgences, tous malmenés, brûlés⁴⁸² ou mis rituellement à mort pendant ces épisodes. Ce faisant, ces carnivals modifient la logique de la théorie du bouc émissaire selon laquelle la victime est choisie de

⁴⁸⁰ Mgr P. GLORIEUX, « Mœurs de Chrétienté au temps de Jeanne d'Arc, le traité de Nicolas de Clamanges », *op. cit.*, p. 17.

⁴⁸¹ Martin LUTHER, *Propos de table*, *op. cit.*, p. 259.

⁴⁸² Geste fondateur de Luther qui brûle la bulle de menace d'excommunication et les ouvrages de droit canon, suivi par des bûchers de mannequins de clercs dans le reste de l'Empire. Voir Robert W. SCRIBNER, « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *op. cit.*

manière arbitraire et aléatoire, sans qu'elle soit réellement responsable du malheur de la communauté. Dans les années 1520-1530, l'Église est un bouc émissaire bien ciblé et réellement tenu pour responsable du mal. Ainsi, le carnaval ne serait pas seulement un outil efficace de communication des idées nouvelles, mais aussi un rituel de purification pour révoquer l'ancienne foi, qui apparaît à la fois anormale et responsable du mal⁴⁸³. Une fois le rituel accompli, la communauté peut décider politiquement de l'exclusion de l'ancienne religion pour passer à la Réformation. De même que, dans le contexte des conflits religieux, le recours au langage polémique grossier et moqueur se justifie pour les défenseurs de la vraie foi, de même l'usage de la parodie purificatrice du carnaval semble légitime pour conjurer les mystifications de l'Église-carnaval. Reste qu'en temps de paix et d'édification de la nouvelle société évangélique, ce genre de pratique ne se justifie plus. Pire, elle risque de se retourner contre les efforts de réforme, comme on a pu l'observer dans la catholique Lucerne, où Zwingli est brûlé en effigie pendant le carnaval de 1523⁴⁸⁴. En 1539, le carnaval et sa purification par la chasse du bouc-émissaire ne risque-t-il pas aussi de provoquer des divisions au sein des protestants ?⁴⁸⁵

Un carnaval qui pousse à pécher par le corps, une fête idolâtre et concurrente non seulement du culte mais aussi de l'acte de la création divine, ces griefs sont finalement partagés, avec quelques nuances, par les catholiques et les protestants. D'un point de vue théologique, les deux confessions opposent les mêmes critiques, nourries des mêmes conceptions de la fête religieuse. Toutes deux considèrent le carnaval comme une fête païenne, indigne du vrai chrétien. Dès lors, dans le contexte de concurrence entre les deux branches du christianisme occidental, la pratique du carnaval par l'une ou l'autre de ces deux confessions ne devient-elle pas le signe de sa dépravation comme le suggérerait Witzel ?

⁴⁸³ C'est aussi ce que Denis Crouzet a mis en lumière dans la France du second XVI^e siècle. Il montre comment les huguenots recourent à des chasses carnavalesques pour purifier leur ville de l'Église romaine, Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. tome 1, op. cit.*, p. 687-694.

⁴⁸⁴ Gottfried Wilhelm LOCHER, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, 1979, p. 426.

⁴⁸⁵ Voir le chapitre 3 de la deuxième partie, deuxième séquence.

Chapitre 6

COMBAT DE MOTS ET DE VÉRITÉ AUTOUR DU CARNAVAL : LA FÊTE DE LA FAUSSE ÉGLISE.

Finalement, le manque initial de définition et de prise de décision normative vis-à-vis du carnaval conduit au constat de l'existence d'une fête aux contours flous, mais sûrement répréhensible, au sein de la société chrétienne. C'est ce flou sur les origines du carnaval qui cristallise l'opposition entre les confessions. La spécificité de la période de rupture qu'est la Réformation, qui débouche sur une Chrétienté divisée, ajoute un enjeu religieux au procès du carnaval. La question de définition peut désormais se poser en des termes nouveaux : est-il catholique, hérétique ? En tous cas la marque de la fausse Église.

DES LIENS DE L'ÉGLISE ROMAINE AU CARNAVAL

Tout l'enjeu de l'usage du langage carnavalesque pour Luther est bien de discréditer l'Église dans son ensemble en la réduisant à une contrefaçon de culte, une inversion bouffonne du service divin, une plaisanterie nuisible. Mais cette analogie très efficace ne conduit pourtant par les réformateurs de la première génération à accuser Rome d'organiser le carnaval. Comme nous l'avons vu, Luther ne considère pas cette fête comme l'une des cérémonies catholiques, il la range du côté des coutumes profanes, ce qui explique qu'il ne statue pas particulièrement dessus. Davantage confronté aux questions des bonnes

pratiques des protestants par son activité de rédacteur d'ordonnances ecclésiastiques aptes à structurer les pratiques des nouvelles communautés de foi, Bugenhagen a la même position. Lorsqu'il décrit les collations qui se déroulent au moment du carnaval, il rappelle que leur origine n'est pas mauvaise – se préparer au carême – mais qu'elles ont évolué négativement. En expliquant cette évolution, il ne met pas en cause l'Église romaine, mais seulement l'influence du diable, qui s'est approprié cette pratique, comme beaucoup d'autres bonnes choses, et en a fait une mauvaise coutume non chrétienne⁴⁸⁶. Ces hommes de la première génération de la Réformation sont nés dans un monde d'obédience romaine. Dès leur enfance ils ont connu le carnaval, et c'est leur formation théologique « catholique » qui a pu leur en montrer tous les défauts. De ce fait, nous pouvons comprendre qu'ils n'imputent pas à Rome la responsabilité d'avoir instauré le carnaval.

Néanmoins, les comportements dissolus d'un certain nombre de religieux et de clercs au début du XVI^e siècle pendant la fête sont d'autant plus choquants qu'ils se développent en l'absence d'une législation claire qui condamnerait le carnaval. Comment ne pas penser à une connivence coupable ? Du XII^e au début du XVI^e siècle, la législation canonique qui pourrait évoquer la question du carnaval reste silencieuse. Le port des masques, la participation aux théâtres religieux⁴⁸⁷, l'ivrognerie et les banquets prolongés sont bien interdits⁴⁸⁸, mais ces mesures ne concernent que les clercs. Elles participent du souci croissant de préserver le statut ecclésiastique en le séparant du monde profane. C'est ainsi que la fête des fous est finalement interdite au concile de Bâle au XV^e siècle. En effet, par l'introduction d'éléments profanes et parodiques au sein des espaces sacrés, et la participation des hommes d'église⁴⁸⁹, elle va à rebours de la logique de séparation du profane et du sacré. C'est pour la même raison que les danses ecclésiastiques dans les monastères sont interdites⁴⁹⁰. Aussi, lorsque Jean-Baptiste Thiers, au début du XVII^e siècle,

⁴⁸⁶ « Etliche Collaciones weren nicht unchristlich, aber der teuffel hat sich schier alle auff seinen dienst gezogen, wie er denn auch viel ander gute ding, jnn einen misbrauch gebracht hat. », Johannes BUGENHAGEN, *Von mancherley...*, *op. cit.*, fol. G iiiii.

⁴⁸⁷ En 1207, la décrétale d'Innocent III condamne le port des masques et les *theatrales ludi* auxquels se livraient les diacres. Dès 1210, Innocent III interdisait aux clercs par une décrétale de prêter concours au théâtre religieux et aux mystères. En 1316, au synode de Worms : « In Ecclesia ludi fiunt theatrales et non solum in Ecclesia introducuntur monstra larvarum », cité dans Karl WEINHOLD, « Über das komische im altdeutschen Schauspiel », *Jahrbuch für Literaturgeschichte*, 1865, vol. 1, p. 31.

⁴⁸⁸ Latran IV, canons 15-17 dans Raymonde FOREVILLE (dir.), *Les conciles de Latran I, II, III et de Latran IV: 1123, 1139, 1179 et 1215*, Paris, Fayard, 2007.

⁴⁸⁹ Max HARRIS, *Sacred folly*, *op. cit.* ; Yann DAHHAOUI, *L'évêque des Innocents dans l'Europe médiévale (XIIe-XVe siècle)*, *op. cit.*

⁴⁹⁰ Germaine MAILLET, *Religion et traditions populaires aux XIIe et XIIIe siècles*, Châlons-sur-Marne, France, Comité du folklore champenois, 1978, p. 38.

tente de retracer l'histoire de l'opposition romaine au carnaval dans une visée apologétique, il se trouve bien en peine de trouver une législation médiévale qui ne concerne pas le seul clergé. Son chapitre XI traite plus particulièrement des origines du carnaval et de la législation afférente. Pour commencer, Thiers prend pour preuve les interdictions du port des masques. Mais, à y regarder de plus près, il ne s'agit pas d'interdictions formulées par une instance religieuse, mais par le temporel. De plus, la mention la plus ancienne date de 1508, ce qui n'est pas très ancien, sans que l'on soit sûr, Thiers émet lui-même une réserve, que ces occurrences correspondent à des interdictions de masques spécifiquement portés pour le carnaval⁴⁹¹. Il poursuit son argumentation, déplorant que « les Chrétiens peu instruits de la pureté et de la vérité de leur sainte religion, les regardent [les fêtes de carnaval] comme des divertissements innocents, ou tout au plus, indifférents. Mais l'Écriture, les Conciles, et les Saints Pères en jugent bien d'une autre manière. »⁴⁹² S'ensuit logiquement la liste des prescriptions bibliques⁴⁹³, patristiques⁴⁹⁴ et conciliaires⁴⁹⁵ censées interdire le carnaval. Celle-ci s'interrompt cependant au VII^e siècle, et enjambant les siècles, reprend avec « saint Thomas »⁴⁹⁶ et le « concile de Brague »⁴⁹⁷ [sic]. A nouveau, l'analyse des citations montre un certain détournement des références. Le docteur angélique est cité à propos des conditions dans lesquelles hommes et femmes peuvent se déguiser sans pécher. Thomas condamne le déguisement lorsqu'il n'est motivé que par le plaisir, comme dans les fêtes païennes⁴⁹⁸, mais il ne fait pas de lien explicite avec le carnaval, et cette remarque n'a pas entraîné de condamnation générale. Tout au plus a-t-elle pu servir à nourrir quelques sermons à l'approche du carnaval. La seconde citation provient en fait du *Décret* de Burchard, une collection canonique du XI^e siècle parmi les plus célèbres et les plus répandues avant celle de Gratien au XII^e siècle⁴⁹⁹. Or, le travail de Paul Fournier montre que l'auteur, Burchard de Worms, a par moment caché avec soin l'origine des documents ou les a modifiés, selon qu'il voulait leur donner plus ou moins d'autorité. Celui qui nous occupe est une interdiction de travestissement dont rien n'indique d'ailleurs qu'elle visait une pratique carnavalesque. Du XIII^e siècle, Thiers passe directement au XVI^e,

⁴⁹¹ Jean-Baptiste THIERS, *Traité des jeux...*, *op. cit.*, p. 315-318.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 318.

⁴⁹³ Deutéronome.

⁴⁹⁴ saint Ambroise et saint Augustin.

⁴⁹⁵ concile d'Auxerre en 578, concile de Constantinople en 692.

⁴⁹⁶ Jean-Baptiste THIERS, *Traité des jeux...*, *op. cit.*, p. 319-320.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 320.

⁴⁹⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*. 2, *La tempérance*, *op. cit.*, q. 169. Art. 2 ad. 3.

⁴⁹⁹ Paul FOURNIER, *Etudes critiques sur le décret de Burchard de Worms*, Paris, Recueil Sirey, 1910.

citant de nouveau Polydore Virgile et Jean Louis Vivès⁵⁰⁰, c'est-à-dire deux auteurs de traités sans pouvoir de contrainte à l'instar de Thomas d'Aquin, puis le concile de Milan de 1579. Le contexte de ces références est alors mêlé à l'histoire de la Réforme. Finalement, de toutes ces références, seule la mention du synode de Langres en 1404 semble indiquer une mesure à l'encontre des fidèles qui portent des masques de démons et participent au charivari⁵⁰¹. Nous pouvons faire la même analyse des chapitres qui traitent de la comédie⁵⁰², des « farces et des bouffonneries »⁵⁰³, et des danses⁵⁰⁴. Ainsi, malgré les dires de Thiers ou d'autres thuriféraires de l'Église romaine, cette dernière n'avait pas pris de décision générale concernant la restriction ou l'interdiction du carnaval. La nature profane de cette fête explique sans doute assez pourquoi le pape et les conciles ne se sont pas mêlés de l'interdire, de même que l'Église romaine ne réglementait pas les entrées princières ou les tournois de chevalerie.

Pourtant, la situation ambiguë de cette fête par rapport au calendrier liturgique, l'analogie insistante entre Église et carnaval forgée par la littérature polémique de la Réforme, ont conduit bien des contemporains à s'interroger sur le silence législatif de l'Église, et à en faire la preuve de son accointance.

UNE FÊTE « PAPISTE » ?

C'est la complémentarité entre le carnaval et le carême qui incite certains protestants à accuser l'Église, c'est-à-dire les papes, d'une tolérance coupable, voire d'un encouragement⁵⁰⁵. En 1551, dans sa prédication contre le carnaval, Sarcerius propose

⁵⁰⁰ Jean-Baptiste THIERS, *Traité des jeux...*, *op. cit.*, p. 326.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 328.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 300-305.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 311-312.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 405-410.

⁵⁰⁵ Dietz-Rüdiger Moser a essayé de soutenir la même thèse. Pour prouver que l'Église encourageait le carnaval et la représentation du monde à l'envers afin de mieux convaincre les fidèles de faire pénitence il

d'expliquer comment le carnaval est parvenu jusqu'à ses contemporains. Il revient à l'époque antérieure à la christianisation, quand les Allemands servaient « toutes les idolâtries », le carnaval compris.

« Puis la papauté n'étant pas pure elle-même, il ne faut pas s'étonner que la folie du carnaval ait subsisté. [...] Mais l'enseignement inversé et fou de la papauté n'a pas daigné combattre les cérémonies et les pratiques païennes, qui se sont progressivement installées. Puis les évêques et ecclésiastiques n'ont pas osé irriter les allemands nouvellement convertis et les ont laissé faire ces fêtes. [...] Finalement, les ecclésiastiques ont même tenu le carnaval pour une fête utile, car cela encourageait les gens, auparavant effrayé, à rentrer dans le triste carême.»⁵⁰⁶

Au même moment, Naogorgius publie *Le règne papiste*, petit livre qui a pour but de faire mémoire des coutumes et cérémonies catholiques pour les générations à venir, explique-t-il dans l'introduction. Le livre IV traite ainsi des fêtes religieuses comme la Saint-Jean, la fête des Trois-Rois et le carnaval⁵⁰⁷. Quelques décennies après Luther, le carnaval est donc finalement rangé du côté des *ceremonien* papistes par Sarcerius comme par Naogorgius. A la fin du siècle, l'idée s'impose que le pape lui-même est à l'origine de cette perpétuation du carnaval, car il l'aurait confirmé⁵⁰⁸. L'identité catholique du carnaval ne fait donc plus de doute, comme le montre l'usage de l'expression lexicalisée de « carnaval papiste » dans plusieurs documents normatifs⁵⁰⁹. En 1599, le pasteur luthérien Magnus Agricola (1556-1605) de Neubourg (sur le Danube) se penche à son tour sur la question et propose une version encore un peu différente. D'après lui, le carnaval remonte bien à l'époque romaine, mais alors qu'il avait été interdit par les Romains à cause des excès, ce sont les papes qui ont restauré la fête. Et c'est pour expier cette fête qu'ils ont mis en place autant de jours de jeûne.⁵¹⁰ Sous la plume de cet auteur s'accomplit un retournement de

s'appuie essentiellement sur des archives de la compagnie de Jésus de la deuxième moitié du XVI^e ou du XVII^e siècle. Dietz-Rüdiger MOSER, « Das Reich und die Eidgenossenschaft 1580-1650 », *op. cit.*, p. 129 et suiv. La partialité de l'angle d'approche et la faiblesse des conclusions apportées ont largement été démontrées depuis, notamment par Norbert SCHINDLER, « Karneval, Kirche und die verkehrte Welt, Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert », in *Jahrbuch für Volkskunde*, Paderborn, Schöningh, n° 7, 1984, p. 94-114.

⁵⁰⁶ Erasmus SARCERIUS, *Zwo...*, *op. cit.*, fol. B-Bv.

⁵⁰⁷ Thomas NAOGEORGUS, *Das Päpstisch Reich*, *op. cit.*, Livre IV.

⁵⁰⁸ Christoph VISCHER, *Aufliegung der Euangelien, so man auff die Sontage in der Christlichen Kirchen zu handeln pflaget, Vom Aduent bis auff Ostern, Schmuck*, 1570, fol. Y y iiv; Abraham HORN, *Eine kurze Einfältige jedoch Tröstliche Predigt: Auss dem Evangelio am Sonntage Esto mihi, oder wie esder gemeine Man nennet Am Fastnacht Sonntag, Olse*, 1615, fol. 26-28.

⁵⁰⁹ EKO IX, p. 222 ; EKO VII.1, p. 737 ; EKO IX, p. 597.

⁵¹⁰ Magnus AGRICOLA, *Von der Catholischen Christlichen lehre Augsburgischer Confession*, 1599, p. 102-104.

sens : ce n'est pas le carême qui a primé et qui a expliqué une tolérance pour le carnaval, mais ce dernier qui a d'abord été établi. Cet opuscule est bien sûr polémique et outrancier dans ses propos, mais il a l'adresse de pousser Rome dans ses retranchements et notamment de mettre en cause l'impact du péché dans une religion qui propose de les effacer grâce à la confession⁵¹¹. Sa description comique fait de l'Église une machine à encourager les mauvaises conduites qui sont rendues inoffensives par la possibilité du pardon.

LA FÊTE DE L'HÉRÉTIQUE

Mais les pratiques des communautés protestantes d'une part, et la posture du camp catholique d'autre part, ne sont pas sans désavouer les discours accusateurs formulés par les instances cléricales protestantes.

Dès 1535, Witzel, protestant retourné au catholicisme, s'insurge contre l'incohérence des communautés luthériennes qui continuent de fêter le carnaval. De même, le récit de Mathesius livre trois exemples de festivité, dont l'une correspond au carnaval traditionnel, « d'après les anciennes et irritantes pratiques, tant il n'est pas facile de rejeter les mauvaises habitudes »⁵¹². Cette remarque témoigne donc de la permanence du carnaval dans les espaces passés à la Réforme dans la première moitié du siècle. Ainsi, plusieurs auteurs moralistes déplorent de faire encore « l'expérience » de cette fête nuisible comme le poète et cordonnier Hans Sachs à Nuremberg ou dans les villages alentours⁵¹³, et comme le pasteur et satiriste luthérien Georg Schwartz (1530-1602)⁵¹⁴ à Giessen dans les années

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 59.

⁵¹² Johannes MATHESIUS, *Historien ...*, *op. cit.*, fol. Ff iii.

⁵¹³ Si le *Schembart* est définitivement interdit à Nuremberg en 1539, d'autres pratiques carnavalesques subsistent pendant tout le XVI^e siècle, à Nuremberg ou dans les villages alentours comme Pegnitz. Voir Hans SACHS, *Ein gesprech mit der Faßnacht von jrer Eygenschaft*, Georg Merckel, 1555, Fol. A iv.

⁵¹⁴ Theodor MAHLMANN, « Nigrinus, Georg » dans NDB 19, 1999, p. 255.

1550⁵¹⁵. Du reste, la lecture du corpus des *Evangelischen Kirchenordnungen* du XVI^e siècle et des interdictions répétées des excès ou du carnaval lui-même trahit la persistance de la fête honnie.

A leur tour les catholiques s'empressent donc d'accuser les réformateurs et théologiens luthériens d'en être responsable. Witzel pointe du doigt l'enseignement incohérent de Luther qui, tenant absolument à destituer l'édifice romain, concentre ses attaques sur les pratiques traditionnelles telles que le jeûne, mais ne pousse pas l'exigence jusqu'à réformer les pratiques profanes. Sébastien Franck, qui n'appartient plus aux confessions officielles au début des années 1530, exprime une critique assez proche au docteur de Wittenberg. Pourquoi avoir fait du jeûne et de la pénitence un péché, alors que ce sont les seules armes contre les pratiques désordonnées ?⁵¹⁶ Enfin, le procureur jésuite d'Ingolstadt Georges Pomerius⁵¹⁷ se fait un plaisir de parodier le livre sur la discipline d'Erasmus Sarcerius au début du XVII^e siècle. Il accuse sans hésiter les femmes et les hommes de la nouvelle foi (*Newglaubigen*) d'avoir les pires comportements au moment du carnaval, et il commente ironiquement en marge : « de surprises en surprises, tu remarques combien sont beaux les fruits que portent le Nouvel Évangile »⁵¹⁸. A la même époque, une gravure catholique reprend le thème de la protubérance pécheresse du ventre pour accabler Luther (figure 20).

⁵¹⁵ Il connaît le carnaval d'expérience, mais en a été sauvé par la grâce du Christ. Georg SCHWARTZ, *Wider die rechte Bacchanten*, op. cit., p. 7.

⁵¹⁶ Sebastian FRANCK, *Von dem greulichenn*, op. cit., fol. A VII.

⁵¹⁷ *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, Gleditsch, 1819, vol.6, p. 569.

⁵¹⁸ « Merck wunder uber wunderr, was für grosse FrPuchtbar new Evangelion bringt. » dans Georg POMERIUS, *Ein kleins, schöns, unnd lustigs disciplin Büchle. gezogen auß dem herrlichen grossen Disciplin Buch Erasmi Sarcerii*, Eisleben, Kaubisch, 1607, p. 13-14.

Figure 21 – *Nun muss es ja gewandert sein*, ca. 1620-1630. Gravure sur cuivre.



L'attribution du carnaval au monde catholique par les protestants se durcit au cours du XVI^e siècle. Ne pourrait-on pas y percevoir la tentative de trouver un argument qui porte plus sûrement pour guérir les fidèles luthériens de leurs mauvaises pratiques ? Quoi de pire en effet que de ressembler à l'Église dont on s'est séparé ? D'un siècle à l'autre, d'une communauté à l'autre, l'attitude religieuse envers le carnaval n'est guère différente : une franche opposition des clercs à cette fête non chrétienne, pour des raisons d'ordre théologique et pastoral. La concurrence entre les deux confessions, et le besoin de prouver par une attitude exemplaire quelle est la véritable Église, renforcent même cette opposition, en faisant de la pratique carnavalesque la pierre de touche de la fausse Église.

Ce phénomène nous éclaire aussi sur la situation d'entre-deux que connaît le carnaval au début du XVI^e siècle et dans les premières décennies de la Réformation (décennies 1520-1530). Un entre-deux axiologique, pendant lequel la valeur et la fonction du carnaval oscille, et qui se nourrit de l'attitude ambiguë de Luther dont certains, tel l'apostat Witzel, tirent des conclusions hâtives. Un entre-deux confessionnel aussi, qu'alimente l'ambiguïté de l'Église catholique d'un côté, et les amours de jeunesse entre protestants et carnaval de l'autre. Avec le temps, l'écran de fumée se dissipe et il devient

clair, dans le monde protestant, que le carnaval est coupable de corruption non seulement païenne mais aussi papiste.

Dès lors, la lutte est inévitable et elle se déroule d'abord sur le plan religieux. Le carnaval, parce qu'il dit et dénonce l'hérétique, participe au débat autour des vraies marques de l'Église, et entre de ce fait dans la dynamique identitaire (inclusive et exclusive) portée par la confessionnalisation. L'enjeu devient ainsi de combattre avec efficacité la pratique condamnée chez ses propres fidèles, afin de correspondre à l'image idéale du peuple de Dieu.

Deuxième séquence

**LUTTER CONTRE UN RITE, L'ÉPURATION RELIGIEUSE DU
CARNAVAL**

Comme nous l'avons vu, les reproches adressés au carnaval sont d'ordre spirituel et religieux. Il fait pécher, dénature la création divine, concurrence la sanctification du dimanche ou de la prédication, et conduit à l'idolâtrie. Après un moment d'hésitation pendant lequel la fête est encore considérée comme extérieure à la sphère sacrée, quelque chose de profane, elle est progressivement définie comme païenne, c'est-à-dire comme un rite alternatif et adverse, détachée de Dieu et éloignée de la Révélation. Par ce biais, les contempteurs du carnaval questionnent également le sens de la fête et sa finalité au niveau de la communauté. Elle viendrait en somme nier le bien-fondé même de cette communauté chrétienne qui est née dans le Christ et qui a reconnu l'efficacité du sacrifice du Christ pour l'effacement des péchés de l'humanité.

La fête carnavalesque est tout d'abord problématique au niveau spirituel, parce qu'elle semble se moquer des souffrances et de la passion du Christ, acceptées pour le salut de l'homme et de l'humanité pécheresse. L'attitude si différente des clercs – catholiques et protestants – envers les fêtes royales ou municipales vient peut-être du fait de l'allégeance marquée par ces dernières envers la religion. Ce que André Vauchez appelle la « religion civique »⁵¹⁹, ce mélange de festivités laïques et religieuses, montre une symbiose réussie entre un élément festif qui émane des laïcs et son intégration à la sphère religieuse officielle *via* un ensemble de rituels tels que le sacre, les processions de reliques, ou la célébration de la messe. Tel n'est pas la situation du carnaval, ce qui en fait un cas particulier et particulièrement dangereux aux yeux des clercs. Le carnaval a tous les traits d'une fête rituelle, mais il n'émane pas de la sphère religieuse officielle, et *a priori*, il n'a donc pas vocation à permettre la communication avec le divin. Il est, comme les fêtes laïques, situé en dehors des besoins de la liturgie chrétienne, mais, contrairement à ces dernières, il n'intègre pas d'éléments appartenant à la panoplie symbolique et rituelle de l'institution ecclésiastique. Pour de plus en plus de clercs catholiques puis protestants, le sens que porte cette fête est problématique, ou plus exactement diabolique. Ils sont en fait confrontés à

⁵¹⁹ Pour la définition voir André VAUCHEZ (dir.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam): actes du colloque, Nanterre, 21-23 juin 1993*, Rome, Ecole française de Rome, 1995, p. 1. Une étude de Jean-Marie Le Gall montre l'évolution au XVI^e siècle d'une partie de la religion civique en mythologie civique, Jean-Marie LE GALL, « Culte de saint Denis et identité parisienne », in Jacques-Olivier BOUDON (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 143-166.

une forme de fête qui ne permet plus de relier la communauté des fidèles au divin, mais qui conduit au contraire cette dernière à Satan.

Dès lors, comment lutter contre le carnaval ? Comment le faire disparaître efficacement ? En plus des prédications, plusieurs réponses originales, plus ou moins durables, sont mises au point avant le milieu du XVI^e siècle : Luther et Melanchthon s'attaquent à la parole, au comique, dont ils redéfinissent le cadre licite ; Bugenhagen et Osiander tentent avec plus ou moins de succès de trouver dans la liturgie les ressources pour contrecarrer les effets du carnaval. Ce faisant, ils tentent de modifier l'une des composantes de la culture festive européenne, ce qui ne semble pas être possible sans un transfert parallèle de cette culture à l'art.

Chapitre 1

LUTHER ET MELANCHTHON : PURIFIER LE LANGAGE

Comme nous l'avons vu, Luther et Melanchthon ne s'intéressent pas directement au carnaval, mais s'interrogent de manière plus large sur la place du comique dans la communauté chrétienne. Là encore, leur position n'est guère éloignée de celle de la doctrine catholique puisqu'à la suite de Paul, ils cherchent à purifier la langue de ses facéties. Néanmoins, leur position demeure nuancée, car ils envisagent la possibilité d'un comique utile, tant qu'il reste discipliné.

UN IDÉAL PARADOXAL: « ÊTRE GRAVE ET GAI À LA FOI »⁵²⁰

Au chapitre 5 de l'*Épître aux Éphésiens*, Paul décrit le comportement d'une communauté chrétienne désireuse « d'imiter Dieu ». Le programme qu'il dispense devient vite le modèle à suivre par tous les chrétiens vivant dans l'amour du Christ, par opposition aux païens. Lors d'un sermon de carême en 1525, Luther reprend le célèbre passage de cette épître, le commente, et en tire un manifeste programmatique de la nouvelle communauté de foi qu'il appelle de ses vœux. Or, son portrait de la communauté chrétienne se construit à partir d'une analyse lexicale, qui met en cause les types de comique

⁵²⁰ « Denn die Christen sollen eyn feyn dapffer volck seyn und doch freundlich, das eyne ernste freundlichkeit und eyn freundlicher ernst sey, wie Christus leben uns ym Euangelio furbildet ist. », WA 17.II., p. 209.

en usage dans la *Gemeinde*, c'est-à-dire de la communauté des fidèles de la nouvelle foi. L'image et la réputation du groupe découlent, selon Luther, du comportement de chacun de ses membres.

L'exégèse qu'il produit ainsi de la péricope paulinienne se fonde sur une analyse lexicale et étymologique, c'est pourquoi nous restituons les différentes versions existantes à son époque.

Figure 22 - Les différentes versions du verset 4 de l'Épître aux Éphésiens

Français contemporain (AELF) Versets 3 à 7	« Comme il convient aux fidèles la débauche, l'impureté sous toutes ses formes et la soif de posséder, sont des choses qu'on ne doit même plus évoquer chez vous ; [04] pas davantage de propos grossiers, stupides ou scabreux – tout cela est déplacé – mais qu'il y ait plutôt des actions de grâce. [05] Sachez-le bien : ni les débauchés, ni les dépravés, ni les profiteurs – qui sont de vrais idolâtres – ne reçoivent d'héritage dans le royaume du Christ et de Dieu ; [06] ne laissez personne vous égarer par de vaines paroles. Tout cela attire la colère de Dieu sur ceux qui désobéissent. [07] N'ayez donc rien de commun avec ces gens-là. » ⁵²¹
Traduction de Luther en allemand	Eph 5, 4 : « Auch schandbare wort, narren teydinge, schertz und was sich zur sachen nicht reymet. »
Bible en grec ⁵²²	Eph 5, 4: «καὶ αἰσχρότης (aiskrotes: laideur, indécence), καὶ μωρολογία (morologia: propos insensé), ἡ εὐτραπεία (eutrapelia: plaisanterie bouffonne), τὰ οὐκ ἀνήκοντα ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία.» ⁵²³
Vulgate	Eph 5, 4: « aut turpitudinis, aut stultiloquii, aut scurrilitas, quæ ad rem non pertinet: sed magis gratiarum actio. »

Dans ce sermon, Luther explique chaque terme du verset 4 en le situant par rapport au contexte de ses contemporains⁵²³. Nous résumons ses explications dans le tableau ci-dessous, le texte complet est en annexe.

Figure 23 – L'exégèse luthérienne du verset 4 de l'Épître aux Éphésiens

Version allemande	Traduction française	Explication de Luther
-------------------	----------------------	-----------------------

⁵²¹ Eph 5, 3-7.

⁵²² Maurice A. ROBINSON, William G. PIERPONT et William David MCBRAYER (dirs.), *The New Testament in the original Greek: according to the byzantine*, Atlanta, the Original Word, 1991.

⁵²³ Am dritten Sontage ynn der fasten Epistel. Zun Ephesern am 5, WA 17.II, p. 208-210. Le texte est en annexe.

<i>schandbare wort</i>	Les mots honteux	Ceux de la luxure et de l'impureté, que l'on emploie surtout au moment des gueuletons, des beuveries et des jeux
<i>narren teydinge</i>	Les contes à dormir debout	- Les fables et les contes que les femmes racontent en tissant - Des chants temporels (<i>weltliche lieder</i>) comme le curé de Kalenberg et Dietrich de Berne - Les folies des « traditions humaines » mises au point par l'Église romaine telles que la légende des saints, les pèlerinages et les indulgences⁵²⁴
<i>schertz</i>	Les facéties ou bouffonneries	- Les mots joyeux que les gens utilisent pour faire rire les autres - Ces dernières sont aussi appelées « discours courtois et amicaux » : - o et étaient considérées comme une vertu par les Grecs (<i>eutrapelia</i>) - o mais Paul les appelle une mauvaise habitude (<i>untugend</i>) parmi les chrétiens, car le rire et la joie ne doivent venir que du Christ
<i>was sich zur sachen nicht reymet</i>	Ce qui ne rime à rien/ les mots déplacés	- Tous les mots inutiles en général - Les « mots inutiles » se comprennent par opposition aux mots utiles à « l'amélioration de la foi ou pour la conservation du corps »⁵²⁵.

Ces quatre expressions correspondent toutes au comique de carnaval, volontiers obscène, bouffon, joyeux, et incongru – l'expression consacrée pour qualifier l'humeur des frères de carnaval étant d'ailleurs « frölich und guter ding seien », et toutes sont condamnées par Luther dans la mesure où elles nuisent à la foi. A l'instar de Geiler, Luther considère que la pensée et l'imagination ne se dissocient pas des actes. Ainsi, les « mots honteux » comme les « contes à dormir debout » sont des « mauvaises pensées qui pervertissent les bonnes mœurs », assure Luther en citant Paul⁵²⁶. Luther se situe ainsi dans le prolongement des premiers théologiens de l'Antiquité tardive pour qui il n'était pas possible d'excuser les comportements excessifs lors des fêtes sous prétexte d'une suspension des règles normales. En effet, pour Luther les exigences de cohérence et de morale impliquent une discipline de l'esprit comme du corps. De même que l'on ne peut

⁵²⁴ Ces traditions humaines sont les cibles de la moquerie luthérienne sur un mode carnavalesque. Cf. Première partie.

⁵²⁵ « Unnütze heys ich aber alle wort, die nicht dienen zur besserung des glaubens odder zur not und des leybs erhaltung. », *Ibid.*, p. 209.

⁵²⁶ « [1. Kor. 15, 33] Corinthern: Boese geschwetz verderbet gute sitten. », *Ibid.*, p. 208.

distinguer temps sacré et temps profane, de même, pensées et comportements ont un impact sur la qualité de la foi, de manière directe et indirecte. De manière directe lorsque le comique s'immisce dans le culte, ce que Luther réproouve très fortement en citant les exemples de la coutume du rire pascal ou des Trois-Rois. S'il n'est pas nommé, le carnaval correspond bien à une irruption du comique en contradiction avec la liturgie qui rend alors mémoire aux souffrances du Christ. De manière indirecte aussi, tout simplement parce que ce comique, s'il n'est pas directement nuisible, est cependant futile et fait perdre le temps des chrétiens, dont les paroles quotidiennes devraient être réservées « à la louange et l'action de grâce »⁵²⁷. A l'occasion d'un commentaire des psaumes bien antérieur, datant de 1513, Luther avait déjà fait le lien entre plaisanterie, comique, et foi. Dans un passage, Luther dénonçait la plaisanterie comme un élément qui « affaiblit l'esprit et pousse les cœurs au laisser-aller ». En fait, il s'appuyait sur la conception de la plaisanterie comme légèreté, par opposition à la foi qui se doit d'être grave, et dont la propriété est donc d'être lourde comme « le peuple qui a la foi, qui est grave et lourd, comme le grain qui reste sur l'aire, là où tous les autres qui ont une foi légère sont balayés comme la paille »⁵²⁸.

Par ailleurs, continuait-il, il était d'autant plus important de se garder d'employer de mauvaises paroles, même comiques, qu'elles ne corrompaient pas seulement l'âme de celui qui les prononçait, mais aussi celle de la jeunesse qui les entendait. Ce faisant, c'était la réputation de la communauté qui se trouvait en jeu⁵²⁹. Or, celle-ci était tenue d'incarner le « peuple délicat et docile » de Dieu, donc de se montrer grave « et pourtant réjoui, de sorte qu'une amitié grave et une gravité amicale règne, comme la vie du Christ nous le montre dans les Évangiles ».

⁵²⁷ « Lob und danck sollt unser teglich wort seyn on unterlas », *Ibid.*, p. 210.

⁵²⁸ « Capitur autem secundum Aug. gravis populus pro eo, qui viva fide est in Ecclesia, sicut granum in area, ubi ceteri vana fide sunt leves palee. », *Psalmenvorlesung*, 1513, WA 3, p. 198.

⁵²⁹ Reproche que fait Luther aux « mots honteux » et « contes à domir debout » (WA 17.II, p. 208), aux « bouffonneries » (*Ibid.*, p. 209) et aux « mots inutiles » (*Ibid.*, p. 210).

DISCIPLINER LE COMIQUE

Si certaines manières et contenus langagiers nuisent à la foi et à la réputation de la communauté, « parmi les chrétiens »⁵³⁰, un certain comique reste concevable, son caractère dicible et licite se limite à des contextes d'énonciation bien spécifiques : il s'ancre en effet dans le combat des mots mené contre les ennemis de la vraie doctrine, nous l'avons vu, mais aussi dans le combat contre la mélancolie. En 1518, en effet, Luther donnait, dans un sermon prononcé devant ses ouailles de Wittenberg, une interprétation plus nuancée de l'usage des expressions grotesques ou des moqueries⁵³¹, et notamment de la pratique de l'*eutrapelia* (*scurrilitas*). Il rappelait que, pour Aristote, une certaine manière de plaisanter pouvait s'avérer vertueuse,

« du moins quand on ne tient pas des propos honteux ou stupides (*stulta*), mais à la fois agréables (*iucunda*) et savants, de sorte que l'utilité y trouve place, adoucie par leur caractère aimable. C'est pourquoi l'amabilité, ou affabilité, ou urbanité ou enjouement (*facetia*), qui amuse ceux qui sont tristes ou tentés [par le diable] recréent leur esprit, tout cela est à louer »⁵³².

Nous retrouvons ici la pensée selon laquelle le rire et la plaisanterie sont un moyen de lutter contre la mélancolie, contre la tentation du désespoir, et de se moquer du diable⁵³³. Mais il s'agit d'un rire préservé de la vulgarité, le fruit d'une ascèse, puisqu'il doit être « agréable et savant ». C'est un rire forgé par le travail de l'esprit et non par des images vulgaires ou le contentement du corps.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 209.

⁵³¹ « 6. « Non moechaberis » [Tu ne te livreras pas à la débauche] », *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, 1518, WA 1.

⁵³² « Eutrapelia seu scurrilitas quae est facetia seu urbanitas, quam Aristoteles virtutem esse putat, quando scilicet non turpia neque stulta, sed iucunda et erudita simul dicuntur, ut utilitas intret sub dulcedine comitatis. Itaque comitas seu affabilitas seu urbanitas seu facetia talis, quae fit ut tristes atque tentati in spiritu recreentur, laudabilis est », WA 1., p. 494.

⁵³³ Le reste du passage reformule l'interdiction de la vaine plaisanterie entre chrétiens, et encore lorsque le seul plaisir de rire est visé, dont les paroles et les actes doivent au contraire être emprunts de sérieux et de gravité, comme le dit saint Augustin. La gaité est encore moins appropriée avec les choses sacrées pour qui l'on doit respect. « Verum quae fit sine causa tantum ad consolatiunculam vanitatis et carnis praesertim cum huius semper non sit nisi levitas causa et sola libido fabulandi atque ridendi moveat ad illam, non convenit Christianis. Sic enim et B. Augustinus in confess: confitetur, quod nugari cum amicis sit parum christianum, quod Christianorum res et verba habere debeant solida et magna seria plenamque gravitatem et auctoritatem, [Ps. 35, 18.] ut ps. ait: In populo gravi laudabo te. Porro haec ipsa nugacitas et eutrapelia tanto fit peior, quanto fit in rebus sacratioribus, ut nonnulli importunissima levitate abutuntur sacrae scripturae dictis ad eam levitatem, ridicule et iucunde eam torquentes illuc, ubi suam quaerunt vanitatem, cum sacris illis verbis summa et reverentia et terror debeatur semper et ubique. », dans WA 1, p. 494.

Dans cette perspective de sain amusement, Luther a d'ailleurs proposé un modèle de plaisanteries utiles pour corriger les mœurs parmi les chrétiens cette fois. En 1530, le réformateur publie une nouvelle version des fables d'Ésope à l'usage du cercle familial. Dans l'introduction, il explique sa démarche. Selon lui, peu de livres en dehors de la Bible et des fables d'Ésope donnent des conseils « utiles, avisés et sages » (*Nutz, Kunst und Weisheit*) sur les comportements de la vie mondaine (*von eusserlichem Leben*), par opposition à la vie de l'esprit⁵³⁴. Cette efficacité tient à la forme de la fable, qui cache la vérité et la sentence derrière une histoire drôle, susceptible d'attirer la jeunesse comme elle se laisse attirer par les jeux de carnaval, et les princes qui acceptent que les bouffons leur disent la vérité⁵³⁵. Luther reconnaît donc la très grande efficacité communicationnelle de la fable qu'il a lui-même éprouvée à travers son usage du langage carnavalesque pour révéler les supercheries de l'Église romaine. Cependant, il déplore que les versions contemporaines « émaillent le propos de tels morceaux honteux et luxurieux qu'aucun homme pieux et réservé ne peut souffrir, qu'aucun jeune homme ne peut écouter ou lire sans dommage. »⁵³⁶ C'est la raison pour laquelle Luther propose une nouvelle traduction épurée de ces mots pervers, afin d'en rendre l'usage honorable dans la famille même.

Un quart de siècle plus tard, Philippe Melanchthon se livre au même exercice de récupération et de domestication du comique. En 1555, alors que la paix d'Augsbourg réglant la situation confessionnelle dans l'Empire n'a pas encore été signée, en ces « temps difficiles » et encore incertains pour la nouvelle foi, Melanchthon s'excuse d'écrire l'éloge funèbre d'un jeune homme prometteur mais décédé trop tôt, Mattheus Delius (1523-1544)⁵³⁷, qui a rédigé un *Art de la plaisanterie* (*De arte jocandi*). Il s'excuse car le sujet semble peu sérieux et peu approprié. Pourtant, il veut répondre :

« Aux esprits retors qui font semblant d'être sérieux mais qui participent aux bacchanales, et qui nous reprochent, soit que nous lisons des écrits plaisants (*iocosa*), soit que nous publions ces écrits, et qui accusent Aristote qui comptait parmi les vertus l'eutrapélie, alors que Paul, dans la lettre aux Éphésiens, la recense parmi les

⁵³⁴ Etliche Fabeln aus Esopo, von D. M. L. verdeuscht, sampt einer schoenen Vorrede, von rechtem Nutz und Brauch desselben Buchs, jederman wes Standes er auch ist, luestig und dienslich zu lesen. Anno M. D. XXX, WA 50, p. 452.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 453.

⁵³⁶ « so schendliche, unzuechtige Bubenstueck darein gemischt, das kein zuechtig, from Mensch leiden, zuvor kein jung Mensch one schaden lesen oder hoeren kan », *Ibid.*, p. 454.

⁵³⁷ « Delius, Mattheus » ADB 5, Ekkehart, Leipzig, 1877, p. 42-43.

vices. Même s'ils savent parfaitement la réponse à cette contradiction, [il veut] donner une explication pour éduquer la jeunesse. »⁵³⁸

Cette lettre est d'un intérêt double. Tout d'abord, elle confronte les deux versions opposées du terme eutrapélie et propose d'en donner le sens et la réception pour un protestant. Ensuite, elle constitue une défense de « l'art de plaisanter », dans le cadre licite du langage chrétien. Melanchthon commence par rappeler que les trois vertus du discours selon Aristote sont la vérité, la bienveillance (*comitas*) et la modération⁵³⁹. Mais il ne cite pas la vertu de l'eutrapélie, qui correspond au juste milieu en matière de plaisanterie⁵⁴⁰. En revanche, Melanchthon rappelle que le vice qui correspond à la troisième vertu citée, la modération, est la *bomolochia* ou *scurrilitas* en latin. Il revient longuement sur le sens de ce terme et son étymologie, pour insister sur son sens négatif de plaisanterie excessive, ordurière, et qui cherche son propre plaisir par vanité. D'après le théologien, en utilisant le mot eutrapélie dans l'épître aux Éphésiens, Paul ne voulait pas parler d'autre chose que de la *bomolochia*⁵⁴¹. Par conséquent, le sens paulinien donné à l'eutrapélie est différent de celui que lui donne Melanchthon et Aristote dans le cadre de l'art du langage. Cette eutrapélie correspond à la plaisanterie modeste, disciplinée par l'art de la rhétorique, la modération. Et Melanchthon de conclure que dans le célèbre passage de l'épître aux Éphésiens, Paul condamne les vices du discours (dont la *bomolochia*, traduite par eutrapélie en grec), mais non les agréments qu'il faut conserver. Les agréments sont « le fait de rapprocher des éléments semblables avec une très grande rapidité d'esprit, ou bien d'inférer des causes, ou encore d'autres figures de style, qui ne sont pas faites par vanité ou par envie de nuire, mais seulement pour conseiller ou consoler, ou apaiser, ou soulever les autres, selon ce qu'exige l'occasion. Cette rapidité d'esprit est vraiment l'œuvre de Dieu et doit être cultivée par l'instruction »⁵⁴². Ainsi, l'eutrapélie, entendue comme agrément modéré du discours et disciplinée par l'art du langage, devient chez Melanchthon un talent à développer.

⁵³⁸ « Erunt aliqui torvi, qui curiosi simulant et Bacchanalia vivunt, qui et nos reprehent, quod scripta iocosa seu legimus, seu legenda aliis edimus, et accusant Aristotelem, qui inter virtutes numerat εὐτραπeliάν, cum Paulus ad Ephesios scribens εὐτραπeliάν inter vitia recenseat. Etsi recte instituti, quid respondendum sit non ignorant, attamen ad docendos iuniores addere sequentem explicationem volui. », Philipp MELANCHTHON, CR, Epistolarum Lib. XII, p. 463.

⁵³⁹ *Ibid.*, n°5769, 14 avril 1555, p. 464-467.

⁵⁴⁰ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, IV, 14, 1128a.

⁵⁴¹ Philipp MELANCHTHON, CR, *op. cit.*, Epistolarum, n°5769, 14 avril 1555, p. 468-469.

⁵⁴² « Itaque intelligantur apud Paulum reprehendi vicia sermoni non lepos, qui est celerrime cogitata collatio rerum similium, aut causarum translatio, aut alia figura, ut supra dixi, non orta a vanitate aut cupiditate nocendi, sed utilitati serviens adhibito modo in admonendis aliis aut consolendis aut placandis aut

A l'occasion de ces différentes réflexions sur le comique, les premiers réformateurs définissent les conditions de possibilité du rire protestant. Ils visent un rire qui ne fasse pas pécher⁵⁴³, un comique compatible avec la foi, c'est-à-dire une réjouissance qui se fait en Dieu⁵⁴⁴. Leur position converge avec la conception de la fête spirituelle formulée par les Pères de l'Église, fête qui devait procurer joie et plaisir. D'ailleurs, lorsque Mathesius raconte que de « louables sociétés » invitent Luther à leurs festivités au moment du carnaval, celui-ci ne répond-il pas qu'il reste avec les siens, « de bonne humeur dans le Seigneur » (*guter ding im herrn*) ?⁵⁴⁵ Finalement, c'est en ces termes que Luther résume le difficile équilibre du rire protestant : « les chrétiens doivent être un peuple bon et courageux, qui fait preuve d'une amabilité sérieuse et d'un sérieux affable, à l'image de la vie du Christ que nous relatent les Évangiles. »⁵⁴⁶

Comme en complément, le réformateur Jean Bugenhagen imagine de son côté une manière de purifier non pas la langue, mais les pratiques du corps au moment de la fête.

excitandis, ut postulat occasio. Haec ingenii celeritas vere Dei opus est, et eruditione instruenda est. », *Ibid.*, Epistolarum, n°5769, 14 avril 1555, p. 469-470.

⁵⁴³ « das man one Suende lachen und gebrauchen koende, Kinder und Gesind zu warnen und unterweisen auff jr zukuenfftiges Leben und Wandel », *Ibid.*, p. 455.

⁵⁴⁴ « sie froelichen und luestigen mut machen ynn Christo », WA 17. II, p. 209.

⁵⁴⁵ Johannes MATHESIUS, *Historien*, *op. cit.*, fol. Ff iiv.

⁵⁴⁶ « Denn die Christen sollen eyne feyn dapffer volck seyn und doch freundlich, das eyne ernste freundlichkeit und eyne freundlicher ernst sey, wie Christus leben uns ym Euangelio furgebildet ist. », WA 17.II., p. 209.

Chapitre 2

JEAN BUGENHAGEN ET LES PREMIÈRES KIRCHENORDNUNGEN : LA LITURGIE CHRÉTIENNE CONTRE LE RITE CARNAVALESQUE

Jean Bugenhagen compose la première ordonnance ecclésiastique en 1528 à la demande de la ville de Brunswick, qui veut ainsi institutionnaliser son récent passage à la Réformation. Par ce document, et plus précisément dans l'article qu'il rédige au sujet « *Des prédications du carnaval* », il propose de réformer la pratique du carnaval par la mise en place d'une nouvelle liturgie évangélique : la fête du baptême⁵⁴⁷. La liturgie correspond à la manière officielle de rendre un culte à Dieu et sa fixation dans le cadre d'une ordonnance favorise une certaine homogénéisation de la manière de rendre le culte sur un territoire donné. Elle introduit donc une forme d'orthopraxie, bien sûr chevillée à la définition d'une orthodoxie doctrinale. Mais dans quelle mesure le réformateur a-t-il soutenu la diffusion de ce nouvel élément liturgique ?

⁵⁴⁷ « Von der predige im vastelavende. Der erbar stadt Brunswig christlike ordeninge to denste dem hilgen evangelio, christliker leve, tucht, frede unde eynicheit. Ock darunder vele christlike lere vor de borgere. Dorch Johannem Bugenhagen Pomeran bescreven. 1528. Johannes Bugenhagen Pomer dem lesere. », EKO VI.1, p. 379-380. Le même texte est reproduit en Hochdeutsch dans l'imprimé *Von mancherley Christlichen sachen, tröstliche lere*, Wittemberg, Hans Luft, 1531, fol. G iiv-G iiiv. C'est sur ce document que nous appuyons notre analyse, dont le texte est en annexe.

CONTRECARRER LA CORRUPTION CARNAVALESQUE PAR L'ÉTABLISSEMENT D'UNE FÊTE DE PURIFICATION

Comme nous l'avons vu, la position de Bugenhagen est nuancée. Il se prononce pour une réhabilitation du carnaval que le temps et l'action du diable ont dévoyé, mais dont les origines sont bonnes. Selon lui, il est possible de se prémunir contre « les collations nocturnes » qui sont l'occasion de banquets et d'autres pratiques non chrétiennes et impies, non par des interdictions, mais en proposant une alternative : instaurer la fête du baptême du Christ le jour du dimanche de carnaval. Il s'étonne en effet que l'événement si important du baptême du Christ par Jean-Baptiste n'ait pas sa place dans le calendrier liturgique, à l'exemple de la Nativité, de l'Épiphanie ou de la Présentation au Temple⁵⁴⁸. Il rappelle au passage la différence entre les fêtes catholiques et protestantes : « Les grandes fêtes du Christ ne servent pas à différencier les jours mais à mettre en avant les moments importants de l'Évangile »⁵⁴⁹. Par conséquent, la fête du baptême du Christ est légitime parce que fondée par l'Écriture dont il cite le passage clé (Ma 3). Elle consiste principalement en la mise en place de prédications de l'Évangile, l'une le matin sur les souffrances du Christ, l'autre l'après-midi sur son baptême. Il lui donne deux, voire trois, objectifs : en même temps qu'elle célèbre le baptême du Christ, elle rappelle à chaque chrétien sa propre naissance à la vie chrétienne, et peut-être implicitement son entrée dans la communauté chrétienne.

Chez Bugenhagen, la conception du sacrement du baptême est très proche de celle de Luther. Dans les années 1520, ce dernier propose un nouveau rite à la fois proche et différent de celui des catholiques, comme Susan Karant-Nunn l'a démontré dans son ouvrage *The Reformation of the Ritual*. Un certain nombre d'éléments sont supprimés parce qu'ils ne sont pas fondés par l'Écriture. Par exemple, l'accent n'est plus mis sur le rôle du clergé comme intermédiaire entre Dieu et les hommes *via* l'accueil par le célébrant sur le seuil de l'église, mais sur celui de la communauté qui agit par ses prières. De plus, l'auteure nous rappelle que les rites d'exorcisme et autres « gestes magiques » sont supprimés⁵⁵⁰. Le

⁵⁴⁸ «welche fur Gott, und bey den recht verstendigen Christen kein unterscheid haben sondern umb der historien willen, die zu predigen », *Ibid.*, fol. G iiiv.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, fol. G iiiv.

⁵⁵⁰ Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual: an Interpretation of early modern Germany*, London, 1997, p. 70.

baptême reste toutefois pensé comme une purification *intérieure*, grâce aux prières et à l'écoute de l'Évangile, et symbolisée par exemple par le signe de croix ou le revêtement de vêtements blancs, comme chez les catholiques. Selon l'historienne, le sacrement luthérien est pensé par rapport à un diable qui agit moins extérieurement qu'intérieurement⁵⁵¹. Bugenhagen se situe dans le sillage de Luther. Il reprend la liturgie de la cérémonie de baptême par des paroles et des gestes comme l'aspersion d'eau⁵⁵², mais il appelle à une même simplification des éléments « magiques » comme le fait de mettre des herbes et de la cendre dans l'eau⁵⁵³. Enfin, il insiste sur l'importance de l'Évangile comme moyen de transmission réel de la foi⁵⁵⁴. Cette conception cathartique du baptême, au sens premier de purification, explique que Bugenhagen trouve dans la commémoration du baptême un antidote possible au carnaval.

En effet, on peut voir dans son explication de la fête du baptême du Christ une sorte de miroir inversé du carnaval, une mise en place de la fête de la purification par opposition à celle de la corruption. Le jour du carnaval on prêche sur le baptême du Christ, puis sur le baptême des fidèles, afin que,

« par une telle prédication, un bon nombre de *cœurs pieux* acceptent de se détourner de la folie du carnaval, en entendant prêcher qu'ils ont été baptisés en Christ *et en sa mort*, et qu'ils ont *revêtu le Christ*, et que par le baptême, ils se sont liés pour l'éternité avec le Christ, qu'ils ont reçu l'Esprit Saint et qu'ils doivent être *incorporés au Christ*, et être les enfants de Dieu, que l'histoire du baptême du Christ agit et se réalise aussi dans notre baptême, que le ciel s'ouvre aussi pour nous, que l'Esprit Saint vient aussi en nous, puisque *nous naissons de nouveau au monde, par l'eau et le Saint Esprit.* »⁵⁵⁵

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 44-70.

⁵⁵² Johannes BUGENHAGEN, *Von mancherley*, *op. cit.*, fol. C iiv.

⁵⁵³ *Ibid.*, fol. H iiiii.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, fol. B iiiii.

⁵⁵⁵ « das also etliche *frume herzen*, durch solche predigt, möchten abgewendet werden, von der Torheit der fastnacht, die weil sie *bören*, das sie jnn Christum, und jnn seinen tod, getauft sinf, und *haben Christum angezogen*, und haben jnn der Tauffe mit Christo ein ewig verbündnis gemacht, und den heiligen geist empfangen, das sie *Christo eingeleibet*, und kinder Gottes sein sollen, das sie historia, von der Tauffe Christi, auch jnn unser tauffe, jnn uns gehandelt und war werde, der himel wird uns auch auffgethan, der heilige geist kompt auch jnn uns, denn *wir werden widder geboren, durchs wasser und den heiligen geist* », *Ibid.*, fol. G iiiii-G iiiiv.

D'après ce passage, la fête du baptême agit sur les sens, et aboutit à une véritable transfiguration de la personne qui y participe.

Tout d'abord, la transformation nécessite une disposition d'ouverture du « cœur » par l'écoute de la Parole⁵⁵⁶. Cette disposition délimite le cadre de la fête : une relation affective à Dieu, et non un discours intellectuel par lequel il s'agit de juger par sa raison ce qui vient de l'extérieur. D'ailleurs, l'attitude qui est décrite est essentiellement passive, comme le suggère l'usage de la voix passive. Ainsi, conformément à la théologie luthérienne, la part active de la personne pour sa transformation est très réduite, elle consiste simplement à s'ouvrir à Dieu, c'est-à-dire à faire acte de foi (*sola fide*). En revanche, il n'y a pas de co-participation de la personne pour sa transformation comme dans le catholicisme, seul le Saint Esprit agit. L'insistance sur l'ouïe, un sens que l'on pourrait qualifier lui aussi de passif, est très importante parce que la fête du baptême du Christ est essentiellement composée de prédications à partir des Évangiles. Ainsi, l'action de l'Esprit Saint n'est pas dépendante de la présence du clerc, mais de la lecture des Évangiles. Elle est l'actualisation de la Parole dans le cœur du fidèle.

Une fois cette disposition acquise, la transformation est possible. D'après Bugenhagen, le baptême du Christ comme celui du fidèle s'apparentent en effet à un rite initiatique qui fait passer d'un état à un autre. Le baptême initie en effet au mystère de « la mort » et de la résurrection du Christ. En établissant « un lien éternel » entre le baptisé et le Christ, il ouvre à une vie nouvelle et éternelle. Le baptême repose donc sur une inversion, celle de la mort qui se transforme en vie. Plus exactement, cette inversion est possible parce qu'il y a « incorporation » des hommes à Dieu. La transformation physique s'achève et se réalise dans l'intégration au divin. La fête de célébration du baptême du Christ, qui commémore aussi le propre baptême du croyant, permet ainsi de réactiver, en le rendant présent à la mémoire grâce aux prédications, cette incorporation du chrétien en Dieu.

Là où le carnaval est censé purifier les passions par des inversions physiques, manifestées le plus souvent par des déguisements, le baptême prétend purifier les hommes du péché originel en inversant non pas leur être, mais leur devenir, grâce à la promesse du salut, ce qui est manifesté par les « habits du Christ » et ceux du baptême. La transformation physique est immédiate, mais l'inversion ne se réalise pas sur terre,

⁵⁵⁶ Sur l'importance des images données au « cœur » dans la théologie de Luther, voir Marion DESCHAMP, « An Embodied Theology. Body, Images and the Imagination of God by Luther », *Anthropological Reformations - Anthropology in the Era of Reformation*, 2015, pp. 209-228.

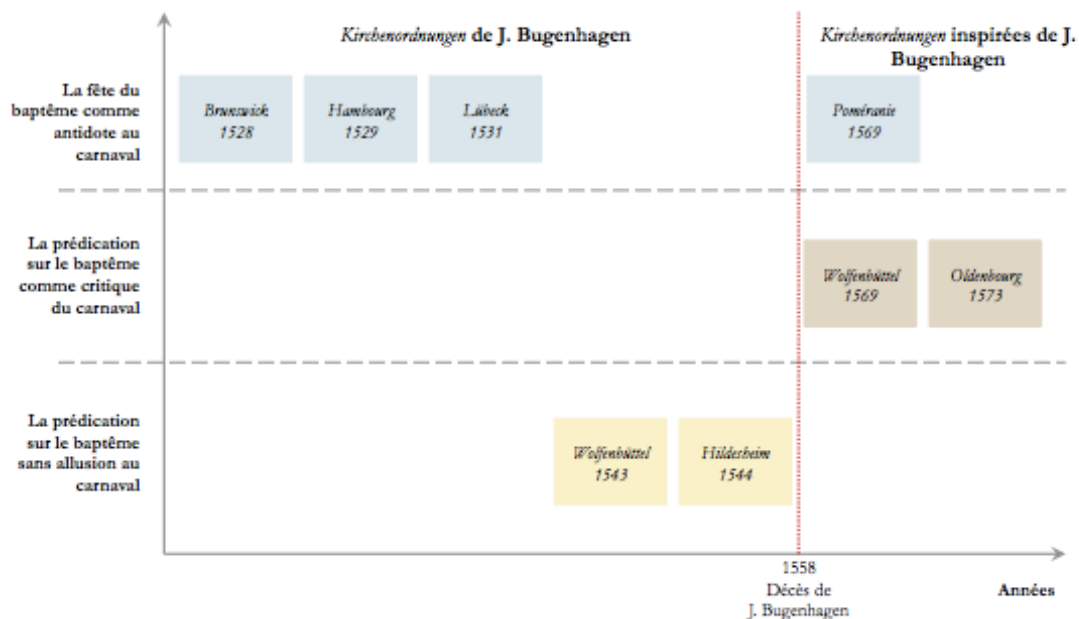
contrairement au carnaval qui actualise dans le temps du carnaval l'inversion désirée. Dans les années 1530, la fête du baptême, telle que Jean Bugenhagen cherche à la mettre en place dans le nord de l'Allemagne grâce aux ordonnances ecclésiastiques, se présente comme le « positif » du carnaval, c'est-à-dire comme un rite de purification par le cœur – et non de corruption par le corps – un rite dont l'inversion est en devenir et ne peut menacer l'ordre en place, ce qui a de quoi rassurer les autorités politiques par ces temps de radicalisation religieuse à l'exemple de la prise de pouvoir des anabaptistes à Münster.

Mais plus encore, la commémoration du baptême en lieu et place du carnaval n'est-elle pas une manière de réparer la rupture que la fête païenne provoquait entre le participant et la communauté chrétienne ? En effet le baptême est bien ce sacrement qui marque l'entrée du fidèle dans la communauté, d'un point de vue ontologique et social, puisque le néophyte est accueilli très concrètement comme un nouveau membre par la communauté. Dès lors, le carnaval-fête du baptême redeviendrait un acte communautaire dans le sens où il s'agit de faire corps avec et dans le Christ. Il symboliserait le geste et l'acte de la mort de l'homme au péché - état symbolisé par la participation au carnaval -, pour renaître en Christ, soit de quitter l'homme pécheur pour naître à nouveau par le Christ.

LES RAISONS D'UNE DIFFUSION À ÉCLIPSE

Comme le montre le tableau suivant, l'initiative du réformateur est reprise plus ou moins textuellement dans d'autres ordonnances destinées à être appliquées dans les communautés naissantes des territoires évangéliques.

Figure 24 – Évolution de l'utilisation de la liturgie pour lutter contre le carnaval, d'après les *Kirchenordnungen* de, ou inspirés de, Jean Bugenhagen.



C'est d'abord Jean Bugenhagen lui-même qui étend cette mesure à d'autres territoires à travers les ordonnances ecclésiastiques qu'il rédige pour les villes libres de Hambourg en 1529⁵⁵⁷ et de Lübeck en 1531⁵⁵⁸. Dans ces deux documents, le même passage sur l'introduction d'une fête du baptême pour détourner du carnaval que dans l'ordonnance de Brunswick de 1528 est repris. Pourtant, lorsque, dans les années 1540, les villes de Wolfenbüttel et de Hildesheim font appel à son expérience pour rédiger des ordonnances, le passage est considérablement modifié. Bugenhagen réduit les deux pages des premiers documents des années 1530 à un paragraphe de quelques lignes⁵⁵⁹. Les prédications sur l'Évangile de Matthieu 3 et sur le sacrement du baptême sont prescrites mais rien n'est dit de leurs effets bénéfiques pour lutter contre les pratiques carnavalesques. De quoi ce changement est-il le signe ? Est-il devenu implicite et inutile à dire ou bien est-ce le signe d'un retour en arrière ? Ou bien encore, alors que les tensions entre partis catholiques et

⁵⁵⁷ Kirchenordnung für Hambourg von 1529, EKO V, p. 506-508.

⁵⁵⁸ *Der keiserliken Stadt Lübeck christlike Ordninge ... Durch Jo. Bugen. Po. Beschreven*, 1531, EKO V, p. 353-355.

⁵⁵⁹ « Van besunderliken prediken. [...] Des Sondages im vastenavendte den ganzen dach över schal dat evangelion van der döpe Christi, Matth. 3 [13-17], und van unser tröstliken döpe geprediket werden, dat dat sülve recht vorstanden und uthgedüdet werden möge. » dans *Kirchenordnung*, Wolfenbüttel, 1543, EKO VI.1, p. 62 ; « Van besunderliken predigen. [...] Des Söndages ym vastelavende dat van der döpe Christi, Mathhei 3. Densülven dach över to predigen vam sacramente der döpe, dat datsülve recht vorstanden unde utgedüdet werden möge. », dans *Kirchenordnung*, Hildesheim, 1544, EKO VII.2, p. 858.

protestants s'avivent, comme en témoigne la constitution de la ligue de Smalkalde, est-ce une manière de ménager si besoin l'arme carnavalesque contre l'adversaire ?

Dans les années 1540, dans le nord de l'Allemagne, la situation religieuse est instable. Par un surprenant retournement de situation, alors que Philippe de Hesse, l'un des principaux chefs de la ligue de Smalkalde, se retrouve affaibli et passible de la peine de mort suite à la découverte de sa bigamie en 1540, il bénéficie finalement de la protection de Charles Quint en 1542. En réalité, Charles Quint gracie le landgrave et l'assure de sa protection à condition que celui-ci lui laisse les mains libres dans le duché de Gueldre où l'empereur veut faire reconnaître sa suzeraineté, ce qu'il obtient en septembre 1543. Fort de ce soutien inespéré, Philippe de Hesse envahit quant à lui, aidé du duc de Saxe, le territoire du duc catholique Henri de Brunswick-Wolfenbüttel en juillet 1542 et soutient la Réformation, comme à Wolfenbüttel. La dynamique conquérante du parti protestant fortifie et enhardit les territoires avoisinants qui officialisent alors la Réformation, parmi lesquels la ville de Hildesheim⁵⁶⁰, située à un peu moins de deux journées de marche de Wolfenbüttel.

Au départ, le Conseil de ville d'Hildesheim se montre hésitant sur le parti à prendre, et les tensions s'accroissent dans la ville. Le 27 août 1542, le Conseil se décide, mais il craint que le changement de religion ne déstabilise aussi la vie politique, et demande que des prédicateurs luthériens soient dépêchés pour appeler à l'unité. C'est dans ce cadre que Jean Bugenhagen est invité à prêcher le vendredi 1^{er} septembre dans l'église de Saint-André. Sa présence galvanise les protestants qui entonnent les chants luthériens, tous connus malgré les interdictions réitérées au cours des années précédentes. Bugenhagen quitte la ville le 1^{er} octobre. A partir de ce moment, la population se divise plus nettement : le parti catholique se réunit autour de l'évêque de Meissen, le Conseil et les bourgeois hésitent à aller plus loin, ce qui mécontente les paysans qui souhaiteraient la promulgation d'une ordonnance d'une part, et l'intégration de la ville à la ligue de Smalkalde d'autre part. Fin septembre, des décisions sont prises en faveur du culte luthérien: silence des cloches, églises fermées, liste des biens ecclésiastiques dressée... mais le Conseil ne se décide pas encore franchement.

Dans ce contexte de tensions entre les partis, de nombreuses moqueries et vexations se multiplient à l'encontre des clercs, quels que soient leur rang. Deux sources nous

⁵⁶⁰ Sur le récit de l'introduction de la Réformation, voir Hermann Adolf LÜNTZEL, *Die Annahme des evangelischen Glaubens-Bekenntnisses von Seiten der Stadt Hildesheim*, Hildesheim, 1842, p. 48-53.

renseignent en particulier sur les événements du carnaval de 1543 : les plaintes de l'évêque auprès de Rome, et le témoignage d'un anonyme, probablement clerc lui-même⁵⁶¹. D'après leur récit, tout commence le soir du petit carnaval, lorsque le conseil s'adonne à des danses, des jeux et autres amusements à l'Hôtel de ville. Face aux critiques des catholiques, le conseil se justifie en rappelant que c'est une vieille tradition que les familles du conseil et leurs proches dansent et se réjouissent « *in aller zucht und ehren* », et qu'il n'y a personne parmi les bourgeois à réprimander pour ses danses, puisqu'il n'y a rien d'indécent. Le dimanche suivant, l'évêque se plaint encore, car des bourgeois ont pris une image religieuse et l'ont apporté dans l'auberge des tailleurs (*schneider*), où enfants, compagnons, femmes, tous ont bu et se sont moqués de l'image, puis ont procédé de même d'auberges en auberges et ont même renversé de la bière dessus. Le conseil fait alors mine de punir les moqueurs, mais les débordements continuent. Certains déguisent un enfant en évêque, puis le houspille par toute la ville, d'autres parodient des bénédictions et l'eucharistie. Le jour du mercredi des cendres, un jeune garçon est déguisé en pape, d'autres sont déguisés en évêques, diacres *etc.* Le lendemain, se déroulent de nouvelles processions moqueuses, des faux clercs tiennent des boîtes de jeux dans les bras en guise de livres religieux. Le conseil se justifie toujours en disant que ce sont juste des mascarades. Enfin, le maire lui-même et ses proches organisent des danses à la cathédrale et dans le cimetière attenant. Mais le conseil minimise encore une fois le fait. Finalement, les plaintes de l'évêque obtiennent une réponse de Charles Quint qui envoie un ordre à la ville le 6 août. Mais cela redouble et encourage les outrages contre l'évêque, traité de bouffon, gamin et scélérat en chaire par les pasteurs...

Ce n'est donc pas un hasard si Bugenhagen, au fait des événements qui agitent le Nord de l'Allemagne omet le passage de condamnation du carnaval dans ses ordonnances de 1543 et 1544. La Réformation des mœurs peut attendre quand il s'agit de combattre les représentants de l'institution romaine.

Ce n'est qu'environ dix ans après le décès du réformateur que son intuition est reprise en trois lieux.

⁵⁶¹ Récit anonyme, *Archives du Vatican, Varia Politicorum*, Bd. 58, fol. 59-63, suivi de la *Protestation de l'évêque Valentin contre les mauvaises actions des princes de la ligue en mars 1545*, fol. 64. Ces écrits sont retranscrits dans *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 1896, n° 10, p. 170 et suiv.

L'*Agenda* de 1569⁵⁶² en Poméranie s'inspire en effet de nombreux documents dont les *Kirchenordnungen* de Brunswick et de Lübeck⁵⁶³. Le passage « Sur les prédications pendant le carnaval du dimanche *esto mihi* » en est certainement en partie issu car il décrit de nouveau avec précision les prédications utiles pour éviter (*vermeiden*) le carnaval dans le cadre d'une « fête du baptême du Christ. ».

Alors que la principauté de Wolfenbüttel avait dû abandonner tout élan de Réformation après la défaite de la ligue de Smalkalde en 1547 et la reprise en main de la ville par le duc catholique Henri, à l'avènement de son fils, le duc Julius, la Réformation reprend. Une ordonnance est rédigée sous la gouverne des théologiens Martin Chemnitz (1522-1586), surintendant de la ville de Brunswick, et Jacob Andreae (1528-1590), prieur et chancelier de l'université de Tübingen⁵⁶⁴. Chemnitz est donc nécessairement au courant de la tentative de Bugenhagen de mettre en place une fête du baptême comme alternative au carnaval puisque la *Kirchenordnung* de 1528 de Brunswick reste en vigueur jusqu'en 1671. Ils organisent la première visitation pastorale luthérienne dans ce pays à l'automne 1568. A la suite de cette visite, ils rédigent une ordonnance ecclésiastique pour l'organisation de la nouvelle Église territoriale⁵⁶⁵. Cette fois, la prédication et le sens du baptême sont de nouveau mentionnés explicitement comme un outil de lutte contre le carnaval⁵⁶⁶, mais le concept de fête est absent.

Quelques années plus tard, le premier et tardif document normatif du comté d'Oldenbourg cherche lui aussi à mettre en place la prédication sur le baptême du Christ pour écarter les fidèles des mauvais comportements carnavalesques⁵⁶⁷. Il reprend alors le passage de la *Kirchenordnung* de Wolfenbüttel de 1569.

⁵⁶² *Agenda*, 1569, EKO IV, p. 473.

⁵⁶³ Voir le travail de préparation rédigé par Jacobus Runge le 17 juin 1567 dans les archives municipales de Stettin (Wolg. Arch. Tit. 63, Nr. 196), cité dans EKO IV, p. 326.

⁵⁶⁴ Sur l'action de ces deux théologiens, voir EKO VI.1, introduction.

⁵⁶⁵ Celle-ci s'inspire d'autres ordonnances. Celle de Lünebourg, mais qui ne présente pas le passage sur la prédication du baptême du Christ (« An Werktagen », Fürstsentum Lüneburg, 1564, EKO VI.1, p. 551) et du Wurtemberg (1559).

⁵⁶⁶ *Kirchenordnung*, 1569, Wolfenbüttel, EKO VI.1, p. 153-154.

⁵⁶⁷ « An werktagen. [...] Und nachdem die leut an vielen örten in der fastnacht sich nach heidnischer weis zieren, sollen die prediger auf denselbigen Sontag das evangelium von der tauf Christi fürnemen und das volk erinnern, wie sie alle Christum als ein kleid in der taufe angezogen, damit alle unsere sünde für Gott bedeckt, welchs sie mit ihrem hesslichen verstellen nicht so lesterlich schenden, sondern mit aller zucht ehren sollen, oder aber sollen das gewöhnliche evangelium behalten, welches denn herrlich und schön ist, und gleichwol darneben itzt gedachten hesslichen brauch straffen.», Grafschaft Oldenburg, 1573, EKO VII.2, p. 1099-1100.

Ces reprises soulignent la variété des cultes au sein même du luthéranisme, en même temps qu'elles trahissent une certaine frilosité à mettre en place une nouvelle fête.

Même si Bugenhagen insiste sur le fait que la fête s'appuie sur les Écritures et concerne le Christ, son œuvre ne façonne que les Églises territoriales du nord de l'Empire mais ne s'étend guère en-deçà. On ne trouve pas les mêmes dispositions dans le reste de l'espace germanique, dont les ordonnances prévoient tout au plus de prêcher la pénitence, comme dans le Wurtemberg⁵⁶⁸, dans le margraviat de Brandebourg et la ville libre de Nuremberg⁵⁶⁹. L'ordonnance de 1533 de Brandebourg-Nuremberg qui inspire bien d'autres réformes – Palatinat du Rhin 1554, Palatinat Deux-Ponts 1557, Baden 1560, Leining 1566, Brunswick-Lunebourg 1563, Hesse 1566, Courlande 1570, Oldenbourg 1573, Hoya 1582⁵⁷⁰ - ne reprend pas non plus la démarche de Bugenhagen. En revanche, dès années 1530 à la fin du siècle, nombre d'ordonnances récriminent contre les distractions qui détournent du culte et notamment de la prédication parmi lesquelles le carnaval, que ce soit dans le nord ou le sud de l'Allemagne. De plus, les interdictions récurrentes trahissent une permanence des pratiques carnavalesques malgré les alternatives proposées. Il semble donc que le rempart de la liturgie n'ait pas suffi à protéger les fidèles des tentations impies.

Néanmoins, dans les mêmes années du premier XVI^e siècle, d'autres réformateurs de terrain cherchent une solution liturgique à un carnaval qui s'apparente pour eux à un rite païen. Ainsi à Nuremberg, Andreas Osiander ose engager la lutte contre une fête qui fait pourtant la réputation de la ville libre.

⁵⁶⁸ 1535, EKO XVI.1, p. 129, 134.

⁵⁶⁹ « Von der puß », EKO XI.1, p. 145-147 ; « Von christenlicher Freiheit », EKO XI.1, p. 170 et suiv.

⁵⁷⁰ EKO XI.

Chapitre 3

DU RÔLE D'ANDREAS OSIANDER ET DE LA RÉFORMATION DANS LA FIN DU *SCHEMBART* DE NUREMBERG

Le voyageur qui s'attarde dans une auberge de Nuremberg au moment du carnaval a sans doute été attiré par la réputation du fameux « *Schembart* »⁵⁷¹. Par un ancien privilège du XIV^e siècle, la corporation des bouchers est autorisée à organiser une danse masquée au moment du carnaval. Au XV^e siècle, cette danse est agrémentée d'une parade costumée et masquée à laquelle participent les membres des grandes familles de la ville : c'est le « *Schembart* »⁵⁷². Au départ, il s'agit plutôt d'un cordon humain de protection que les bouchers rétribuent en échange de l'aménagement d'un chemin à travers la foule pour qu'ils puissent danser. A la fin du XV^e siècle, le *Schembart* est une telle occasion de magnificence que les patriciens paient à leur tour la corporation des bouchers pour pouvoir y participer. Les costumes sont superbes, faits de précieux tissus de soie aux couleurs éclatantes, les patriciens sont reconnaissables aux plumes qui ornent leur coiffure, et à partir de 1475, de gigantesques chars défilent représentant tantôt une nef ou un éléphant, tantôt un château ou un dragon... Le spectacle se faufile dans les rues, s'arrête près de certaines auberges, puis part à l'assaut du château, situé sur une colline au nord, et revient s'épandre sur la place centrale du marché. Le soir, les participants poursuivent les festivités par des danses ou des banquets, dans des auberges ou à l'hôtel de ville selon les années. Le *Schembart* n'est pas le tout du carnaval nurembergeois, mais il en est la partie la plus célèbre. Il est à la gloire de la florissante ville libre de Nuremberg et de son patriciat.

⁵⁷¹ Sur la mise en place progressive des coutumes du *Schembart*, voir Hans-Ulrich ROLLER, *Der Nürnberger Schembartlauf*, 1965. p. 23 et suiv ; Samuel KINSER, « Presentation and Representation : Carnival at Nuremberg, 1450-1550 », *op. cit.*

⁵⁷² Le terme viendrait du vieil allemand et désignerait un masque barbu. Sur l'origine du mot, voir Samuel L. SUMBERG, *The Nuremberg Schembart Carnival*, (Ms. Nor. K. 444), New York, Columbia Univ. Press, 1941, p. 128.

Depuis le déclin de la Hanse, la ville bénéficie en effet de l'essor parallèle du grand commerce entre les villes rhénanes. Elle compte plus de 40 000 habitants au début du XVI^e siècle. La diète de Worms en 1521 confirme de plus l'importance de Nuremberg comme ville impériale, elle qui conservait déjà les *regalia* depuis 1424⁵⁷³.

La relation privilégiée à l'empereur explique la particularité du positionnement de Nuremberg au moment des conflits religieux. Comme le rappelle Jeffrey Smith Chipps, elle est d'une part à la pointe de la réforme religieuse, puisque c'est la première ville à adopter officiellement la nouvelle confession en 1525, et mène d'autre part une politique modérée et progressive pour ménager l'empereur : elle ne rejoint pas la ligue de Torgau ni la ligue de Smalkalde et fait partie des territoires qui tentent de mettre en place *l'Interim*⁵⁷⁴. Au moment de la dispute de Leipzig en 1519, deux personnages éminents de la ville se font remarquer pour leur prise de position favorable à Luther, Willibald Pirckheimer et Lazarus Spengler, si bien qu'ils sont cités par Jean Eck dans sa bulle d'excommunication. Au prix d'humiliantes négociations, le Conseil obtient qu'ils soient absouts, puis il fait afficher sans résistance l'édit de Worms en septembre 1521. Cependant, dès l'année suivante, la ville témoigne de sa liberté de mouvement en nommant de nouveaux prédicateurs, dont certains sont sensibles aux nouvelles idées.

C'est le cas notamment d'Andreas Osiander dont l'action est décisive pour le passage de cette ville à La Réformation. Après avoir été formé à Leipzig et Ingolstadt, celui-ci est ordonné prêtre en 1520 à Nuremberg au sein du couvent des Augustins. Même s'il semble ouvert aux idées nouvelles, le 8 février 1522, il est nommé prédicateur de Saint-Laurent, l'une des deux églises paroissiales de Nuremberg, l'autre étant Saint-Sébald située sur la rive nord. Parallèlement, les idées luthériennes ont de plus en plus de succès parmi la population, si bien que le Conseil accepte d'organiser une dispute religieuse au mois de mars 1525. Finalement, après le discours de clôture prononcé par Osiander le 14 mars en faveur de la foi évangélique, la ville adopte la Réformation le 17.

Or, le même hiver 1525, le *Schembart* est interdit et n'a pas lieu. Ce n'est que quatorze ans plus tard, en 1539, qu'il fait de nouveau son entrée dans toute sa pompe,

⁵⁷³ Sur Nuremberg, voir Jeffrey Chipps SMITH, *Nuremberg: a Renaissance city, 1500-1618*, Austin, University of Texas press, 1983; Gerhard PFEIFFER (dir.), *Nürnberg-Geschichte einer europäischen Stadt*, München, Verlag C.H. Beck, 1971 ; Gerald STRAUSS, *Nuremberg in the sixteenth century*, *op. cit.* ; Emil REICKE, *Geschichte der Reichsstadt Nürnberg von dem ersten urkundlichen Nachweis ihres Bestehens bis zu ihrem Uebergang an das Königreich Bayern (1806)*, Nürnberg, J. P. Raw, 1896 .

⁵⁷⁴ Jeffrey Chipps SMITH, *Nuremberg*, *op. cit.*, p. 20.

comme si rien n'avait changé. Les participants sont vêtus de lourdes étoffes d'atlas blanches et dorées, et entourent un char en forme de navire. Cependant, dans la nef à la bannière de fou, un prédicateur qui a tous les traits d'Osiander est représenté, et moqué par les démons et autres bouffons qui l'entourent (figure 24). Peu après la parade, un groupe menace même la maison d'Osiander. Le lendemain, le prédicateur se plaint immédiatement auprès du Conseil qui accepte de réagir : les responsables sont punis, et le *Schembart* est définitivement proscrit des réjouissances de la ville.

Figure 25 – Anonyme, *Der Annder Thail. Nürnbergische Cronica Merkel*, vers 1530-1600, fol. 42 (détail).
Manuscrit Hs 2° 921, Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum.



Ces deux interdictions semblent liées à la Réformation, la première par son contexte, la seconde par son thème. Mais quelle est la nature de ce rapport ? Le *Schembart* a-t-il été interdit à cause des nouvelles conceptions religieuses de la ville ? Mais alors pourquoi celle-ci accepterait de remettre le *Schembart* sur pied quatorze ans plus tard ? Et lors de la restauration de la tradition, pourquoi les participants s'en sont-ils pris explicitement au prédicateur influent de Nuremberg, au risque de la perdre définitivement ? Dans quelle mesure Osiander a-t-il pesé dans les motivations de ces deux interdictions ?

L'INTERDICTION DE 1525 : UNE NÉCESSITÉ MORALE OU DIPLOMATIQUE ?

Chez beaucoup d'historiens, les conditions de la première interdiction de 1525 sont avancées avec peu d'assurances⁵⁷⁵, quand elles ne témoignent pas d'une confusion⁵⁷⁶. Quelles sont les raisons généralement avancées ? D'après deux *Schembartbücher*, des manuscrits parfois illustrés narrant les fastes annuels du *Schembart* depuis ses origines, produits à Nuremberg à partir de 1539 au plus tôt, l'influence des luthériens serait en cause⁵⁷⁷ : « de même, cette année là [1539], le Schembart de Nuremberg a de nouveau été couru, il ne l'avait pas été depuis 1524 et le début de l'enseignement luthérien. » De quel enseignement s'agit-il ?

Étant donné l'importance d'Andreas Osiander à cette époque, nous pouvons supposer qu'il fait partie des luthériens qui ont prêché contre le *Schembart*. Malheureusement, la majeure partie de ses prédications a disparu. Mais, dans les écrits conservés et rassemblés dans un travail d'édition sous la direction de Gottfried Seebass⁵⁷⁸, un certain nombre de documents nous renseignent sur les positions défendues par Osiander. En 1525 par exemple, il encourage la municipalité à diminuer le nombre des jours de fête religieuses, reprenant l'argument selon lequel tous les jours sont saints et qu'il ne faut pas faire de distinction. Comme Nicolas de Clamanges un siècle plus tôt, il déplore en effet le mauvais usage des fêtes « que les gens ont passé dans le péché, le vice, l'ivrognerie, le jeu, le blasphème et dans rien de bon »⁵⁷⁹. En 1533, à l'occasion de prédications sur le catéchisme, il s'ancre explicitement dans la tradition de la fête spirituelle, en insistant sur l'importance de la participation de l'âme et de l'esprit à la fête, et non seulement du corps qui prime trop souvent⁵⁸⁰. En 1542, il explicite encore sa pensée en

⁵⁷⁵ Reicke et Kinser ne mentionnent aucune raison, tandis que Samuel L. SUMBERG (*The Nuremberg Schembart Carnival*, op. cit., p. 179) et Hans-Ulrich ROLLER (*Der Nürnberger Schembartlauf*, op. cit., p. 137) ne font que des conjectures un peu vagues.

⁵⁷⁶ Beaucoup d'historiens mettent fin au carnaval avec le *Schembart*, alors que seule cette réjouissance a été interdite, et non le carnaval en général. Voir par exemple, Kaspar von GREYERZ, *Religion und Kultur: Europa 1500-1800*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 98.

⁵⁷⁷ « Ittem in diesem Jar [1539] ist der Schembart zu Nurnberg wider Gelauffen, der seit dem 1524 Jar da Lutheren angefangen zu Lehren nitt gelauffen war », Nürnberg, Stadtbibliothek, Inventar-Nr. Hs 4423, après 1572, fol. 11v ; et voir aussi : « Anno 1539 Jar : zu der faßnacht ist dem Schönbartt gelaffenn, unnd dem fleischauers dannzt gewest, das inn fünffzehen Jaren seidt Martinus Luther auffgestanndenn nit gesehenn wordenn » Nürnberg, Stadtbibliothek, Inventar-Nr. Hs 16590, [o.O.], [1546/1555], fol. 147-147v.

⁵⁷⁸ Gottfried SEEBAS (dir.), *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke Osianders des Älteren*, op. cit., 10 volumes, 1975-1997.

⁵⁷⁹ 51. *Zur Aufhebung von feiertagen*, I. Ratschlag, 1525 [entre le 20 avril et le 10 mai], *Ibid.*, vol. 2, p. 132.

⁵⁸⁰ 177. *Katchismuspredigten*, 1533, *Ibid.*, vol. 5, p. 217, 218.

commentant les Dix Commandements. A propos du commandement qui interdit d'avoir d'autres dieux, Osiander énumère plusieurs idoles, comme Mamon, puis le dieu « Ventre ». Selon le prédicateur, cette forme d'idolâtrie est poussée par la concupiscence du corps goulu qui s'empresse de se remplir et de faire les volontés de son ventre, sans plus penser à Dieu⁵⁸¹. Comme nous l'avons vu, ce genre de positions est conforme aux griefs théologiques habituellement dressés contre le carnaval. Pour autant, est-ce bien l'influence du réformateur qui a pu entraîner l'interdiction du carnaval en 1525 ? Non seulement les textes que nous avons cités sont postérieurs à l'événement, mais en plus, il n'est pas sûr qu'en 1524 Osiander se soit intéressé à son interdiction. Au début de la Réformation, comme en beaucoup d'autres lieux, la priorité des réformateurs n'est pas forcément à la question du carnaval. Un carnaval qui, d'ailleurs, en ces temps de polémique exacerbée, semble bien être l'allié du camp protestant.

Qu'en est-il du côté du gouvernement de la ville ? En septembre 1521, puis en octobre 1522, le Conseil donne des gages à l'empereur et réitère les interdictions impériales de diffuser les œuvres ou les images de Luther⁵⁸². Pourtant, les idées nouvelles se propagent rapidement. Les annales de la ville rapportent qu'en 1523, quelques personnes ont diffusé des écrits de diffamation (*Schmachschrifften*) pourtant interdits, et ont chanté des chants de moquerie (*Schmachlieder*) entre autres faits à l'encontre des religieux et des prêtres de la ville⁵⁸³. Or, d'après le chroniqueur la manière dont le Conseil justifie les interdictions éclaire une position toute en finesse : il s'agit ni de défendre la foi catholique, ni de réprimer les évangélistes, mais de remettre au pas ceux qui dévoient la réforme protestante et proposent une interprétation fallacieuse parce que licencieuse de la « liberté du chrétien ». Il est à craindre, poursuit-il, que les personnes qui pratiquent avec erreur l'enseignement luthérien provoquent « toutes sortes de dangers et d'émeutes »⁵⁸⁴. L'argument qui se profile est donc celui, nouveau, de l'ordre public. Ainsi, le Conseil punit-il systématiquement les atteintes satiriques à l'autre confession, catholique ou protestante, quand elles se font en public et

⁵⁸¹ 279. *Predigten über die zehn Gebote*, *Ibid.*, vol. 7, p. 357-358.

⁵⁸² Johannes MÜLLNER et Michael DIEFENBACHER (dirs.), *Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623. 1470-1544*, Nürnberg, Selbstverl. des Stadtrats zu Nürnberg, 2003, vol.3, p. 461, 477.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 482.

⁵⁸⁴ « Alß sich aber etliche Personen in der statt under dem Schein christlicher Freyheit und Handhabung evangelischer Warheit gegen den Ordensleuten in den Clöstern, auch andern Gaistlichen viel Mutwillens mit Anschlagung verpottner Schmachschrifften, mit Werffen in die Kirchen, mit Schmachlieder singen und andern Dingen getriben, daraus allerley Gefahr und Emprörung zu besorgen gewest, hat der rath zu Nurnberg guter mainung, auch zu Rettung des worts gottes und Erhaltung bruderlicher Ainigkeit durch eine ernstliche Verruffung solchen Mutwillen verpieten laßen. », *Ibid.*, p. 482.

sont donc susceptibles de diviser la population. L'explication fournie par le chroniqueur éclaire d'une façon nouvelle la censure de certains jeux de carnaval favorables aux idées nouvelles, comme celui de 1522 qui met en scène un pape vêtu du manteau de cérémonie de la chorale de l'hôpital et se moque de l'Église romaine⁵⁸⁵, la censure pendant l'année 1524 de beaucoup de gravures et de peintures diffamantes⁵⁸⁶ dont certaines carnavalisent le pape et les mandats de l'empereur⁵⁸⁷, de même qu'en 1524 toujours, le fait que le Conseil condamne de jeunes patriciens pour avoir eu l'audace de défiler au *Schembart* déguisés en prêtres ou en moines⁵⁸⁸. C'est que le contexte entre les partis est particulièrement tendu, les attaques satiriques contre Rome se faisant de plus en plus nombreuses. Encore le 23 janvier 1525, alors que la ville va bientôt basculer en faveur de la Réformation, un membre de la corporation des bouchers est puni car il a tenu un discours impertinent envers la vierge Marie⁵⁸⁹, et pendant le carnaval, malgré les précautions du Conseil qui a interdit la danse des bouchers et le *Schembart*, il doit rechercher une personne qui a porté le crucifix en dérision⁵⁹⁰. Ainsi, avant l'abrogation de 1525, la politique du Conseil vise déjà à limiter le pouvoir satirique dans l'espace public. La simultanéité de l'interdiction du *Schembart* et du passage à la Réformation par le même Conseil souligne bien que l'ensemble de ces mesures visent moins à défendre l'ancienne foi qu'à limiter les conflits entre les partis et le désordre

⁵⁸⁵ N°33, Theodor HAMPE, *Die Entwicklung des Theaterwesens in Nürnberg von der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bis 1806*, Nürnberg, Schrag, 1900, p. 230.

⁵⁸⁶ « Bevelh thun, allenthalben die schendelichen gemel und auch Lutters pildnuß, wo die offentlich fail gehapt, zu suchen und aufzuheben. », N°1455, Secunda Udatici 4. July 1524, Theodor HAMPE (dir.), *Nürnberger Ratsverlässe über Kunst und Künstler im Zeitalter der Spätgotik und Renaissance (1449) 1474 - 1618 (1633)*, Sonderausg. aus « Quellenschriften für Kunstgeschichte », Wien, Graeser u.a., 1904, vol.2.

⁵⁸⁷ « Die neuen luterischen püchlein, darinnen die kaiserlichen mandata inserirt sein und kaiser und fürsten narren genannt werden, soll man verpieten fail ze haben.

Die puben, so soliche püchlin am marckt fail haben, damit herauff vordern.

Deßgleichen den frembden, so in Birckhaimers hof gemalte tüchlein fail hat, beschicken und unndtersagen, die schendtlichen gemel vom bapst hie nicht fail ze haben.

Auch des Stengels gemel an seinem haus auffm Neuenpau besichtigen lassen.

Mer soll man denen zusprechen, die verordnet sein, die gemel und druck zu besichtigen, das sy darinnen mer vleiß furwenden, dann bisher geschehen. », N°1459, Tercia post Egidy, 6. Septembris 1524, *Ibid.* Voir aussi le cas de Endressel Stengel qui a laissé une peinture d'un renard portant une tiare et diffamant ainsi le pape à qui l'on demande de l'effacer : N°1460, Quarta vigilia Nativitatis Marie, 7. Septembris 1524, *Ibid.*

⁵⁸⁸ Johannes MÜLLNER et Michael DIEFENBACHER (dirs.), *Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623. 1470-1544*, *op. cit.*, p. 500.

⁵⁸⁹ RV 311, 23 janvier 1525 « Den messerern ir furpeth fur Marx Plickner, dem sein frefliche red von der junckfrau Maria gethan, auf ein burgerliche straf zu begeben, noch zur zeyt laynen, sy mögen aber nach vaßnacht ir bit wider lassen anlage ; doch das er sich mitler zeyt diser stat enteusser und hie nicht betrtten laß, dann sunst werd man ine fengklich annemen. C. Coler », StAN RV 712, 15. Cité dans Gerhard PFEIFFER (dir.), *Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte, von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat, Juni 1524 - Juni 1525*, Nürnberg, Verein für bayerische Kirchengeschichte, 1968.

⁵⁹⁰ RV 361, 28 février 1525, « Zu erfaren, wem in diser vaßnacht gespötsweiß ein crucifix sey vorgetragen. P. Grunther. », StAN RV 713, 22, cité dans *Ibid.*

dans la ville. Le Conseil suit en cela une ligne fixée dès 1522, quand il avait demandé aux prédicateurs catholiques et protestants de ne pas parler des conflits religieux et de ne pas inciter à l'émeute. L'interdiction montre un souci de pacification et de modération des propos qui est sans doute lié à la présence de l'entourage catholique de l'empereur lors de trois diètes impériales au début de l'année 1522, à l'hiver 1522-1523 et en 1524.

Contrairement à ce que laissent entendre les *Schembartbücher* cités en introduction, l'interdiction en 1525 du *Schembart* est sans doute motivée par des raisons politiques beaucoup plus que pour des considérations morales et religieuses. Ces manuscrits, rédigés après 1545, donc après l'incident de 1539, ne projettent-ils pas en fait sur l'année 1525 une influence ultérieure des prédicateurs luthériens sur les festivités de la ville ?

LES DIFFÉRENTES VERSIONS DE L'INTERDICTION DE 1539

En 1539, toutes les sources s'accordent pour souligner que la restauration du *Schembart*, interrompu depuis quinze ans, se fait dans la même pompe qu'autrefois. En revanche, le récit diffère ensuite selon les manuscrits, et ne mentionne pas toujours l'incident concernant Osiander, comme si la signification de cette interdiction était peu claire, ou sujette à controverse, ou volontairement oubliée. Quelles sont les interprétations traditionnellement avancées et pourquoi ? Il existe en fait deux versions principales de l'événement, qui orientent vers au moins trois interprétations différentes.

Une première version décrit le thème du *Schembart* : un char en forme de navire avec à son bord un artefact d'Andreas Osiander. Mais au lieu de tenir un livre religieux comme à son habitude, celui-ci porte un jeu de backgammon. Il est accompagné d'un

médecin occupé à observer une fiole d'urine, d'un fou et de différents personnages typiques du carnaval comme les hommes sauvages⁵⁹¹.

Cette description est reprise par Christian August Vulpius (1762-1827). Grâce à ses fonctions à la bibliothèque de Weimar, il a pu lire des *Schembartbücher* et relate l'incident en 1813 dans les *Kuriositäten der physisch-litterarisch-artistisch-historischen Vor- und Mittelwelt* tout en en proposant une interprétation⁵⁹². Selon lui, c'est une moquerie de la population en retour des prédications d'Osiander sur les mœurs et la religiosité⁵⁹³. Mais de qui émane la moquerie ? Des quelques fidèles à l'ancienne foi ? Ou bien s'agit-il d'un clivage interne au luthéranisme ? Rien à ce stade ne nous permet de trancher. Cette interprétation est en tous cas accréditée par les deux *Schembartbücher* attribuant l'interdiction du *Schembart* de 1525 à l'enseignement des luthériens⁵⁹⁴, et généralement admise par les historiens contemporains⁵⁹⁵.

La mise en cause des luthériens a amené une deuxième interprétation, confessionnelle cette fois. Le premier à y faire allusion est l'historien et archiviste de Nuremberg Emil Reicke (1865-1950) en 1896. Dans son *Histoire de la ville libre de Nuremberg*, il affirme :

« que chaque souvenir de la papauté était une abomination, et que Osiander voyait le *Schembart*, comme d'ailleurs toutes les pratiques de carnaval, comme un

⁵⁹¹ Nürnberg, Stadtbibliothek, Inventar-Nr. Merkel Hs 2° 921, 1600; Johannes MÜLLNER et Michael DIEFENBACHER (dirs.), *Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623. 1470-1544*, op. cit., p. 689-692.

⁵⁹² « Zu Nürnberg lebte der damals berühmte Theolog. D. Andreas Osiander, ein Mann, der auf der Kanzel so in eifer gerathen konnte, wenn er über die Sitten und die Religiosität seiner Mitbürger sprach, daß er sich selbst darüber ganz vergaß. Dies machte ihm Feinde und der Schönbart, suchte sich und das Publikum zu rächen. Die diesmalige hölle kam angezogen, als ein Schiff. In diesem stand ein Geistlicher, statt des Buchs, ein Bretspiel in der Hand, ihm zu beiden Seiten ein Doctor und ein Narr. Dieser Pfaffe nun sah dem D. Osiander so ähnlich, daß ihn gleich Jedermann erkannte.

Als der Spas vorüber war, klagte Osiander bei dem Rathe. Die Schönbarts-Hauptleute wurden auf den Tourme gesperrt und das Schönbart-Laufen auf immer untersagt und aufgehoben. Der Pöbel warf dem D. Osiander die Fenster ein und stürmte seine Wohnung, das verschlimmerte aber die Schache, und das Schönbart-laufen wurde nie wieder erlaubt.

Hier und in Bibliotheken und kabinetten angesehener Nürnberger Familien befinden sich handschriftliche Schönbart-Bücher, von denen eins mit kolorirten Zeichnungen vor mir lieget. », Christian August VULPIUS (dir.), *Curiositäten der physisch-literarisch-artistisch-historischen Vor- und Mitwelt*, Weimar, 1813, vol. 3, p. 241.

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ « Item in diesem Jar [1539] ist der Schembart zu Nurnberg wider Gelauffen, der seit dem 1524 Jar da Lutheren anfangen zu Lehren nitt gelauffen war », Nürnberg, Stadtbibliothek, Inventar-Nr. Hs 4423, après 1572, fol. 11v ; « Anno 1539 Jar : zu der faßnacht ist dem Schönbartt gelaffenn, unnd dem fleischauers dannzt gewest, das inn fünffzehen Jaren seidt Martinus Luther auffgestanndenn nit gesehenn wordenn », Nürnberg, Stadtbibliothek, Inventar-Nr. Hs 16590, [o.O.], [1546/1555], fol. 147-147v.

⁵⁹⁵ Samuel L. SUMBERG, *The Nuremberg Schembart Carnival*, op. cit. ; Hans-Ulrich ROLLER, *Der Nürnberger Schembartlauf*, op. cit.

vestige des temps catholiques voire même païens, dans lequel il puisait en effet ses racines. Dans son zèle religieux, il maudissait le plaisir du carnaval depuis la chaire, et se faisait ainsi beaucoup d'ennemis dans le peuple, qui, même s'il était bien protestant, ne voulait pas qu'on lui retire ainsi ses réjouissances »⁵⁹⁶.

Pour Reicke, il ne peut s'agir que d'une division interne, puisque la part de la population restée catholique est selon lui infime. Ainsi, alors que les écrits d'Osiander, comme les récits des chroniques manuscrites de l'époque ne mentionnent jamais l'interdiction comme le signe d'une opposition à l'Église romaine, ce passage témoigne de l'assimilation par un historien du tournant des XIX^e et XX^e siècles de la construction du XVI^e siècle selon laquelle le carnaval serait une fête confessionnelle et l'emblème du catholicisme. D'après nos travaux, il semble bien que cette deuxième interprétation aille au-delà des représentations qu'avaient les contemporains d'Osiander à Nuremberg dans la première moitié du XVI^e siècle, elle a pourtant été retenue par les historiens du carnaval au XX^e siècle qui ont lu Reicke⁵⁹⁷.

Une deuxième version de l'incident de 1539 précise qu'une grosse clé est aussi représentée sur le char⁵⁹⁸. Cette version a donné lieu à la troisième interprétation, qui est en réalité la plus ancienne bien que la moins connue. Georg Ernest Waldau (1745-1817) est en effet le premier à mentionner le détail des clés et à en proposer un sens en 1791. Waldau est un historien protestant de Nuremberg qui compile et publie un certain nombre d'archives auxquelles il a accès en tant que bibliothécaire de la ville. En l'occurrence, il

⁵⁹⁶ Andreas Osiander « war jede Erinnerung an das Papstym ein Greuel, und den Schembart, wie Überhaupt das ganze tolle Fastnachtstreiben sah er als ein Überbleibsel aus der katholischen oder wohl gar aus der heidnischen Zeit an, in der es ja auch thatsächlich wuzelte. In seinem geistlichen Eifer verdammt er den Fastnachtspass von der Kanzel herab und machte sich dadurch im Wolke, das, wenn es auch gut protestantisch war, sich doch seine Freude nicht nehmen lassen wollte, viele Feinde. », Emil REICKE, *Geschichte der Reichsstadt Nürnberg von dem ersten urkundlichen Nachweis ihres Bestehens bis zu ihrem Uebergang an das Königreich Bayern* (1806), *op. cit.*, p. 258.

⁵⁹⁷ Samuel L. SUMBERG, *The Nuremberg Schembart Carnival*, *op. cit.*, p. 178; Hans-Ulrich ROLLER, *Der Nürnberger Schembartlauf*, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁹⁸ « Auszüge aus einer guten nürnbergischen Chronik [...] A. 1539 sahe man den 64. Und letzten Schönbart zu Nürnberg laufen, in Weiß, Gelb und Blau köstlich gekleidet. Ihr hauptleut waren hr. Jacob Muffel und Martin von Ploben, lieffen aus der Wag aus, die höll war ein groß Schiff, darauf war ein Mann gemacht allermassen wie Herr Andreas Osiander pflegt zu gehen, ob ihm hieng ein langer Schlüssel, denn zu der Zeit predigt er vom Amt der Schlüssel und der Absolution so gewaltig, daß es nit ein jedem gefallen thet, wurde also des Evangelii sein tapfer gespottet, lieffen Hn. Osiander vor sein hauß, schossen ihm mit Röhrlein in dasselb hinein, hetten ihm das hauß gern gar aufgestossen, wenn es nicht mit Weinleitern und andern wer vermacht worden, hat mir Hr. Osiander selbs gesagt. [...] Darnach lieffen sie ins Teufels Namen enhinder ins Frauenhauß, wie der leut Art ist. Herr Jacob Muffel wurde auf Ostern aus dem Rath gesezbt. » Georg Ernst WALDAU, *Neue Beiträge zur Geschichte der Stadt Nürnberg*, Nürnberg, Allemagne, 1791, vol.2, p. 260, 263, 264.

publie des « Extraits d'une bonne chronique nurembergeoise »⁵⁹⁹, qui semble avoir été rédigée par un contemporain des événements de 1539, puisque le narrateur déclare avoir recueilli lui-même le récit d'Osiander⁶⁰⁰. De plus, la particularité du récit, à savoir la mention des clés, est confirmée par des illustrations des *Schembartbücher* datées approximativement entre 1551 et 1600⁶⁰¹. D'après ce chroniqueur, les clés sont une allusion aux prédications énergiques d'Osiander sur le « pouvoir des clés » et « l'absolution »⁶⁰². Pourquoi avoir symbolisé particulièrement ces rituels religieux au moment du carnaval ?

1539, OU LA CONFRONTATION DE DEUX SYSTÈMES DE PURIFICATION ?

L'irruption du thème du pouvoir des clés et de l'absolution dans le *Schembart* de 1539 ne laisse pas d'étonner tant cette pratique est aujourd'hui considérée comme catholique. Pourtant, la « pénitence » fait bien partie des trois sacrements reconnus par Luther. Quel changement ont apporté les luthériens à ce sacrement dont le choix d'une expression différente (pénitence et non confession) est le signe ? La présence des clés au *Schembart* de 1539, loin d'être anecdotique, n'est-elle pas le symbole d'un débat sur l'absolution qui traverse la communauté évangélique de Nuremberg depuis 1527 ?

D'après une expression tirée du Nouveau Testament, donc difficile à révoquer comme une tradition humaine construite par l'Église catholique, les successeurs du Christ sont les détenteurs du « pouvoir des clés »⁶⁰³. En vertu de ce passage des Écritures, le clergé

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 260.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 263.

⁶⁰¹ Nürnberg, Stadtbibliothek, Inventar-Nr. Hs 2° 921 ; Nürnberg, Stadtbibliothek, Inventar-Nr. Hs 5664.

⁶⁰² « ob ihm hieng ein langer Schlüssel, denn zu der Zeit predigt er vom Amt der Schlüssel und der Absolution so gewaltig, daß es nit ein jedem gefallen thet », Georg Ernst WALDAU, *Neue Beiträge zur Geschichte der Stadt Nürnberg, op. cit.*, p. 263.

⁶⁰³ « 18 Et moi, je te le déclare : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ; et la puissance de la Mort ne l'emportera pas sur elle. 19 Je te donnerai les clés du royaume des Cieux : tout ce que tu auras lié

séculier de l'Église romaine dispose de deux moyens d'agir sur la communauté des fidèles : en « liant » par l'excommunication, ou en « déliant » les péchés par la confession, l'un des sept sacrements catholiques. A la fin du Moyen Age, celle-ci évolue dans un sens qui rend décisif le rôle des prêtres. En effet, le sacrement comporte trois parties dont les deux dernières ne peuvent se réaliser sans lui. La première partie correspond à la contrition ou repentance, c'est-à-dire la peine liée au repentir des fautes commises; la deuxième est la confession proprement dite, c'est-à-dire le fait d'exprimer à haute voix la liste de ses péchés au prêtre qui, par les paroles d'absolution, efface totalement les péchés ; et la dernière est la satisfaction, c'est-à-dire la réalisation de bonnes œuvres recommandées par le prêtre pour réparer le tort commis par les mauvaises actions. Dans ce contexte, le « curé » est de plus en plus considéré comme le médecin de l'âme⁶⁰⁴.

La *Confession d'Augsbourg* ne révoque pas la confession mais la modifie⁶⁰⁵. Rappelons que même si le baptême lave de la faute originelle, pour les luthériens, les fidèles peuvent « retomber » dans le péché tout au long de leur vie⁶⁰⁶, mais par « la pénitence », les nouveaux péchés peuvent être remis. Or, telle qu'elle est conçue en 1530, la rémission des péchés dans la pénitence peut se faire de deux manières : par « la foi qui naît de l'Évangile ou de l'absolution ». Ainsi, la *Confession d'Augsbourg* maintient « l'absolution privée » (aussi appelée confession), mais elle diffère de la confession catholique car la liste des péchés que le fidèle exprime au pasteur ne doit pas nécessairement être exhaustive pour que tous les péchés soient remis⁶⁰⁷. La pénitence perd son sens de peines à satisfaire pour plaire à Dieu, pour retrouver celui plus ancien de repentir. La pénitence luthérienne laisse donc deux solutions pour que les péchés soient remis, la fréquentation de l'Évangile d'une part, l'absolution privée d'autre part, sans que le rôle des clercs dans cette dernière solution soit précisément défini. C'est ce rôle qui est l'objet d'un vif débat à Nuremberg depuis 1527.

sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. », Matt 16, 18-19.

⁶⁰⁴ « la confession n'a pas été abolie dans nos Églises. En effet, on n'a pas coutume d'offrir le corps du Seigneur, si ce n'est à ceux qui ont été préalablement examinés et absous. » *Confession d'Augsbourg*, Article XXV, De la confession, André BIRMELE et Marc LIENHARD (dirs.), *La foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 68. Pour des explications plus détaillées sur ces évolutions, voir l'article de Pierre ADNÈS, « Pénitence », dans Charles BAUMGARTNER et Michel OLPHE-GAILLARD, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, op. cit., p. 943-1010.

⁶⁰⁵ Articles XI et XII de la *Confession d'Augsbourg*, André BIRMELE et Marc LIENHARD (dirs.), *La foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 46-49.

⁶⁰⁶ *Confession d'Augsbourg*, Article XII, De la pénitence, *Ibid.*, p. 48.

⁶⁰⁷ *Confession d'Augsbourg*, Article XI, De la confession, André BIRMELE et Marc LIENHARD (dirs.), *La foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 46.

En effet, après 1525, le rôle exercé par le pasteur au moment de l'absolution n'est pas sans rappeler aux habitants de Nuremberg le système de l'ancienne Église : les prétentions récurrentes du pape au pouvoir universel et la hiérarchie qui place les clercs en intermédiaires obligés entre Dieu et les simples laïcs. Il faut souligner que, de manière générale, l'engouement des autorités politiques pour le sacerdoce universel de Luther a bénéficié d'une dynamique antérieure d'émancipation du pouvoir politique par rapport à l'autorité religieuse que l'on observe aussi à Nuremberg⁶⁰⁸. Par exemple, à partir de 1525, les clercs ne sont plus séparés institutionnellement des laïcs mais doivent payer les impôts et obéir à la loi comme tous les citoyens. De son côté, le conseil hérite du *jus episcopale* et décide d'abolir l'absolution privée en 1527⁶⁰⁹. Un virulent débat se développe alors à Nuremberg sur le rôle des pasteurs dans l'absolution. D'un côté, le prédicateur et théologien Andreas Osiander ne cesse de promouvoir l'absolution privée comme seule et nécessaire absolution. De l'autre, des clercs luthériens tels que Dominique Schleupner et des personnes en vue telle que le poète Lazare Spengler défendent une voie originale, celle de la coexistence d'une absolution privée et d'une absolution générale, sorte de confession publique qui ne nécessite pas de formuler ses péchés auprès d'un tiers. Le débat se cristallise au cours de trois phases : 1527-1533, 1536 et 1539⁶¹⁰.

L'année 1533 est révélatrice du rôle des différents partis et des enjeux avoués ou cachés. Cette année-là, le Conseil tente de faire appliquer l'absolution générale par tous les pasteurs, mais Osiander refuse une fois de plus⁶¹¹. C'est l'occasion pour chacun des partis de préciser ses vues sur deux problèmes différents : la question de l'efficacité de l'absolution, et en creux, celle du pouvoir des clercs.

Pour Osiander, l'efficacité de l'absolution privée s'apparente à celle du rite tel que définit par l'anthropologue Jean Cuisenier : une action codifiée à la fois langagière et gestuelle, qui porte un sens en relation avec le divin ou le surnaturel, et qui est mise en

⁶⁰⁸ Par exemple, la ville reçoit en 1474 le droit de présenter les prêtres des principales paroisses par Sixte IV. Sur l'emprise du politique à Nuremberg, voir Gerald STRAUSS, *Nuremberg in the sixteenth century*, op. cit. Strauss, p. 154 et suiv.

⁶⁰⁹ W. MÖLLER, *Andreas Osiander: Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, Allemagne, R. L. Friderichs, 1870, p. 174.

⁶¹⁰ Sur le détail de cette dispute religieuse, voir le chapitre II dans W. MÖLLER, *Andreas Osiander: Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, R. L. Friderichs, 1870, p. 170-189.

⁶¹¹ Ibid.

œuvre par une personne particulière qui connaît ces codes⁶¹². Justement, Osiander insiste sur le rituel purificateur qu'est la confession privée par l'importance donnée aux sens physiques et notamment à la parole⁶¹³ : le confessant doit *dire* ses péchés à haute voix, ce faisant il les *entend*, et peut mieux en prendre conscience.⁶¹⁴ De plus, selon Osiander, celui qui veut lier ou délier doit être envoyé par Dieu (*Gottes bevel und gewalt*), c'est-à-dire qu'il doit avoir reçu le pouvoir des clés de lier ou de délier, sinon il s'agit seulement d'une folle et d'une tromperie⁶¹⁵. Ce faisant, Osiander défend une conception plus proche des catholiques que de Luther pour qui le desservant n'est qu'un ministre de Dieu et ne dispose en aucun cas d'un pouvoir de juge sur les fidèles. En parallèle, Osiander ne cesse de fustiger l'absolution générale comme « une moquerie et un tour de passe passe du diable »⁶¹⁶, aussi trompeuse que les artifices de carnaval et qui ne libère de rien. Au contraire, elle affaiblit l'autre pouvoir des clés des instances évangéliques, à savoir l'excommunication. En effet pour le prédicateur, comment les clercs pourraient-ils encore maintenir des excommunications, si une confession générale absout indistinctement les personnes présentes ? L'un et l'autre ne sont que « jonglerie du diable » et « jeu de carnaval »⁶¹⁷.

Le 8 octobre 1533, la question est finalement tranchée par l'intervention des théologiens de Wittenberg⁶¹⁸. Conformément à la *Confession d'Augsbourg*, Luther et Melancthon soutiennent que l'absolution privée doit être maintenue, mais que la prédication de l'Évangile est aussi un canal de la miséricorde divine, et qu'elle rend caduque la confession générale. En revanche, ils reprochent à Osiander le rôle qu'il attribue aux clercs et qui contribue à faire une distinction entre les personnes, alors qu'il n'y pas de distinction dans la promesse de la grâce. Pourtant à Nuremberg, la situation ne s'améliore guère : le Conseil continue de promouvoir l'absolution générale, et Osiander de l'ignorer.

⁶¹² Jean CUISENIER, *Penser le rituel*, op. cit. p. 19-21.

⁶¹³ D'après Cuisenier, dans le rituel chrétien, « actions et paroles, ont même valeur prescriptive : l'action requiert la parole qui seule en explicite le sens obvie, la parole requiert l'action qui seule lui procure l'efficacité ». *Ibid.*, p. 21.

⁶¹⁴ « und sie hören, bekennen, das sy unrecht haben », Gottfried SEEBAB (dir.), *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke Osianders des Älteren*, op. cit., vol. V, p. 462.

⁶¹⁵ « wer binden oder lösen will in einem fahl, dartzu er Gottes bevel und gewalt nicht hat empfangen, der hat der schlüssel nicht. Darumb bindet er auch und loset nichts, sonder narret und betruget nur sich selbs und ander leuth mit im zum verderben der gewyssen, das darf keins zweyffels. », *Ibid.*, vol. V, p. 464.

⁶¹⁶ « des teuffels gespot, thant », 186. *Absolutionsgutachten*, dans *Ibid.*, p. 465.

⁶¹⁷ *Ibid.*, vol. V, p. 467-468.

⁶¹⁸ W. MÖLLER, *Andreas Osiander*, op. cit., p. 184-185.

Avec la représentation des clés, c'est bien ce débat qui semble ressurgir lors du *Schembart* de 1539. Comme le suggère G. Seebass, n'est-il pas aussi l'expression d'un désaccord sur la répartition des pouvoirs entre les autorités politiques et Osiander ?

En creux, la question de l'efficacité des absolutions privée ou générale questionne le rôle des pasteurs. Dans une lettre à Jean Brenz (1499-1570), Osiander sous-entendait dès 1533 que le Conseil avait intérêt à soutenir la confession générale pour affermir son autorité aux dépens de celle des pasteurs, dont il cherchait à faire ses mandataires⁶¹⁹. En 1539, les organisateurs du *Schembart* sont des patriciens nommés par le Conseil, comme c'était autrefois l'usage. La censure du début des années 1520 montre qu'en général le Conseil était au courant des thèmes qui allaient être déployés. Et d'ailleurs, en 1539, des documents montrent qu'au moment d'autoriser de nouveau le *Schembart*, le Conseil prend soin de légiférer pour éviter les débordements qu'il redoute⁶²⁰. Ainsi, soit la moquerie envers Osiander a été tenue secrète jusqu'au bout et a échappé à la vigilance du Conseil, soit celui-ci en a eu vent mais ne l'a pas interdite. De plus, les témoignages sont unanimes, ce n'est qu'à la suite de la plainte déposée par le prédicateur que certains responsables ont été punis.

Mais sur ces punitions, là encore, plusieurs versions existent. Le manuscrit HS 2°921, les chroniques de Müllner et l'historien Vulpius restent vagues : selon eux, les « maîtres de cérémonies » (*Hauptleute*) ont été punis d'emprisonnement, mais on ne sait pas de combien de temps. Selon Waldau et Möller, seul Jacob Muffel, l'un des trois maîtres de cérémonie de l'année 1539, a été puni. Il a dû quitter son poste au Conseil à la Pâque 1539. Selon Möller enfin, un deuxième maître a été condamné à l'emprisonnement : Joachim Tetzl. Or, ces deux personnes font partie des plus grandes familles de patricien de Nuremberg. Joachim Tetzl (1511-1576) est le fils de Christoph Tetzl, qui fait partie des sept « anciens seigneurs » (*sieben älteren Herren*) de 1533 à 1544⁶²¹, l'une des charges les plus en vue de la ville⁶²². Quant à Jacob Muffel (1509-1569), il est lui-même membre du Conseil

⁶¹⁹ Cité par *Ibid.*, p. 178.

⁶²⁰ Staatsarchiv Nürnberg, Ratsbücher, 19, fol. 200v

⁶²¹ Peter FLEISCHMANN, *Rat und Patriziat in Nürnberg: die Herrschaft der Ratsgeschlechter vom 13. bis zum 18. Jahrhundert*, Nürnberg, Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg, 2008, vol. 3, p. 1722.

⁶²² Sur l'organisation politique de Nuremberg, voir Gerald STRAUSS, *Nuremberg in the sixteenth century*, *op. cit.*, p. 58 et suiv.

en 1539, et ce, depuis 1537⁶²³. Ce sont donc des personnes au cœur du pouvoir qui sont mises en cause en 1539 par la plainte d'Andreas Osiander. La situation est certainement embarrassante pour les membres du Conseil, ce qui peut expliquer son traitement étonnant dans les archives.

Ainsi, la plupart des *Schembartbücher* passe l'affaire sous silence, ou sans mentionner les noms⁶²⁴. Bien plus, les rares exemplaires à relater l'affaire par le texte ou l'image sont de datation tardive⁶²⁵, et l'objet de censure⁶²⁶. De même, les registres de la prison de Nuremberg ne conservent pas de trace des noms des *hauptleute*⁶²⁷ dont Jacob Muffel qui est pourtant parfois nommément cité dans les chroniques. Du reste, ce dernier a réintégré l'année suivante du scandale son rang au sein du Conseil⁶²⁸. Si des mesures pour satisfaire le prédicateur semblent avoir été prises, elles ont été les plus modérées possibles. En revanche, devant le désordre provoqué et la désapprobation qui s'étend bien au-delà de la ville libre, puisque Luther lui-même condamne le scandale, le Conseil décide d'abolir définitivement la pratique du *Schembart*, mais non le carnaval lui-même.

Ainsi, l'affaire de 1539 semble relever d'une lutte de pouvoir entre, d'une part, des magistrats luthériens cherchant à asseoir leur autorité sur la classe cléricale issue de la Réformation, et d'autre part, un prédicateur adepte de la nouvelle foi, plus radical même que Luther sur la question du pouvoir des clés détenu par le ministère pastoral et se faisant opposé à la confession générale. Celle lutte politique était-elle la seule, ou bien recouvrait-elle, plus profondément, la concurrence pour la purification entre le carnaval et la confession ? Quelles sont les conséquences de l'affaire de 1539 pour ces deux systèmes ?

Revenons à l'usage de la référence carnavalesque chez Osiander. Elle ne peut renvoyer qu'à la symbolique de l'illusion et de la tromperie comme nous l'avons vu chez Luther. Toutefois, il est intéressant qu'Osiander, traitant de l'efficacité de la purification des péchés par la confession générale, ait choisi de la discréditer par la comparaison avec le

⁶²³ Peter FLEISCHMANN, *Rat und Patriziat in Nürnberg*, op. cit., p. 1693.

⁶²⁴ C'est le cas des *Schembartbücher* suivants : ref Hs 17611; Hs 16590; Hs 17603; Hs 23585; Hs 22596; Hs 4415; Hs 7067; Hs 16605; Hs 4423; Hs 4413 a; Hs 14741; Hs 16589; Hs 16591; Hs 27894; Hs 16647; Hs 2° 1046; Hs 165225; Hs 5664; H62/MS.B 139 (Erlangen).

⁶²⁵ Hs 2° 921, ca. 1600 ; Hs 5664, entre 1551 et 1600.

⁶²⁶ Voir chapitre suivant.

⁶²⁷ Reichsstadt Nürnberg, Stadtrechnungsbelege, Bündel: Nr. 25, 26, 27, 46.

⁶²⁸ Johannes MÜLLNER et Michael DIEFENBACHER (dirs.), *Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623. 1470-1544*, op. cit., p. 695.

carnaval. Sans doute ne faut-il pas chercher dans le choix de cette comparaison la formulation de son désaccord avec la définition d'un carnaval cathartique, d'un côté parce qu'il est *a priori* persuadé que le carnaval corrompt au contraire, et de l'autre parce qu'il est incapable de penser que le carnaval pourrait être un rite de purification. Reste que le hasard est opportun, et que le hasard se construit en miroir : Osiander utilise la référence au carnaval pour déconsidérer l'efficacité purificatrice de la confession générale ; ses opposants utilisent le carnaval pour railler les prétentions d'Osiander à restaurer une confession rituelle dans laquelle le rôle du pasteur est décisif. De manière implicite et peut-être inconsciente, le carnaval de 1539 ne fait-il pas s'entrechoquer deux systèmes rivaux de purification ?

Contrairement à ce qu'aurait souhaité le Conseil de Nuremberg, la confession privée est maintenue dans la confession luthérienne, et s'impose même comme un signe durable de divergence avec les calvinistes⁶²⁹. Elle est de plus conçue de manière explicite comme un moyen de purification et de discipline de la population⁶³⁰. Du combat entre carnaval et confession, la confession semble donc sortir victorieuse. Mais il ne s'agit plus véritablement d'un *statu quo*, car le véritable adversaire, le carnaval, n'a pas été abattu. Comme un gage destiné à satisfaire les plaintes du prédicateur, le *Schembart* est définitivement interdit. Le *Schembart*, mais pas le carnaval dans son ensemble. Déjà entre 1525 et 1539 l'interdiction n'avait concerné que le *Schembart*, et banquets, danses de corporations, et tournois perduraient. De même, après 1539, les chroniques de Müllner signalent la tenue régulière de ces pratiques et des coutumes de déguisement. Par exemple, en 1540, les habitants de Nuremberg assistent à la danse des épées des couteliers (*Messerhandwerck*) qui n'avait pas eu lieu depuis 22 ans⁶³¹. Finalement, d'après une citation de Vulpius, ce n'est qu'en 1649 qu'« à la place du carnaval païen, interdit par la présente [ordonnance], un jour de pénitence et de prière est mis en place »⁶³². Ce document illustre la victoire de la pénitence comme préparation à la fête spirituelle, et la fin du contre-rite, responsable d'une inversion des comportements, alors clairement identifié comme païen.

⁶²⁹ Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual: an Interpretation of early modern Germany*, op. cit., p. 100.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁶³¹ Johannes MÜLLNER et Michael DIEFENBACHER (dirs.), *Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623. 1470-1544*, op. cit., p. 689.

⁶³² « Der Schönbart war verboten, aber andere Fastnachts-Lustbarkeiten, besonders Gesellenstechen, Tänze, Umzüge, Schmäuße zur Fastnachts-Feier, dauerten in Nürnberg fort, bis zum J. 1649, wo : « anstatt der heidnischen Fastnacht, welche hierdurch verboten wird », wie die ergangent Verordnung sagte, « ein Buß- und Bet-Tag angeordnet und gehalten wurde. », Christian August VULPIUS (dir.), *Curiositäten der physich-literarisch-artistisch-historischen Vor- und Mitwelt*, op. cit., p. 244.

Cependant, si à court terme, le *statu quo* entre carnaval et confession semble l'emporter, et bien avant l'interdiction totale du carnaval en 1649 remplacé par un jour de pénitence, l'affaire Osiander n'a-t-elle pas eu des répercussions sur le carnaval et ses rapports à la cité ?

Chapitre 4

APRÈS 1539 : LES ARTISTES PROTESTANTS ET LE RECYCLAGE DU *SCHEMBART*

Dans le cadre de la théorie du sacerdoce universel qui donnait un rôle nouveau à chaque membre de la communauté, certains artisans et lettrés n'ont pas hésité à participer aux débats à leurs manières. Nous pouvons distinguer au moins trois phénomènes différents. Premièrement, la tentative littéraire et iconographique de poursuivre la lutte pour la purification du carnaval chez les artistes protestants. Deuxièmement, la récupération par les artistes de la fonction de régulation sociale dans un sens plus évangélique. Troisièmement, la récupération de la fonction de manifestation du prestige des élites urbaines par la construction d'une mémoire privée du *Schembart*.

HANS SACHS ET LE DÉTOURNEMENT DES *FASTNACHTSPIELE*

Pratiquant le langage sérieux traditionnel de la veine ascétique de l'Église chrétienne, la réforme moralisatrice d'Osiander semble remporter peu de succès. A Nuremberg, le renouveau émane en fait de l'implication des artistes. Ils n'utilisent pas le langage formalisé par les universités de théologie luthérienne, mais un langage littéraire et iconographique, dont le jeu de carnaval « *Dialogue avec le carnaval, sur ses caractéristiques* » du poète Hans Sachs révèle l'émergence en 1540.

Hans Sachs est l'un des plus grands poètes allemands du XVI^e siècle. Né à Nuremberg en 1494, il suit d'abord une formation de maître cordonnier. Sous l'influence des « maîtres chanteurs » (*Meistersinger*) tels que Lienhard Nunnenpeck († 1518/27), il compose son premier poème à vingt ans⁶³³. Au milieu du siècle, il est reconnu comme l'un des maîtres du genre. À côté de cette énorme production (plus de 4000 chansons), Sachs compose des fables et des contes, des drames et des jeux de carnaval⁶³⁴. Son œuvre marque une évolution de la littérature allemande car elle montre un infléchissement thématique en fonction de ses convictions religieuses. En effet, dès 1520, Hans Sachs fait partie des premiers lecteurs de Luther. De 1520 à 1523 il n'écrit plus que des ouvrages tournés vers la Réformation dont le fameux *Rosignol de Wittenberg* (*Die Wittenbergisch Nachtigall*) qui est une louange à Luther en même temps qu'un ouvrage polémique contre Rome⁶³⁵. Selon Rosemarie Bergmann, la production littéraire de Hans Sachs suit de près l'évolution politico-religieuse de la ville. Une fois que Nuremberg a embrassé officiellement le luthéranisme, Sachs déplace ses critiques dirigées contre l'ancienne foi vers l'intérieur de la société⁶³⁶, du reste comme Luther lui-même. N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre l'étrange « dialogue » qu'il mit en scène en 1540, soit un an après l'interdiction du *Schembart* ?

⁶³³ Johannes RETTELACH, « Sachs, Hans » dans NDB 22, 2005, p. 330-332. [Onlinefassung]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd118604597.html#ndbcontent>

⁶³⁴ Barbara KÖNNEKER, *Hans Sachs*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1971, p. 10.

⁶³⁵ Sur ce poème voir Rosemarie BERGMANN, « Hans Sachs Illustrated: Pamphlets and Broadsheets in the Service of the Reformation », *RACAR; Revue d'Art Canadienne/Canadian Art Review*, 1990, vol. 17, p. 11-14.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 14.

Figure 26 – Hans Sachs, Frontispice de *Ein gesprech mit der Faßnacht, von irer Eygenschaft*, Georg Merckel, 1555. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.

Ein gesprech mit der Faßnacht/von irer Eygenschaft.



Hans Sachs.

Dans ce jeu de carnaval⁶³⁷, l'auteur nous raconte comment, fatigué et surtout ruiné par les réjouissances du carnaval, il se met en route vers Schniegling, un hameau situé à l'ouest de Nuremberg. Chemin faisant, il aperçoit un gros animal inconnu qui lui donne envie de rebrousser chemin : son ventre a la forme d'un tonneau, son corps est tout entier entouré de grelots, il a des dents comme des défenses et une large gorge, il n'a pas d'oreilles ni d'yeux... Alors que le poète prend le large, la bête l'interpelle avec une voix d'homme. Pris

⁶³⁷ Le texte complet et sa traduction sont en annexe.

de peur, le poète prend soin de se signer avant que ne commence le dialogue, et interroge la bête sur son identité. Il s'agit de Carnaval en personne. Suivent alors les explications sur toutes les particularités physiques de Carnaval. Son large ventre lui permet de satisfaire un très grand appétit et d'avaler nourriture et boisson en quantité. Les grelots servent à rendre plus folle la joie de toutes les activités et déguisements du carnaval. Avec ses dents il déchiquète et inverse tout : les jeux de carte, les héritages, les jours de travail, les bonnes mœurs, la miséricorde... S'il n'a pas d'oreilles ni d'yeux, c'est parce que Carnaval est aveugle, il ne distingue pas le bien et le mal ; il n'entend pas non plus qui s'emporte contre lui, ainsi cela ne sert à rien de chercher à le réprimander car il ne réagit pas, à moins qu'on en vienne à la violence. Alors qu'il a l'habitude de traîner quelques mois, cette fois il est obligé de quitter la ville, « suite à la grande plainte d'un fou étranger », mais il compte bien réapparaître dans dix mois et reprendre ses habitudes. Et le poète de conclure en « prévenant » ses lecteurs des dommages financiers que provoque le carnaval⁶³⁸.

Au premier abord, la description de Carnaval, insistant sur la gloutonnerie et la beuverie, semble relever du *topos* développé de Sébastien Brant à Andreas Osiander. Cependant, l'œuvre de Hans Sachs se distingue sur trois plans : par la personnification littéraire et iconographique de Carnaval, par une réflexion originale sur son fonctionnement, et enfin par l'argumentation économique.

La personnification de Carnaval en un monstre dévorateur tranche avec les représentations classiques par son étrangeté. Il ne s'agit plus d'une description de figures familières et donc sans grand danger telle que les fous, les Maures ou l'homme sauvage. Ceux-là, les lecteurs et les spectateurs savent bien qu'ils ne sont que des déguisements. Cette fois, Hans Sachs dévoile la nature réelle du carnaval en Carnaval. C'est un monstre dévorateur, un ventre sur pied, un être réduit aux fonctions de digestion. Cette hypertrophie du ventre n'est pas sans rappeler les emportements des prédicateurs et théologiens, catholiques ou protestants, contre le dieu Ventre. Mais l'image de la page de garde (Figure 25) et l'histoire de la rencontre lui donnent une réalité bien plus grande que les prédications évoquant les divinités païennes d'un autre temps.

Par ailleurs, la description ne se contente pas d'épingler les dérives habituellement reprochées au carnaval, mais propose aussi d'en expliquer le fonctionnement. Le passage sur l'aveuglement et la surdité du carnaval est particulièrement significatif. En effet, si les

⁶³⁸ Hans SACHS, Ein gesprech mit der Faßtnacht..., op. cit.

détracteurs du carnaval prenaient conscience et tenaient compte de ces handicaps, leurs actions n'en seraient-elles pas différentes et plus efficaces ? C'est une manière pour l'auteur de mettre en garde de façon implicite contre l'inutilité des discours, si zélés soient-ils, peut-être contre l'inutilité des admonestations de son contemporain Osiander. En revanche, il remarque avec finesse que la violence n'est pas sans effet. S'agit-il d'une allusion voilée à l'interdiction de 1539 ? Le récit du départ de Carnaval pour la campagne ne renvoie-t-il pas à l'intervention de Luther, cet étranger qui a pris l'habitude de parler sous le masque du fou, et à l'interdiction du carnaval en 1540 ?

A la fin du dialogue, Sachs revient à des considérations plus sérieuses en invoquant l'argument économique. L'histoire débute sur le constat du narrateur qui soupèse avec tristesse sa bourse vide en quittant le carnaval de Nuremberg. Puis il rencontre Carnaval en personne, qui se révèle à lui comme un être de dévoration. Et enfin, dans la morale, le narrateur met en garde contre le gaspillage. Le dialogue a donc été conçu comme un récit en boucle, ce qui a pour effet de mettre en valeur l'enjeu économique. Contrairement aux prédications religieuses, l'histoire recourt moins à une argumentation axiologique qu'économique, et cherche à dissuader de l'usage de cette fête pour des raisons financières, pour le bien être du foyer.

Or, ce dialogue n'est pas sans rappeler certains *exempla* destinés à promouvoir la doctrine du purgatoire au Moyen Âge. Ainsi Césaire de Heisterbach met-il en scène un dialogue entre une femme et feu son mari revenu la visiter en songe pour lui demander de prier pour lui⁶³⁹. Par cette histoire qui se présente comme véridique, le but est de prouver l'existence du purgatoire et le bienfait des prières pour les défunts. De même, l'histoire de la rencontre entre Hans Sachs et Carnaval se présente comme vraie. La première réaction du narrateur est de demander à la chose « si elle n'est pas une bête, un esprit ou bien un fantôme »⁶⁴⁰, une incrédulité qui rejoint celle du lecteur et lui permet de s'identifier au narrateur. Mais bientôt, les explications du monstre convainquent le narrateur et avec lui son lecteur qu'il s'agit bien de Carnaval. De plus, le récit abonde en effets de réel afin de faire passer cette histoire et son message pour certains. Le récit est présenté comme le souvenir de l'auteur-narrateur, témoin oculaire et donc digne de foi. La mention de lieux précis comme la rivière Pegnitz ou le hameau de Schniegling tend à renforcer l'impression

⁶³⁹ Jacques Le GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Editions Gallimard, 1991, 619 p.

⁶⁴⁰ « Du seist ein thier, gayst oder gspenst », *Ibid.*, fol. A iv.

de véracité. Le dialogue semble donc fonctionner comme un *exemplum* : un récit édifiant et vrai destiné à convaincre les lecteurs de la nécessité de se préoccuper de la situation de l'Église souffrante au purgatoire. Le purgatoire était en effet désigné depuis la fin du XII^e siècle comme le lieu de passage entre la vie ici-bas et le Paradis. Il suscitait une véritable « économie du salut » (J. Chiffolleau) de dons à des ordres religieux ou à des confréries pour obtenir des prières, des messes, autant de ferveur méritoire qui pourraient réduire le temps à passer au purgatoire. Dans ce sens, le jeu de carnaval de Sachs construit à la manière des *exemplum* pourrait mettre en scène le purgatoire de Carnaval, coûteux mais jamais satisfait et surtout toujours damné, avide de biens mais sans rédemption possible malgré l'apport financier.

Grâce au détournement du jeu de carnaval en *exemplum* laïc, Hans Sachs révèle la nature difforme et monstrueuse du carnaval, qui outre les dérives morales qu'il suscite, n'est qu'un processus de consommation et de consommation des biens. Il met en garde de façon plaisante dans un langage familier. La position de Sachs est comme le relais laïc des postures religieuses.

Pourtant, le poète collabore depuis les années 1520 avec des graveurs de renom pour représenter des scènes de carnaval plaisantes. Le *Dialogue sur les caractéristiques du carnaval* était-il une œuvre de commande, une anomalie dans l'œuvre du poète ? A travers les images et la langue carnavalesque, de quoi rient les artistes de Nuremberg ?

UN TRANSFERT DE RITUEL : DE LA FÊTE À LA REPRÉSENTATION DU CARNAVAL

Dans les années 1520-1530, plusieurs graveurs parmi les plus connus de Nuremberg ajoutent à la création classique de thèmes religieux, historiques ou mythologiques, la représentation de thèmes profanes comiques, mêlant caricature,

obscénité, et des éléments carnavalesques comme le fou. De manière tout à fait caractéristique selon nous, la première gravure du genre attribuée à Erhard Schön date de 1525 et représente des clercs séculiers et réguliers pourchassés par des démons⁶⁴¹, évoquant les thèmes des *Schembart* de 1507 et 1511⁶⁴². La simultanéité entre l'interdiction du *Schembart* et l'essor de ces productions comiques ne laisse pas d'interroger. Comme pour les *Schembartbücher*, s'agit-il d'une tentative de prolonger les festivités carnavalesques, dans la mesure où les scènes illustreraient les traditions du carnaval ? Cependant, alors que le carnaval est mis au pas et que le message évangélique moralisateur se diffuse, comment comprendre une telle licence artistique qui semble contredire les évolutions religieuses de la ville ? Notre hypothèse est que ces images, bien souvent accompagnées de textes versifiés par Hans Sachs et d'autres poètes nurembergeois comme Albrecht Glockendon, opèrent un transfert rituel comme l'ethnologue Didier Fassin a pu l'observer dans son article « Rituels villageois, rituels urbains »⁶⁴³.

Dans cet article, Fassin s'interroge sur « le devenir d'un rite dans un milieu différent »⁶⁴⁴. En l'occurrence, il s'agit du rite *kanaalen*, qui est un rite protecteur collectif pour régler les problèmes de stérilité prolongée ou d'avortements répétés chez les femmes Joola du Sénégal. Ce rite est né dans un environnement rural et suppose par exemple le départ temporaire de la femme en difficulté dans un village apparenté pour effectuer le rite. Fassin étudie les transformations de ce rite de préservation de la descendance en milieu urbain. Selon lui, « le rite citadin introduit par rapport au villageois des modifications formelles – lieux, protagonistes, déroulement – qui influent profondément sur les fonctions et le sens du *kanaalen* »⁶⁴⁵. En définitive, il n'y a pas transfert pur et simple du rite qui ne peut rester identique à la campagne et en ville, ni disparition totale du rite, mais « transformations et réinterprétations ». L'auteur insiste sur le fait que ces « transformations sociales du rituel » sont elles-mêmes porteuses de sens, par exemple elles disent quelque chose de l'évolution de la société⁶⁴⁶.

⁶⁴¹ Cette gravure est analysée par Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk*, op. cit., p. 62-63.

⁶⁴² N°79, *Démons chassant l'Église*, 1525, dans Friedrich Wilhelm Heinrich HOLLSTEIN (dir.), *Hollstein's German engravings, etchings and woodcuts*, op. cit.

⁶⁴³ Didier FASSIN, « Rituels villageois, rituels urbains La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal », *L'Homme*, 1987, vol. 27, n° 104, p. 54-75.

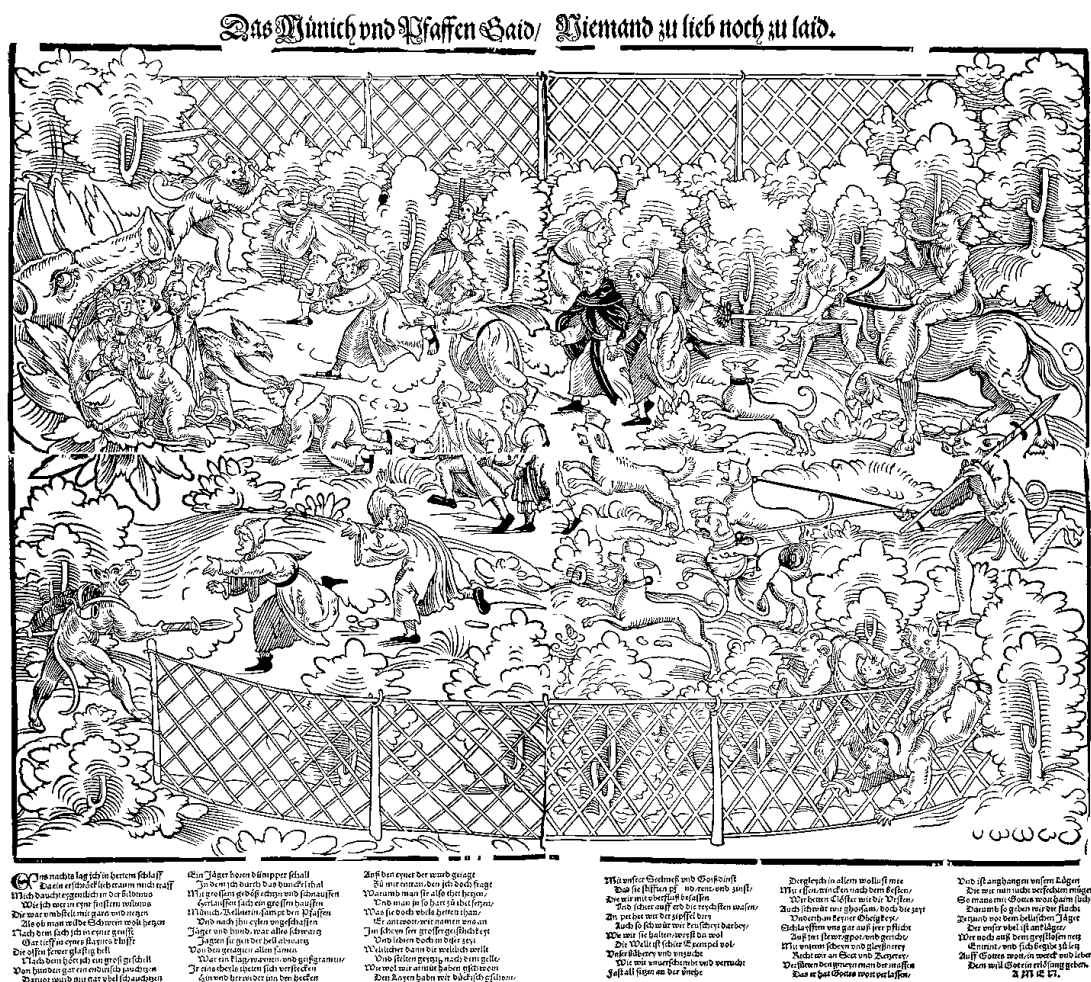
⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

De même, nous supposons que le changement confessionnel des années 1520 entraîne des transformations et des adaptations, dont la plus visible est le passage de la participation au carnaval à sa représentation⁶⁴⁷. Si, pour de nombreux historiens, le carnaval de l'époque moderne fonctionne comme un rite de régulation sociale, alors le passage de la fête à sa représentation et les transformations matérielles que cela suppose, ne peuvent manquer d'avoir eu un impact à la fois sur le rite lui-même et sur la fête carnaval, ce que nous allons étudier.

Figure 27 - Erhard Schön, *Démon chassant l'Église*, 1525. Poème de Hans Sachs ajouté ultérieurement (juin 1545, Keller XXII, 316). Gravure sur bois. Hollstein, XVII, n° 79.



⁶⁴⁷ Cette piste nous a été suggérée à la lecture des deux articles suivants : Samuel KINSER, « Presentation and Representation : Carnival at Nuremberg, 1450-1550 », *op. cit.* ; Joseph Leo KOERNER, « Albrecht Dürer's Pleasures of the World and the Limits of Festival », in Walter HAUG (dir.), *Das Fest [14. Kolloquium, Bad Homburg, vom 28. September bis 3. Oktober 1987]*, München, Fink, 1989, pp. 180-216. Elle doit sans doute beaucoup aussi à Jean-Jacques ROUSSEAU et sa *Lettre sur les spectacles* de 1758.

Figure 28 – Anonyme, *Schembartbuch*, 2^e moitié du XVI^e siècle, fol. 117r et 121r. Manuscrit Merkel Hs 2° 271, Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum.



D'après les historiens, le carnaval n'est pas seulement un défouloir, mais un rite de régulation sociale avec sa structure propre comparable à celui du *kanaalen* étudié par Fassin.

« Je voudrais montrer ici qu'au lieu de voir la vie festive comme une simple « soupape de sûreté », qui détournerait l'attention de la réalité sociale, on peut y voir le moyen par lequel une communauté perpétue certaines de ses valeurs (et même assure leur survivance), par lequel aussi elle peut contester un ordre politique. La règle à l'envers est encore une règle, à l'aune de laquelle on peut mesurer le roi et l'État. »⁶⁴⁸

Natalie Zemon-Davis donne le ton au chapitre IV de son ouvrage fondateur, *Les Cultures du peuple*. Elle propose en effet dans ce passage une analyse fonctionnaliste de la vie festive dont le carnaval fait partie, et relève quatre caractéristiques : il met en place une « inversion carnavalesque », il établit une « règle » (à l'envers), il permet une certaine « fraternité » entre les participants, enfin il use de « la moquerie et de la dérision »⁶⁴⁹.

⁶⁴⁸ Natalie ZEMON-DAVIS, *Les cultures du peuple*, op. cit., p. 159.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 170.

Dans ces chapitres⁶⁵⁰, elle décrit un thème récurrent, celui de la femme qui prend le dessus. Celui-ci est à rapprocher des pratiques de charivari⁶⁵¹, qui se déployaient souvent au moment du carnaval. Par exemple, les sentences des joyeux tribunaux de jeunesse étaient exécutées pendant le carnaval et visaient avant tout « la faiblesse du mari dominé et l'inconduite des filles »⁶⁵². Parmi ces sentences, certaines décidaient de jucher le mari cocu ou le mari trop vieux à l'envers sur un âne. Une autre pratique bien connue consistait à atteler les femmes vierges ou les femmes encore célibataires à une charrue et à les faire ainsi déambuler dans les rues de la ville ou du village. Une chronique de Leipzig relate un incident survenue peu après le carnaval à cause de cette pratique. En 1499, une femme refuse de s'atteler à une charrue et finit par poignarder l'homme (« *einen Mummer* ») qui voulait l'y forcer⁶⁵³. Une autre pratique consistait à transporter les femmes ou les hommes qui ne remplissaient pas leurs devoirs dans une brouette, symbole d'incompétence car la personne ne peut se déplacer seule. Dans l'ensemble de ces pratiques, nous retrouvons les caractéristiques d'inversion selon la règle carnavalesque (brouette, déguisement, âne...), de fraternité produite par l'assentiment de la société à ces coutumes et par la formation de groupes, et enfin de dérision et de moqueries.

À côté de ces rites de dérision visant à punir ou corriger une situation anormale du quotidien, on observe aussi des rites qui favorisent la rencontre des sexes. Les archives du Palatinat-Deux-Ponts, composées surtout de visites pastorales, témoignent de l'importance de certaines traditions pour favoriser les unions matrimoniales entre jeunes, au moment même où les instances évangéliques cherchent à y mettre fin en même temps que le carnaval. L'historien Franck Konersmann montre comment le *Bratenheischen*⁶⁵⁴, c'est-à-dire la quête de nourritures entre jeunes d'un village, souvent déguisée avec des inversions de

⁶⁵⁰ Chapitre V : « la chevauchée des femmes », dans *Ibid.*

⁶⁵¹ Sur le charivari et ses pratiques autour du mariage et remariage, voir Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dirs.), *Le charivari*, *op. cit.*, p. 381-382.

⁶⁵² Yves-Marie BERCÉ, *Fête et révolte*, *op. cit.*, p. 37-38.

⁶⁵³ « Anno 1499. [en marge : Eine Magd entleibet einen Mummer, der sie an den Pflug zwiengen will] Herr david peisser l. 2. Rerum Lips. P. 254 und aus ihm Hr Zacharias Schneider in seiner Leipziger Chronick p. 159 gedencken, daß in der fastenzeit eine Magd aus Furcht und Ungedult einen Mummer, der sie in ein Haus verfolgt, und sie mit Gewalt an den Pflug, (welchen in der Fastnacht die jungen Gesellen durch alle gassen herumschleppeten, und wenn ihnen eine jungfrau oder ledige Weibespersion begegnete, dieselbe an den Pflug zu ziehen zwungen) nöthigen(nöchtgen), wollen, mit dem Brod Mester(Messer ?) erstochen. », Johann Jacob VOGEL, *Leipzigerisches Geschicht-Buch, Oder Annales...*, Zweyte Auflage., Leipzig, Lankisch, 1756, p. 71.

⁶⁵⁴ Sur cette pratique que nous traduirons désormais par la quête des rôtis, voir HWD 1, 1927 et Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat: Studien zu den herrschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des Kirchenregiments der Herzöge von Palatinat Deux-Ponts 1410-1793*, Köln, Allemagne, Rheinland Verlag in Kommission bei R. Habelt, Bonn, 1996, p. 377.

sexe, permettaient la formation de couple. De même, pendant le *Lebenausrufen*⁶⁵⁵, les jeunes devaient former des couples au hasard en se choisissant avec des fétus de paille pour aller danser pendant un temps déterminé⁶⁵⁶.

Enfin et plus largement, le carnaval dans sa dimension performative vise à montrer un dérèglement, à entrer dans le dérèglement en simulant son actualité. Le carnaval met en scène un « si » : et si le monde devait fonctionner ainsi qu'elles en seraient les conséquences ? Il s'agirait d'un monde à l'envers, peuplé de fous. De cette monstration naît la régulation, le retour à l'ordre. La manifestation du chaos crée l'appel à l'éloignement de la séduction du diable et le détachement de la folie.

Ainsi, le carnaval est bien l'occasion d'un ensemble de rites qui régulent les relations entre sexe et visent la stabilité de la communauté. Mais en 1525 pour une période indéterminée, et en 1539 de façon définitive, les festivités du *Schembart* sont bannies de la ville, ce qui porte un coup très important au carnaval. Parallèlement, l'entreprise de moralisation des pratiques est diffusée par les écrits et les prédications d'Andreas Osiander ou Veit Dietrich à Nuremberg. Le passage de l'ancienne foi à la foi protestante, autrement dit le changement de milieu confessionnel et ses conséquences sur le carnaval ont-ils entraîné une mutation du rituel de régulation sociale comme celle du *kanaalen* en milieu urbain ?

Or, nous observons au même moment beaucoup de gravures qui reprennent les thèmes du carnaval de façon comique, et notamment celui de la domination des femmes et celui du couple mal assorti. Notre hypothèse est que le changement confessionnel et la condamnation du carnaval à Nuremberg a entraîné un transfert de la fonction de régulation sociale vers l'iconographie et la littérature.

Le premier thème est illustré par Erhard Schön. En 1534, il réalise le *Filet des hommes fous*⁶⁵⁷, thème qui reprend celui du *Schembart* de 1521 et dont nous avons des témoignages

⁶⁵⁵ Nous traduirons ce terme par royaume de jeunesse. Sur les différentes coutumes qu'il revêt, voir *Ibid.*, p. 377; HWDA 5, 1932-33 ; Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle: (1556-1619). Tome II*, Lille, Service de reproduction des thèses de l'université de Lille III, 1974, p. 923.

⁶⁵⁶ Frank KONERSMANN, « Ländliche Fastnacht als Konfliktfeld. Fallbeispiel: Herzogtum Pfalz-Zweibrücken 1533-1680 », *Jahrbuch für Volkskunde*, 1997, n° 20, p. 7-35..

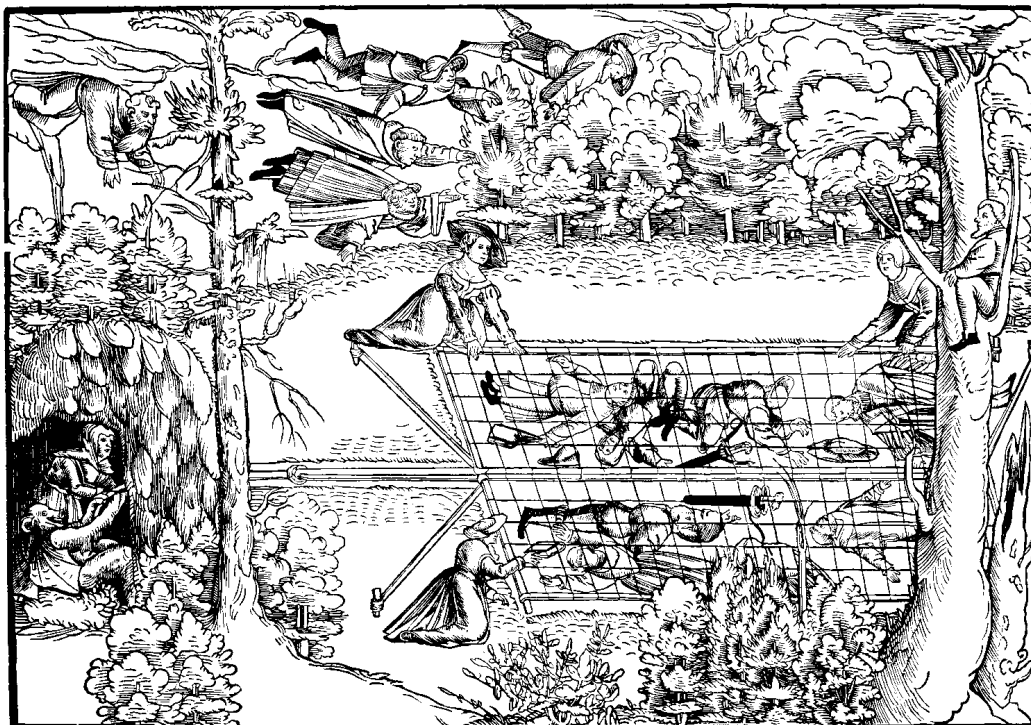
⁶⁵⁷ N°15, Friedrich Wilhelm Heinrich HOLLSTEIN (dir.), *Hollstein's German engravings, etchings and woodcuts*, *op. cit.*, vol. XVII.

écrits et iconographiques grâce aux *Schembartbücher*, par exemple celui conservé au musée Getty de Los Angeles, daté du XVI^e siècle.

Figure 29 – Anonyme, *Schembartbuch*, XVI^e siècle, fol. 65. Manuscrit 2009.M.38, Los Angeles, Getty Research Library.



Figure 30 - Erhard Schön, *Le filet des hommes fous*, ca. 1534; poème de Hans Sachs, *Der pueler fogelbert*, 1534 (perdu). Gravure sur bois. Hollstein, XVII, n° 15.



Ces deux images montrent un traitement très proche. On y observe à chaque fois des jeunes femmes qui servent d'appas à proximité du filet (nue en 1521, décolletée en 1534), tandis qu'une femme se tient prête à tirer les cordes du filet dans l'abri de la palombière. Des hommes dotés de la capacité de voler, représentés avec des ailes dans le premier cas ou tout simplement en train de voler dans les airs dans le second cas, probablement grâce aux ailes de l'amour, sont attirés par les belles sans prendre garde au filet. Ce thème illustre la puissance des femmes et leur domination dans les jeux de l'amour.

Une autre gravure dont la datation est incertaine illustre le thème de la domination des femmes, en renvoyant cette fois à la pratique de l'attelage à la charrue.

Figure 31 – Erhard Schön, *Kein edler schatz ist auff der ert, dann ein frums weib die ehr begert*, s.d. [avant 1545 ou 1535 ?]; poème d'Albrecht Glockendon. Gravure sur bois, 269 x 337 cm. Hollstein, XVII, n°85.



Cette fois, c'est le mari qui fait les frais de la coutume et doit tirer la charrue, tandis que sa femme le menace du fouet d'une main, et de l'autre tient fermement épée, bourse et culotte. La scène est l'objet de commentaires de la part d'un jeune homme terrifié par les conséquences du mariage, d'une jeune femme qui tente de le convaincre qu'elle serait pourtant une épouse docile et fidèle, tandis qu'une folle se lamente des peines du mariage et qu'un homme sage conclut, comme le poème d'Albrecht Glockendon nous l'explique.

Si le thème des gravures d'Erhard Schön s'incrit sans conteste dans l'univers carnavalesque, ces gravures ne sont pas pour autant des illustrations réalistes des festivités passées. Dans quelle mesure ces gravures reprennent-elles le rituel de régulation ?

Les traditions carnavalesques d'inversion des rôles sont autant de messages sur la place respective de l'homme et de la femme dans le foyer, et sur un ordre censé en garantir l'harmonie. La production de gravures satiriques critiquant la société et notamment les rapports entre sexe n'est pas nouvelle. Dès le XV^e siècle, on observe des mises en scène de

femmes dans une brouette⁶⁵⁸, ou de femmes se disputant la culotte du mari sur différents supports du quotidien, même sur les miséricordes des stalles d'église⁶⁵⁹. La figure du fou est déjà une présence dissonante, qui donne un sens critique à la scène représentée⁶⁶⁰. Toutefois, les gravures de Schön témoignent d'un double changement : matériel et thématique. Comme le souligne Naïma Ghermani, les progrès de l'imprimerie et la Réformation ont provoqué un changement dans la diffusion de ces images : des ateliers des grands peintres et graveurs tels que Lucas Cranach, les images sortent désormais de « manière sérielle ». Un même thème est traité en variation et décliné sur différents supports⁶⁶¹. De plus, la conversion de nombreux artistes au protestantisme explique le choix de sujets qui servent la cause luthérienne, souvent en créant de nouveaux codes visuels. Ainsi, les gravures d'Erhard Schön ne critiquent pas seulement le désordre qui viendrait d'une inversion des rôles féminins et masculins comme auparavant, mais elles en dénoncent aussi les causes et les conséquences impies.

La représentation du *Schembart* en 1521 s'inscrit encore dans la culture de l'amour courtois. La femme est représentée dans la nudité de Vénus et tient dans ses mains des capes de fou. Autour d'elle virevoltent différents amoureux, représentés de manière elliptique par la tête et un couvre-chef particulier qui permet d'identifier une fonction et une place dans la société. Plus de la moitié sont des ecclésiastiques, parmi les plus hauts placés (chapeau de cardinal et mitre d'évêque), tandis que les ailes de cupidon qui soutiennent leurs têtes rapprochent leur image de l'iconographie des anges. Cette allusion est franchement ironique, puisque dans l'iconographie religieuse, l'ablation du corps, et notamment des parties basses, est censée symboliser la nature purement spirituelle des anges. En représentant les hommes à la manière des anges, l'analogie connote l'attraction masculine pour la belle dénudée ironiquement comme spirituelle et chaste, comme s'ils n'étaient intéressés que par la beauté de son âme et non par son corps. Cette image est un exemple des significations possibles du *Filet des hommes fous* du carnaval de 1521. D'une part, l'amour y est traité comme une folie, c'est-à-dire la perte de contrôle et

⁶⁵⁸ Pour des exemples médiévaux, voir Christa GRÖSSINGER, *Humour and Folly in secular and profane prints of Northern Europe*, *op. cit.*

⁶⁵⁹ Christiane KLAPISCH-ZUBER, « La lutte pour la culotte, un topos iconographique des rapports conjugaux (xve-xixe siècles) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 31 décembre 2011, n° 34, p. 203-218.

⁶⁶⁰ Le Maître aux banderoles, ou Maître E.S., *La Fontaine de Jouvence*, gravure, milieu du XV^e siècle (Source : Gallica.bnf.fr/BnF).

⁶⁶¹ Naïma GHERMANI, *Le prince et son portrait: incarner le pouvoir dans l'Allemagne du XV^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 81-84.

de maîtrise de soi au sens propre, sans qu'un jugement moral intervienne. D'autre part, la référence à l'iconographie des anges et la surreprésentation de clercs porte un message anticlérical en phase avec les remous du début des années 1520.

Si l'on retrouve des hommes d'Église pris aux pièges des belles dames sur la gravure de 1534, le traitement est sensiblement différent. Ils sont aussi dotés de la capacité de voler, mais cette fois les ailes ne sont pas représentées car les hommes sont figurés de façon réaliste. De même, il n'est plus de nymphes se promenant dans les bois, mais des femmes vêtues à la mode du temps. Le moment est légèrement décalé aussi, car cette fois, le filet s'est refermé sur ses proies. Sous son poids, les captifs perdent leurs attributs : livre religieux pour le moine, épée pour le seigneur, bourse, chapeaux, chaussure... L'adresse et la ruse des femmes fait donc tomber les hommes de leur hauteur qui perdent ainsi leur pouvoir, puisque leurs capacités symbolisées par les objets cités gisent à leur côté. Or, la vieille femme qui est dissimulée par l'abri de la palombière et qui tient les cordes du filet est assistée par un démon. L'habileté féminine, capable d'inverser les rapports de sexe est donc présentée comme le fruit de l'inspiration du diable. Cette situation de renversement du pouvoir masculin, anormale, découle donc du péché.

Le même décalage est à l'œuvre entre les représentations traditionnelles de femmes à la charrue et la scène gravée par Erhard Schön. L'inversion des rôles est fortement soulignée par les objets que portent la femme : l'épée, la bourse et la culotte. Les deux derniers éléments rappellent qu'il s'agit d'une querelle qui se déploie dans le cadre du mariage. Or, le texte qui accompagne la gravure, présent à la fois dans la vignette de l'image et en-dessous, est en fait un commentaire à plusieurs voix des rôles genrés dans le mariage. Le mari se plaint d'être fidèle et d'être malgré tout dépossédé par sa femme. La réponse de la femme est sans fard :

« Tu veux avoir une belle et pieuse femme

Qui te soit toujours soumise,

Alors reste dans ta maison

Et ne cours pas toutes les garces.

Aller peu vêtue, de maison en maison

Souffrir la faim et mourir de soif

Et garder son honneur de femme

Voilà qui est dur aux belles jeunes femmes...⁶⁶²»

Si l'homme ne travaille pas, qu'il se ne plaigne pas d'accomplir les tâches ménagères, poursuit-elle. Entendant parler si férocelement la femme, le jeune homme qui assiste à la scène prend peur et se promet de ne pas prendre femme. La jeune femme à sa droite essaie de le convaincre du contraire, promettant d'être fidèle et obéissante. Ainsi les valeurs idéales du masculin et du féminin pour un mariage durable sont-elles progressivement définies. En fait, elles correspondent à l'entreprise de valorisation du mariage chez les luthériens, en même temps que la réaffirmation de sa structure patriarcale et des rôles de genre.

En effet, très rapidement, Luther fait du mariage le seul lieu possible pour vivre chastement et pratiquer la sexualité légitimement. Il conçoit la famille comme la plus petite cellule de la société qui doit être un relais du bon ordre voulu par Dieu, et de l'éducation religieuse et morale des fidèles. Ces deux rôles échoient au père de famille. En un sens, la Réforme luthérienne renforce la prééminence masculine dans le gouvernement du foyer. L'historien Scott Hendrix a étudié les essais d'une dizaine de prédicateurs luthériens de la première moitié du XVI^e siècle, dont trois ayant exercé ou eu une influence à Nuremberg à la même époque : Martin Luther, Jean Brenz et Veit Dietrich. Dans leurs écrits sur le mariage, l'historien identifie les traits de la masculinité de l'homme au foyer. Les clercs mettent tous en avant l'importance du mariage pour libérer les hommes du tourment de l'attrait charnel. C'est le seul lieu où ils peuvent légitimement exprimer leur désir sexuel. Il est libérateur car les hommes sont censés être plus vulnérables aux tentations de la chair que les femmes. Cependant, la contraction du mariage n'est pas de tout repos, c'est même souvent une charge plutôt négative voire un fardeau, parce qu'ils sont en charge d'une double mission : celle d'assurer un métier et de gouverner le foyer. Ils ont donc particulièrement besoin de réconfort. Enfin, étant doublement responsables on attend aussi plus d'eux, et le blâme ne se fait pas attendre lorsqu'un homme faillit à sa tâche⁶⁶³.

Afin de protéger les liens du mariage, et notamment les risques d'abandon de foyers et les conséquences économiques désastreuses qu'ils ont pour le reste de la famille, la

⁶⁶² « Wiltu ein schönes frümes frewlein han/ Das dir allzeyt ist underthan/ So bleyb daheym in deinem hauß/ Und lauff nicht alle lüder auß/Nacket gan und hausieren lauffen/ Hunger leyden und wasser sauffen/ Und bleyben bey weyblicher eer/ Ist schönen jungen frawen schwer. », Erhard SCHÖN, Bartsch 13, n°179.

⁶⁶³ Scott HENDRIX, « Masculinity and Patriarchy in Reformation Germany », *Journal of the History of Ideas*, 1995, vol. 56, n° 2, pp. 177–193.

gravure du filet des hommes fous met en garde contre l'inconstance masculine en soulignant tout ce que les hommes ont à perdre : non seulement leur capacité à gouverner, mais aussi leur salut. La gravure sur la réputation des femmes littéralise l'expression du mariage comme fardeau. Pour le mari, le joug est la conséquence inévitable du tempérament féminin, tandis que pour la femme, il s'agit d'une revanche opposée à l'inconduite masculine. C'est donc une analyse nuancée sur la situation du mariage et sur ce qui peut en troubler l'harmonie en menant les femmes à prendre le pouvoir.

Après la réforme, l'iconographie du carnaval n'assume pas seulement la fonction de régulation sociale de la cellule familiale, mais en oriente aussi les règles : le mariage et non le célibat comme rempart à la luxure, la fidélité comme garantie d'un partage des tâches non remis en cause... le tout sous l'égide renforcée du père de famille.

Néanmoins, ces gravures ne témoignent pas uniquement d'un changement de sens dû au tournant protestant, elles correspondent aussi à un changement de conditions matérielles de l'expression du carnavalesque, qui passe d'un mode participatif à un mode représentatif.

A Nuremberg, si le carnaval perdure, l'une de ses plus grandes manifestations est interrompue. Il n'est plus possible de participer au *Schembart*, en revanche il est possible d'en reconnaître des scènes sur les feuilles volantes. Ce changement de support introduit une distance irrémédiable entre la personne et ce qui est représenté. Les « frères et sœurs de carnaval » ne participent plus au dérèglement, mais observent le dérèglement sur une image qui porte en elle des indices de réprobation. Cette dissociation entre dérèglement et observateur correspond à l'exigence de cohérence morale tant réclamée par les prédicateurs. Il n'est pas possible de participer aux quêtes de nourritures, aux danses frivoles et à la débauche qui s'ensuit, en revanche, il est salutaire d'en observer les méfaits sur des images. Les pratiques sont en effet simultanément dévalorisées par cette mise à distance grâce à un certain nombre de codes. Par exemple, le recours à la caricature ou à l'obscénité chez Peter Flötner ou les frères Behalm ; la présence récurrente et dissonante du fou qui dénonce désormais non seulement une rupture de l'ordre du monde, mais surtout une situation immorale ; ou encore l'appariement des images à des textes. C'est le cas des gravures d'Ehard Schön qui choisissent la plupart du temps de représenter une scène de carnaval sans recourir à des procédés de déformation ou à des symboles obscènes ou

scatologiques. En revanche, sa production profane est la plupart du temps conçue pour fonctionner avec le pendant littéraire⁶⁶⁴. Dans un article sur *les Plaisirs du monde* d'Albrecht Dürer, l'historien de l'art Leo Koerner rappelle le parallèle entre l'évolution du culte, qui passe de festivités collectives à une pratique privée de la lecture, et l'évolution du rapport entre image et écrit au profit du dernier⁶⁶⁵. Au XVI^e siècle, les fêtes, dont le carnaval, sont prises dans cette dynamique de valorisation de la représentation qui est en même temps intériorisation.

Une certaine participation demeure toutefois car le message de ces feuilles illustrées provoque des réactions : le rire et la désapprobation, la moquerie. Si les images introduisent une distance qui permet à l'observateur de ne plus participer dans son corps aux mauvais comportements, elles mettent toujours en scène des éléments de carnaval. La grammaire carnavalesque n'est pas bannie du langage protestant, seulement sa mise en œuvre. Le fait de conserver une imagerie ou une littérature carnavalesque permet de conserver le levier du rire et de la moquerie, c'est-à-dire le levier carnavalesque de la purgation des passions et de sa fonction de rite de régulation sociale. Surtout, avec le changement religieux, le carnaval est représenté et non plus vécu ce qui déplace le combat contre le péché à l'échelle de chacun, obligeant à une forme d'intériorité, à un combat rentré avec le péché et le diable, puisque le combat simulé à l'échelle de la communauté est désormais interdit. Le changement religieux amène une nouvelle ère. Il s'agit de reconnaître enfin la Révélation et la Nouvelle Alliance, de devenir une communauté de vrais chrétiens, de suivre le bon ordre voulu par Dieu.

L'emploi délibéré de la mémoire des pratiques carnavalesques sert tout à la fois à la discipline des corps et à la consolidation d'une chrétienté intériorisée. Le carnaval dans sa dimension de régulation est ainsi transféré dans une lecture de moralisation du corps et dans une visée de discipline sociale.

Avec le temps, les attaques contre le carnaval gagnent en importance et en efficacité. Les contraintes pesant de plus en plus sur l'exercice du carnaval n'expliquent-elles pas à

⁶⁶⁴ Il a ainsi produit plus de 180 feuilles illustrées pour poèmes de 1523 à 1542. Hans Sachs est l'un des poètes qui a le plus pratiqué la collaboration avec les graveurs. Sur ce sujet, voir Heinrich RÖTTER, *Die Bilderbogen des Hans Sachs: mit 17 Tafeln in Lichtdruck*, Strassburg, J. H. Ed. Heitz, 1927.

⁶⁶⁵ Joseph Leo KOERNER, « Albrecht Dürer's Pleasures of the World and the Limits of Festival », in Walter HAUG (dir.), *Das Fest [14. Kolloquium, Bad Homburg, vom 28. September bis 3. Oktober 1987]*, München, Fink, 1989, p. 209.

l'inverse la faveur durable de l'iconographie de la folie moralisante chez les artistes du XVI^e siècle ?⁶⁶⁶

LA PRIVATISATION DE LA FONCTION AGONISTIQUE DE LA PLACE PUBLIQUE AU CABINET

Si comme l'assure le poète Hans Sachs, les processions du *Schembart* étaient une manière pour la jeunesse patricienne de se montrer et de manifester sa puissance, comment a-t-elle pu accepter de perdre ainsi son faire-valoir⁶⁶⁷ ? Cette disparition n'a-t-elle pas été rendue possible par l'élaboration d'un autre système de valorisation, celui des *Schembartbücher* ? En effet, un ensemble d'indices confortent la thèse d'un transfert de la fonction de manifestation du pouvoir de la fête au livre, ce qui témoigne aussi d'une évolution de la culture agonistique.

Tout d'abord, il est frappant de constater que la production des *Schembartbücher* commence précisément quand le conseil bannit cette pratique des réjouissances de Nuremberg. D'après les dernières études, les quelques quatre-vingt exemplaires recensés à ce jour sont tous postérieurs à 1539, sans que l'on sache avec exactitude lequel aurait pu servir de matrice⁶⁶⁸. Un seul livre fait exception, le manuscrit conservé à la bibliothèque universitaire de Erlangen⁶⁶⁹ daté de 1525, c'est-à-dire l'année de la première interdiction du *Schembart*. Ainsi, que ce soit en 1525 ou après 1539, l'essor des manuscrits prend le relais littéraire et iconographique d'une pratique désormais révoquée. Comme le rappelle Roller, les *Schembartbücher* sont souvent juxtaposés à des livres de tournois (*Turnierbücher*) célébrant

⁶⁶⁶ Voir les thèmes iconographiques de Jérôme Bosch et Pierre Bruegel.

⁶⁶⁷ Voir par exemple les commentaires du poète Hans Sachs dans son *Scheinpart Spruch* du 27 janvier 1548, dans lequel il critique la pompe et l'orgueil des participants.

⁶⁶⁸ Hans-Ulrich ROLLER, *Der Nürnberger Schembartlauf*, op. cit., p. 13 ; Jürgen KÜSTER, « Nürnberger Schembartlauf », dans *Historisches Lexikon Bayerns*, 23.12.2008, URL: <http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Nürnberger_Schembartlauf>.

⁶⁶⁹ *Schembartbuch* Ms.B.139, op. cit.

la participation du patriciat à ces joutes urbaines, ou à des livres de généalogie (*Geschlechterbücher*) rappelant les lignées illustres⁶⁷⁰. De plus, pour l'année 1539, le chroniqueur Müllner révèle les sources qui lui permettent de relater les événements. Il cite des « livres singuliers, qui sont appelés *Livres du Schembart*, qui contrefont et décrivent cette pratique, livres dont on trouve encore beaucoup d'exemplaires chez les Seigneurs (*Erbarn*) »⁶⁷¹. De même, l'historien Vulpius signale l'existence « ici, et dans les bibliothèques et les cabinets des familles en vue de Nuremberg, de livres manuscrits du *Schembart*, dont j'ai l'un d'eux sous les yeux, pourvu de dessins colorés »⁶⁷². Enfin, il se trouve que tous ces exemplaires, non seulement décrivent année par année les processions, les danses, les chars éventuels, mais prennent également soin de citer les maîtres de cérémonie, c'est-à-dire les familles honorées par le service d'une telle liturgie. D'ailleurs, les exemplaires illustrés représentent souvent les maîtres de cérémonies avec les armes de leurs familles (figure 31). Ainsi, les conditions matérielles et ces témoignages indiquent que la production est à destination des classes aisées de la ville. Tout concorde à faire de ces livres des lieux de mémoire du patriciat dont les membres sont honorés par la participation au *Schembart*. Exposés dans les bibliothèques des particuliers, ils donnent à voir au visiteur le faste de ses hôtes. Cet exemple se comprend dans le cadre d'une évolution culturelle générale de la modernité, d'une manière nouvelle de montrer son prestige, dans une sphère restreinte voire privée⁶⁷³ et par les lettres. Le prestige ne s'étale plus seulement aux yeux de la population mais sous le regard de connaisseurs, d'un cercle plus restreint qui a accès aux demeures des grandes familles, et dont la reconnaissance semble désormais aussi valorisante que l'acclamation populaire. Malgré l'interdiction du *Schembart*, la possibilité de manifester son prestige pour les familles en vue se perpétue tout en ciblant plus

⁶⁷⁰ Hans-Ulrich ROLLER, *Der Nürnberger Schembartlauf*, op. cit., p. 10-11.

⁶⁷¹ « Man findet dise Schönbartgesellschaften, wie sie jährlich, soofft sie vom Rath erlaubt worden, von anno 1449 biß auff dise Zeit in sonderbaren Büchern, die deßwegen Schönbartsbücher genennet werden, contrefaitet und verzeichnet, welche Buecher deren noch viel bey den Erbarbarn gefunden worden, besehen mag, wer mehr von diser Kurtzweil wissen will. », Johannes MÜLLNER et Michael DIEFENBACHER (dirs.), *Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623. 1470-1544*, op. cit., p. 684.

⁶⁷² « Hier und in Bibliotheken und kabinetten angesehener Nürnberger Familien befinden sich handschriftliche Schönbart-Bücher, von denen eins mit kolorirten Zeichnungen vor mir lieget. », Christian August VULPIUS (dir.), *Curiositäten der physich-literarisch-artistisch-historischen Vor- und Mitwelt*, op. cit., vol. III, p. 241.

⁶⁷³ D'une toute autre manière, les festivités à la cour des Valois auxquelles participe Henri III mettent en scène la séparation entre le monde de la cour et le reste de la société, en particulier les villes. Nicolas LE ROUX, « The Politics of Festivals at the Court of the Last Valois », in J. R. MULRYNE et Elizabeth GOLDRING (dirs.), *Court Festivals of the European Renaissance: Art, Politics and Performance*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 101-117.

précisément ses destinataires à travers l'usage des *Schembartbücher*. Pouvons-nous observer le même phénomène pour d'autres fonctions majeures de cette pratique ?

Figure 32 - Anonyme, *Der Annder Thail. Nürnbergische Cronica Merkel*, vers 1530-1600, fol. 42, 43. Manuscrit Hs 2° 921, Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum.



Ici, nous avons à gauche les armes, à droite le nom des trois maîtres de cérémonie et le costume des *Schembartläufer*⁶⁷⁴.

⁶⁷⁴ L'illustration présentée ci-dessus est cependant originale en ce qu'elle représente aussi le char de l'année 1539, avec à son bord le prédicateur Osiander muni de son jeu de backgamone, entouré de diables et de fous, une grosse clé pendant au château et un médecin et un astronome faisant de grands gestes dans la hune du navire. Autrement dit, cet exemplaire commémore la fâcheuse moquerie de 1539. Mais ce genre de témoignages est rare, et la plupart des *Schembartbücher* le passent tout simplement sous silence. Mais plus on s'éloigne de l'événement, plus les livres tendent à le signaler. D'ailleurs, plusieurs cas de censure sont connus à la fin du XVI^e siècle. En 1571, le Conseil condamne le peintre Jérôme Beheim à détruire les images du *Schembart* qu'il a peintes, et lui interdit de les vendre en place publique. Or ces images sont celles du dernier *Schembart* de 1539 et représentent Osiander. De plus en 1605, le conseil reprend le peintre Hansen Wandereisen qui a vendu publiquement des images comportant les armes des participants, « que tous ne voient pas avec plaisir ». Plusieurs hypothèses sont possible pour expliquer ces réactions. Osiander étant parti depuis longtemps, il devient possible d'en faire de nouveau le responsable de la disparition du *Schembart* (lutte de pouvoir). Ou bien, si le carnaval commence à être disqualifié aux yeux des fidèles, il n'est pas bon pour le patriciat de se montrer comme un thuriféraire. Ou alors, si le carnaval est créateur de liens, il y aurait peut-être dans cette mémoire de 1539 le souvenir de ceux qui ont participé à cet événement et qui participe à une mémoire familiale. L'impression des armes pourrait gêner certains dans leur évolution au sein des offices de la ville quand d'autres auraient construit leur identité sur cet événement au contraire. A propos des censures à la fin du XVI^e siècle, voir Samuel L. SUMBERG, *The Nuremberg Schembart Carnival*, op. cit., p. 18.

Après la mise en place de la Réformation, le carnaval subit les assauts conjugués des prédicateurs et des artistes protestants. Les uns ont recours à la parole, les autres à l'art satirique et moralisateur. Tous mettent en œuvre une stratégie de dénonciation du carnaval comme fête païenne et corruptrice, nuisible à la société chrétienne. Et, comme s'ils avaient perçu l'originalité de la fonction de régulation sociale du carnaval, tous proposent en contrepoint des alternatives pour purifier et réguler les comportements humains : fête du baptême, confession privée, monstration satirique des mauvais comportements. Ce faisant, ils procèdent à une transformation fonctionnelle du carnaval, présenté non comme régulateur mais producteur de mauvaises mœurs. Du point de vue de la sphère religieuse, le carnaval est donc essentiellement un problème de purification, ou plutôt de corruption, des âmes et des corps, et donc un obstacle au salut.

Les efforts pour remplacer le carnaval par un ensemble d'autres rites de purification restent pourtant vains au milieu du XVI^e siècle, soit que ceux-ci paraissent moins efficaces que ceux du carnaval, soit que les fidèles soient moins pieux que le désirent leurs pasteurs, soit enfin qu'ils ne veulent abandonner une fête qui revêt d'autres significations, et dont ils ne sauraient se passer si facilement.

D'un point de vue doctrinal, la pensée des instances évangéliques est donc très proche de celle des catholiques. Nous pourrions donc supposer que les Églises protestantes s'engagent dans une lutte incessante envers le carnaval, de même que les prédicateurs catholiques moralisateurs à la fin du XV^e siècle, sans avoir plus de moyens pour l'interdire. Mais cela serait oublier ce qui fait la spécificité des Églises territoriales. Elles viennent relayer l'ancienne pyramide administrative catholique des évêchés et des paroisses, et donnent un rôle décisif aux princes, garants de l'ordre sur terre. De plus, la conception de la communauté, la *Gemeinde*, décline au niveau local le bouleversement des rapports entre le religieux et le politique qui étaient nettement séparés dans le catholicisme. Fort de leurs nouvelles fonctions, comment princes et laïcs participent-ils à la mise en place d'une communauté exemplaire ? Partagent-ils les conceptions des théologiens et réformateurs de plus en plus négatives sur le carnaval ?

Troisième partie

**UN LEVIER DÉCISIF : LA MOBILISATION DES
AUTORITÉS POLITIQUES CONTRE LE CARNAVAL AU NOM
DE LA DISCIPLINE (DEUXIÈME PARTIE DU XVI^E SIÈCLE)**

Les dispositifs pastoraux sont nombreux et inventifs qui tentent de supplanter le carnaval. Néanmoins la marge de manœuvre et l'efficacité réelle des réformateurs luthériens sont restreintes par la nature même du magistère spirituel qu'ils exercent et qu'ils ont contribué à redéfinir. Bien qu'il fasse pression sur les âmes, aucun pasteur ni théologien protestant ne peut forcer le cœur et le corps des fidèles à se soustraire au carnaval et à ses plaisirs. Sa force de coercition reste limitée par toutes les formes de résistances quotidiennes (obstruction, inertie, faux-fuyants) opposées par les fidèles à son autorité morale. Qui pis est, le fonctionnement décentralisé des Églises territoriales luthériennes limite la portée des tentatives, voire des succès pour éclipser le carnaval, au seul niveau local.

Faut-il dès lors en conclure que si les actions et admonestations des réformateurs contre le carnaval précèdent de quelques décennies celles de leurs adversaires catholiques, le zèle des deux partis se solde par une même vaine inventivité⁶⁷⁵ ? Pourtant, force est de constater que le recul des pratiques carnavalesques répond à une logique confessionnelle : c'est bien des territoires protestants que le carnaval se retire le plus massivement sur le long terme. Mais si, d'un point de vue théologique, les griefs protestants sont très proches de ceux des catholiques, quels autres facteurs sont donc susceptibles d'expliquer cette différenciation confessionnelle ? Nous poserons dans cette partie que c'est la conception spécifique du rôle des autorités temporelles sur les communautés luthériennes, et leur participation active au processus de « disciplinarisation sociale » (*Sozialdisziplinierung*), qui constitue un levier d'action décisif contre la rémanence carnavalesque.

Cette coopération n'était pas inévitable, comme en témoigne la publication d'une prédication contre le carnaval en 1551 par Erasmus Sarcerius. Le corpus des *Evangelischen Kirchenordnungen* montre toutefois la mobilisation effective, bien que progressive, des autorités politiques contre la fête dans le second XVI^e siècle surtout. Le cas du Palatinat-Deux-Ponts, qui passe du luthéranisme au calvinisme à la fin du siècle, permet de mieux cerner les ressorts de la collaboration pour la disciplinarisation du carnaval et d'éventuelles différences de pratiques d'une Église luthérienne à une Église calviniste. Enfin, il fait

⁶⁷⁵ Voir l'exemple de Charles Borromée qui organise la réforme du calendrier liturgique pour supprimer la fête des festivités de Milan. Marie LEZOWSKI, « Liturgie et domination. L'abolition du dimanche de carnaval par Charles Borromée, archevêque de Milan (1576-1580) », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, 1 décembre 2012, n° 35-36.

ressortir l'enjeu final du carnaval pour ses adversaires : celui de la cohésion de la communauté (*Gemeinde*).

Première séquence

Inverser les rapports entre autorités politiques et carnaval

Chapitre 1

ERASMUS SARCERIUS À L'AVANT-GARDE : ALERTER ET RESPONSABILISER LES AUTORITÉS POLITIQUES CONTRE LE CARNAVAL (1551).

« Donc, là où la parole de Dieu atteint les cœurs et l'administration politique corrige les corps, là, le temps pourra tordre le cou à la vie de carnaval désordonnée et délétère. »⁶⁷⁶

L'alliance du trône et de l'autel, ou, dans un langage moins anachronique, l'alliance des deux glaives, le spirituel et le temporel⁶⁷⁷, voilà le programme proposé par Erasmus Sarcarius en 1551 pour lutter contre le carnaval. Cette proposition, qui implique une collaboration heureuse entre les deux sources principales de l'autorité au XVI^e siècle, est-elle éculée ou novatrice ? Et, dans un contexte spécifiquement luthérien, témoigne-t-elle d'un respect ou d'une distance prise à l'égard de la théorie des deux règnes, formulée par Luther au début des années 1520 ? Rappelons que c'est dans un contexte de crise ouverte avec la papauté, et dans le but de garantir la « liberté du chrétien » tout à la fois contre les prétentions temporelles de Rome et l'ingérence des autorités civiles en matière religieuse, que le Réformateur de Wittenberg avait postulé une séparation claire entre le règne de l'Évangile et de la grâce, d'une part, et celui du monde terrestre et de l'ordre social, d'autre

⁶⁷⁶ « Als denn wo Gottes wort die hertzen treffe, und der Obrigkeit ampte die leibe züchtige, fo möchte die zeit dem unordentlichen und schedlichen fastnachts leben den Garaus machen », Erasmus SARCERIUS, *Zwo predigten*, *op. cit.*, fol. A iiv.

⁶⁷⁷ Théorisée par les réformateurs grégoriens, cette métaphore fait référence à l'arrestation du Christ au Jardin des Oliviers (Lc 22, 38), au cours de laquelle les disciples veulent défendre leur maître avec leur glaive. Dans la conception grégorienne, l'Église est comme un corps dont la tête est le pape, et les princes les bras. Leur pouvoir n'est que délégué, ils ont une fonction d'exécution, position que les rois et empereurs médiévaux sont loin d'avoir toujours acceptée.

part⁶⁷⁸. Pourtant, au fil du temps, et surtout à partir de 1525 (Guerre des Paysans) la position de Luther connaît une inflexion toujours plus flagrante en faveur du pouvoir temporel et de son rôle dans le maintien et la préservation de la « vraie doctrine ». La volonté de Sarcerius d'associer les autorités princières à la répression du carnaval abonde-t-elle dans le même sens ?

En cette année 1551, en tout cas, le 26 février, le prédicateur dépose son texte contre le carnaval pour impression chez Jacob Bärwald, imprimeur réputé de Leipzig⁶⁷⁹. S'il est vrai que le carnaval a toujours été considéré avec méfiance par les magistrats responsables de l'ordre, alors la demande de Sarcerius ne peut être considérée qu'avec bienveillance. Pourtant, le prince électeur de Saxe lui-même s'adonne aux festivités du 11 février dans la ville de Dresde⁶⁸⁰. Il semble que les deux sources de l'autorité n'aient pas le même jugement. Comment comprendre que le pouvoir temporel ne saisisse pas cette aubaine pour « tordre le cou », selon la formule d'Erasmus Sarcerius, à ce ferment de désordre public ? Selon nous, l'appel de Sarcerius à l'implication des autorités politiques, loin de s'appuyer sur une tradition d'hostilité des magistrats envers le carnaval, comme le laisse entendre toute une veine de l'historiographie⁶⁸¹, fait toute l'originalité de sa prédication, justement parce qu'il se situe à rebours des attitudes politiques de ses contemporains. Notre hypothèse est en effet que le carnaval, avant d'être définitivement perçu comme un élément subversif par nature, a d'abord été un instrument de cohésion civique et diplomatique que les autorités ne prévoyaient pas de faire disparaître des réjouissances de la ville.

Il convient donc d'exhumer, dans un premier temps, l'histoire des liens entre carnaval et autorités politiques en Saxe, afin de mesurer, dans un second temps, tout ce que la prédication de 1551 a d' inédit. Elle se distingue en particulier par les aspects politiques néfastes qu'elle attribue au carnaval. Nous nous interrogerons alors sur les raisons qui poussent un théologien protestant à penser le carnaval d'un point de vue politique, avant

⁶⁷⁸ TRE 36, p. 776-793 ; Karla SICHELSCHMIDT, *Recht aus christlicher Liebe oder obrigkeitlicher Gesetzesbefehl? juristische Untersuchungen zu den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1995.

⁶⁷⁹ Il est connu en particulier pour ses éditions d'ouvrages pieux. Son atelier était installé rue du Nickel. Josef BENZING, « Bärwald, Jakob », NDB 1, 1953, p. 529.

⁶⁸⁰ Cité dans la correspondance de Valerius Krakau à Christoph von Karlowitz, Dresden 1551 Februar 11, MAURICE, *Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen. 5. Band. 9. Januar 1551 - 1. Mai 1552*, Berlin, Akademie-Verlag, 1998, p. 83.

⁶⁸¹ Cf. Introduction.

d'examiner la postérité de sa pensée à l'aune des rapports tissés entre politique et carnaval à Leipzig dans la seconde moitié du XVI^e siècle.

LA SAXE ET LE CARNAVAL, UNE HISTOIRE JOYEUSE ?

A voir le peu d'écho que rencontre la publication de 1551, force est de supposer que l'appel de Sarcerius ne repose pas sur une collaboration déjà éprouvée avec les autorités temporelles. Un ensemble de signes témoigne en effet de la bienveillance de ces dernières envers un carnaval que les controversistes décrivent, des deux côtés de la lisière confessionnelle, comme la source de tous les vices. Bienveillance qui n'est que le pendant de l'histoire heureuse entre le carnaval et le temporel.

Tant l'action politique que législatrice des princes protestants de Saxe trahit le fait que le carnaval n'est pas pour eux une question centrale de la Réformation.

En 1551, les conflits religieux du premier XVI^e siècle ont considérablement modifié la Saxe albertine. Depuis 1485, le duché de Saxe est séparé en deux territoires, l'un, dont la capitale est Wittenberg, prend le nom du frère aîné de la maison de Wettin, Ernest, et conserve la dignité électorale : c'est la Saxe ernestine ou Saxe électorale. L'autre prend le nom du frère cadet, Albert, avec Dresde pour ville de résidence ducal. Quant à Leipzig, c'est une ville florissante de Saxe albertine, qui prospère grâce aux mines d'argent du *Erzgebirge*, à l'activité de l'imprimerie, et au commerce animé par une foire bisannuelle très réputée⁶⁸². Alors que la Saxe ernestine est l'épicentre de la Réformation luthérienne, ce n'est qu'en 1539 que sa voisine passe officiellement à la foi évangélique sous l'impulsion du nouveau duc Henri (1539-1541). Bien que protestant, son successeur, le duc Maurice

⁶⁸² Anton Amon SCHINDLING (dir.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung Land und Konfession 1500 - 1650*, Münster, Aschendorff, 1990, vol.2., p. 8-34.

(1541-1553), inaugure une politique inédite puisqu'il s'allie avec Charles Quint lors du conflit décisif qui oppose l'empereur catholique et la ligue protestante de Smalkalde (1547-1548), emmenée par le prince-électeur de Saxe ernestine, Jean-Frédéric. A la bataille de Mühlberg (1547), les troupes impériales triomphent de la ligue protestante. Pour récompenser les services de Maurice, Charles Quint transfère la dignité électorale de la Saxe ernestine à la branche cadette albertine⁶⁸³. Quelques années avant l'arrivée d'Erasmus Sarcerius, la ville de Leipzig appartient donc à un territoire dont la puissance politique est en pleine expansion. Toutefois, d'un point de vue religieux, la politique du duc Maurice divise les rangs des luthériens d'Empire à cause de l'introduction de l'*Interim de Leipzig* sur ses territoires. Fort de son succès à Mühlberg, Charles Quint promulgue le 15 mai 1548, à la diète d'Augsbourg, un décret impérial connu comme l'*Interim d'Augsbourg*⁶⁸⁴. Celui-ci est un document visant à régler la question religieuse dans l'Empire, en attendant les conclusions définitives du concile de Trente. L'*Interim d'Augsbourg* impose une ligne éminemment catholique d'un point de vue théologique, mais concède quelques points aux protestants, en tolérant le mariage des prêtres ou la communion sous les deux espèces pour les laïcs. En décembre 1548, Maurice de Saxe introduit son propre règlement intérimaire, l'*Interim de Leipzig*. Rédigé par Melanchthon, cet édit princier a une coloration plus évangélique que l'*Interim d'Augsbourg* (elle garde notamment intacte la doctrine de la justification par la foi) mais fait de nombreuses concessions aux pratiques liturgiques romaines. Pour Maurice de Saxe comme pour Melanchthon, il s'agit de préserver les éléments centraux de la foi protestante, quitte à faire des concessions sur les cérémonies extérieures, considérées comme des *adiaphora* (choses non nécessaires au salut)⁶⁸⁵. Mais de nombreux pasteurs et théologiens luthériens n'acceptent pas ces deux *Interims* et quittent les territoires de Saxe albertine pour se réfugier à Magdebourg ou Iéna (en Saxe ernestine), qui deviennent les bastions du gnésioluthéranisme⁶⁸⁶. Lorsqu'Erasmus Sarcerius répond à

⁶⁸³ Sur la ligue de Smalkalde voir Gabriele HAUG-MORITZ, *Der Schmalkaldische Bund 1530 - 1541/42; eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, Leinfelden-Echterdingen, DRW-Verl., 2002. ; Peter HANDY et Karl-Heinz SCHMÖGER, *Fürsten, Stände, Reformatoren: Schmalkalden und der Schmalkaldische*, Gotha, Allemagne, J. Perthes, 1996. Sur le récit de la bataille de Mühlberg, voir Max LENZ, *Die Schlacht bei Mühlberg: mit neuen Quellen*, Gotha, F. A. Perthes, 1879 et Denis CROUZET, *Charles Quint, empereur d'une fin des temps*, Paris, France, Odile Jacob, 2016.

⁶⁸⁴ Luise SCHORN-SCHÜTTE (dir.), *Das Interim 1548/50: Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, Gütersloh, Allemagne, Gütersloher Verlaghaus, 2005; Irene DINGEL (dir.), *Reaktionen auf das Augsburger Interim: Der interimistische Streit (1548-1549)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

⁶⁸⁵ Sur les évolutions générales de l'*Interim* voir Thomas KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, op. cit., p. 485-486. Voir aussi les ouvrages précédemment cités.

⁶⁸⁶ On consultera sur ce point Thomas KAUFMANN, *Das Ende der Reformation: Magdeburgs « Herrgotts Kanzlei »*,

l'appel de la paroisse de Saint-Thomas de Leipzig en 1550, ce n'est donc pas vers les terres de la résistance luthérienne qu'il se dirige, alors même qu'il avait préféré quitter le comté de Nassau-Dillenburg en 1548, plutôt que d'appliquer l'*Interim* que le comte Guillaume se voyait forcé de mettre en place par Charles Quint⁶⁸⁷. L'hostilité de Sarcerius envers l'*Interim* pourrait expliquer qu'en février 1551, il ne s'adresse pas explicitement au duc qui a mis en place l'*Interim de Leipzig* mais aux bourgeois de la ville de Leipzig, comme Wolffen Haseloch. Il ignore en effet le revirement qui se prépare. Pendant l'hiver 1550-1551, le duc Maurice est en effet en train de préparer son retournement contre Charles Quint et de rallier les rangs des princes protestants, déstabilisés et pourchassés depuis leur défaite à Mühlberg. A n'en pas douter, pour le duc Maurice, les événements politiques appellent un traitement plus urgent que les questions soulevées par un prédicateur de Leipzig sur le carnaval auquel il participe d'ailleurs en ce même hiver 1551.

D'un point de vue législatif, la demande de Sarcerius définissait un problème nouveau. En effet, sous le règne du duc Henri (r.1539-1541), les éléments fondateurs de législation religieuse, ordonnance et instructions de visites en 1539 et 1540, ne mentionnent jamais le problème du carnaval⁶⁸⁸. Quand à Maurice (r.1541-1547), il consolide l'œuvre de son père et ne propose guère d'innovations : le carnaval reste en dehors des réglementations religieuses⁶⁸⁹.

Le comportement des princes et la législation tardive contre le carnaval sont autant de signes qui suggèrent que la prédication de 1551 argumente à rebours des comportements habituels et des perceptions que les contemporains peuvent avoir du carnaval. Si l'on se penche sur des sources temporelles telles que les chroniques, ne découvre-t-on pas un autre aspect du carnaval, non pas subversif mais intégrateur ? Comme nous allons le voir, l'histoire des relations qui unissent pouvoir

1548-1551/2, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 2003 et Volker LEPPIN, Georg SCHMIDT et Sabine WEFERS (dirs.), *Johann Friedrich I., der lutherische Kurfürst*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006.

⁶⁸⁷ Sur la situation du comté de Nassau-Dillenburg, voir Christian PETERS, « Erasmus Sarcerius und die Reformation in Nassau-Dillenburg », dans Stefan RHEIN et Günther WARTENBERG (dirs.), *Reformatoren im Mansfelder Land: Erasmus Sarcerius und Cyriakus Spangenberg*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, p. 43-47.

⁶⁸⁸ EKO I: 22. Instruktion für die erste Visitation Herzog Heinrichs, 1539; 24. Kirchenordnung, 1539; 25. Instruktion für die zweite Visitation, 1539, p. 283; 26. Gemeiner bericht der visitatoren an die Pfarrer und dorfschaften in unsers ... fürstenthumb, 11 octobre 1540 p. 286.

⁶⁸⁹ EKO I, p. 101.

politique et carnaval avant la Réformation montre que l'attitude du Conseil semble être plus bienveillante qu'hostile dans bien des domaines : juridique, financier, diplomatique et municipal au sens large.

Certes, les chroniques⁶⁹⁰ et les ordonnances⁶⁹¹ sont émaillées d'interdictions touchant les fêtes carnavalesques, certes des abus sont dénoncés et condamnés, mais cette législation ne permet-elle pas, en fin de compte, de préserver le bon fonctionnement et la pérennité du carnaval ? Ainsi, une ordonnance de 1482 réprime les excès de boisson à l'occasion du carnaval : désormais, les convives doivent se contenter d'un tonneau pour vingt personnes⁶⁹². En 1499, selon une vieille coutume agraire, une femme est forcée de tirer une charrue dans les rues. Toutefois, se trouvant malmenée, elle se défend et cause la mort de l'un des hommes. Suite à cette affaire, la coutume est interdite, mais le carnaval demeure⁶⁹³. En 1511, alors que la mode est à la *Rundtanz*, un pas qui permet de faire sauter les femmes et de glisser un œil sous les jupons par la même occasion, une ordonnance vient promptement mettre un terme à ces frivolités en punissant chaque pas sauté par une amende⁶⁹⁴. De même, en 1550, le prince tente de limiter dans le temps la licence des danses: une seule journée de danse est accordée pour le carnaval, tandis que les bals de nuit sont interdits⁶⁹⁵. Un à un, les débordements sont identifiés et canalisés afin de mieux permettre au carnaval de durer sans attirer les foudres des moralisateurs. En revanche, certaines années, le carnaval est interdit pour des raisons exogènes : une mauvaise année

⁶⁹⁰ Cyriacus SPANGENBERG, *Mansfeldische Chronica der erste Theil: von Erschaffung und Austheilung der Welt, und insonderheit von der Graueschafft Mansfelt*, Eisleben, 1572 ; Petrus ALBINUS, *Commentarius novus de Mysnia, oder, Neue Meynsische chronica*, Wittenberg, Gedruckt durch Hans Lufft, 1580 ; Zacharias RIVANDER, *Dürlingische Chronica Von Ursprung vnd Herkommen der Dürlinger, Auch allen ihren fürnembsten Geschichten vnd Thaten ...*, Franckfurt am Main, Spieß, 1581 ; Wilhelm DILICH, *Hessische Chronica*, Originalgetreuer Faks.-Druck [der Ausg.] Cassel, 1605., Kassel, Bärenreiter, 1961 ; Zacharias SCHNEIDER, *Chronicon Lipsiense*, Leipzig, 1655 ; Johann Jacob VOGEL, *Leipzigerisches Geschicht-Buch, Oder Annales, Das ist, op. cit.*

⁶⁹¹ *Corpus novum Saxonicum...*, Dresden, C. Bergen, 1660 ; Johann Christian LÜNIG (dir.), *Codex Augusteus oder neuvermehrtes Corpus juris Saxonici worinnen die in dem Churfürstenthum Sachsen und darzu gehörigen Landen, auch denen Marggraffthümern Ober- und Nieder-Lausitz, publicirte und ergangene Constitutiones, Decisiones, Mandata und Verordnungen enthalten, nebst einem Elencho, dienlichen Summarien und vollkommenen Registern*, Leipzig, Gleditsch, 1724.

⁶⁹² L'ordonnance du duc Ernest et de son frère Albert, datée de 1482, est reproduite dans *Corpus novum Saxonicum...* (en Allemand), *op. cit.*, p. 7.

⁶⁹³ Johann Jacob VOGEL, *Leipzigerisches Geschicht-Buch, Oder Annales, Das ist, op. cit.*, p. 71.

⁶⁹⁴ Voir Sebastian KUSCHE, « Ritual versus Disziplin. Wie die Fastnacht in Leipzig verschwand », *op. cit.*, p. 11.

⁶⁹⁵ Johann Christian LÜNIG (dir.), *Codex Augusteus oder neuvermehrtes Corpus juris Saxonici*, *op. cit.*, p. 693-694.

économique, la guerre, ou des épidémies⁶⁹⁶. La législation du Conseil, loin de mettre fin à la fête, lui permet au contraire de durer en élaguant les pousses trop vertes.

Bien plus, le Conseil participe en partie sur ses finances à l'organisation du carnaval. En 1482, il invite deux fous professionnels aux prénoms évocateurs, Hans von Traupitz et Tile Hertwig, pour « la joie des danses de carnaval et le plaisir des bourgeois et de leurs fils. »⁶⁹⁷ Il rétribue des joueurs de fifres officiels pour les danses qui se tiennent au *Rathaus* et offre quelques tonneaux de bière à la même occasion⁶⁹⁸. Mais il est vrai aussi que ces dépenses ne sont pas totalement à perte : d'un côté, les entrées au bal du *Rathaus* sont payantes, de l'autre, les entorses aux règlements des danses sont passibles d'amendes, ce qui procure dans les années 1530 des revenus réguliers consignés sous le terme de « *drehgeld* » (argent de la « danse tournée », proche de la valse⁶⁹⁹)⁷⁰⁰. C'est donc que le carnaval n'est pas considéré en lui-même comme nuisible. D'ailleurs, à partir du moment où le pouvoir est mêlé à l'organisation du carnaval, il est assez proche pour désamorcer et anticiper toute subversion potentielle, faisant preuve de « ruse » comme succédané à la répression, tactique qu'a bien étudiée Marc Augé dans un autre contexte⁷⁰¹. En fait, le carnaval se révèle être un élément de cohésion à deux niveaux : diplomatiques et municipal.

La ville de Leipzig a été concernée de près par la fonction diplomatique du carnaval. Située en Saxe, elle a connu les soubresauts des conflits entre les deux branches de la maison de Wettin à la tête du duché depuis 1422⁷⁰². Au milieu du XV^e siècle, Frédéric II et son frère Guillaume III se disputent le pouvoir jusqu'à partir en guerre en 1446. Ce n'est qu'en janvier 1451 que la paix est rétablie. Le prince électeur Frédéric II invite alors son frère au carnaval de Leipzig. A cette nouvelle, les conseillers du duc Guillaume III qui avaient préconisé la guerre contre Frédéric II en 1446 prêchent une nouvelle fois la méfiance, mais le duc décide de ne pas les écouter et de répondre favorablement à

⁶⁹⁶ Voir par exemple les mentions de la peste en 1495 et 1519 dans Gustav WUSTMANN, « Aus Leipzigs Vergangenheit », in *Leipziger Kalender illustriertes Jahrbuch u. Chronik*, Leipzig, Jachner & Fischer, n° 3, 1906, p. 37.

⁶⁹⁷ « zu der frewden des fastnachts tantzes vnd den frolichkeiten der burger vnd burgers sone zu bietten », N° 521, 16 février 1482, Carl Friedrich von POSERN-KLETT, *Urkundenbuch der Stadt Leipzig*, Leipzig, Giesecke und Devrient, 1868, p. 430.

⁶⁹⁸ Gustav WUSTMANN, « Aus Leipzigs Vergangenheit », *op. cit.* p. 73 et suiv.

⁶⁹⁹ Carl Wilhelm Theodor SCHUSTER, Edouard Henri Emmanuel ADLER-MESNARD et Adolphe REGNIER, *Nouveau Dictionnaire français-allemand et allemand-français*, Paris, C. Fouraut, 1855, p. 1028.

⁷⁰⁰ Gustav WUSTMANN, « Aus Leipzigs Vergangenheit », *op. cit.* p. 40 et suiv.

⁷⁰¹ Marc AUGÉ, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort: introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, France, Flammarion, 1977, cité dans Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER, *Le turc, le fol et le dragon*, *op. cit.*, p. 344.

⁷⁰² Sur le récit qui suit, voir Johann Jacob VOGEL, *Leipzigerisches Geschicht-Buch, Oder Annales, Das ist, op. cit.*, p. 56 ; Zacharias RIVANDER, *Düringische Chronica Von Ursprung vnd Herkommen der Düringer*, *op. cit.*, p. 495-496.

l'invitation. C'est une démonstration de confiance que de se rendre dans la ville à l'occasion du carnaval, car le duc se retrouve éloigné de ses partisans, tandis que les réjouissances, la foule, le tumulte rendent plus discret un éventuel coup de main. Ce n'est pas un hasard si les chroniques exposent à chaque fois cet épisode dans le détail, en insistant sur le thème de la confiance : la célébration commune du carnaval apparaît comme la preuve d'une confiance politique mutuelle, comme une manifestation symbolique de l'entente. Le même scénario de réconciliation offert par le carnaval se reproduit en 1466, cette fois-ci à l'initiative du duc Guillaume de Saxe qui invite deux frères, Henri et Louis, qui se disputent la répartition du landgraviat de Hesse depuis le décès de leur père⁷⁰³. Il semble en fait que les invitations entre princes aient été fréquentes, et fonctionnaient comme autant d'occasions de réitérer les alliances entre maisons⁷⁰⁴. Ainsi en 1534, le landgrave Philippe de Hesse réunit à Cassel le roi Christian du Danemark, les ducs de Brunswick, et « beaucoup de comtes et seigneurs » pour le carnaval⁷⁰⁵. C'est sans doute à la lumière de ces exemples qu'il faut interpréter la lettre que Luther écrit à sa femme en février 1546, quelques jours seulement avant sa mort. Dans le contexte des dissensions politiques entre les frères Albert et Gebhard de Mansfeld, Luther, qui a accepté sur leur demande de se faire l'arbitre de leur litige, décrit comment il participe au rapprochement progressif des comtes, et se réjouit

⁷⁰³ „1466 : Alß auch zu der Zeit Herman und Jörge reidesel deß stifts zu Fulda feinde gewesen, und die stadt Geisa ingenommen und sonst viel dorff geplündert und verbrandt, ist Landgraff Ludwig denen Reideseln, Landgraff Heinrich dem Apt Reinhardo beygestanden : diß hat also einen unwillen zwischen beiden Fürsten veruhrsachet. Herzog Wilhelm zu Sachsen beider Fürsten angewanter und vätter sahe solche verbitterung der brüder ungern, und bracht so viel zu wege, daß er sie gen Herschfeldt zu einer gültlichen unterhandlungen zusammen bracht, darzu er dann auch Grafen Johan und Wilhelm zu henneberg gezogen. Wiewol man nun ganzer acht tage angewendet, und keinen fleiß vereinigung anzurichten gesparet, so ist es doch ohne einige frucht abgangen, in dem landgraff Ludwig Cathrinen von Brandenstein, welche ihm Herzog Wilhelm au seiner concubinen und beyschläfferin zu einer gemahlin erhoben, nicht vor eine Fürstin achten oder ehren wollen, und ihm hierob den herzog zuwider gemacht. Daran dann Landgraff Heinrich nicht geringes gefallen getragen, der hoffnung, so die sachen zum kriege gerathen würden, deß herzogen beistand zu geniessen. Darumb luth er ihn auch folgens zur fastnachts freude gen Marburg. Landgraff Ludwig zwar achtet dieses wenig, verfügte sich aber nicht so weniger mit 200 pferde zu Marggraff Albrechten zu Brandenburgk seinem vertrawten freunde, so wol die fastnacht mit ihm zu halten, als auff den nohtfall, seinem beistand zuerwerben, und ward also beyderseits die zeit mit fröligkeit danßen, thurniren und stechen, insonders aber zu Marburg, als Landgraff Heinrich den herzogen und seine gemahlin durch die Wederawische Grafen, Curten von Boineburgk und 600 reuter annehmen und zu Marburg inführen lassen, mit grossem geprenge zugebracht. Under dessen bemühten sich beyderseits unterthane die feindschafft abzulegen, und hielten deswegen im früelinge auff dem Spiß ein zusammenkunnft, da dann landgraf Ludwig al seine beredter Herr seine sache selbsten vorgetragen, wiewol alles vergebens, sintemal etliche in allem das widerspiel L, Heinrichen beredeten.“, Wilhelm DILICH, *Hessische Chronica*, *op. cit.*, p. 249 .

⁷⁰⁴ N'est-ce pas aussi le cas du carnaval de 1584 qui célèbre la réunion du roi Henri III et de son frère ? Nicolas LE ROUX, « The Politics of Festivals at the Court of the Last Valois », *op. cit.*, p. 111.

⁷⁰⁵ Wilhelm DILICH, *Hessische Chronica*, *op. cit.*, p. 304.

d'observer leurs enfants participer ensemble au carnaval⁷⁰⁶. Nul doute que Luther n'y ait lu un signe de rapprochement politique. Nous observons donc parmi la noblesse un usage du carnaval à des fins diplomatiques.

Le carnaval ne semble pas seulement propice à l'élaboration de liens diplomatiques et nobiliaires, mais aussi à la cohésion de la cité. Jusqu'à la fin du XVI^e siècle, les chroniques municipales annoncent régulièrement la tenue d'un carnaval selon une expression stéréotypée qui insiste sur son aspect jovial : « *die fastnachts freude* »⁷⁰⁷. De même, les prédicateurs qui s'en prennent au carnaval emploient l'expression en vogue utilisée par les contemporains : les participants sont « *fröhlich und guter ding* »⁷⁰⁸, joyeux et de bonne humeur. À son tour, Erasmus Sarcerius reprend des expressions populaires lorsqu'il évoque les « frères/compères de carnaval » (*Fastnachts Brüder*). La participation au carnaval est ainsi souvent désignée par une périphrase mettant en avant les liens d'amitié qui s'y nouent. Ces termes ne sont pas sans rappeler la tentative du conseil de Wittenberg de mettre en place une fête honorable, comme l'évoque Jean Mathesius dans la seizième prédication étudiée dans notre deuxième partie. Il semble bien que le carnaval ait rempli une fonction importante de cohésion aux yeux des magistrats, et qu'ils aient éprouvé une certaine difficulté à y renoncer. La récurrence de ces expressions de l'amitié rappelle en outre un phénomène étudié par Olivier Christin et Jérémie Foa, celui des « pactes d'amitié » conclus au moment des guerres de religion en France⁷⁰⁹. Leurs travaux montrent qu'au moment des divisions religieuses, nombre de villes ont mobilisé le concept d'amitié comme lien permettant de penser une appartenance commune au-delà des divisions religieuses pour établir la paix et conjurer les violences. L'invocation de cette amitié repose tout d'abord sur le constat explicite d'une fréquentation quotidienne et de l'existence d'un faisceau de liens sociaux.

« *Fréquenter, manger, boire* », écrit Jérémie Foa, sont des « verbes qui définissent autant d'actions et d'identités autres que religieuses : avant que de prier séparément, on se fréquente au marché, on boit ensemble à la taverne, on se croise dans la rue.

⁷⁰⁶ « sonst sind die iungen Herrn frolich, faren zu samen mit den narren glöcklin auff Schlitten, und die Frewlin auch, und bringen einander Mumenschantz », 14 février 1546, Br. 11, p. 300.

⁷⁰⁷ Wilhelm DILICH, *Hessische Chronica*, op. cit., p. 249 ; Johann Jacob VOGEL, *Leipzigerisches Geschicht-Buch, Oder Annales*, Das ist, op. cit., p. 46, 56 ; Zacharias RIVANDER, *Düringische Chronica Von Ursprung vnd Herkommen der Düringer*, op. cit., p. 495.

⁷⁰⁸ Johannes BUGENHAGEN, *Von mancherley ...*, fol. G iiv-G iiiiv.

⁷⁰⁹ L'expression est d'Olivier Christin. Voir Olivier CHRISTIN, *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997, p. 122-132.

C'est sans doute une des raisons pour lesquelles les habitants jurent de se comporter les uns avec les autres en toute *amitié*. »⁷¹⁰

De plus, Jérémie Foa et Olivier Christin supposent que le recours au concept d'amitié fait moins référence au modèle de l'amitié de Montaigne qu'à celui de Cicéron⁷¹¹. L'amitié que se promettent les habitants n'est pas exclusive ni fusionnelle à l'exemple de celle unissant Montaigne et La Boétie, mais elle est la vertu politique par excellence, celle qui fait préférer le bien commun à ses intérêts propres, comme Cicéron la qualifie dans son traité *De l'Amitié*, très en vogue au XVI^e siècle⁷¹². Ainsi, ces démonstrations contractuelles d'amitié visent à sceller l'union politique entre les habitants d'un même village, voire entre des cités voisines. L'ami est défini comme l'opposé du séditieux, du vagabond, de celui qui trouble l'ordre public. Et Jérémie Foa de soutenir que le concept d'amitié « réactivait des pratiques anciennes »⁷¹³. Or, ne trouve-t-on pas, justement, dans les réjouissances du carnaval l'une de ces pratiques anciennes qui mettaient en acte de manière festive des liens sociaux du quotidien - « fréquenter, manger, boire » - tout en favorisant des alliances politiques entre cité et la cohésion civique ? En ce sens, l'expression des « frères de carnaval » renverrait d'une part à l'unanimité vécue dans le partage de la fête, et d'autre part, à l'actualisation des liens d'unité politique.

En 1551, pour le pouvoir temporel, l'idée de s'unir aux efforts de la classe cléricale pour éradiquer le carnaval dans son ensemble a donc quelque chose d'incongru. Pourquoi se séparerait-il d'une fête si utile à la diplomatie et à la cohésion civique ? Le prédicateur de l'église Saint-Thomas de Leipzig ne pouvait ignorer ce contexte. Comment essaie-t-il de se faire entendre par le pouvoir politique ?

⁷¹⁰ Jérémie FOA, « Peut-on être ami avec un hérétique? L'exemple du règne de Charles IX (1560–1574) », *Perspectivia.net*, 2013, n° 8, paragraphe 10.

⁷¹¹ *Ibid.*, paragraphes 11 et 29.

⁷¹² Les travaux récents d'Olivier Christin mettent en avant une autre source intellectuelle de ces pactes d'amitié, l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote qui fait le lien entre les types de gouvernements et les types d'amitié au livre 8. Celui de la démocratie correspond à l'amitié entre les frères. Séminaire de l'EPHE, 27 janvier 2017.

⁷¹³ Jérémie FOA, « Peut-on être ami avec un hérétique? L'exemple du règne de Charles IX (1560–1574) », *op. cit.*, paragraphe 21.

LA PRÉDICATION D'ERASMUS SARCERIUS : L'ALLIANCE INÉDITE DES DEUX GLAIVES CONTRE LE CARNAVAL

Avant d'en proposer une analyse, revenons d'abord sur l'organisation et la teneur principale du propos de l'imprimé de 1551.

C'est la publication de deux prédications⁷¹⁴ - « l'une contre la vie diabolique, désordonnée et bestiale que l'on mène pendant le carnaval ; et l'autre sur le jeûne »⁷¹⁵ - que Sarcarius commente dans sa préface adressée au sieur Wolffen Haseloch, bourgeois de Leipzig⁷¹⁶. Dès les premières lignes, le ton est donné : le combat contre le carnaval est un combat pour « la bonne discipline et l'ordre »⁷¹⁷. Erasmus peut se vanter d'avoir ramené quelques fidèles à une vie plus pieuse grâce à ses exhortations contre le carnaval d'une part, et par la promotion renouvelée de la pénitence (deuxième prédication) d'autre part. Fort de ces succès, il prend donc soin de les faire publier pour porter ses efforts au bénéfice des fidèles en général, et même au-delà du seul cercle ecclésial. Mais il ne constate pas moins avec lucidité que ses « prédications seraient beaucoup plus utiles, si les autorités temporelles et leur administration faisaient aussi de leur mieux en mettant un terme aux comportements insolents dans les rues par des interdictions »⁷¹⁸. La préface qui s'adresse plus largement aux « autorités » politiques se referme par un dernier appel à l'implication du pouvoir temporel. Suivent les deux prédications.

La première est structurée en cinq articles de longueurs inégales. Le premier traite des origines du carnaval. Pour le pasteur, la fête est ancienne, mais il conteste toute valeur positive à cette ancienneté, puisqu'elle plonge dans les racines païennes de l'Antiquité, tandis que les premiers chrétiens se seraient tenus éloignés de la fête. Le deuxième article

⁷¹⁴ Nous n'avons pas pu retrouver les circonstances de ces prédications. Il reste d'ailleurs possible qu'elles n'aient pas été prononcées en chaire. Quoi qu'il en soit, la publication montre la volonté de faire passer le propos de l'espace ecclésial à l'espace public. L'auteur veut élargir son auditoire et politiser son propos en s'adressant à des bourgeois de la ville, et non plus seulement, comme dans le premier cadre d'énonciation des prédications, à des fidèles protestants.

⁷¹⁵ Erasmus SARCERIUS, *Zwo predigten*, op. cit.

⁷¹⁶ D'après la correspondance de Melanchthon, sans doute un banquier de Leipzig. Philippus MELANCHTHON et Corinna SCHNEIDER, *Melanchthons Briefwechsel. Band 11*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2003, p. 202.

⁷¹⁷ Erasmus SARCERIUS, *Zwo predigten*, op. cit., fol. A ii.

⁷¹⁸ « Viel mehr aber würde meine predigte nutz schaffen, wenn die weltliche Obrigkeit auch nach jrem ampte würde das befte thun, und dem freche wafen auff den gaffen, durch verbot einen abbruch thun », *Ibid.*, fol. A iiv.

s'interroge sur le lien entre le carnaval contemporain et celui de l'Antiquité. C'est l'occasion pour l'auteur de regretter que les Allemands aient suivi toutes les superstitions, y compris les « enseignements inversés et fous de la papauté »⁷¹⁹. Selon lui, l'Église romaine a en effet instrumentalisé les réjouissances carnavalesques afin de mieux faire accepter les temps mornes du carême. Le troisième article revient sur la signification du mot « carnaval ». Comme Jean Bugenhagen avant lui⁷²⁰, Sarcerius réhabilite le terme, censé désigner la préparation au temps de pénitence du carême, mais il déplore son dévoiement dans un sens « épicurien et sardanapalesque »⁷²¹. C'est de manière plus ironique qu'il aborde le quatrième article : « En quoi le carnaval est-il utile ? ». Il répond qu'il est utile de six manières. Il permet de révéler la nature pécheresse des hommes, d'enfreindre les *Dix Commandements* (ce qui donne lieu à un long développement), de déshonorer les sacrements, de se moquer de la religion en général, d'enchaîner les péchés comme les perles sur un collier, et enfin de s'habituer au péché jusqu'à le tolérer en dehors même du temps carnavalesque, et donc de continuer à prolonger sa mauvaise conduite le reste de l'année⁷²². Après cette longue description argumentée des dommages produits par le carnaval, Erasmus propose enfin des solutions dans le dernier article et définit les modes d'action de la sphère temporelle et religieuse.

La deuxième prédication développe le thème du jeûne que le prédicateur n'hésite pas à réhabiliter, bien que l'une des premières mesures des réformateurs luthériens fut notamment d'abolir le carême et son hypocrisie, tel que le préconisait Luther dans ses traités de 1520-1521⁷²³. Sarcerius justifie sa position en rappelant que la pratique du jeûne est récurrente dans la Bible, et qu'elle est utile pour corriger les mœurs après les débauches du carnaval auxquelles s'adonnent les chrétiens malgré ses prédications. Il présente quatre formes de jeûnes qui sont utiles. Il aborde en premier le jeûne extraordinaire ou « surnaturel » pratiqué par les prophètes et le Christ et rapporté par les Écritures. Ce jeûne est inspiré par Dieu, qui manifeste ainsi sa puissance en en donnant la capacité. Il vaut

⁷¹⁹ *Ibid.*, fol. B.

⁷²⁰ Sarcerius et Bugenhagen étaient très proches. En fait, ce dernier a souvent recommandé Sarcerius pour qu'il obtienne différents postes. Il est donc très probable que Sarcerius ait eu la connaissance des positions de Bugenhagen sur le carnaval. Voir Anton Wilhelm ROESELMEUILLER, *Das Leben und Wirken des Erasmus Sarcerius: ein Beitrag zur Reformationsgeschichte*, Annaberg, Kästner, 1888, p. 4-6.

⁷²¹ Erasmus SARCERIUS, *Zwo predigten*, *op.cit.*, fol. Bii.

⁷²² *Ibid.*, fol. B ij-C iij.

⁷²³ En particulier dans Martin LUTHER, « Traité de la liberté chrétienne », in ALLIANCE NATIONALE DES ÉGLISES LUTHÉRIENNES DE FRANCE et POSITIONS LUTHÉRIENNES (dirs.), *Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 1966, vol.2.

comme un témoignage de confiance en sa toute puissance. Le deuxième jeûne sert à exercer la volonté et à privilégier les bonnes actions sur les mauvaises, ce qui revient à lutter contre le vieil Adam, comme le faisaient les Pères de l'Église. Toutefois, Sarcerius précise que ce jeûne n'est pas lié à un état, un lieu ou à un moment particulier, à l'inverse des réglementations catholiques. Ce jeûne doit rester orienté vers la louange de Dieu. Le troisième jeûne consiste en la privation d'excès de boisson et de nourriture afin de dompter son corps et de tenir son âme tranquille. La maîtrise du corps passe par celle des désirs. Ce jeûne non plus n'est pas lié à des états, moments et lieux particuliers. Le dernier jeûne, enfin, est que l'on entreprend en signe de pénitence et par humilité.

Les deux prédications sont closes par une postface, ou plutôt une « exhortation » au pouvoir politique et à ses sujets. Sarcerius commence par rappeler que le pardon des péchés et la vie éternelle sont les plus grands dons que les hommes puissent espérer, et que c'est pour cela que les hommes doivent exprimer leur gratitude envers Dieu. Or, cette gratitude doit s'exprimer par tous les moyens, y compris les comportements du quotidien, privés et publics. Là réside, estime l'auteur, la responsabilité des autorités. Dieu leur impose de faire de leur mieux pour elles-mêmes et pour leurs sujets, sans quoi, la colère divine est à craindre.

Pour une grande part, ces deux prédications présentent des arguments connus, caractéristiques de l'évolution de la pastorale religieuse protestante vis-à-vis du carnaval⁷²⁴. Mais c'est par la responsabilisation des autorités temporelles que cette prédication se démarque. Si elle n'est pas le seul propos de la publication, son importance est mise en valeur par sa place dans le texte. L'auteur développe en effet ce thème en des points stratégiques. Les deux prédications sont encadrées par une préface et une postface qui sont deux admonestations directement adressées aux autorités. De plus, Sarcerius a l'habileté de développer des arguments nouveaux qui ne traite plus du carnaval seulement en ce qu'il pose problème pour l'âme, mais que certains aspects comme l'obéissance des sujets et le respect de l'ordre public, en font un objet du monde susceptible d'être corrigé par le règne temporel.

Ainsi, Sarcerius prône une action à deux niveaux, religieux et politique, par une collaboration renouvelée entre le pouvoir politique incarné par le prince et les magistrats

⁷²⁴ Cf. Deuxième partie, première sous-partie.

d'un côté et les ministres luthériens de l'autre. Comment s'y prend-il pour tenter d'inverser le lien traditionnellement positif entre autorités politiques et carnaval ?

ERASMUS SARCERIUS ET LA STRATÉGIE DE POLITISATION NÉGATIVE DU CARNAVAL

Compte-tenu des rapports traditionnels entre carnaval et autorités politiques, il s'agit d'un retournement de sens, d'une véritable stratégie de politisation négative. Celle-ci se déploie en deux temps : l'auteur s'attache d'un côté à vider le carnaval de sa valeur sociale positive, afin de mieux en faire un élément dangereux pour l'ordre public, de l'autre.

A la fin de la prédication contre le carnaval, Erasmus met en scène un petit dialogue entre un fidèle imaginaire et lui-même. Le fidèle demande : « comment pouvons-nous donc ne plus tenir de société honnête ni de voisinage » ? Cette expression souligne une nouvelle fois la conception qu'ont les contemporains du carnaval : à leurs yeux, c'est une occasion de réunion en assemblée, une occasion sans doute de manifester l'honneur du groupe, l'importance de ses membres, tant d'un point de vue économique que compétitif, si tant est que certains participent, par exemple, à des concours de tirs ou à des courses. Toutefois, il faut noter que Sarcerius emploie à dessein des termes vagues qui ne désignent pas expressément le carnaval, même si, à la fin d'une prédication contre cette fête, il est évident que c'est de lui qu'il s'agit. Cela permet au réformateur de jouer sur les mots et les catégories. Il répond en effet : « Je ne dis pas qu'il ne faut plus qu'elles aient lieu, mais je pense qu'elles doivent se tenir dans la crainte de Dieu, le maintien de la discipline, de l'honneur et des bonnes mœurs »⁷²⁵. Si Sarcerius demande l'interdiction du carnaval et en

⁷²⁵ « wie sol man denn kein ehrliche geselschafft und nachbarschafft mehr halten ? Antwort. Das sage ich nicht, das man sie nicht halten sol, Aber das ist mein meinung, das man sie halte in Gottes furcht, mit

même temps soutient les « sociétés honnêtes » du moment qu'elles ne nuisent pas à la foi, c'est donc que selon lui, les assemblées carnavalesques sont par nature opposées aux sociétés honnêtes. Ce dialogue montre toute la distance qu'il peut y avoir entre la manière dont certains contemporains se représentent le carnaval (une fête recevable dans la société chrétienne) et celle du réformateur qui lui dénie tout élément positif.

Erasmus ne reconnaît pas une éventuelle fonction sociale positive au carnaval. Non seulement elle n'est d'aucune utilité, mais pire encore, elle nuit à la société chrétienne. Il faut « mettre un terme au comportement insolent dans les rues par une interdiction »⁷²⁶. En une formule ramassée, il signale dès l'introduction aux prédications les effets négatifs du carnaval selon deux aspects : le carnaval comme désordre qui porte atteinte à l'espace public, et le carnaval comme ferment de désobéissance politique. D'emblée, par le titre, et de manière continue, le carnaval est associé au champ lexical du désordre (*unordentlich*). La rupture de l'harmonie perpétrée par le carnaval peut s'entendre de plusieurs manières. D'un point de vue métaphysique comme nous l'avons vu, la satisfaction des sens comme unique objet du désir éloigne de la pensée de Dieu. Mais dans le cas de cette prédication, le désordre est aussi à comprendre de manière très concrète et sociale. Selon Erasmus Sarcerius, la vie de la cité est mise à mal par le carnaval. En effet, ce désordre trouble l'espace public. Il insiste par une énumération sur le tapage que provoquent les « frères de carnaval » en rugissant de colère ou de plaisir dans les rues et les allées, en se répandant comme des abeilles anonymes par la ville⁷²⁷, donc dans un espace qui ressort de la juridiction temporelle. Par une allusion aux masques qui cachent les visages, l'auteur opère un glissement du trouble de l'espace public et de la paix civique au trouble politique et à la notion de sédition, beaucoup plus grave celui-ci. A l'occasion du commentaire du quatrième commandement sur « l'obéissance à nos parents et aux autorités », le prédicateur propose une lecture bien éloignée des conceptions cathartiques parfois attribuées au carnaval. Selon lui, le carnaval est un moment où les lois et règlements (« *edicten, geboten und*

bewahrung aller zucht, erbarkeit, und guten sitten », Erasmus SARCERIUS, *Zwo predigten*, *op. cit.*, fol. C iiiii-C iiiiv.

⁷²⁶ « dem freche wesen auff den gaffen, durch verbot einen abbruch thun », *Ibid.*, fol. A iiv.

⁷²⁷ « Denn ja des blerrens, ruffens, schreiens, jauchzens und bleckens in allen gassen und strassen kein ende, ziel, oder mas ist, desgleichen auch des umbher schwermens unnd lauffens, mit verdeckten und verlarfften angesichtern... », *Ibid.*, fol. B iiiiv.

befehlen »⁷²⁸) sont tournés en dérision, ce qui « blesse la paix commune, et encourage la sédition et d'autres pratiques nocives, et empêche de réaliser le devoir d'obéissance »⁷²⁹. De plus, le port des masques n'est pas présenté comme une pratique rituelle mais comme une manière de régler ses comptes dans l'impunité, provoquant rixes voire meurtres⁷³⁰. Pour l'auteur, les pratiques carnavalesques ne sont pas des rites de cohésion sociale, mais des moyens de désobéir à l'ordre social et politique. Il ne se situe pas au plan symbolique du carnaval comme langage imagé pour parler de réalités sociales, mais au plan juridique du respect ou de l'effraction de la loi. On ne saurait être plus clair, le carnaval est un obstacle à l'ordre public, il ne peut avoir sa place dans la société politique.

Au terme de sa prédication, le sens du carnaval est complètement retourné. Loin de servir la cohésion de la cité, il provoque le désordre de l'espace public dont les autorités temporelles sont garantes et mène à la sédition. L'argumentation est séduisante si bien qu'on se demande pourquoi elle n'apparaît qu'au milieu du XVI^e siècle. Qu'est-ce qui a changé entre le début et le milieu du siècle pour qu'un pasteur luthérien puisse affirmer que le carnaval a des effets politiques, et qu'il puisse aussi envisager une coopération avec les autorités temporelles ?

LES FONDEMENTS D'UN RETOURNEMENT CONTRE LE CARNAVAL CONSIDÉRÉ DE MANIÈRE POLITIQUE

Trois éléments expliquent cette évolution. Tout d'abord, la mobilisation inédite du carnaval pour changer de religion a eu un impact décisif dans les rapports des instances évangéliques à cette fête. De plus, l'organisation des Églises protestantes s'est accompagnée

⁷²⁸ *Ibid.*, fol. B iiiii.

⁷²⁹ « da wird gemeiner friede gekrencket, auffruhr unnd andere schedliche practiken beratschlaget », ou encore « zuvertstörung des gemeinen friedens vnd zuverhinderung pflichtiges gehorsams », *Ibid.*, fol. B iiiii et fol. B iiiiv.

⁷³⁰ *Ibid.*, fol. B iiiiv.

d'une reconfiguration des relations entre temporel et spirituel dans un sens moins de concurrence que de coopération. Enfin, la volonté de mieux encadrer, dans un souci pastoral, les comportements et les mœurs des fidèles, a eu pour conséquence de porter une attention renouvelée à la notion de discipline.

Jusqu'au XVI^e siècle, le carnaval demeure avant tout une festivité civique des laïcs dont les différents rites ont une fonction de régulation sociale. Certes, les réglementations municipales sont bien souvent aussi anciennes que les premières sources sur le carnaval, mais il faut souligner qu'elles ne remettent alors pas en cause les fondements du carnaval, mais ses débordements, comme si ces derniers n'étaient que des accidents, non liés intrinsèquement à la fête. Cette conception change progressivement au cours du XVI^e siècle. Même si nous n'avons pas trouvé de documents qui fassent explicitement le lien, notre hypothèse est que les événements des années 1520-1530 dans l'Empire ont eu un impact considérable sur la conception des réformateurs.

Comme nous l'avons vu, ces années sont marquées par l'implication des fêtes carnavalesques comme adjuvants de la Réforme dans des dizaines de villes. Le désordre conduit pour la première fois à un nouvel ordre. Certes, le potentiel subversif de la fête qui se révèle alors est majoritairement mis au service de la cause luthérienne, pourtant, les clercs protestants sont sans doute les premiers à prendre conscience de la cécité du carnaval, pour reprendre l'image de Hans Sachs, qui pourrait tout aussi bien servir à destituer les autorités en place acquises à la foi rénovée. Tant que les manifestations d'inversion restaient métaphoriques, parce que canalisées par le hors-temps du carnaval, elles pouvaient tout au mieux favoriser une *catharsis*, au pire être inoffensives. Cependant, à partir du moment où les inversions ont remis en cause plus directement la société contemporaine et en particulier l'Église en place, à partir du moment où les inversions représentées telles que des chasses aux hommes d'Église ont été prolongées dans la réalité sociale par des villes qui sont ensuite devenues officiellement protestantes, les inversions du carnaval ont révélé leur potentiel subversif et révolutionnaire.

N'est-ce pas justement ce dont Andreas Osiander fait l'humiliante expérience en 1539 ? Est-ce à cet incident que Erasmus Sarcerius fait allusion dans sa prédication de

1551⁷³¹, et de manière générale, le carnaval ne permet-il pas la geste anticléricale de ressurgir, quels que soient les représentants de l'Église ?⁷³² En 1525-1526, des visiteurs du bailliage de Torgau, dans la Saxe ernestine voisine, mentionnent quatre occasions de boire de la bière et d'avoir de mauvais comportements qui nuisent à l'observance du service divin : Noël, le carnaval, Pentecôte et la fête patronale.⁷³³ Passé par Wittenberg et par Lübeck dans les années 1520-1530⁷³⁴, Sarcerius a pu observer ou entendre parler de la manière dont le carnaval a refoulé la tutelle de Rome hors des villes acquises à la Réforme⁷³⁵. Devenu surintendant du comté de Nassau-Dillenburg en 1537, il doit à son tour faire face à des formes de résistances à son autorité qui utilise le carnaval comme arme d'opposition. Avant son arrivée, le document (*Bedenken*) de 1532 visant à organiser la Réformation dans le comté s'alarmait de toutes les médisances moqueuses, les blâmes, les insultes que se renvoyaient papistes et luthériens, rompant l'unité de la population⁷³⁶. Lui-même se brouille bientôt avec un pasteur satiriste, Erasmus Alber, dont les publications ultérieures, pleines de verve moqueuse, laissent imaginer la manière dont il pouvait s'adresser à Sarcerius⁷³⁷. Enfin, les comptes rendus de visites des années 1550 dans le comté de Mansfeld où Erasmus Sarcerius est nommé surintendant en 1553 montrent qu'il fait les frais de la moquerie carnavalesque. En 1558, alors qu'il entreprend des visites, il doit essuyer les injures : à Rammelbourg, « deux hommes ronds comme des tonneaux l'interpellent de manière narquoise, avec des mots dévalorisants »⁷³⁸, à Widerstedt le vieux précepteur

⁷³¹ « da werden dieselbigen [edicten, geboten, und befehlen] zum höchsten geschmehet [...] vornemlich wo sie dem Gottlosen Fastnacht leben abzubrechen gedencken », *Ibid.*, fol. B iiiii.

⁷³² D'après Sarcerius, le carnaval est une occasion de moqueries envers l'Église au mépris du troisième commandement. *Ibid.*, fol. B iiiv-B iiiii et C iiv.

⁷³³ Manfred WILDE, *Die Zauberei- und Hexenprozesse in Kursachsen*, Köln, Böhlau, 2003, p. 121.

⁷³⁴ Sarcerius arrive à Wittenberg vers 1524 où il reste quelque temps. En 1530-1531, il est à Rostock, de 1533 à 1536, à Lübeck. Cf. Günther Wartenberg, « Erasmus Sarcerius als Prediger und Organisator der Reformation », dans Stefan RHEIN et Günther WARTENBERG (dirs.), *Reformatoren im Mansfelder Land*, *op. cit.*, p. 119-120.

⁷³⁵ Voir le chapitre 4 de la première partie.

⁷³⁶ « Bedenken von heiligen Trachten, Wallfahrten, Kirchweihungen und anderen etc. vor allen Zeiten, [...] alles schmehennnachridens schumpfirens papistischen und lutherischen oder kezzerischen Scheltens ausschreyens und alles andern das zu widerwillen Uneinigkeit Ufrur und Emperung dient oder Ursach geben mogt », cité par Christian PETERS, « Erasmus Sarcerius und die Reformation in der Grafschaft Nassau-Dillenburg 1536-1548 », dans Stefan RHEIN et Günther WARTENBERG (dirs.), *Reformatoren im Mansfelder Land*, *op. cit.*, p. 30.

⁷³⁷ Erasmus ALBER, *Der Barfüsser Mönche Eulenspiegel u. Alkoran*, Wittenberg, 1542; *IBID.*, *Das Buch v. d. Tugend u. d. Weisheit, nämlich 49 Fabeln*, Frankfurt a. Main 1550, et voir Gustav HAMMANN, „Alber, Erasmus" dans NDB 1, 1953, p. 123.

⁷³⁸ « zwey volle Zapffen in spöttischer Weise mit verwehreten Worten zu [rufen ihm] », cité dans Lothar BERNDORFF, *Die Prediger der Grafschaft Mansfeld eine Untersuchung zum geistlichen Sonderbewusstsein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 63.

menace de « lui chier à la figure » (littéralement sur le nez)⁷³⁹, à Finnstedt, on dit de lui que c'est un gros fou comme les autres⁷⁴⁰, enfin à Hautteroda, un habitant furieux que les visiteurs le menacent de peines spirituelles, rétorque qu'il méprise et insulte ces derniers et qu'il apprend à sa femme et à ses enfants toutes sortes de farces et bouffonneries⁷⁴¹. Dans ce contexte, le combat contre le carnaval n'est pas seulement une affaire de mœurs qui concerne les fidèles et risque de troubler l'ordre public et politique, c'est aussi une défense de la dignité ecclésiastique⁷⁴².

Alors que le clergé luthérien a volontairement renoncé à endosser la dignité sacerdotale dans sa conception catholique (qui faisait du prêtre un dépositaire du mystère de la foi), et voit ainsi son autorité désacralisée, il doit encore se battre avec les difficultés de diffusion de la foi évangélique et de compréhension du concept de la liberté chrétienne chez les fidèles. Certains d'entre eux privilégient en effet une interprétation séditeuse de cette « liberté », visible pendant la Guerre des paysans, ou encore licencieuse, comme en témoignent les premiers résultats de visitations dans les années 1525-1526, ou l'usage récurrent de la moquerie carnavalesque. Dans un monde sans cesse menacé par les inversions, les ecclésiastiques prennent conscience de la fragilité de l'ordre religieux et de la nécessité de bâtir les fondements d'une nouvelle communauté de foi. La formation des Églises luthériennes, qui met un terme à la hiérarchie ecclésiastique romaine, et notamment au pouvoir des évêques en leurs diocèses, s'appuie alors sur le secours des autorités temporelles. Contrairement à ce que prône la juridiction pontificale, pour le luthérien qu'est Erasmus Sarcerius, le temporel est membre de l'Église, et se doit de la défendre⁷⁴³. A partir de 1548, déçu par les réactions du comte de Nassau-Dillenburg qui se plie à l'autorité

⁷³⁹ Widerstedt: « Hans Meinicke, der alte hoffmeister [...] hat gesagt, er wolle dem Sarcerio uffs Angesichte (die Nase) scheissen », *Mansfelder Blättern* 13, 1899, p. 35.

⁷⁴⁰ Findstedt : « Augustin Pfolz hatt gesagt, unser Pastor und der Doktor seint woll so grosse narren als wir. », *Ibid.*, p. 53.

⁷⁴¹ Hautteroda : « Barthell Becker [...] vorachtet und schmehet die Visitatoers und zeuget sein weib und kindt zu aller buberey und schalkeit. », *Ibid.*, p. 57.

⁷⁴² Dans son œuvre *Pastorale*, Sarcerius prévient une nouvelle fois que les visites sont mal comprises ou mal acceptées et souvent moquées et raillées. Ainsi, il faut selon lui apporter un soin particulier à la formation des ordinants afin d'éviter d'ordonner des personnes non appropriées comme c'était le cas chez les « papistes », ce qui explique qu'ils étaient moqués et insultés par la population. Voir Erasmus SARCERIUS, *Pastorale oder Hirtenbuch, vom Ampt, Wesen, vnd Disciplin der Pastorn, vnd Kirchendiener*, Eisleben, Gaubisc, 1559, p. 43.

⁷⁴³ Je reprends ici l'analyse proposée par Lothar Berndorff dans le chapitre « Christliche Disziplin – Stände- und Schwerterlehre bei Erasmus Sarcerius », dans Lothar BERNDORFF, *Die Prediger der Grafschaft Mansfeld eine Untersuchung zum geistlichen Sonderbewusstsein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 106-120.

de Charles Quint et accepte *l'Interim*, Sarcerius n'a de cesse de rappeler leur devoir aux autorités temporelles, censées selon lui préserver la vraie doctrine et la communauté de foi⁷⁴⁴. Cette association n'est en aucun cas une fusion selon Luther. Les trois états de la société, les autorités temporelles, religieuses et familiales ou communautaires, doivent garantir le respect du « Règne temporel » afin d'aider les fidèles à parvenir au salut⁷⁴⁵. Du point de vue d'Erasmus Sarcerius, la répartition des tâches n'est pas équivalente. Le clergé doit influencer les autorités temporelles et la direction de la vie des sujets, ils sont leurs gardiens et leurs guides. Parce qu'elle est instaurée par Dieu dans la Bible à travers la tribu de Lévi, le prophète Moïse et surtout Jésus, la charge ecclésiastique est donc la plus importante. Ainsi, le réformateur tend à considérer les autorités politiques avant tout comme des exécutants, ce qui n'est pas sans expliquer les difficultés qu'il rencontre souvent avec les princes⁷⁴⁶.

Enfin, si toutes ces raisons ne suffisent pas, Erasmus brandit en dernier ressort la menace de la colère divine. C'est en effet sur ces mots que s'achève la prédication de 1551 :

« Mais quand les autorités oublieront leur charge, et ne s'opposeraient pas à la honte et aux vices publics, [...] il est à craindre que Dieu nous retire sa parole et ses dons, et nous punissent par l'aveuglement de nos âmes et de nos corps, oui, qu'il nous châtie par des plaies terrestres et éternelles, spirituelles et temporelles, à cause desquelles certains sont déjà devant la porte et vont en titubant [allusion à la porte de l'enfer] »⁷⁴⁷.

Comme le rappelle justement Ulinka Rublack dans son introduction à son ouvrage *Reformation Europe*, les contemporains sont convaincus de l'intervention de Dieu dans le monde⁷⁴⁸. Dans un contexte d'attente de la fin des temps, les hommes doivent essayer d'interpréter les signes par lesquels la Providence s'exprime. C'est bien le témoignage donné par le pasteur, théologien, et chroniqueur de Mansfeld, Cyriacus Spangenberg (1528-

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁴⁵ Le salut est possible par l'obéissance au règne temporel et l'exercice de sa liberté dans le règne spirituel par la grâce divine.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁴⁷ « Wo aber die Obrigkeit hierinnen jres amptes vergessen wird, und offentlichen schanden und lastern nicht weren, [...] ist zubesorgen Got werde sein wort und gaben widerumb von uns nemen, und uns on leib unnd seele mit blintheit straffen, ja mit zeitlichen und ewigen mit geistlichen unnd weltlichen plagen züchtigen, aus denen bereit etliche für den thür sein, und im schwang gehen », Erasmus SARCERIUS, *Zwo Predigten*, op. cit., fol. E iiiv.

⁷⁴⁸ Ulinka RUBLACK, *Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 8-9.

1604). Il fait le récit d'une grande tempête le 18 février 1564, où le ciel et la terre sont comme enflammés : est-ce la colère divine ?

Pour lui, c'est certainement « un appel à la conversion et à la pénitence. Cette nuit-là, dit-il, il y a un certain nombre de personnes qui ont fêté le carnaval, qui ont bu et fait du bruit toute la nuit. On sait aussi que certains princes et certaines cours le fêtent. De même les paysans et les bourgeois. Ils ont excité la colère de Dieu qui s'est exprimée. »⁷⁴⁹

Erasmus Sarcerius et ses contemporains interprètent leur époque de la même manière : la menace de la colère divine n'est pas un argument qui peut être pris à la légère.

Les clercs ont aussi la charge de définir les bonnes « traditions humaines » (*menschliche Satzungen*) dans le but de développer la discipline⁷⁵⁰. La discipline est le thème principal des écrits du réformateur luthérien⁷⁵¹. Comme le remarque Susann Karant-Nunn, après Luther fleurissent les controverses pour savoir quelle est la place des bonnes œuvres dans l'accès au salut et la relation à Dieu. En effet, rappelle l'historienne, « les prédicateurs annoncent en même temps que l'homme est irrémédiablement pécheur et ne peut rien faire pour son salut, tout en menaçant les hommes de fléaux divins s'ils ne changent pas leurs comportements »⁷⁵². Erasmus Sarcerius est d'ailleurs l'un des auteurs protestants ayant le plus réfléchi sur ce thème⁷⁵³. La discipline, selon lui, n'est autre que l'application des *Dix Commandements*, c'est une attitude de gratitude envers la grâce salvatrice de Dieu. C'est par le biais de la discipline qu'Erasmus s'intéresse aux fêtes et aux « bonnes mœurs ». C'est une des raisons pour laquelle il prend soin de montrer en quoi le carnaval nuit au Décalogue, donc à la discipline, dans sa prédication de 1551⁷⁵⁴. Il n'a cependant pas une approche

⁷⁴⁹ Cyriacus SPANGENBERG, *Mansfeldische Chronica der erste Theil*, op. cit., p. 483v-484. Sur Spangenberg, voir Siegfried BRAÜER, „Cyriacus Spangenberg als mansfeldisch-sächsischer Reformationshistoriker“, dans Stefan RHEIN et Günther WARTENBERG (dirs.), *Reformatoren im Mansfelder Land*, op. cit., p. 171-190 et Helmut LOHMEIER, „Cyriacus Spangenberg, der Chronist des Mansfelder Landes. Anlässlich seines 460. Geburtstages“, dans MHB 7, 1988, p. 18-21 et Hartmut KÜHNE, „Prediger als Augur – Prodigien bei Cyriacus Spangenberg“, dans *Ibid.*, p. 229-244.

⁷⁵⁰ Voir l'introduction.

⁷⁵¹ Sur la conception particulière de la discipline chez Sarcerius, voir Lothar BERNDORFF, *Die Prediger der Grafschaft Mansfeld eine Untersuchung zum geistlichen Sonderbewusstsein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, op. cit., p. 106-108.

⁷⁵² Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of feeling: shaping the religious emotions in early modern Germany*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 88.

⁷⁵³ Lothar BERNDORFF, *Die Prediger der Grafschaft Mansfeld eine Untersuchung zum geistlichen Sonderbewusstsein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, op. cit., p. 106.

⁷⁵⁴ Erasmus SARCERIUS, *Zwo predigten*, op. cit., fol. B ijv-Cv.

catholique qui vise la perfection et la sainteté, mais l'observance reste essentielle pour des raisons spirituelles, car c'est une preuve de la crainte et du respect de Dieu.

Toutefois, si les clercs peuvent et doivent orienter les manières de vivre, ils ne peuvent en aucun cas intervenir dans la sphère temporelle qui est du ressort des autorités politiques. Cette conception renvoie en fait à l'ancienne théorie des deux glaives telle que définie dans les décrets de Gratien⁷⁵⁵ : à la sphère politique le glaive temporel, à la sphère religieuse le glaive spirituel.

Par la détention du glaive temporel, le gouvernement politique est responsable de l'ordre du monde social et, afin d'en garantir la stabilité, dispose et dispense des peines temporelles, comme les amendes, et des peines corporelles, comme l'enfermement. À l'instar de Luther et des autres lecteurs de saint Augustin, Sarcerius considère que les autorités politiques sont instituées par Dieu. À ce titre, elles sont responsables de leurs sujets, d'un point de vue religieux également, elles doivent avoir le souci de leur salut : « Dieu prescrit aux autorités qu'elles fassent non seulement de leurs mieux pour elle-même, mais qu'elles se soucient fidèlement de leurs sujets »⁷⁵⁶. C'est donc un raisonnement inverse aux tenants de la théocratie pontificale, pour lesquels le pape a le droit de s'immiscer dans les affaires du monde, puisque l'identité chrétienne et l'enjeu du salut priment sur l'identité politique et la vie ici-bas. Du côté de Sarcerius, l'appel pressant aux autorités politiques s'explique donc d'abord par sa volonté de réunir les deux glaives au service de la discipline, chacun jouant un rôle particulier et distinct.

Le « gouvernement ecclésial » (*Kirchenregiment*) quant à lui est responsable des âmes et des fautes spirituelles. Il dispose de peines particulières que sont les admonitions et, en dernier lieu, l'excommunication. Sarcerius souligne dans nombre d'instructions pour les visites que le rôle des clercs est de définir les bonnes mœurs en surveillant les comportements et en les orientant par des questionnaires et des peines idoines. Ainsi, en 1554, il préconise qu'après les prédications qui ouvrent la visite, chacun rentre chez soi et que l'on commence par interroger le pasteur. Si ce dernier fait état d'une affaire grave, on

⁷⁵⁵ Bien que Luther brûle les décrets avec la bulle du pape en décembre 1520, Melancthon, vers 1530, et Sarcerius à sa suite, réhabilitent une partie du code canonique médiéval. À ce sujet, voir Lothar BERNDORFF, *Die Prediger der Grafschaft Mansfeld eine Untersuchung zum geistlichen Sonderbrennsstein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, op. cit., p. 150.

⁷⁵⁶ « Und die Obrigkeit aber von Gott hierzu verordenet, das sie nicht allein ires bestens warnemen sol, sonder auch für jre unterthanen getrewlichen sorgen, auff das sie thun, was recht ist, und sich mit einem züchtigen und unstrefftlichen leben danckbar beweisen, zum zeugnis, das sie Gott den Vater zu irer seligkeit rechschaffen erstand haben. », Erasmus SARCERIUS, *Zwo predigten*, op. cit., fol. E iii.

doit la consigner dans le livre de visite et attendre l'avis de la communauté et du surintendant. Puis les « enfants de la paroisse » (« *Pfarrkinder* »)⁷⁵⁷, jeunes et vieux, sont à leur tour interrogés. Il faut leur rappeler les interdictions des danses honteuses, de la boisson, de la légèreté et des moqueries⁷⁵⁸. En 1555, le problème du carnaval est abordé à plusieurs reprises à cause de l'ivrognerie et de l'indiscipline qu'il favorise⁷⁵⁹.

Enfin, dans son maître-livre, le *Pastorale*, Sarcerius rappelle que pour corriger les mauvais comportements et notamment le carnaval⁷⁶⁰, toutes les formes d'autorités doivent s'unir : les autorités temporelles, les pasteurs et les directeurs de conscience, les autres membres du clergé, voire le consistoire si l'excommunication, les admonitions et les prédications n'y suffisent pas⁷⁶¹. Sarcerius décrit avec constance le rôle des autorités temporelles qui doivent agir sur les corps et non sur les âmes, punir les mauvais comportements par des amendes, et interdire les jours de fête⁷⁶².

A Leipzig, ce n'est qu'à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle que se développe une législation contre les pratiques carnavalesques conforme aux vœux de Sarcerius. Le décalage temporel s'explique peut-être par les liens qui unissent l'identité de la ville au carnaval, ainsi qu'à son implication réelle mais progressive dans les conflits religieux.

Le fameux fabliau *Till l'Espiègle* (*Till Eulenspiegel*), dont une édition est d'ailleurs publiée à Leipzig en 1532, met en scène l'anti-héros Till : un personnage bouffon qui ne

⁷⁵⁷ Terme générique pour désigner l'ensemble des fidèles, et qui donne à la communauté une connotation familiale.

⁷⁵⁸ Form und weise einer visitation fur die graf und herschaft Mansfelt. Durch Erasmus Sarcerium, superintendenten zu Eisleben, gestellet des jars 1554, EKO II, p. 191.

⁷⁵⁹ « Da lassen sie grosse Hochzeiten und Kindteuffe zu, damit dest mehr Bier ausgesoffen werde. Da gestatten sie as jre Unterthaten, sonderliche feste zum sauffen haben. Da trinckt man Pffingstbier, Creuzbier, Jacobsbier, Burckhardsbier, Mertensbier, Newjarsbier, und fatsnachtsbier. [...] Zum sechsunddreissigsten, So finden sich noch hin und wider die Fastnacht, kyrmessen, Johannesfeuer, Walgernachte, und Spinstuben. Ja dergleichen feste und versamlungen mehr, die doch zu nichts anders dienen, dan zu underdruckung aller zucht, Tugend und Erbarkeit. Und das sich die leute hawen und schlagen, und also zu anderm unrath gereichen. Und dieweil sie dan mittel und wege sein zu allem bösen, und zu grössern schanden als niemand gedencken mag (wie ich dan wüste etliche Schand thaten zu erzelen, wo ich Zucht und erbarkeit hier an nicht verschonete). Was könnte es dan schaden, das man auch hierinn durch eine Christliche Visitation enderung fur die hand neme. », Erasmus SARCEURIUS, *Von jherlicher Visitation, und was biedurch fur mengel, und gebrechen*, Eisleben, 1555, fol. I ii, L iiiiv.

⁷⁶⁰ Erasmus SARCEURIUS, *Pastorale*, *op. cit.*, p. 372, article 36.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 373.

⁷⁶² C'est ce qu'il répète comme remède au 16^e problème évoqué dans l'instruction pour les visites de 1555. « es hat die Weltliche Obrigkeit ursache gnug, die feste zum bösen abzuschaffen. Denn wil sie ein Erbar und züchtig leben bey iren Unterthanen anstellen, so muss sie warlich die fastnacht zu gehen, Mumerey zu treiben etc. », Erasmus SARCEURIUS, *Von jherlicher Visitation*, *op. cit.*, fol. F.

respecte aucune autorité, ni celle de ses parents, ni celle des prêtres, ni d'aucune autre sorte. Dans la 55^e histoire, il rencontre la corporation des fourreurs de Leipzig en train de fêter le carnaval, et ne peut s'empêcher de leur jouer un tour pour les ridiculiser⁷⁶³. Ainsi la ville de Leipzig est-elle immortalisée dans la littérature populaire comme le cadre d'un carnaval. Par ailleurs, dès 1519-1520, Leipzig est témoin de l'évolution de la polémique religieuse qui commence à intégrer des éléments carnavalesques à sa vindicte. Par exemple, les chroniques rapportent une bouffonnerie au moment de la dispute de Leipzig en 1519, qui oppose le théologien catholique Jean Eck aux chefs de file de la Réformation de Wittenberg, Martin Luther et Andreas Karlstadt. Le nain de cour du duc Georges, qui n'avait qu'un œil, se met à fixer Eck en faisant des grimaces. Eck lui répond de même par la moquerie en masquant son œil droit. Le nain énervé, le traite alors de « cureton, bouffon et chapardeur »⁷⁶⁴. De son côté, un franciscain de Leipzig, Augustin Alveld, fait les frais de la redoutable rhétorique carnavalesque de Luther. Peut-être faut-il du temps pour rompre avec le passé et les habitudes urbaines.

A la fin du siècle, la législation contre le carnaval émane désormais des autorités politiques sous forme d'ordonnances ducales, de mandats ou d'interdictions. C'est que le carnaval est alors bien identifié comme un ferment récurrent du désordre public. De nombreux documents énumèrent en effet les tumultes que produit la fête. En 1613, des étudiants provoquent la colère des cordonniers en se moquant d'eux à travers une danse⁷⁶⁵. L'année suivante, les étudiants, toujours, se bagarrent cette fois avec des commerçants à l'occasion des défilés déguisés⁷⁶⁶... La liste des « tumultes » se poursuit ainsi jusqu'au début des années 1630⁷⁶⁷. L'aboutissement de cette évolution trouve son point d'orgue dans le mandat du 17 février 1630, publié le 19 février par le Conseil de Leipzig sur ordre du prince Georges, duc de Saxe. Celui-ci commande de se tenir à l'écart de toutes mascarades, défilés et circulations, de mener une vie calme et tranquille, et de se préserver de toutes moqueries et préjudices, en bref de rompre avec toutes les exubérances et indisciplines de « la nature

⁷⁶³ [?], Von Ulenspiegel eins bauren sun des lands Braunschweick, wie er sein leben volbracht hat gar mit seltzamen sachen, Hermann Bote, Erfurt, 1532, fol. M iii.

⁷⁶⁴ Johann Jacob VOGEL, *Leipzigerisches Geschicht-Buch, Oder Annales, Das ist, op. cit.*, p. 101.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 351.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 353.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 405 ; Johann Christian LÜNIG (dir.), *Codex Augusteus oder neuvermehrtes Corpus juris Saxonici, op. cit.* p. 1507-1510.

carnavalesque »⁷⁶⁸. Ce mandat semble donner enfin un écho politique au programme répressif d'Erasmus Sarcerius.

Les autorités politiques sont-elles devenues en effet un levier indispensable et décisif à la disciplinarisation de la société luthérienne ? Après 1555 et la paix d'Augsbourg, les « évêques de secours » (*Notbischöfe*) qu'étaient les princes d'après Luther deviennent des personnages clés des modalités et de l'organisation de la Réformation ; mais s'emparent-ils pour autant de la question du carnaval, comme en Saxe ? Et pour quelles raisons le feraient-ils ? L'étude d'un corpus plus vaste d'ordonnances ecclésiastiques promulguées dans d'autres territoires d'Empire au cours du XVI^e siècle devrait nous permettre de distinguer les grandes tendances de l'évolution des pratiques normatives envers le carnaval.

⁷⁶⁸ « Anno 1630. [...] Den 19 dieses [Februar] hat E. E. Rath das von Churfürstl. Durchl. Zu Sachsen ernstliche Mandat, wider das verdammliche *Fastnachts-Wesen* öffentlich anschlagen und publiciren lassen, dieses Inhalts :[...] die bevorstehenden Fastnacht über und sonsten alles Mummens, Verlarffens und Umblauffens, sich gänzlich äussern und enthalten, ein stilles und eingezogenes Leben führen, und sich selbst vor Schimpff und Schaden hüten sollen, [welchen Ihr Churfürst. Durchl. gnädigsten Befehlich gehorsamste Folge zu leisten wir Pflicht-schuldigt, auch unseres tragenden Amts und Obrigkeit halben, zumahl bey ieißiger hochanfehnlichen derer Churfürtsen, Graffen/herren und vieler vornehmer Gesandter Gegenwart,] die Bürger und einwohner allhier von aller üppigkeit und zuchlosen Fastnachts-Wesen abzumahnen », Johann Jacob VOGEL, *Leipzigerisches Geschicht-Buch, Oder Annales, Das ist, op. cit.*, p. 405.

Deuxième séquence

**LES PRINCES, CES « ÉVÊQUES DE REMPLACEMENT », AU
SERVICE DE LA DISCIPLINE : MODALITÉS CONCRÈTES DU
COMBAT CONTRE LE CARNAVAL DANS LE PALATINAT-DEUX-
PONTS (1540-1610)**

Chapitre 1

PANORAMA DE L'INTERDICTION PROGRESSIVE DU CARNAVAL AU XVI^E SIÈCLE D'APRÈS L'ÉDITION DES *EVANGELISCHEN KIRCHENORDNUNGEN* PAR EMIL SEHLING.

LE CORPUS DES *EVANGELISCHEN KIRCHENORDNUNGEN*

Lorsqu'en décembre 1520, Luther brûle la bulle pontificale le menaçant d'excommunication⁷⁶⁹, il joint au bûcher des exemplaires du droit canon. A sa suite, les territoires allemands séduits par les idées évangéliques suspendent non seulement le culte, mais aussi toute l'administration de l'Église romaine et ses règles. Fustigeant les « lois humaines » comme autant de superstitions venues étouffer la loi de Dieu, les jeunes communautés évangéliques se développent en opposition à l'appareil ecclésiologique de l'Église romaine. Pourtant, les débordements de la Guerre des paysans (1524-1525) qui témoignent notamment d'une interprétation par trop licencieuse de la liberté du chrétien, motivent la structuration de ces communautés. En outre, l'ancienne hiérarchie ecclésiastique désormais évincée, les autorités politiques, de conserve avec les pasteurs acquis aux idées nouvelles, sont mobilisées pour présider à l'organisation d'Églises territoriales luthériennes. D'après la formule de Luther, les princes endossent le rôle « d'évêques de secours » (*Notbischöfe*) sur leurs territoires, de même que les magistrats des villes libres. La grande originalité du luthéranisme tient au rôle prépondérant et inédit

⁷⁶⁹ La bulle *Exsurge Domine*, fulminée par Léon X en juin 1520.

dévolu aux autorités politiques. A l'antique rivalité entre les deux sphères succède la collaboration.

Au gré des passages à la Réformation dont certains ne se font qu'à la fin du XVI^e siècle⁷⁷⁰ et des controverses religieuses qui modifient certains points de doctrine ou en abordent de nouveaux, les textes législatifs traitant de l'organisation du culte et de son administration se multiplient. La plupart du temps, l'autorité locale met en place une véritable constitution religieuse : la *Kirchenordnung*. Jusqu'au XX^e siècle, ce terme désigne uniquement les ordonnances de droit ecclésiastique des territoires du Saint Empire romain de la nation allemande qui instituent la Réforme, et remplacent ainsi l'ancien droit de l'Église catholique. Ces documents se distinguent par leur grande variété, variété qui découle de la nature décentralisée de l'Église luthérienne. Certains sont rédigés par un théologien reconnu comme Jean Bugenhagen, désigné par le Conseil de Hambourg. D'autres sont des compromis résultant de disputes religieuses (telle la *Kirchenordnung* de Nuremberg) ou de compilations de différentes ordonnances produites antérieurement (telle la *Kirchenordnung* de Hoya). Beaucoup sont orientés par les résultats de récentes visites pastorales et en tirent les conséquences. La composition des *Kirchenordnungen* est variable. En général, elles comprennent une délimitation de l'enseignement doctrinal luthérien, une mise en ordre liturgique de la Cène, du baptême, du mariage, des sépultures, du calendrier liturgique *etc.*, la réglementation de l'administration ecclésiale, et des éléments de catéchisme et de discipline. La plupart sont des institutions durables, qui restent en vigueur jusqu'au XVII^e siècle voire au-delà. Cependant, la longévité des textes ne signifie pas pour autant que les mesures furent appliquées et efficaces sur le terrain⁷⁷¹.

C'est au tournant du XIX^e et du XX^e siècle que le juriste de Erlangen, Emil Sehling, commence à entreprendre la réunion et la transcription de ces documents, territoire par territoire, dans une édition qui fournit aussi un appareil critique. Il fonde la collection des *Evangelischen Kirchenordnungen (EKO)* dont la publication se poursuit encore de nos jours⁷⁷². Actuellement, nous disposons de vingt-six volumes dont le plus récent a été publié en

⁷⁷⁰ Exemple du comté de Oldenburg dont l'ordonnance date de 1573.

⁷⁷¹ Anneliese SPRENGLER-RUPPENTHAL, *Gesammelte Aufsätze: zu den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 2004.

⁷⁷² Pour une présentation critique de l'édition de Sehling, voir Sabine AREND et Gerald DÖRNER (dirs.), *Ordnungen für die Kirche - Wirkungen auf die Welt: evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 2015.

2016⁷⁷³. Nous avons procédé à leur dépouillement systématique en recherchant les documents traitant du carnaval. Sur les vingt-six volumes, nous avons recensés soixante-six documents qui traitent du carnaval entre 1528 et 1616. Ils témoignent d'un intérêt plus ou moins grand pour la question du carnaval. Parfois, celui-ci n'est mentionné que de manière annexe, parfois il est l'objet d'un acte législatif propre, tel qu'un mandat d'interdiction par exemple. En fait, tous ne sont pas à proprement parler des *Kirchenordnungen* car avec le temps, la nature des archives se diversifie en même temps qu'elle se précise : sont publiés des *Feiertagsordnungen* (ordonnances sur les jours fériés), des mandats princiers, des *Polizeiordnungen* (ordonnances de police), des *Almosenordnungen* (ordonnances sur l'aumône), etc.

Aussi riche ce corpus soit-il, il faut néanmoins souligner qu'il n'est pas exhaustif. Comme la publication des volumes est encore en cours, tous les territoires d'Empire n'ont pas encore été couverts. De plus, les introductions critiques signalent souvent des documents qui n'ont pas été retranscrits, ou d'autres qui ont disparus. Enfin, nous avons trouvé des documents sur le carnaval dans les premiers volumes, alors qu'ils n'étaient pas signalés dans l'index, car il n'y avait pas d'entrée au mot « *Fastnacht* », manque qui a été pallié dans les publications plus récentes. Par conséquent, il est fort probable que l'intérêt plus ou moins grand des historiens archivistes pour le carnaval ait entraîné un tri dans les archives qu'ils manipulaient. Reste que nous disposons de suffisamment de traces pour proposer une étude d'ensemble. Les résultats de celle-ci valent avant tout comme ordre de grandeur. Ils permettent d'élaborer quelques hypothèses sur l'évolution des interdictions dans le temps, mais ne sauraient fournir une étude précise de la répartition géographique de ce phénomène. Le cas détaillé du Palatinat-Deux-Ponts sur le second XVI^e siècle permet

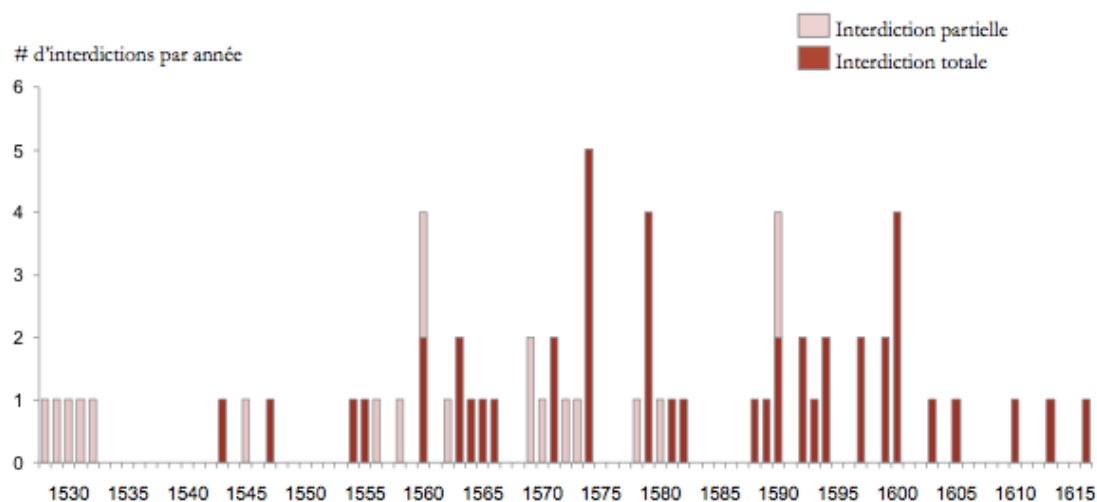
⁷⁷³ Emil SEHLING et KIRCHENRECHTLICHES INSTITUT, *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, op. cit. Erlangen : Band I und II Sachsen und Thüringen nebst angrenzenden Gebieten (1902/04) ; Band III Brandenburg, Ober- und Niederlausitz, Schlesien (1909) ; Band IV Preußen, Polen, Pommern (1911) ; Band V Baltische Länder, Mecklenburg, Lübeck, Lauenburg, Hamburg (1913). Institut für evangelisches Kirchenrecht der EKD (Hg.), Göttingen : Band VI/1; VI/2 u. VII/1; VII/2, 1 Niedersachsen (1955/57/63/80) ; Band VIII Hessen I: Landgrafschaft bis 1582 (1965) ; Band XI, XII, XIII Franken, Schwaben, Altbayern (1961/63/66) ; Band XIV Palatinat du Rhin (1969) ; Band XV Baden-Württemberg I: Hohenlohe (1977). Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Hg.), Heidelberg : Band VII/2, 2 Niedersachsen: Grafschaft Schaumburg, Goslar, Bremen (2016) ; Band IX Hessen II: Landgrafschaft ab 1582, Waldeck, Solms, Frankfurt u. a. (2011) ; Band X Hessen III: Nassau, Hanau-Münzenberg, Ysenburg (2012) ; Band XVI Baden-Württemberg II: Württemberg, Baden u. a. (2004) ; Band XVII/1; XVII/2 Baden-Württemberg III/IV: Reichsstädte (2007/09) ; Band XVIII Rheinland-Pfalz I: Zweibrücken, Veldenz, Sponheim u. a. (2006) ; Band XIX Rheinland-Pfalz II: Wild- und Rheingrafschaft, Leiningen, Wied u. a. (2008) ; Band XX/1 Elsass I: Straßburg (2011) ; Band XX/2 Elsass II: Hanau-Lichtenberg, Colmar, Mülhausen, Weißenburg u.a. (2013) ; Band XXI Nordrhein-Westfalen I: Jülich-Kleve-Berg, Minden, Herford, Lippe u.a. (2015) ; Band XXIV Siebenbürgen (2012).

toutefois de vérifier les hypothèses fournies par l'étude générale des ordonnances ecclésiastiques protestantes.

LA SITUATION DU CARNAVAL DANS LES *EVANGELISCHEN KIRCHENORDNUNGEN*

L'analyse de ce corpus témoigne d'une évolution dans le traitement de la fête. La principale différence repose sur le niveau d'interdiction dont il est l'objet : partiel (en rouge clair) ou total (en rouge foncé).

Figure 33 – Type d'interdiction du carnaval d'après le corpus des *Evangelischen Kirchenordnungen*, Empire, XVI^e siècle.



D'après le tableau, le carnaval est l'objet de contraintes grandissantes. Trois périodes majeures se dessinent, que nous allons décrire et commenter notamment à travers le cas du landgraviat de Hesse.

Au début du siècle, dans les années 1520-1530, il n'y a que des mesures partielles et peu nombreuses contre le carnaval. A ce moment, l'organisation des Églises luthériennes en est à ses frémissements. Le nombre de territoires officiellement protestants reste limité, tandis que la priorité est davantage à l'organisation du culte qu'aux questions de discipline. Néanmoins, les premières visites pastorales sont organisées et rendent compte, selon les dires des visiteurs, de l'état déplorable des mœurs des fidèles. Par conséquent, il convient de redresser les comportements afin de donner une image exemplaire de la jeune communauté évangélique. On s'intéresse donc aux comportements beaucoup plus qu'aux activités qui en sont le support.

Ainsi dans le landgraviat de Hesse, l'un des territoires protestants les plus connus des débuts de l'histoire de la Réformation dont le prince Philippe s'affirme comme l'un des chefs principaux du parti protestant⁷⁷⁴, la précoce *Reformationsordnung* de 1526 cherche à canaliser les excès et les mauvais comportements qui s'épanouissent à la faveur des fêtes telles que les mariages ou les kermesses, mais le carnaval n'est pas cité. Ces fêtes ne sont pas interdites, mais le législateur tente de réguler la consommation d'alcool, considérée comme la racine de tous les maux⁷⁷⁵.

De même, dans le comté de Frise orientale (*Ostfriesland*) aux positions luthériennes affirmées depuis la promulgation d'une ordonnance rédigée par Jean Bugenhagen en 1529, la comtesse Anna, elle-même de tendance réformée, décide de mener une politique de tolérance religieuse en permettant la cohabitation des luthériens, des réformés et des catholiques⁷⁷⁶. Assurant depuis 1542 la régence pendant la minorité de ses fils, elle promulgue une ordonnance de police en 1545 dont l'un des articles traite de l'ivrognerie (« *van vinkope* »). Elle demande à ce que la consommation excessive d'alcool pendant les kermesses, les soirées de jours de fête ou au carnaval soit interdite et punie d'amende⁷⁷⁷. Le carnaval n'est pas alors considéré comme la fête responsable du désordre, ce que l'on peut

⁷⁷⁴ Anton Amon SCHINDLING (dir.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung Land und Konfession 1500 - 1650*, op. cit., vol. 4: Mittleres Deutschland, 1992.

⁷⁷⁵ Hessen, *Reformationsordnung*, 1526, EKO VIII, p. 39.

⁷⁷⁶ Anton Amon SCHINDLING (dir.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung Land und Konfession 1500 - 1650*, op. cit., vol. 3: Der Nordwesten, 1991.

⁷⁷⁷ « Van vinkope. [...] Desgeliken schal men des drunkendrinkens, soe yn lavelber, karmissen, up de hilgen avende und yn den vastelavende geschen, achterwege laten und nicht den anderen soe overflodich nodigen myt groten schalen, kannen und krosen, heel oder half to drinken, daryn men syck groflick tegen Godt almechtich vorsundiget. De nu myt dusse vormanunge nycht will van der overfloet syck afwenden und also moetwillich darover werden befunden, de scholen ock, woe hirbaven gerort, myt 10 gulden vorfallen sin, und waer sodanes vorbroken, half to den gotzarmen gekert werden. », *Polizeiordnung der Gräfin Anna. Grafschaft Ostfriesland*, 1545, EKO VII.1, p. 406.

observer dans d'autres actes similaires⁷⁷⁸. Ce n'est pas le carnaval qu'il faut abolir, mais des comportements plus génériques, tels que l'ivrognerie, les danses licencieuses⁷⁷⁹ ou les « frivolités » (*leichtfertigkeit*). Peut-être cette position modérée est-elle aussi une manière de compromis confessionnel.

Cependant, à partir des années 1540, le contexte se crispe en certains lieux. La ligue défensive de Smalkalde, fondée en 1531, se confronte en effet militairement aux troupes catholiques. Nous constatons alors deux réactions tout à fait opposées dans les Églises luthériennes dont l'orthodoxie reste à définir en bien des points.

D'une part, le contexte de crise se signale par un retour en force des exigences morales. C'est ce que nous observons dans le comté de Waldeck. Voisin du puissant landgraviat de Hesse, ce comté est également l'un des premiers à adopter officiellement le luthéranisme en 1525 et à rejoindre la ligue de Smalkalde en 1531⁷⁸⁰. Le 10 janvier 1547, les comtes de Waldeck, Philippe IV (règne de 1513 à 1574) et son neveu Wolrad II (règne de 1539 à 1578), publient un mandat interdisant cette fois totalement le carnaval. Le document rappelle alors « de quelle colère la haute majesté de Dieu s'anime à cause des excès, et combien de péchés et de honte, d'outrages et de maux naissent de l'ivrognerie etc. »⁷⁸¹. La crainte de la colère divine est attisée par « ces temps difficiles » qui nécessitent avant tout « sobriété et modération »⁷⁸². Or l'allusion au temps difficiles ne peut faire référence qu'à la guerre de la ligue de Smalkalde dans laquelle les comtes se sont engagés contre l'empereur en 1546, et aux défaites militaires de la ligue protestante dans le sud de l'Empire durant l'hiver 1546-1547⁷⁸³. Le danger, les ravages liés à la guerre, la mise en échec d'une guerre menée pourtant au nom de la vraie foi, entraînent les hommes à un retour introspectif pour

⁷⁷⁸ *Der herren visitatorn abscheidt in der stadt Neuen Brandenburck anno 1560*, EKO V, p. 270 ; *Conformitas ceremoniarum, in singulis templis ecclesiae Rostochiensis*, ca.1560-1576, EKO V, p. 289.

⁷⁷⁹ Voir par exemple dans le comté de Solms, l'article « Sonntagtänze und Jahrmarkte. », dans le *Kirchen- und Polizeiordnung für Münzenberg*, ca. 1575-1580, EKO IX, p. 351.

⁷⁸⁰ EKO IX.2, p. 166.

⁷⁸¹ « Zu waß zorn die hohe Majestet Gottes durch ubermaß bewegt unnd waß Sund unnd Schand, Schmee und alles ubel aus dem drunck entstehet etc. » *Mandat gegen Trunksucht und fastnachtbräuche in Korbach*, 10 janvier 1547, EKO IX, p. 222.

⁷⁸² « in disenn gevelichen Zeitten, da nuchtern- und messigkeit vornemblich vonnoten... », *Ibid.*

⁷⁸³ Johann Adolph Theodor Ludwig VARNHAGEN, *Grundlage der Waldeckischen Landes- und Regentengeschichte: Vermächtniss für Vaterlandsfreunde und Deutsche Geschichtsforscher*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck und Ruprecht, 1825, p. 49.

conjuré le mal en soi. Cette réaction est en fait assez classique, comme l'a montré Denis Crouzet dans *Les Guerriers de Dieu*⁷⁸⁴.

D'autre part, le réformateur Jean Bugenhagen, l'un des premiers à tenter de lutter contre le carnaval par la liturgie comme nous l'avons vu à Hambourg ou à Lübeck au début des années 1530, révisé ses exigences pour un temps et laisse les protestants user du carnaval pour abattre symboliquement l'ennemi à Hildesheim en 1544 par exemple, en plein conflits entre catholiques et protestants.

Les interdictions totales se font plus nombreuses dans les années 1560. Cette inflexion est sans doute liée à la paix d'Augsbourg de 1555 qui donne le *jus reformandi* aux princes, et à la querelle entre gnésioluthériens et philippistes à partir de 1560 qui se traduit par une crispation identitaire intraconfessionnelle. Elle a pu se répercuter sur les mesures prises dans les *Kirchenordnungen* contre le carnaval pour se différencier du parti adverse.

Les interdictions totales ne prennent toutefois pas encore définitivement le pas sur les interdictions partielles jusqu'à dans les années 1580. En Hesse par exemple, le carnaval ne devient que lentement suspect. Quelques années après l'ordonnance de 1526, le landgraviat est doté d'une constitution religieuse digne de ce nom, mais celle-ci ne prévoit pas de changement vis-à-vis du déroulement des fêtes et des mœurs⁷⁸⁵. Ce document de 1539 est toutefois complété par une *Kirchenzuchtordnung* en 1543, dévolue à la discipline. Cette fois, les mesures vont plus loin. L'article 5 interdit les danses et l'article 6 les kermesses⁷⁸⁶. Il n'est plus question d'excès ou de dérives comportementales, mais la fête ou le comportement sont eux-mêmes le problème. Du carnaval il n'est toutefois pas question. Il n'est certes pas en odeur de sainteté, puisque petit à petit toutes ses composantes sont condamnées (consommation excessive d'alcool et de nourriture, danses...), mais il n'est pas encore identifié comme source de mauvaises mœurs. En 1562, une nouvelle ordonnance est publiée, qui se réfère explicitement à celle de 1543⁷⁸⁷. Le contenu est en effet très

⁷⁸⁴ « les violences de Dieu et les violences des hommes préexistent donc dans l'imaginaire. L'histoire elle-même se telescoperait au discours, se fonderait en lui. L'événement ne serait pas différence, et donc il ne pourrait pas distraire de l'angoisse que les prédictions astrologiques leur insufflaient ou qu'elles entretenaient en eux. Il sera, au contraire, un catalyseur de l'angoisse. », Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. tome 1, op. cit.*, p. 130.

⁷⁸⁵ *Kasseler Kirchenordnung*, 1539, EKO VIII, p. 128.

⁷⁸⁶ *Kirchenzuchtordnung*, 1543, EKO VIII, p. 151, 152.

⁷⁸⁷ « Verordnung : sonntagtänze und Kirmessen », *Urkundliche Quellen zur hessischen kirchengeschichte, in Veröffentlichungen der historischen kommission für hessen und Waldeck*, 12 juin 1562, EKO III, p. 312.

proche, il reprend par exemple le passage sur les « *sonntagtänze und Kirmessen* » mais il en diffère aussi puisque pour la première fois il mentionne le carnaval à cet endroit. Celui-ci est cité parce qu'il est une occasion de danser, or, la danse doit être interdite. Mais une fois de plus, le carnaval ne fait pas l'objet de l'interdiction, il est seulement repéré comme occasion de licence. Dix ans plus tard, alors que le long règne du landgrave Philippe s'est achevé en 1567, son territoire est divisé entre ses quatre fils. Les jeunes landgraves produisent une ordonnance de réforme commune en 1572 qui reprend le paragraphe sur les danses et les kermesses, et le développe considérablement. Les interdictions sont encore étendues :

« aux danses dominicales, particulièrement pendant la prédication et le catéchisme, de même que toutes les autres exubérances frivoles à la manière des païens qui sont pratiquées par l'homme du commun à carnaval, pour le 1^{er} mai, à la Pentecôte, à la Saint-Jean, et encore à d'autres moments de l'année, doivent être interdit par la loi, et les contrevenants doivent être fermement punis en fonction de la frivolité pratiquée par notre administration et la punition doit nous être transmise. »⁷⁸⁸

Toutes les occasions des mauvais comportements sont recensées, mais ne sont pas interdites elles-mêmes.

A partir des années 1580, les interdictions totales prennent définitivement le pas sur les mesures modérées. Cette évolution s'inscrit dans le processus plus large de fixation de l'orthodoxie luthérienne qui aboutit à la *Formule de Concorde* (1578) et au *Livre de Concorde* (1580). Cela témoigne d'un certain consensus autour de la nocivité du carnaval qui n'est plus objet que d'interdictions totales, et souvent récurrentes. La conversion de nombreux territoires au calvinisme (ou crypto-calvinisme) avive les tensions interconfessionnelles et charrie avec elle les réactions eschatologiques de purification et de pénitence. C'est pour apaiser la colère divine qu'il faut que le peuple se convertisse et change ses mœurs, comme

⁷⁸⁸ « Also auch sollen die sonntagstänze, sonderlich under der predigte und Kinderlehr, darzu auch alle andere leichtfertige üppigkeiten, so nach heidnischher weis zur fastnacht, Walpurgis, Pfingsten, Joannistag und andern zeiten mehr durchs jar vom gemeinen man geübt und vorgenommen werden, genzlichen verboten sein und die uberfahrer jedermals nach gestalt der geübten leichtfertigkeit durch unsere beaupten ernstlichen gestrafft und uns die straf einbracht werden. », *Reformationsordnung*, 1572, EKO VIII, p. 401.

en refusant de se livrer au « fureurs du carnaval » (*fassnachtsrasereien*)⁷⁸⁹. Par ailleurs, à partir des années 1580, la moitié des ordonnances interdisant le carnaval recensées dans les EKO sont en fait le produit d'une législation calviniste. Ce point particulier sera abordé à l'occasion de l'étude de cas sur le Palatinat-Deux-Ponts.

En 1574, le landgrave Georges de Hesse-Darmstadt (1567-1596) publie une « ordonnance de police chrétienne », appellation tout à fait éloquente, dont l'article 4 porte exclusivement « sur le carnaval et les mascarades ». Le carnaval est violemment dénoncé et attaqué comme un reliquat à la fois païen et papiste, source de nombreux excès et péchés, qui ne saurait être pratiqué par les chrétiens, et qui pour ces raisons est complètement interdit par la loi⁷⁹⁰. Parallèlement, le synode organisé en Hesse-Cassel en 1579 témoigne d'une évolution similaire puisqu'il demande aux pasteurs de vérifier l'efficacité de l'interdiction du carnaval auprès des fidèles⁷⁹¹.

Toutefois, le tableau que nous avons présenté agrège les publications des documents sans distinction. Or, l'étude plus précise de quelques cas permet de mieux comprendre les conditions de rédaction et de publication des interdictions du carnaval et de nuancer la fréquence des résultats exposés. Les situations des comtés de Solms et de Wied, tous deux situés entre Cologne et Francfort, apportent des réponses différentes sur la question de l'inflation des interdictions. De 1582 à 1603, en l'espace de vingt ans, pas moins de quatre *Kirchenzuchtordnungen* qui stipulent l'interdiction totale du carnaval sont promulguées dans le comté de Solms-Braunfels. Que signifie cette accumulation à la fin du XVI^e siècle ? L'histoire de la lignée des comtes de Solms-Braunfels nous éclaire. Bien que ce comté fût situé à proximité du landgraviat de Hesse et du comté de Nassau-Weilburg, partisans luthériens de la première heure, ce n'est que pendant la guerre de la ligue de Smalkalde que le comte Bernard III (1468-1547) se range aux idées nouvelles. Après la défaite militaire de la ligue, l'*Interim* est même imposé au comté. Ce n'est qu'avec la paix

⁷⁸⁹ « als dadurch Gott, der allmachtigh, hefftigh erzornet, der heilig geist betrubit, der sabattagh entheiliget und gross ergernuss gegeben wirdt, durch obrikeits bevelch uffgehoben und verboten... », Wied, *Kirchen- und Polizeiordnung*, 1616, EKO XIX.1, p. 497-498.

⁷⁹⁰ « Dieße und dergleichen heidtnische mißbreuche seindt noch ein stuck des bapstlichen sawrteigs, welche dem wortt Gottes und aller christlichen zucht und erbarkeit zuwieder, als darauß allerhandt leichtfertigkeit, vollerey, unzucht und balgerey erfolgt, darumb sie unter christen nicht solten gelitten, viell weniger gebraucht werden. Wollen derowegen dießelbige hirmit ganz und gar abgeschafft und menniglich verboten haben bei der thun- und andern straffen, damit wir die ungehorsame nach gelegenheitt der personen und der uberfahung unnachleßiglichen zu straffen gemeint sein. », « Christliche policeyordnung, art 4. Von fastnacht und mumereienn », *Polizeiordnung*, 1574, EKO IX, p. 139, 143.

⁷⁹¹ Abschied der zehnten General synode zu Kassel, 1579, EKO VIII, p. 384.

d'Augsbourg, en 1555, que son fils, le comte Philippe (1494-1581), introduit fermement la Réformation, mais il ne reste pas d'ordonnances ni de mandats de son règne⁷⁹². C'est son fils, Conrad, qui organise la rédaction de documents normatifs, parmi lesquels la première interdiction officielle dont nous disposons en 1582⁷⁹³. En 1594, le même paragraphe contre le carnaval, à quelques modifications mineures près, est reconduit dans une nouvelle *Kirchenzuchtordnung*⁷⁹⁴. Cette répétition s'explique par l'arrivée au pouvoir d'un nouveau comte, Jean Albert I (1563-1623), qui succède à son père en 1592. En effet, pendant la période moderne, le prince bien plus que le territoire incarne le pouvoir. Ainsi, lorsqu'un dirigeant décède, le suivant prend soin de rééditer le corpus législatif valable, qu'il soit identique ou différent de celui du règne précédent. En 1599, en revanche, la réédition ne fait pas suite à un changement de règne mais à une modification territoriale⁷⁹⁵, comme en 1603⁷⁹⁶. Dans le cas du comté de Solms-Braunfels, la répétition des interdictions s'explique par des changements de règne ou par des modifications territoriales qui nécessitent à chaque fois de redéfinir le corpus législatif par une publication. Si cette pratique est fréquente, elle n'est toutefois pas systématique, et elle n'explique pas tous les cas de répétition.

Dans le comté de Wied, l'orientation luthérienne est ancienne, mais elle ne donne pas lieu à la mise en place d'une constitution religieuse. Les mandats du prince et les protocoles des synodes y suppléent⁷⁹⁷. La réglementation du carnaval dont nous disposons est tardive mais prolixe. De 1590 à 1616, cinq textes répètent la même volonté d'interdire complètement le carnaval. Pourquoi une telle itération ? En 1590, le carnaval est dénoncé de manière classique par la *Kirchenzuchtordnung*, qui en stipule donc l'interdiction totale⁷⁹⁸. En 1593, c'est dans le cadre d'un synode que les clercs constatent que la mémoire des comtes Jean (1535-1581) et Hermann (1581-1591) est bafouée, puisque leurs interdictions ne sont pas respectées et que les pratiques carnavalesques perdurent⁷⁹⁹. Ils tentent alors de trouver

⁷⁹² EKO IX.2, p. 309-310.

⁷⁹³ *Kirchenzuchtordnung*, Solms-Braunfels, 1582, EKO X.2, p. 324.

⁷⁹⁴ *Kirchenzuchtordnung*, Solms-Braunfels, 1594, EKO IX.2, p. 337.

⁷⁹⁵ *Kirchenzuchtordnung*, Solms-Braunfels, 1599, EKO IX.1, p. 342.

⁷⁹⁶ Solms-Laubach, 1603, EKO IX.1, p. 406.

⁷⁹⁷ EKO XIX.1, p. 460.

⁷⁹⁸ Wied, *Kirchenzuchtordnung*, 1590, EKO XIX.1, p. 471.

⁷⁹⁹ « 6. Anlangen die Geschwor-, Montags-, unndt Fastnachszechen, welche offft hiebevorn vonn den loblicher undt gottseliger gedechtnus Graven Johannen und Herman verpotten, aber niehe gehalten worden, wie auch auff denn hochzeiten daß heydische dantzen, item auch an etlichen ortenn die Spintstobenn, dahin sich auch neben denn megten junge gesellen verfögen und mit dantzen und anderer

un rempart à l'inefficacité des mesures en répétant et proclamant les interdictions pour les rendre connues. C'est ce qui transparaît de l'échange entre le comte Guillaume (1581-1612) et les pasteurs de Dierdorf pendant l'hiver 1599-1600⁸⁰⁰. Le 18 décembre le comte envoie aux pasteurs un premier document. Ceux-ci en rédigent un deuxième (*Gutachten der Kirchendiener*) le 14 janvier et le renvoient le 17 janvier. Le *Gutachten* cherche à être précis dans la description des coutumes à régler⁸⁰¹, il est le produit d'une observation à l'échelon local. Les modifications sont acceptées par le comte⁸⁰². De plus, les pasteurs écrivent parallèlement à son secrétaire pour que l'ordonnance soit lue publiquement avant le prochain carnaval⁸⁰³. Le contenu de l'ordonnance n'est guère différent de celui de 1590, mais il demande une sensible augmentation des peines : l'amende qui s'élevait à 1 florin est désormais de 10 florins d'or. Enfin, non seulement l'ordonnance doit être lue publiquement, mais elle est de plus dupliquée et adressée spécifiquement à tous les pasteurs qui sont jugés responsables de cette diffusion⁸⁰⁴ et coupables du double de l'amende en cas de manquement⁸⁰⁵. Les pasteurs sont donc les garants à l'échelon local de la surveillance des mœurs et du relais des décisions prises au niveau du comté. Enfin, en 1616, suite au décès du comte Guillaume IV en 1612, son neveu Hermann II demande la promulgation d'une nouvelle ordonnance, pratique que nous avons observée dans le comté de Solms. Le texte est sensiblement le même qu'en 1600, à ceci près que l'auteur menace les contrevenants de la colère divine. Cette fois, les allers-retours entre autorités politiques et religieuses au sujet de la diffusion de l'interdiction expliquent la surreprésentation du comté de Wied.

Ainsi, de 1526 aux années 1570, la législation religieuse s'est peu à peu complexifiée et précisée. Un premier constat s'impose, l'interdiction totale qui finit par se mettre en

uppigkeit den merhentheill der nächtlichen zeit zubringen, pitten derwegen, dieselbuge abzuschaffen. », Wied, *Synodalbeschlüsse*, 4 janvier 1593, EKO XIX.1, p. 474.

⁸⁰⁰ Cité en détail dans EKO XIX.1, p. 476.

⁸⁰¹ « 14. Dab nit allein das braden heischen, sonder auch sonsten alle andere fassnachtsspiel, geselschafften, gelächer, oder wie es sonst einen nhamen haben mag, abgeschafft und in summa die heidnische fassnacht, sovil immer möglich, auss den hertzen und gedechtnus der menschen möge bracht werden. », *Ibid.*

⁸⁰² Wied, *Kirchenzuchtordnung*, 18 janvier 1600, EKO XIX.1, p. 484-485.

⁸⁰³ « solche Ordnung noch vor die anstehende Fastnachtstag öffentlich auch dis orts abgelesen werde », *Fürstlich Wiedsches Archiv*, Neuwied 64-3-1.

⁸⁰⁴ Wied, *Auszug der Kirchenzuchtordnung*, 1600, EKO XIX.1, p. 486-489.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 485.

place a été lente et progressive. Au fur et à mesure des changements, le carnaval est devenu la cible des autorités politiques qui le dénoncent en des termes et pour des raisons tant politiques que spirituelles.

Beaucoup de questions demeurent cependant : comment interagissent autorités temporelles et religieuses ? Quelle est l'efficacité des mesures et quelles sont les conditions de la mise en œuvre ? C'est pour répondre à ces questions plus précises que nous allons étudier le cas du Palatinat-Deux-Ponts, tout en mesurant son originalité à la lumière des résultats généraux données par les *Kirchenordnungen*.

Le duché du Palatinat-Deux-Ponts⁸⁰⁶ se caractérise au XVI^e siècle par deux éléments : un territoire morcelé en situation d'interface, et des règnes longs. Il s'articule principalement autour de deux noyaux urbains, Deux-Ponts (Zweibrücken), la ville de résidence des ducs, et Meisenheim plus au nord, auxquels il faut ajouter d'autres morceaux épars : les bailliages de Veldenz autour de la Moselle, Bergzabern, Barbelroth ou Neukastel en rive gauche du Rhin. Ce territoire discontinu est donc particulièrement en situation d'interface avec pas moins de dix États limitrophes différents⁸⁰⁷. Par leur lignage, les ducs sont apparentés aux autres grandes familles voisines comme le duc de Saxe, le comte Palatin ou le landgrave de Hesse. A la fragmentation territoriale fait contrepoids la stabilité gouvernementale. La période qui nous intéresse est partagée entre trois grands règnes.

Le cas du duché de Deux-Ponts a été plusieurs fois étudié sous l'angle de la confessionnalisation, c'est-à-dire du développement et renforcement conjoint de l'État moderne et de l'Église rattachée à cet État⁸⁰⁸. Une première période se caractérise par la mise en place du luthéranisme sous les règnes de Louis II (1514-1532), puis de son frère Robert (1532-1544) qui assure la régence du jeune duc Wolfgang. C'est à ce moment que les premiers jalons de la Réformation sont introduits, grâce notamment à l'action du pasteur Jean Schwebel (1523-1540). Pendant le règne du duc Wolfgang (1544-1569), une Église luthérienne d'obédience orthodoxe est mise en place grâce à l'action du strasbourgeois Jean Marbach et du pasteur de Bergzabern Cunmann Flinspach (1552-1571). La dernière période est celle du règne du duc Jean I^{er} (1569-1604) qui fait passer son territoire au calvinisme, avec l'appui du surintendant Pantaleon Candidus (1571-1608).

La richesse des archives administratives conservées – ordonnances religieuses, visites pastorales, synodes, mandats - permet d'analyser la manière dont le carnaval est traité aux différents niveaux de la hiérarchie administrative politico-religieuse. C'est ce contexte particulier d'une administration politico-religieuse orchestrée par le prince, l'Église

⁸⁰⁶ En réalité, ce territoire était doté du titre de comté, mais à partir du règne de Louis (-1489), de la maison de Wittelsbach, son titre de duc de Bavière est également attribué à celui du Palatinat-Deux-Ponts. Sur ce point, voir Lothar SCHILLING et Gerhard SCHUCK (dirs.), *Repertorium der policeordnungen der frühen Neuzeit. 3, Wittelsbachische Territorien (Kurpfalz, Bayern, Pfalz-Neuburg, Pfalz-Sulzbach, Jülich-Berg, Pfalz-Zweibrücken)*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1999, p. 1433.

⁸⁰⁷ Cf. carte en annexe.

⁸⁰⁸ Walther KOCH, „Die Entwicklung des Presbyterates und der Kirchenzucht im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken von der reformation bis zum 19. Jahrhundert“, BPfKG 30, 1963; Frank KONERSMANN, „Presbyteriale und konsistoriale Kirchenzucht in der reformierten Kirche Pfalz-Zweibrückens von 1681 bis 1798“, dans Stefan BRAKENSIEK, *Kultur und Staat in der Provinz: Perspektiven und Erträge der Regionalgeschichte*, Bielefeld, Allemagne, Verlag für Regionalgeschichte, 1992; Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat, op. cit.* ; Siegrid WESTPHAL, *Frau und lutherische Konfessionalisierung: eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg, 1542-1614*, Frankfurt a.M., Allemagne, 1994.

territoriale, que nous aimerions cette fois prendre en compte. Dans quelle mesure la mise en place des Églises territoriales a-t-elle favorisé une nouvelle forme de lutte contre le carnaval, pas seulement religieuse, mais aussi politique ? La conversion du duché de la confession luthérienne à la confession calvinienne s'accompagne-t-elle d'une évolution de la répression du carnaval ? Fondamentalement, alors que sur un demi-siècle les résultats de cette lutte semblent mitigés, l'étude de la mise en place de l'arsenal répressif ne vaut-elle pas moins pour juger de son efficacité, que par ce qu'elle révèle de la compréhension et de la représentation que se font les autorités de l'objet qu'ils cherchent à faire disparaître ?

Autant la période luthérienne se caractérise par un certain flottement de l'impulsion politique contre le carnaval, autant le rôle et le contrôle de l'État territorial semblent se renforcer avec le passage au calvinisme. Cette différence ne tiendrait-elle pas à la manière dont chaque nouvelle Église définit ses modes d'affiliation, moins au seul sens confessionnel qu'au sens de faire corps, dans la mesure où elle dessine une nouvelle forme de communauté et que le carnaval a pu être défini comme une fête de cohésion civique et de régulation sociale ?

Chapitre 2

ÉTAT LUTHÉRIEN ET CARNAVAL : L'INDÉTERMINATION DES MESURES (ANNÉES 1530-1570)

LA MISE EN PLACE PROGRESSIVE DE L'ÉGLISE TERRITORIALE PAR LES DUCS

La construction de l'Église luthérienne sous l'égide des princes s'opère en deux temps dans le duché, selon que l'on se situe avant ou après l'événement décisif de la paix d'Augsbourg en 1555.

Avant la paix d'Augsbourg, le territoire du duché de Deux-Ponts ressort de l'ordinaire de trois évêchés : Spire, Mayence et Metz. Les ducs ont peu de marge de manœuvre s'ils veulent entreprendre une politique religieuse favorable aux idées nouvelles. Le duc Louis II de Palatinat-Deux-Ponts, qui règne de 1514 à 1532, est certes favorable aux idées luthériennes, mais n'engage aucune réforme officielle. Certes, il détient théoriquement le droit de collation, c'est-à-dire le droit de présenter un candidat à la charge paroissiale, mais en réalité le pouvoir temporel en est quasiment dépossédé depuis le début du XVI^e siècle : dans le bailliage de Zweibrücken, le duc Wolfgang (1532-1539) ne dispose du droit que de quatre paroisses sur 16 et, en 1558, sur la totalité des 64 paroisses, il ne maîtrise la collation que dans 14 d'entre elles⁸⁰⁹. La remise en cause de l'autorité ecclésiastique par Luther, qu'elle émane du pape ou des évêques, de même que sa valorisation de l'ordre politique

⁸⁰⁹ Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, op. cit., p. 86-87.

après la Guerre des paysans en 1525, ouvrent une brèche dans le mur de l'autorité spirituelle. Les ducs de Palatinat-Deux-Ponts s'y engouffrent avec circonspection⁸¹⁰.

Louis II, qui a assisté à la diète de Worms et a pu être impressionné ou convaincu par Luther, décide de prendre à son service en 1523 le prédicateur Jean Schwebel, qui lui a été recommandé par Franz von Sickingen, et défend une Réforme évangélique aussi bien influencée par Luther que Zwingli. Né à Pforzheim en Bade, Schwebel fait ses études à Tübingen, Leipzig et Heidelberg, avant d'être ordonné prêtre à Strasbourg, en 1514. C'est en 1522 qu'il se décide pour la Réformation et trouve protection auprès de Franz von Sickingen, au château de Ebernburg, où il rencontre plusieurs théologiens évangéliques comme Bucer dont il devient proche, ou Oecolampade⁸¹¹. Cependant, la seule charge de prêtre de la ville de Zweibrücken étant déjà occupée, le duc décide de nommer Schwebel au poste de chapelain de cour (*capellanus*), ce qui souligne la détermination du prince à faire un pas vers le parti des idées nouvelles.⁸¹² Schwebel est ainsi à l'origine de quelques changements dans le culte, par exemple lorsqu'il introduit l'usage de la langue allemande pour la messe de Pâques de 1524 ou pour les cérémonies de baptême en 1527. Les changements restent mineurs et limités dans l'espace, car Louis II ne prend pas part à la « protestation » de 1529, ni à la formation de la ligue de Smalkalde en 1531⁸¹³.

A la mort prématurée du duc en 1532, la régence assurée par son frère Robert (1532-1544), comme les premières années de règne personnel de Wolfgang (1544-1555), sont marquées par l'accentuation des mesures de réformes évangéliques, mais toujours de manière prudente. Robert avait été destiné à la carrière ecclésiastique, il possédait d'ailleurs deux bénéfices de cathédrale à Cologne et à Strasbourg, mais comme son frère, il se convertit au mouvement évangélique et révoqua ses bénéfices⁸¹⁴. C'est lui qui autorisa Schwebel à rédiger un *Dienstanweisung* en 1533, une note sur le culte adressée aux clercs du duché, dont le contenu n'est pas révolutionnaire, mais qui est le premier document de la

⁸¹⁰ Sur l'histoire de Deux-Ponts et du comté voir Helmuht DINGLER, « Zweibrücken in der Reformationszeit », dans Julius DAHL, *Zweibrücken, 600 Jahre Stadt 1352 - 1952; Festschr. zur 600-Jahrfeier*, Zweibrücken, Historischer Verein, 1952, p. 43-50 ; Ludwig MOLITOR, *Geschichte einer deutschen Fürstenstadt: vollständige Geschichte der ehemals pfälzbayerischen Residenzstadt Zweibrücken : mit 14 Illustrationen und einer Kriegskarte nebst Personen- und Sachregister*, Zweibrücken, 1885, p. 156-166.

⁸¹¹ Johannes SCHWEBEL, *Johannes Schwebelin, Deutsche Schriften*, Speyer, Evang. Presseverl., 2009; SCHNEIDER, « Ungedruckte Briefe Johann Schwebelins, » dans ZGORh 34, 1882 ; Ludwig MOLITOR, *Geschichte einer deutschen Fürstenstadt, op. cit.*, p. 156-182 ; Fritz JUNG, *Johannes Schwebel, der Reformator von Zweibrücken*, Kaiserslautern, Kayser, 1910.

⁸¹² Julius DAHL, *Zweibrücken, 600 Jahre Stadt 1352 - 1952; Festschr. zur 600-Jahrfeier, op. cit.*, p. 43-44.

⁸¹³ Ludwig MOLITOR, *Geschichte einer deutschen Fürstenstadt, op. cit.*, p. 190.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 173.

sorte, par lequel les autorités temporelles légifèrent sur le religieux et empiètent ainsi sur les prérogatives de l'Ordinaire. Comme en témoignent les réactions des évêques concernés, c'est bien ainsi que le document a été perçu. Mais le régent ne cède pas et affirme au contraire son autorité en nommant Schwebel prêtre de l'église de Meisenheim et en appelant d'autres prédicateurs protestants dans le duché⁸¹⁵. C'est toujours sous sa gouverne qu'un premier synode réunissant les clercs du diocèse est organisé en 1539, de même qu'il approuve la publication de l'ordonnance de discipline de la même année⁸¹⁶.

Le duc Wolfgang est âgé de 18 ans quand il se trouve à la tête du gouvernement en 1544. Il prend d'emblée des mesures religieuses comme l'organisation de visites pastorales en 1544, 1550 et 1553, et s'oppose dès 1548 à l'*Interim* que l'empereur veut imposer dans l'Empire. Mais, en ces temps troublés où le camp protestant est successivement affaibli par la mort de Luther en 1546 et la défaite de la ligue de Smalkalde à Mühlberg l'année suivante, la politique religieuse du jeune duc est des plus mesurées. Elle reste limitée par la crainte que ses tentatives ne se heurtent à l'opposition des puissants évêques et abbés, et que ceux-ci n'obtiennent le soutien de puissances catholiques comme la Bavière ou la France, avec lesquelles les ducs essaient traditionnellement de rester en bons termes. Parallèlement, ces mêmes prélats, tels que les évêques de Trèves, Spire, Mayence et Metz, essaient de garder la main et une influence sur le territoire de Deux-Ponts par l'organisation de visites, par des occupations de postes, ou encore par la permanence de monastères dans le duché et le maintien de prêtres restés fidèles à Rome⁸¹⁷. L'ensemble de ces phénomènes peut expliquer que les résultats des visites pastorales ne donnent pas lieu à la conception de nouveaux documents normatifs comme c'est le cas en général. De plus, le duc se voit finalement contraint d'accepter l'*Interim* sur ordre de l'empereur⁸¹⁸.

Tout change en 1555, lorsque, après la conclusion de la paix d'Augsbourg qui reconnaît officiellement la confession d'Augsbourg et pose les bases de la coexistence confessionnelle dans l'Empire, les princes obtiennent le *jus episcopale* et le *jus reformandi*.

La volonté du duc Wolfgang d'exercer ce nouveau droit est visible à travers un ensemble de mesures qui, en l'espace de cinq ans, dotent son Église territoriale de

⁸¹⁵ Julius DAHL, *Zweibrücken, 600 Jahre Stadt 1352 - 1952 ; Festschr. zur 600-Jahrfeier*, op. cit., p. 44 et suiv.

⁸¹⁶ Ce document, signé par les principaux pasteurs du duchés en mai 1539, est approuvé par Ruprecht en septembre, et donne lieu à une ordonnance religieuse officielle (*Zuchtordnung*) rédigée par Johann Schwebel et Michel Zimmerman. Voir la *Kirchenzuchtordnung*, 1539, EKO XVIII, p. 68.

⁸¹⁷ Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat*, op. cit., p. 165.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 141.

structures durables. Avant la fin de l'année 1555, il demande à son chancelier, le juriste Jean Sitzinger (1525-1574), de préparer une *Kirchenordnung*. Le projet semble terminé en mars 1556. Il est vérifié par Philippe Melanchthon et Jean Brenz, et après quelques changements, il est validé par le duc et publié le 1^{er} juin 1557⁸¹⁹. Afin de vérifier son application dans le duché, Wolfgang rédige avec l'aide du théologien Cunman Flinsbach un nouveau formulaire de visite, publié le 9 juillet 1558, qui est immédiatement suivi d'une visite générale des bailliages du duché (juillet-août 1558). Celle-ci s'étend sur bien plus de paroisses qu'auparavant. En effet, le rejet sans appel du monachisme par le courant évangélique⁸²⁰ entraîne dans les années 1556-1558 une mainmise sur les six monastères du duché. Cela permet ainsi au duc Wolfgang d'accroître considérablement ses droits de patronage, puisqu'il obtient celui de 29 paroisses supplémentaires et que, par une habile politique de rachats, échanges et fondations, il parvient à détenir les deux tiers des droits de patronage du duché⁸²¹. En 1558, la visite s'étend non seulement sur toutes les paroisses, mais aussi sur les écoles, car le duc se préoccupe de la formation de la nouvelle génération des sujets dans la foi luthérienne. C'est d'ailleurs dans cette optique, et afin de fournir des pasteurs de qualité, à son territoire qu'il fonde en 1559 une école territoriale (*Landesschule*) à Hornbach sous l'influence du strasbourgeois Jean Marbach. Ce souci n'est pas propre à Wolfgang. On observe à la même époque de nombreuses créations de *Gymnasien*, c'est-à-dire d'écoles secondaires, destinées à compléter la formation après l'école latine locale, comme en Saxe et au Wurtemberg. Celui de Hornbach vise à préparer les futurs fonctionnaires laïcs et ecclésiastiques du prince de Deux-Ponts.⁸²²

De plus, le maillage ecclésiastique de référence des diocèses est désormais remplacé par celui des bailliages, ce qui correspond de fait à une collusion entre les institutions politiques et religieuses. Ainsi, le plus haut organe du gouvernement, la chancellerie, traite de toutes les affaires du duché, y compris religieuses, sans qu'aucun ministre du culte, même le surintendant n'y prenne part sauf de manière épisodique, tandis que les juristes du gouvernement central participent à la direction des affaires religieuses⁸²³. De plus, les gens d'Église qui bénéficiaient traditionnellement du for ecclésiastique perdent leur privilège

⁸¹⁹ Karl-Heinz DRESCHER, « Der Zweibrücker Kanzler Sitzinger », BPfKG 45, 1978, p. 189.

⁸²⁰ Avec l'accord du duc, en 1557, Sitzinger, pétri de la pensée de Melanchthon, invoque les articles de la confession d'Augsbourg (article XX) et de Smalkalde pour demander la réforme protestante des monastères. Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat*, op. cit., p. 153.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 149-159.

⁸²² Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, op. cit. p. 38.

⁸²³ *Ibid.*, p. 187.

d'exemption et relèvent désormais de la juridiction du duc. D'ailleurs, ils doivent lui prêter serment d'obéissance et de fidélité, et s'engager à favoriser les intérêts du prince, dont la soumission des fidèles⁸²⁴. De son côté, le duc décide de la nomination, promotion, mutation ou révocation du clergé. Le contrôle de la doctrine et des mœurs du clergé s'exerce via son conseil (ou se côtoient juristes et théologiens) et le surintendant⁸²⁵. Bref, selon la formule de Bernard Vogler, les ecclésiastiques sont devenus des « fonctionnaires d'État ».

La possibilité pour le prince de nommer et de choisir le personnel ecclésiastique est décisive, car elle lui permet ainsi d'orienter les choix confessionnels. Des années 1530 à 1560, la tendance de l'Église bipontine est clairement melanchthonienne. De Schwebel à Flinsbach en passant par Sitzinger, les réformateurs sont proches des idées de Melanchthon, quand ils ne sont pas liés par des alliances familiales avec ce dernier⁸²⁶. Toutefois, à partir des années 1560, le duché devient le fer de lance du luthéranisme orthodoxe, de conserve avec le Wurtemberg. Or cette évolution territoriale est directement liée à l'évolution spirituelle du duc. Dans un premier temps, il cherche à préserver l'unité du protestantisme en Allemagne durement mise à l'épreuve après le décès de Luther en 1546. Mais dès 1559, il doit admettre que cette unité est mise à mal, tant par la Thuringe qui défend un luthéranisme orthodoxe contre la mouvance modérée de Melanchthon, que par le Palatinat électoral, dont le nouveau comte Frédéric III affiche ouvertement sa foi calviniste. Ces deux mouvances ne reconnaissent d'ailleurs plus le recès de Francfort de 1558 comme document commun⁸²⁷. D'après Walther Koch, c'est l'évolution du Palatinat électoral vers le calvinisme dont la foi est définie en 1563 dans le catéchisme de Heidelberg qui pousse le duc bipontin à se positionner plus franchement, en choisissant le parti gnésioluthérien, défendant la doctrine et l'héritage de Luther, contre le parti de Melanchthon et, plus encore, contre celui des réformés. Il cherche alors à s'appuyer sur d'éminents théologiens luthériens. Il appelle par exemple le strasbourgeois Jean Marbach,

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 180-183.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁸²⁶ Walther KOCH, *op. cit.*, p. 24.

⁸²⁷ Ce recès fait partie d'une série de tentatives organisées par les princes de clarifier et de concilier les différentes tendances luthériennes. Voir Irene Dingel, « Melanchthon's Efforts for Unity between the Fronts : The Frankfurt Recess », dans Irene DINGEL, Robert KOLB, Nicole KUROPKA et Timothy J. WENGERT, *Philip Melanchthon: theologian in classroom, confession, and controversy*, Göttingen, Allemagne, Etats-Unis d'Amérique, 2012, p. 123-140 ; Josef LEEB (dir.), *Der Kurfürstentag zu Frankfurt 1558 und der Reichstag zu Augsburg 1559*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999 ; Björn SLENCZKA, *Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557: protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 2010.

qu'il tente de nommer surintendant général du duché en 1564, ce que la ville de Strasbourg lui refuse⁸²⁸. Il obtient toutefois le concours du théologien Tileman Heßhus (1527-1588)⁸²⁹, qui s'était fait connaître par la publication d'un pamphlet contre le calvinisme du Palatinat électoral, et qu'il nomme prédicateur de cour (*Hofprediger*) en 1565. Ces nominations ecclésiastiques aux postes clés du duché donnent donc le loisir au duc d'orienter de manière décisive sa ligne confessionnelle et politique.

Si les ducs de Deux-Ponts élaborent progressivement le fonctionnement de leur Église et en façonnent les contours, ils ne se préoccupent pas des détails, et encore moins du carnaval. La doctrine, la pastorale, bref, le contenu qui fait l'originalité de l'Église bipontine, ils le confient à des théologiens.

DES THÉOLOGIENS QUI NE SE PRÉOCCUPENT PAS IMMÉDIATEMENT DU CARNAVAL

Les lignes de force du luthéranisme bipontin ont en effet été dessinées par des auxiliaires. En ces temps de fondation, il revient principalement à Schwebel de restaurer la discipline ecclésiastique, et à Sitzinger de penser la répartition des pouvoirs politiques et religieux. Dans leurs écrits et par leurs actions, quel sort est réservé au carnaval ?

Le *Zuchtordnung* de 1539 est en effet avant tout le fruit du théologien Jean Schwebel. La discipline y est évoquée de manière théorique et pratique. D'un point de vue théorique, Schwebel s'appuie sur l'un des textes fondateurs de l'organisation ecclésiale, et plus précisément sur la péricope de Matthieu⁸³⁰ qui comprend un avertissement envers la gravité

⁸²⁸ La lettre de demande du duc est retranscrite dans Karl DAHL, „D. Marbachs geplante Ernennung zum pfälzweibrückischen Generalsuperintendenten“, BPfKG 11, 1935, p. 66-73.

⁸²⁹ Robert DOLLINGER, « Hesshusen, Tilemann », dans NBD 9, 1972, p. 24 et suiv.

⁸³⁰ « 15 Si ton frère a commis un péché contre toi, va lui faire des reproches seul à seul. S'il t'écoute, tu as gagné ton frère. 16 S'il ne t'écoute pas, prends en plus avec toi une ou deux personnes afin que toute l'affaire soit réglée sur la parole de deux ou trois témoins. 17 S'il refuse de les écouter, dis-le à l'assemblée de

du péché, un passage sur la correction fraternelle, et l'un de ceux qui fondent le pouvoir des clés. C'est donc un texte qui pose à la fois les fondements du pouvoir spirituel tout en exaltant les principes évangéliques à développer chez les fidèles (valeurs du pardon et de l'humilité). A cette période, la tentative de réintroduire la discipline n'est pas une mesure isolée : c'est l'objet du débat que nous avons observé à Nuremberg, mais aussi de l'action de Bucer à Strasbourg, du même réformateur en Hesse et à Ulm, des efforts de Brenz et Blarer dans le Wurtemberg, et même de Calvin en 1536 et 1539 qui introduit la discipline dans les communautés françaises de Strasbourg⁸³¹. Comme nous l'avons vu au sujet de l'action d'Erasmus Sarcerius, la discipline luthérienne correspond principalement à faire respecter les Dix Commandements, pour que la vie de la communauté soit à l'honneur et à la gloire de Dieu⁸³². D'un point de vue pratique, Schwebel met en place la fonction de censeur, au nombre de six par paroisse, et dont le rôle est de surveiller les mœurs, et notamment les blasphèmes, l'ivrognerie, l'adultère, ou les diffamations⁸³³. Ainsi les bases sont jetées pour le redressement des comportements des fidèles afin de mieux correspondre à l'idéal de la communauté évangélique. Mais Schwebel ne restaure pas l'outil majeur de contrainte dont dispose et use l'Église : l'excommunication, puisque seules les admonestations sont en usage⁸³⁴.

Successivement à la paix d'Augsbourg, l'arrivée de Ulrich Sitzinger (1525-1574)⁸³⁵ contribue à la modification décisive du corpus juridique et normatif de l'Église territoriale de 1557 à 1560. Issu d'une famille d'artisans et de bourgeois de Worms, de 1544 à 1551, il a fait ses études à l'université de Wittenberg, à l'occasion desquelles il devient proche de Melancthon. C'est fraîchement diplômé *Doctor juris utriusque* (soit docteur ès droit

l'Église ; s'il refuse encore d'écouter l'Église, considère-le comme un païen et un publicain. 18 Amen, je vous le dis : tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel. », Matt 18, 15-18.

⁸³¹ Walther KOCH, *op. cit.*, p. 40.

⁸³² Dans un article pionnier, John Bossy a montré comment la Réformation accélère le passage d'une classification des péchés fondée sur les Sept péchés capitaux à celle fondée sur le Décalogue. Edmund LEITES et John BOSSY (dirs.), « Moral Arithmetic: seven sins into ten commandments », in Edmund LEITES et John BOSSY (dirs.), *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Cambridge etc., Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, France, Cambridge Univ. Press, 1988, p. 214-234. Cette thèse a été appuyée par les travaux d'Olivier Christin qui mettent en lumière la nouveauté de la représentation iconographique des Dix commandements par les Luthériens et son impact sur « la formation, ou transformation du monde social. » dans Olivier CHRISTIN, *Les yeux pour le croire, op. cit.*, p. 137.

⁸³³ Pfalz-Zweibrücken, *Kirchenzuchtordnung*, 1539, EKO XVIII, p. 68.

⁸³⁴ Pfalz-Zweibrücken, *Kirchenordnung* « Form und Ordnung », Von Christlicher Zucht und wandel, 21 mai 1539, EKO XVIII, p. 62.

⁸³⁵ Sur la formation et l'action de Sitzinger dans le comté de Deux-Ponts, voir Karl-Heinz DRESCHER, *op. cit.*, p. 186-207.

ecclésiastique et civil) qu'il est appelé par le jeune duc Wolfgang comme *Hofrat* (conseiller à la cour) et chancelier, fonction qu'il exerce pendant dix ans. Il joue rapidement un grand rôle au sein de l'administration et représente même le duc aux diètes. C'est encore ce dernier qui lui confie la préparation de l'ordonnance religieuse du duché. Même si elle est largement inspirée de textes antérieurs, comme les *Kirchenordnungen* de Mecklembourg et de Palatinat-Neubourg, le passage sur la discipline qui nous intéresse est rédigé personnellement par le juriste, comme le montre l'exemplaire conservé à la bibliothèque bipontine⁸³⁶. Sitzinger entérine la fonction des censeurs mis en place par Schwebel et précise leur tâche⁸³⁷ : cinq ou six « hommes honorables » devront veiller à la discipline dans chaque ville et village, avant d'être interrogés à ce propos par des visiteurs. Toutefois, Sitzinger ne conçoit pas la discipline ecclésiastique sans l'implication de l'autorité temporelle⁸³⁸. La procédure de censure distingue soigneusement les rôles. En se fondant sur Matthieu, 18, les pasteurs doivent admonester jusqu'à trois fois le pécheur, puis passer à l'excommunication, qui lui interdit de communier mais non d'assister à la prédication, qui devrait lui permettre de reconnaître ses fautes et de désirer de revenir dans la communauté. Ils doivent chercher au maximum à remettre la personne sur le droit chemin, sans avoir recours aux autorités temporelles. Mais si les coupables s'entêtent, ils doivent être mentionnés aux autorités temporelles, pour qu'elles appliquent des peines physiques. S'agit-il d'une répartition des rôles visant à l'équilibre entre les deux sphères ? Ou n'est-ce pas une manière de cantonner le pouvoir religieux au domaine du spirituel par réaction à l'Église romaine qui s'était faite remarquer par ses fréquentes ingérences dans les affaires mondaines ? En effet, comme le rappelle Konersmann, dans la conception protestante du gouvernement de l'Église, celle-ci n'a que deux fonctions : délivrer les sacrements et enseigner l'Évangile. Elle ne peut avoir de pouvoir de coercition qui force les consciences. C'est donc le rôle des autorités politiques d'exercer ce pouvoir et d'avoir des responsabilités même par rapport au mariage et aux enterrements, mais aussi de régler les comportements moraux des corporations d'après les attentes confessionnelles⁸³⁹. Ainsi, l'ordonnance de

⁸³⁶ Walther Koch, *op. cit.*, p. 41.

⁸³⁷ Pfalz-Zweibrücken, *Kirchenordnung*, 1557, EKO XVIII, p. 154.

⁸³⁸ Walther Koch, *op. cit.*, p. 42.

⁸³⁹ Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchengerechtigkeit im frühneuzeitlichen Kleinstaat*, *op. cit.*, p. 160.

1557 confirme que les autorités doivent agir pour soutenir la politique religieuse⁸⁴⁰. C'est le devoir chrétien des autorités de défendre la loi morale, les Dix commandements.

Reste à savoir si la mise en place de la discipline par les pouvoirs politique et religieux a des conséquences sur la tenue et le déroulement du carnaval. D'après les écrits de Schwebel, les coutumes de carnaval ne pouvaient qu'être concernées par l'entreprise généralisée de redressement des mœurs. En effet, dans l'article *Sur les sociétés de jeunesse et l'ivresse* qu'il adresse au régent Robert, Schwebel reprend les doléances classiques contre l'ivrognerie, la luxure, la gloutonnerie - ce « Dieu du ventre » -, les plaisirs vicieux comme les danses, en un mot, sur les usages gâchés de la création humaine⁸⁴¹. De plus, le *Zuchtordnung* de 1539 se réfère à l'*Apologétique* de Tertullien (XXXIX, 4)⁸⁴², c'est-à-dire au passage que nous avons analysé dans la deuxième partie, celui qui oppose les fêtes païennes autorisant la détente, aux fêtes chrétiennes et à leur exigence de modération, conformément à la morale biblique. Nous pouvons en déduire que le carnaval tombait implicitement sous le coup de ces accusations. Pourtant, jusqu'en 1560, celui-ci n'est jamais explicitement dénoncé dans le corpus juridique produit par le gouvernement. Ainsi, les propos restent généraux et les moyens limités, comme les premières visites pastorales vont permettre de s'en rendre compte.

⁸⁴⁰ « eigene Gesetze in Weltlichen sachen zu machen, die doch nicht widerwertig sind den Geottlichen gesetzen... », *Kirchenordnung*, « Von weltlicher Obrigkeit », 1557, fol. XLVIII.

⁸⁴¹ « XXX. Von der jugend gesellschaft und unordentlichem zutrincken », JOHANNES Schwebel, *Erste Theil*, 1597, p. 353-363.

⁸⁴² Pfalz-Zweibrücken, *Kirchenordnung* « Form und Ordnung », 21 mai 1539, *Von Christlicher Zucht und wandel*, EKO XVIII, p. 62.

MAIS UNE COLLABORATION À TOUS LES ÉCHELONS QUI STIMULE LA CRIMINALISATION DU CARNAVAL

Il semblerait que les décisions prises au niveau central ne correspondent pas toujours aux besoins locaux. Mais le dialogue entre les différents échelons participe pleinement de l'aménagement et de la création du droit territorial et de la criminalisation du carnaval.

Dès 1544, le duc Wolfgang met en place des visites pastorales afin de connaître l'état des mœurs des pasteurs comme des fidèles, visites renouvelées en 1550, 1553, 1558, 1565 et 1567. Jusqu'en 1558 elles sont organisées d'après *l'Instruction aux visiteurs* de Melancthon. Elles sont alors composées de commissions mixtes, qui correspondent à deux échelons différents : le *Hofmeister* ou le chancelier, un conseiller de la chancellerie, et le surintendant de Zweibrücken dans la fonction d'un général-surintendant pour le niveau ducal, et au niveau intermédiaire, le bailli du bailliage à visiter ou son secrétaire. Les plus hautes fonctions politiques et cléricales sont donc représentées. L'ordonnance de visites de 1558 reprend ce principe et régleme la circulation de l'information. En effet, les visites déclenchent une abondante circulation de l'information entre les différents échelons : duché, paroisse et bailliage. Les visiteurs envoient en effet un compte-rendu (*Protokoll*) à la chancellerie de Zweibrücken. Là, gouverneur (*Statthalter*) et conseillers prennent des décisions en fonction des questions soulevées par les comptes rendus, décisions qu'ils adressent au bailli où la visite a eu lieu (*Exekutionsbefehl*). Le bailli est alors chargé de veiller à l'exécution des décrets, ce qu'il réalise avec plus ou moins d'ardeur selon B. Vogler⁸⁴³, puis il rédige à son tour un compte-rendu (*Relation*) sur l'exécution des décrets de la chancellerie. Parfois, selon le cas, les échanges se poursuivent jusqu'à ce que l'affaire soit réglée. C'est donc toujours vers l'administration centrale que convergent les informations, et c'est là que les décisions sont prises par le pouvoir politique.

Néanmoins, à observer de plus près le dialogue qui s'établit entre les différents échelons, il semblerait que les pasteurs soient à l'origine d'une judiciarisation (*Verrechtlichung*) de la question du carnaval⁸⁴⁴. Le témoignage du pasteur Ulrich Weigandt de

⁸⁴³ Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, op. cit., p. 175.

⁸⁴⁴ « La normativité (on dit aussi juridification ou normalisation) désigne un processus à long terme tendant à subordonner l'action politique, économique et sociale au droit et à la justice étatique.

La normativité ou juridification prit son essor à la fin du Moyen Age, lorsque le monopole de la violence physique légitime se concentra dans les mains de l'Etat et que les conflits d'intérêts furent de plus en plus souvent réglés par la jurisprudence. Au cours de ce processus, on soumit à des règles juridiques, par

la paroisse de Cuschel, en 1544, traduit un certain désarroi. Il demande en effet aux visiteurs si on peut laisser faire les coutumes carnavalesques. Non seulement la question trahit une hésitation sur la valeur du carnaval - est-il, ou n'est-il pas mauvais en lui-même? - mais en plus, la réponse du visiteur témoigne d'une certaine tolérance : le carnaval peut subsister tant qu'il n'est pas occasion de blasphème. La position est claire, la fête ne pose pas problème en elle-même, ce sont les comportements qu'il faut amender⁸⁴⁵. De même, l'interrogatoire du pasteur de Meisenheim en 1553 souligne le même manque de réflexion par rapport au carnaval à cette période. Cette fois, c'est le pasteur de la paroisse, Nicolas Faber, qui identifie les coutumes païennes comme des sources de «luxure et d'immondices» («*leichtfertigkeit und unrat*»), et qui réclame «de réfléchir aux moyens d'y mettre fin»⁸⁴⁶. Ces exemples des années 1540-1550 correspondent à la première phase identifiée dans les corpus des *Kirchenordnungen* pendant laquelle la conceptualisation négative du carnaval par les ecclésiastiques est en cours, mais n'a pas encore aboutie à l'anathème. De plus, ils donnent la voix aux hommes de terrain qui demandent plus de précisions et de moyens pour l'exercice de leur ministère. Comme le suggère Detjeen, les relations des autorités politiques et religieuses avec la population locale ne sont pas encore marquées par une confessionnalisation qui imposerait les règles de la nouvelle Église par en haut⁸⁴⁷. Même si la dynamique de surveillance des mœurs est le fruit d'une impulsion générale venant d'en haut (*Kirchenzuchtordnung* de 1539) à laquelle les acteurs locaux essaient de se conformer, en questionnant de manière précise les moyens de la mise en œuvre des principes généraux énoncés dans la *Kirchenzuchtordnung*, les acteurs locaux suggèrent la

l'intermédiaire des législations civiles et criminelles, la conciliation entre intérêts de groupes ou de personnes concurrents, dans des domaines de plus en plus vastes, allant de la réglementation des rapports entre pouvoirs rivaux (noblesse locale et prince souverain, par exemple) ou entre autorité et sujets jusqu'aux relations entre employeurs et employés ou entre patients et médecins dans les sociétés industrielles modernes. On a récemment exprimé des doutes sur le déroulement du processus de normativité en Suisse. Si les édits de réformation ou les consistoires peuvent être interprétés comme des tentatives en ce sens, visant à agir sur le comportement des sujets dans la vie quotidienne (Mandats sur les mœurs), la forme de normalisation typique de l'époque moderne, celle qui s'exerce par le biais du pouvoir monarchique ou d'instances judiciaires supérieures (comme la Chambre impériale ou les parlements français par exemple), fait défaut. En raison de l'absence d'instances supérieures ou de structures centralisées et de la faiblesse de l'Etat, la juridification accusa un certain retard en Suisse. Une tradition quasiment ininterrompue de règlement des conflits d'intérêts par la négociation (parfois forcée) favorisa plutôt jusqu'au XXe s. la recherche du consensus (Arbitrage, Médiation fédérale).», dans Claudia OPITZ, «normativité», DHS. Heinrich Richard SCHMIDT, *Dorf und Religion: reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, Allemagne, 1995.

⁸⁴⁵ BPfKG 18, 1951, p. 53.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁴⁷ Pour les années 1530-1550, il parle d'une période préconfessionnelle, dont les influences bucériennes et melanchthonniennes notamment se croisent. Werner-Ulrich DETJEEN, «Das Ende der Entente Cordiale zwischen den Bruderkirchen und Bruderdynastien Pfalz-Zweibrücken-Württemberg und Pfalz-Neuburg», dans BPfKG, 1982, p. 42.

nécessité d'une redéfinition des règles. Ils participent donc à leur élaboration. Ainsi, l'idée selon laquelle les visites sont l'instrument privilégié de la disciplinarisation⁸⁴⁸ doit être nuancée, car elles sont aussi l'occasion d'un échange entre les échelons et donnent la possibilité aux acteurs de terrain de collaborer, même si de manière différée. Reste que jusqu'à la fin des années 1550, l'Église territoriale, de coloration melanchtonienne, qui se met en place dans le duché du Palatinat-Deux-Ponts, ne prévoit pas encore de mesures contre les coutumes, et laisse les pasteurs face à un vide juridique.

Avec le *Kirchenordnung* de 1557, les moyens d'action entre autorités temporelles et spirituelles sont précisés, mais pas encore les actes répréhensibles. En revanche, l'ordonnance de visite de 1558 stipule pour la première fois une liste des comportements à proscrire qui se rapproche de manière plus précise du carnaval, sans toutefois le désigner expressément. L'article 23, portant sur l'amélioration des mœurs et l'abandon des abus, condamne les « coutumes païennes et superstitieuses » et « la folerie et bouffonnerie » (« *narheit und torheit* »)⁸⁴⁹. Ce document complète et rend plus concrets certains points de la *Kirchenordnung* de 1557, mais cela ne suffit toujours pas. En effet, en 1558 encore, l'interrogatoire du pasteur Jean Sommer de Schersfeldt et Sitters qui se déroule le 15 août, montre un décalage entre la conception des élites cléricales par rapport au carnaval, et celle des pasteurs de terrain. Il déclare en effet, semble-t-il sans porter de jugement sur ces pratiques, que les feux de la Saint-Jean et le royaume de jeunesse (*Lebenausrufen*) sont encore courants, ce que l'avoyer et les censeurs confirment, car cela n'est pas encore été interdit. Ce à quoi les visiteurs réagissent promptement en demandant que ces coutumes soient interdites⁸⁵⁰. De même à Dielkirchen, le mardi 16 août 1558, le pasteur Conrad Wagner signale la permanence des pratiques tout en précisant qu'elles ne sont pas interdites officiellement⁸⁵¹. Dans ce cas, le dialogue entre le pasteur et les visiteurs est une occasion d'ajustement entre les conceptions des autorités et celle des pasteurs ou des fidèles à l'échelle locale, et le statut du carnaval passe du vide au flou juridique.

De même, le mandat de 1560 contre les coutumes populaires n'est-il pas le fruit d'une réaction aux observations de terrain ? Publié en pleine période carnavalesque, le 22 février 1560, il émane du gouverneur (*Statthalter*) et des conseils municipaux de la ville de Zweibrücken et s'adresse à tout le personnel politique (*Amtleute*) du duché. Il donne un

⁸⁴⁸ Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat*, op. cit., p. 180.

⁸⁴⁹ Pfalz-Zweibrücken, *Generalartikel*, 8 janvier 1560, EKO XVIII, p. 292.

⁸⁵⁰ BPfKG 21, 1954, p. 12.

⁸⁵¹ Ibid.

contenu coutumier aux expressions générales employées jusque-là dans les documents du duché.

« Ainsi, comme, non seulement dans la récente visite [de 1558], mais aussi auparavant, notre gracieux prince et seigneur désire particulièrement interdire fermement, et soumettre à la punition méritée, tous les abus païens, comme les feux de la Saint-Jean, le jeu de la roue, les royaumes de jeunesse, les mascarades de carnaval et toutes les irritantes fantaisies de la sorte, par ailleurs dénoncées en chaire quotidiennement... »⁸⁵²

La formulation de la faute est décisive, car elle vient pallier le manque de clarté des prescriptions énoncées jusque-là. En 1560, la première interdiction temporelle explicite du carnaval dans le duché bipontin est formulée, le carnaval est officiellement devenu criminel.

Pourtant, même à partir de ce moment, les relations entre les différents échelons du duché ne sont pas devenues strictement verticales et *top down*. L'application de la discipline reste sujette à interrogations et ajustements. Comme la composition des commissions des visites le suggérait, le bailliage⁸⁵³, c'est-à-dire le niveau intermédiaire entre le pouvoir central et les paroisses, est un lieu décisif par lequel passe toute la communication : décrets d'installation, de réprimande, d'exécution, de convocation, de mutation *etc.* Or, le bailli (*Amtmann*) et son adjoint, le secrétaire de bailliage (*Landschreiber*), sont responsables du maintien de l'ordre et des bonnes mœurs tant des fidèles que du clergé local. C'est aussi auprès d'eux que les pasteurs vont chercher des lettres de recommandation à adresser au duc pour une éventuelle promotion⁸⁵⁴. Cet échelon serait-il uniquement au service de la transmission des directives bipontines selon une logique *top down*, et un signe de plus de l'aliénation du spirituel au gouvernement temporel ?

De 1555 à 1574, le surintendant du bailliage de Kusel organise des assemblées bisannuelles afin de s'assurer de la bonne marche des paroisses. Ces assemblées sont composées de deux curateurs et cinq censeurs (ceux de Kusel), chargés d'interroger les

⁸⁵² « Wiewoll nit allein inn jungst gehaltener Visitation, sonnder auch darvor, inn sonderheit aber vermög unnsers genedigen fürsten und herren publicirter Kirchenordnung, alle heidnische mißbreuch, als nemlich Johans fewer, reder schieben, lechen ussruffen, Fassnacht butzen und dergleichen ergerliche fantaseien, ernstlich unnd bei geburender straff verboten seindt, auch teglich von der Canntzeln gestrafft werden, so kommen wir doch in glaubwürdige erfahrung, das an ettlichen ortten ewers amts solche misbreuch noch furgeen und gedrieben werdenn. », Pfalz-Zweibrücken, *Mandat zur Abschaffung der Volksbräuche*, 22 février 1560, EKO XVIII, p. 296.

⁸⁵³ Sur le rôle du baillage et sa tutelle sur le clergé, voir Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, *op. cit.*, p. 174-175.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 89-90.

pasteurs. Mais là encore, le pouvoir politique n'est pas absent puisqu'en général, le bailli ou son secrétaire sont présents à titre consultatif⁸⁵⁵. Le 9 mai 1560, lors de la première assemblée annuelle, les ministres du culte sont réunis, mais les représentants politiques sont absents. C'est pourquoi les deux curateurs, Jean Telones et Nicolas Dypurg, décident d'écrire un rapport aux autorités de Lichtenberg (dont dépend le bailliage de Kusel) daté du 13 mai, pour leur demander aide et conseil. La lettre développe trois points en demandant à chaque fois aux autorités d'intervenir. Premièrement, ils déplorent que le mandat de 1560 contre le carnaval n'ait pas été transmis dans certaines paroisses, et interpellent le bailli pour qu'il veille à diffuser et faire respecter ce mandat ducal contre le « jeu diabolique de carnaval, la grande idole de ce monde »⁸⁵⁶. Deuxièmement, ils signalent les dépenses excessives effectuées lors des baptêmes et demandent aux autorités de les aider à faire respecter les restrictions. Troisièmement, ils décrivent une nouvelle « coutume diabolique » qui s'apparente au carnaval et à laquelle il faudrait tout de suite mettre fin⁸⁵⁷. La réponse du bailli et de son secrétaire ne se fait pas attendre et reprend point par point la construction de la lettre des curateurs. Au manque de diffusion de l'abolition du carnaval, ils répondent par une nouvelle interdiction et la menace de peines. De même, ils interdisent les excès somptuaires pour les baptêmes et réagissent promptement à la « nouvelle et mauvaise coutume » en donnant l'ordre que chacun s'en tienne éloigné⁸⁵⁸. Cette correspondance donne l'impression d'une bonne collaboration entre la sphère religieuse et temporelle, dans laquelle le clergé n'est pas uniquement exécutant, mais réclame une réglementation plus précise.

⁸⁵⁵ BPfKG 1, 1925, p. 80.

⁸⁵⁶ « Teuffelspiel Bachi, des großen Abgotts diser Welt », BPfKG 1, 1925, p. 81.

⁸⁵⁷ *Ibid.*

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

LA VIGILENCE PLUS OU MOINS ZÉLÉE DES ACTEURS LOCAUX EN FONCTIONS DE LEURS INTÉRÊTS PROFESSIONNELS ET SOCIAUX

La gestion de la discipline et sa mise en place nécessitent donc un travail à tous les échelons, qui réunit acteurs de la classe cléricale et civique. C'est une occasion pour les pasteurs de s'exprimer auprès du bailli et en creux, auprès du duc. Ainsi, nous pouvons nous demander si dans les exemples mentionnés, les témoignages et les demandes des acteurs locaux ne sont suscités que par un souci spirituel, ou si, en même temps, ceux-ci ne caressent pas l'espoir de se faire reconnaître comme de bons et zélés pasteurs, dignes de charges honorables et de promotion qui les propulseraient dans l'orbite de l'administration ducal. Bref, la marge de manœuvre donnée au clergé dans la mise en œuvre de la discipline protestante n'est-elle pas aussi le support d'enjeux professionnels assez éloignés du souci de l'établissement d'une communauté évangélique exemplaire ? N'est-elle pas aussi une prise de risque par rapport à la mise en œuvre des mesures décidées par le gouvernement central ?

A plusieurs reprises l'interrogatoire du pasteur Nicolas Faber se distingue des témoignages habituels. En 1553, il avertit les visiteurs que des coutumes païennes se développent, et qu'il faut donc y trouver un remède. En 1558, il dénonce encore une fois ces mêmes coutumes, et cette fois, il les qualifie même de « papisteries », ce qui n'est pas sans implications confessionnelles comme nous le verrons au chapitre 4. Enfin, en 1565, deux ans avant sa mort, il dénonce les agissements paillards du pasteur de Moschel. C'est que Nicolas Faber est un converti de la première heure, formé à l'université de Wittenberg où il est inscrit en 1520⁸⁵⁹, ardent promoteur de la nouvelle foi, et, semble-t-il, défenseur de la réformation des mœurs et de l'*ethos* évangélique que tentent d'imposer les réformateurs aux fidèles. Ainsi le voit-on dès 1526 célébrer la communion sous les deux espèces à Meisenheim⁸⁶⁰ où il officie comme pasteur de 1523 jusqu'à sa mort, ou encore participer au document préparatoire du *Kirchenzuchtordnung* de 1539⁸⁶¹. Les attaques contre le carnaval sont donc menées par un clerc à la pointe du mouvement de la Réformation, et qui effectue une carrière professionnelle qui le mène à l'un des postes les plus importants du

⁸⁵⁹ Georg BIUNDO, *Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation (Pfälzisches Pfarrerbuch)*, Neustadt an der Aisch, Degener, 1968, p. 107.

⁸⁶⁰ Cité dans Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat*, op. cit., p. 97.

⁸⁶¹ Il fait donc partie des signataires, cf. Pfalz-Zweibrücken, *Kirchenordnung* « Form und Ordnung », 21 mai 1539, EKO XVIII, p. 66.

duché, puisqu'il est en charge de la paroisse de Meisenheim, qui se trouve être la capitale économique du duché de Palatinat-Deux-Ponts. De son côté, lorsque, en 1560, il s'adresse aux autorités du bailliage pour les alerter sur les mauvaises pratiques qu'il a pu observer, Jean Telones⁸⁶² est encore simple pasteur de la ville de Kusel. Pourtant, juste un an plus tard, en 1561, il obtient la charge de surintendant de Kusel⁸⁶³. Fort d'un parcours qui débute par des études à Wittenberg⁸⁶⁴ et de sa fonction de curateur lors des assemblées de Kusel de 1555 à 1560, son zèle à faire respecter les mandats princiers, voire à prévenir de nouveaux débordements⁸⁶⁵, ne lui a-t-il pas donné une visibilité qui explique sa promotion un an plus tard ? Le pasteur sait sans doute tout ce qu'il y a d'intéressant à collaborer avec les différents échelons du duché. En effet, en 1553 déjà, lors de la visite du bailliage de Lichtenberg, et alors que Telones n'était que diacre de la paroisse de Baumholder, il produit une forte impression sur le visiteur Cunman Flinsbach, qui déclare n'avoir encore rencontré aucune personne au cours des visites qui soit si sagace et érudite que ce jeune diacre. Ce dernier lui rappelle alors qu'il s'est marié récemment et prie le surintendant de bien vouloir améliorer sa situation. Quelques mois plus tard, Telones est effectivement nommé pasteur de Kusel⁸⁶⁶.

Cependant, la crête est étroite entre l'attitude dévouée qui est ainsi récompensée et le zèle intempestif qui semble outrepasser les droits. Quelques années plus tard, il semble en effet que l'ardeur du surintendant ne soit plus aussi bienvenue, puis qu'il est condamné à une amende de 50 florins (c'est-à-dire un demi mois de salaire) pour avoir supprimé de son bailliage les offices de Pâques et de la Pentecôte⁸⁶⁷. Ainsi, le clergé reste fondamentalement au service du duc et ne bénéficie pas ou peu de l'autonomie d'abord espérée par Luther. D'ailleurs, ce genre de parcours va en s'amenuisant avec l'emprise croissante des ducs sur les promotions ecclésiastiques, alors qu'il ne concernait déjà qu'une élite de clercs passée par les grandes universités protestantes⁸⁶⁸. Ainsi, la plupart du temps, il semble que les pasteurs se contentent de répondre aux questions des visiteurs en se conformant aux questionnaires.

⁸⁶² L.H. BAUM, „Magister Johannes Telones“ dans BPfKG 2, 1926, p. 110-117.

⁸⁶³ BPfKG 9, 1933, p. 52, note 1.

⁸⁶⁴ Georg BIUNDO, *Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation (Pfälzisches Pfarrerbuch)*, op. cit., p. 463.

⁸⁶⁵ Lettre de 1560 précédemment analysée.

⁸⁶⁶ Geh. Staatsarchiv München, Kasten Blau 389/9a, Faszikel 2, fol. 79 sqq, cité dans BPfKG 18, 1951, p. 79.

⁸⁶⁷ Cité dans Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, op. cit., p. 185.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 114.

Les travaux des médiévistes et des modernistes sur les registres de visites paroissiales ont déjà mis au jour les spécificités de ce type de source⁸⁶⁹, et notamment le biais qu'elles peuvent comporter. En effet, les rapports de visites sont établis par des clercs qui viennent interroger les membres de la communauté locale, et peuvent bien souvent informer les réponses par leurs propres grilles de lecture. Ainsi, il peut y avoir un décalage entre ce que les observateurs nomment et interprètent comme relevant du carnaval, ce que les fidèles se représentent comme étant tel, et ce qu'ils ont effectivement célébré. Conscient de cette réserve, nous observons en effet une similitude dans les réponses relevées dans les comptes rendus des visites. Par exemple, lors des visites de 1558 dans le bailliage de Meisenheim, les réponses font état de la « pratique des feux de la Saint-Jean » ou des royaumes de jeunesse (*Lebenansrufen*), plus rarement du jeu de la roue (*Räderschieben*)⁸⁷⁰. L'absence d'originalité dans les réponses semble témoigner en faveur d'une réponse faite à une grille d'interrogations précise. De plus, les visites ultérieures font toutes preuves d'une petite originalité en matière de coutumes, l'une faisant rentrer la fête de la grêle (*Hagelfeier*) dans la liste noire⁸⁷¹, l'autre la quête des rôtis (*Bratenheischen*)⁸⁷², l'autre enfin le jeu⁸⁷³ de *cleinoten*⁸⁷⁴. Dans les années 1570, les pasteurs deviennent relativement silencieux sur ces coutumes, soit parce qu'elles commencent à disparaître, soit, plus probablement, parce qu'elles sont moins visées par les questionnaires. Nous penchons en effet pour cette deuxième hypothèse, d'autant que dans les années 1580, les visites qui sont organisées dans le contexte du passage au calvinisme débusquent les vieilles coutumes un peu partout⁸⁷⁵.

Mais telle que l'ordonnance de 1557 organise la vie religieuse du duché, les pasteurs ne sont pas les seuls responsables de la moralité des habitants. L'originalité de cette Église est

⁸⁶⁹ De manière générale : Noël COULET, *Les visites pastorales*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1977, et quelques études qui ont fait date : Pierrette PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné: évêques, fidèles et déviants : vers 1340-vers 1530*, Rome, Italie, École française de Rome, 1993, 2 vol. ; Louis BINZ, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, Thèse de doctorat, Université de Genève, Suisse, 1973 ; Adam Jeffrey DAVIS, *The holy bureaucrat: Eudes Rigaud and religious reform in thirteenth-century Normandy*, Ithaca (N.Y.), 2006. Pour l'Allemagne, voir Ernst Walter ZEEDEN et Peter Thaddäus LANG, *Kirche und Visitation: Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart, Allemagne, Klett-Cotta, 1984.

⁸⁷⁰ Sept pasteurs déclarent avoir constaté la pratique des feux de la Saint-Jean, neuf ont constaté celle du *Lebenansrufen*. Voir BPfKG 21, 1954, p. 11-21.

⁸⁷¹ Visites du bailliage de Lichtenberg en 1565, BPfKG 23, 1956, p. 15-20.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 138-148.

⁸⁷³ Pour une explication de cette coutume, voir Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat*, *op. cit.*, p. 375.

⁸⁷⁴ Visites du bailliage de Lichtenberg en 1572, BPfKG 23, 1956, p. 21.

⁸⁷⁵ Ainsi, la pratique du *Bratenheischen* est mentionnée dans six paroisses, BPfKG 24, 1957, p. 150-157.

en effet d'avoir institué des censeurs⁸⁷⁶, c'est-à-dire des fidèles parmi d'autres, pour aider les clercs à veiller sur la discipline. Ce sont des représentants de la paroisse, d'abord désignés par les gérants des confréries, puis rapidement cooptés en accord avec le bailli et le clergé, puis ils sont assermentés lors d'un culte. Ils se réunissent tous les mois ou tous les deux mois lors d'une assemblée présidée par le pasteur. Leur rôle est important puisqu'ils doivent par exemple rapatrier les oublieux égarés à l'auberge au moment du culte, mais aussi dénoncer les obstinés dans le vice aux autorités. De plus, ils font partie des personnes interrogées lors des visites pastorales. Cependant, parce qu'ils appartiennent à la communauté et qu'ils ne sont pas susceptibles d'en partir pour des raisons de mutation, comme les desservants, ils sont beaucoup plus sensibles à leur réputation et au maintien de bonnes relations avec leurs voisins. Comme le souligne Bernard Vogler, « les censeurs exercent bien des fois leur fonction avec mollesse, beaucoup moins par paresse ou négligence que pour éviter d'avoir des ennuis »⁸⁷⁷. Dès lors, quelle est l'attitude adoptée par ces censeurs face à la criminalisation du carnaval et des coutumes festives ?

Ces fidèles missionnés par le clergé pour surveiller les conduites de leurs semblables ne peuvent faire abstraction de leur position d'intermédiaires entre la communauté de foi et la classe pastorale. Ça et là, les comptes rendus laissent percevoir leurs hésitations, voire leurs réticences à rapporter les plaisirs et réjouissances coutumières auxquelles s'adonnent les membres de leur communauté. En 1558, les membres de la censure sont bien au courant des interdictions, mais, contrairement au pasteur, ils déclarent ne s'être pas aperçus des débordements⁸⁷⁸. S'agit-il d'une véritable ignorance ou plutôt d'une connivence ? En 1565, un curieux témoignage dénote un décalage entre les attentes des visiteurs et celle des censeurs. Ainsi, le censeur Michael Faber croit bien faire en critiquant le fait que le diacre Kretzer passe trop de temps à dénoncer ivrognerie et gloutonnerie en chaire. Cette remarque sur la pesanteur des prédications sur la vie morale des fidèles n'est pas du goût des visiteurs qui défendent au censeur de tenir de tel propos⁸⁷⁹. A Kirckel, le travestissement d'une femme et d'autres frasques ayant scandé Carnaval retiennent l'attention des visiteurs qui interrogent soigneusement le pasteur, le receveur des impôts (*Keller*) et les censeurs. Aux censeurs, ils font le récit de ces troubles tels que dépeints par le

⁸⁷⁶ Sur la fonction de censeurs, voir Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, op. cit., p. 637-646.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 646.

⁸⁷⁸ Reborn, mardi 23 août 1558, BPfKG 21, 1954, p. 15.

⁸⁷⁹ Maisenheim, mardi 25 septembre 1565, BPfKG 22, 1955, p. 58.

pasteur. Ceux-ci reconnaissent les faits, mais déclarent ne pas s'en être offusqués puisqu'il s'agit d'une pratique ancienne, et provoquent ainsi la colère des visiteurs⁸⁸⁰. Parfois, ce sont les autorités locales, également en charge de l'ordre moral qui présentent les mêmes manifestations de faiblesse. Ainsi à Wilgartswiesen, l'action du pasteur est obstruée par le comportement « impie et irritant » du maire, qui loin de montrer l'exemple, ose au contraire se moquer du culte en le traitant de tour de passe-passe (*Gaukelwerk*)⁸⁸¹. La mésentente est patente et ne peut que nuire à l'application des décisions de l'Église territoriale.

La marge de manœuvre réelle dont dispose les acteurs locaux, pasteurs, censeurs, ou personnel politique, remet donc en cause la vision linéaire et verticale d'un gouvernement central qui imposerait ses vues avec une efficacité implacable. Non seulement les acteurs locaux participent par leurs interrogations et suggestions à l'élaboration de la loi interdisant Carnaval mais, de la collaboration zélée ou réfractaire de certains d'entre eux dépend l'application des mesures.

Ainsi, la période luthérienne se signale par la mise en place d'un droit territorial qui criminalise progressivement le carnaval, notamment sous la poussée de la collaboration du pouvoir central avec les échelons locaux et intermédiaires. L'impulsion vient d'en haut, mais son évolution constante est stimulée par les demandes qui émanent du terrain, ou freinée, au contraire, par le manque de collaboration des personnes concernées. A laisser trop de marge de manœuvre aux acteurs locaux, la discipline luthérienne perdrait-elle en efficacité ?

Lorsqu'à la suite de son prince le duché doit passer au calvinisme, le carnaval n'est pas extirpé des pratiques des fidèles du Palatinat-Deux-Ponts. Comment les acteurs de la nouvelle confession réagissent-ils pour que le peuple des fidèles fasse « bonne figure » ?

⁸⁸⁰ Kirckel, 8-9 mars 1567, BPfKG 23, 1956, p. 140-141.

⁸⁸¹ Wilgartswiesen, 29 juin 1574, BPfKG 23, 1956, p. 26-27.

Chapitre 3

ÉTAT CALVINISTE ET CARNAVAL : LA RADICALISATION DES EXIGENCES ENVERS LE PEUPLE DE DIEU ET SES BERGERS (FIN DES ANNÉES 1570- DÉBUT DES ANNÉES 1600)

Quelques années avant l'inattendue paix d'Augsbourg, l'appel de Sarcerius à l'investissement des autorités sonnait dans le vide. Mais dans la seconde moitié du XVI^e siècle, le cas du duché bipontin montre la prise en charge croissante des questions religieuses par le gouvernement politique, *a fortiori* de la discipline, qui rencontre les problématiques attenantes à l'ordre public. Un succès, pourrait se féliciter Sarcerius. Mais alors que les réformateurs tels que le prédicateur de Leipzig avaient tendance à restaurer la dignité et la prééminence des clercs tout en séparant nettement les rôles des deux sphères religieuses et temporelles, le développement du calvinisme ouvre encore une autre voie.

La rupture confessionnelle n'est pas immédiatement consécutive au décès de Wolfgang, en 1569. Le duché est divisé entre les deux fils du duc décédé : à l'aîné, Philippe-Louis (1547-1614), revient la principauté de Palatinat-Neubourg, sur laquelle il règne selon une ligne confessionnelle luthérienne, dans le droit fil de la politique religieuse de son père. Au cadet Jean Ier (1550-1604), incombe le Palatinat-Deux-Ponts. Pour des raisons financières, une régence, assurée par un conseil, y est mise en place jusqu'en 1575. Jusqu'à cette date, le territoire demeure luthérien. Ainsi, l'ordonnance religieuse de 1557 est reconduite sans modification⁸⁸² en 1570, de même que le mandat contre les calvinistes et les zwingliens en 1574. En 1575, alors que Jean règne désormais en son nom propre, l'entente religieuse sur la base du luthéranisme demeure entre les deux frères puisque le duc de Deux-Ponts demande à son frère le formulaire de visite qu'il a utilisé dans le Palatinat-Neubourg, et

⁸⁸² *Mandat zur Einhaltung der Kirchenordnung*, 1^{er} mai 1570, EKO XVIII p. 347.

qu'il s'en inspire largement pour publier le sien⁸⁸³. Les surintendants sont ensuite chargés de le faire exécuter lors de la visite générale de l'automne 1575 - hiver 1576, visite qui ne donne pas de résultats alarmants sur la situation des mœurs et des coutumes populaires⁸⁸⁴.

Mais à la fin des années 1570, la révision du formulaire de visite est le signe que la situation évolue. Le rôle du duc dans le changement confessionnel est patent puisqu'un certain nombre de lettres de sa main précède la publication du nouveau formulaire et atteste de son investissement⁸⁸⁵. Qu'est-ce qui a motivé son propre revirement ? Jean I^{er} a été éduqué en partie à la cour de son frère Philippe-Louis, en partie au lycée de Hornbach, où il a reçu une éducation humaniste. Parmi les pédagogues que son père avait placés auprès de lui, Tremellius, qui quitte ce poste pour devenir recteur de Hornbach en 1560, ne semble pas avoir été sensible aux idées calvinistes à ce moment-là⁸⁸⁶. En revanche, son successeur, Konrad Marius, est renvoyé dès 1561 à cause de son calvinisme affiché et remplacé par le luthérien Peter Agricola⁸⁸⁷. Ce n'est donc peut-être pas dans son éducation que se trouvent les racines de la conversion de Jean I^{er} pour la foi réformée. L'événement déclencheur est l'adoption de la *Formule de concorde* en 1578⁸⁸⁸. Dans un premier temps, le duc et les théologiens de Zweibrücken reconnaissent la formule. C'est la participation aux assemblées de 1578, auxquelles l'influent landgrave de Hesse est présent, qui semble décisive. Celles-ci convainquent le duc que nulle autorité humaine n'est recevable, pas même celle de Luther ou des Pères de l'Église⁸⁸⁹. Le passage officiel au calvinisme n'est cependant pas encore consommé et se réalise progressivement sur une dizaine d'années, faites de résistances et d'intenses polémiques. Le début des années 1580 est d'abord marqué par l'affrontement en chaire entre le luthérien Heilbrunner (1548-1618), prédicateur de cour qui avait jusqu'alors l'ascendant sur la politique religieuse et défendait la

⁸⁸³ *Visitationsordnung*, 25 juillet 1575, EKO XVIII p. 38.

⁸⁸⁴ A peine une rixe à l'occasion du concours de tir à la kermesse de Moschel et la fête de la grêle (*bagelfeier*) à Wolfferßweyer sont signalés en 1575 pour les trois bailliages de Zweibrücken, Meisenheim et Lichtenberg. Cf. BPfKG 24, 1957, p. 26-34 pour le Lichtenberg; *Ibid.*, p. 45-52 pour Zweibrücken; *Ibid.*, p. 106-118 pour Meisenheim.

⁸⁸⁵ EKO XVIII, p. 367.

⁸⁸⁶ Walther KOCH, *op. cit.*, p. 25.

⁸⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸⁸ Robert KOLB et Marianne MÜHLENBERG, *Die Konkordienformel: eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen, Ed. Ruprecht, coll. « Oberurseler Hefte Ergänzungsbände », n° 8, 2011, ; Emil KOCH, « Konkordienformel » in TRE 6, 1990, p. 476-483; Irene DINGEL, *Concordia controversa: die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh, Allemagne, Gütersloher Verlagshaus, 1996.

⁸⁸⁹ Walther KOCH, *op. cit.*, p. 27.

*Formule de Concorde*⁸⁹⁰, et le surintendant de plus en plus ouvertement calviniste, Pantaleon Candidus (1540-1607). Ce dernier, après s'être formé à Wittenberg auprès de Georges Major et Philippe Melanchthon, effectue une carrière ecclésiastique dans le duché de Deux-Ponts. Opposé à la *Formule de Concorde*, sa théologie devient plus franchement réformée⁸⁹¹. Le duc procède alors aux premières révocations parmi le clergé de Zweibrücken. Finalement, en 1588, il officialise le changement confessionnel par l'adoption et la promulgation d'un catéchisme réformé, composé par Candidus, et dont il rédige personnellement le préambule⁸⁹².

Mais dès 1579, la parution consécutive d'un nouveau formulaire de visite et d'une adresse aux ministres du culte témoigne du tournant religieux. Ces deux documents montrent une inflexion : ils saisissent l'enjeu de la discipline dès lors qu'elle est conçue comme participant du maintien de l'ordre public, d'une part, et d'autre part, affermissent la responsabilité des clercs dans l'établissement des bonnes mœurs. Dès lors, l'association des deux règnes demeure-t-elle comparable à la collaboration luthérienne, ou devient-elle subordination ?

1579 : LES MOTS D'ORDRE DE LA DISCIPLINE ET DE LA BONNE POLICE⁸⁹³

En ce qui concerne les réjouissances carnavalesques, le changement d'orientation se fait immédiatement sentir. Sensiblement plus disserte que les documents précédents du même genre, le *Visitationsformular* de 1579 est organisé de manière différente. Quatre sections sont mises en avant : *Realia*, *Personalia*, *Ecclesiastica* et *Politica*. La quatrième section, sur le bon gouvernement, nous intéresse particulièrement par son passage sur les « manquements

⁸⁹⁰ Georg BIUNDO, « Heilbronner, Jacob », dans NDB 8, 1969, p. 258 et suiv.

⁸⁹¹ EKO XVIII.

⁸⁹² Walther KOCH, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁹³ Sur ce point voir les différentes études qui mettent en lumière ce thème de la confessionnalisation dans Irene Kohnle DINGEL, *Gute Ordnung Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*, Leipzig, Evang. Verl.-Anst., 2014.

généraux à la bonne police et à la discipline »⁸⁹⁴. Outre qu'il est le produit de nouveaux surintendants aux tendances réformées, Candidus, Kretzer⁸⁹⁵, Kolkwitz⁸⁹⁶ et Faber⁸⁹⁷, l'apparition d'une section sur la bonne police et la discipline est révélatrice d'une évolution crypto-calviniste et entraîne un regard et des mesures différents contre le carnaval.

Comme Christian Grosse l'a montré dans son ouvrage sur l'excommunication de Philibert Berthelier, la discipline devient un enjeu à la fois individuel et collectif. Selon lui, cela tient à la représentation et la fonction de la communauté chez Calvin. Celui-ci pousse l'analogie héritée du Moyen Age entre le corps du Christ et le corps de la communauté en un véritable objectif pastoral⁸⁹⁸. Avant l'éclatement religieux, la métaphore de l'Église comme corps mystique du Christ fondée sur les épîtres de saint Paul signifiait l'importance de l'unité entre les membres de l'Église dans l'espace et dans le temps, en même temps que la répartition des rôles entre les membres. Pour Calvin, l'analogie doit devenir identité, dans le sens où la communauté doit réellement incarner le corps du Christ, être aussi pure, harmonieuse et digne que lui. Cette « incorporation » n'est pas sans conséquences : « c'est l'ensemble des valeurs que [Jésus Christ] incarne dont la société devrait se trouver qualifiée. »⁸⁹⁹ Or, non seulement la condition humaine est marquée par le péché, mais la conception corporelle de la communauté réformée fait du péché d'un seul le potentiel péché de tous s'il y a contamination du corps entier. Dès lors, il faut endiguer la contamination par un ensemble de mesures qui relèvent de la discipline ecclésiastique. L'enjeu de la discipline semble donc encore plus fort dans le calvinisme que le luthéranisme à cause de cette continuité entre les fidèles. Il ne s'agit plus seulement de faire respecter le Décalogue auprès de chaque fidèle par amour et pour l'honneur de Dieu, mais d'assurer la santé d'un seul corps composé par tous les fidèles. La discipline est l'affaire de tous et

⁸⁹⁴ « ... general mengel im pollitischen regiment und der disciplin verlauffen... », EKO XVIII, p. 376.

⁸⁹⁵ Jean Kretzer: diacre de Nicolas Faber depuis 1564, puis son successeur comme pasteur de Meinsenheim et surintendant. Puis surintendant dans le Palatinat à partir de 1575. Voir EKO XVIII, p. 38, note 101.

⁸⁹⁶ Christian Kolkwitz : 1561 : pasteur de Prinzheim, 1562 à Pfaffenhoffen, 1565 : Neuweiler, 1566 : surintendant de Bergzabern, 1580 : surintendant à Sponheim. Il accompagne les armées de Wolfgang en France comme aumônier militaire. Voir EKO XVIII, p. 38, note 102.

⁸⁹⁷ Johann Faber : fils du pasteur Nicolas de Meisenheim où il est né, immatriculé à Tübingen en 1550, 1571-1583 : pasteur de Rehborn. EKO XVIII, p. 38, note 103.

⁸⁹⁸ Christian GROSSE, *L'excommunication de Philibert Berthelier: Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise (1547-1555)*, Genève, Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève, 1995.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 31.

implique donc la « surveillance du respect des normes évangéliques »⁹⁰⁰. D'après Calvin, la discipline est au corps social ce que les nerfs sont au corps physique :

« Pourtant, comme la doctrine de nostre Seigneur Jésus est l'âme de l'Église, aussi la discipline est en icelle comme les nerfs sont en un corps pour unir les membres et les tenir chacun en son lieu et ordre. »⁹⁰¹

Celui qui nuit à l'harmonie du corps doit donc en être retranché, quoique temporairement, afin d'éviter la contagion. C'est le rôle de l'excommunication. Si le corps communautaire s'illustre par son harmonie, alors les comportements qui amènent la discorde tels que l'ivrognerie ou la luxure sont à bannir, et c'est ainsi que l'ordre public devient un enjeu de la discipline ecclésiastique. De plus, l'importance donnée à la discipline et à l'ordre public est sans doute avivée par le contexte des années 1570, qui a une tonalité particulière pour les réformés de l'espace rhénan. Menacés au nord par la militarisation de l'État espagnol aux Pays-Bas, marqués par les Saint-Barthélemy qui ont décimé la population réformée du royaume de France, cantonnés à la clandestinité au niveau de l'Empire, leur piété est alors empreinte d'un sentiment d'eschatologie qui avive l'exigence de pureté disciplinaire d'un point de vue religieux, et de bonne police d'un point de vue politique.

Depuis la fin du Moyen Age, la gestion de l'espace public est prise en charge par le prince ou les municipalités qui réglementent l'organisation des marchés, des processions, le couvre-feu, le vagabondage ou la prostitution, bref, qui exercent la justice pour la paix sociale de façon à ce que la ville incarne un idéal de pureté et d'honneur⁹⁰², ce qu'on appelle la bonne police. Or, la redéfinition de la communauté par Calvin dans une perspective uniquement religieuse le conduit à s'emparer des questions de l'ordre public, du contrôle social, et finalement de la bonne police. L'Église réformée tend à devancer les autorités temporelles pour agir non plus simplement en vue de la paix urbaine, mais aussi en vue du salut de l'âme. A Genève, le Consistoire veille ainsi au respect des normes morales.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁹⁰¹ Instit. Chrét., IV, XII, 1. Cité dans *Ibid.*

⁹⁰² Voir en particulier Claude GAUVARD, *Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age: « de grace especial »*, Paris, France, Publications de la Sorbonne, 1991, p. 274 ; Vincent CHALLET (dir.), *La sociedad política a fines del siglo XV en los reinos ibéricos y en Europa: ¿Élites, pueblo, súbditos? = La société politique à la fin du XVe siècle dans les royaumes ibériques et en Europe; actes du colloque Franco-Espagnol de Paris, 26 - 29 mai 2004*, Valladolid, Universidad de Valladolid [u.a.], coll. « Historia y sociedad », n° 127, 2007.

Cependant, dès 1576 à Genève, le pouvoir de l'Église sur le contrôle social est à nouveau équilibré, ou concurrencé, par celui de l'État qui réaffirme sa prétention en ce domaine⁹⁰³.

Comment se positionne le Palatinat Deux-Ponts par rapport au modèle genevois ? Le duc Jean hérite d'une situation dans laquelle le politique a pris l'ascendant. Les visiteurs ne peuvent prendre de décisions mais doivent en référer à la chancellerie qui élabore les directives, et charge ensuite les responsables locaux de les faire respecter. D'ailleurs, les premiers documents à condamner ouvertement le carnaval en 1560 émanent du pouvoir politique⁹⁰⁴. De même, les ordonnances de la période calviniste répètent systématiquement que les ecclésiastiques doivent attendre les décisions du gouvernement central en leur faisant des rapports le cas échéant⁹⁰⁵. Alors que, pendant la période luthérienne, les mesures contre les coutumes restent vagues et limitées à la sphère religieuse, par voie de prédication ou de la censure⁹⁰⁶, pendant la période calviniste, ce sont finalement les peines temporelles que l'on brandit pour dissuader les fautifs. En 1593, ils sont menacés de la maison de fou (*Narrenhauslein*)⁹⁰⁷. Un an plus tard, un nouveau mandat interdit les fêtes et coutumes et prévoit des peines de 10 florins ou de 8 jours d'enfermement⁹⁰⁸.

Les documents normatifs qui s'attaquent au carnaval font de plus en plus référence au problème de l'ordre public, lié à la discipline et à la bonne police. Alors qu'auparavant le carnaval était dénoncé en tant que vice qui nuit à l'âme, il est désormais banni de l'espace public en tant que vice qui nuit à l'ordre. De fait, les adjectifs tels que « désordonnés » (*unordentlich*) ou « malséants » (*ungebürlich*) prolifèrent⁹⁰⁹. Jamais encore les formulaires de

⁹⁰³ Christian GROSSE, *Les rituels de la Cène: le culte eucharistique réformé à Genève (XVIe-XVIIe siècles)*, Genève, Suisse, Droz, 2008.

⁹⁰⁴ Generalartikel et Mandat gegen die Volksbräuche, EKO XVIII, pages 277 et suiv, 296 et suiv.

⁹⁰⁵ Que les visiteurs rendent compte des mauvais comportements à la chancellerie dans leurs « relations », *Visitationsordnung*, 1579 ; que les ministres du culte dénoncent les contrevenants aux autorités temporelles ; nouvelle publication d'une ordonnance de police sur les fêtes en 1594.

⁹⁰⁶ En 1565 le cas est connu d'une menace d'excommunication envers la personne qui organisé la fête de la grêle à Niederkirchen, c'est-à-dire la peine de censure ecclésiastique la plus grave. Voir le Projet de la relation des visitations de 1565 dans BPfKG 23, 1956, p. 20.

⁹⁰⁷ Décisions du synode de Bergzabern, 1593 : en cas de transgression, malgré ces bonnes exhortations, punir de la maison de fou (*Narrenhäuslein*), dans BPfKG 5, 1929, p. 24.

⁹⁰⁸ Pfalz-Zweibrücken, *Festmandat*, 8 février 1594, EKO XVIII, p. 409.

⁹⁰⁹ « das ungebürlich wesen in der fastnacht An keinem Ort zugestatten, deßgleichen auch das Bradten heischen, Ungebürlich tanzen Ausserhalb Ehrlichen hochzeiten und andere Uppigkeit, so gemeinlich zu solcher Fastnacht zeit pflegt furzugehen, genzlich abzuschaffen, [...] Nachdem uns aber in glaubwürdigem bericht fürkomt, daß Angeregte unser hievor Ausgangene befelch gleichsam in Vergeß gestelt und derenselben nit fast mehr geachtet, sondern das obbesagt Heidnisch ungebürlich Fastnachtwesen, sonderlich aber das Bratenheischen und umblauen, wie nit wenniger das *unordenlich*, uppig tanzen sowohl bei den Alten Als jungen Leutten An etlichen Orten Inn Stetten und ufm Land noch sehr im Schwang gehe und getrieben werde... », *Ibid.*, p. 408-409 ; « 7. [...] Ob *unzucht*, huerei, ehbruch furgangen. Ob *ungebürliche*

visite n'avaient abordé de manière si précise les coutumes populaires avec un tel souci de l'information.

« De plus, qu'en chaque lieu, ce qui généralement porte atteinte à la bonne police et à la discipline, comme l'ivrognerie, la danse, les excès aux mariages et aux baptêmes, la quête des rôtis, les kermesses, le carnaval, la distribution du jeu de *kleinoten* à la pentecôte, le vin de l'amitié dans la nuit de Noël, la soupe de baptême, l'ivresse des sonneurs de cloches, le choix de chants impudiques, les sages-femmes paresseuses etc., tout doit être relaté en détails dans les Relations, auxquelles on joindra l'appréciation (*Gutachten*) sur la manière d'abolir tout ceci, et de réagir là où les visites rencontrent des résistances. »⁹¹⁰

Comme en écho, les témoignages des pasteurs interrogés lors des visites ou des synodes montrent une attention plus grande aux effets de la fête sur l'ordre public. Ainsi, le pasteur réformé Peter Dörsner pointe plusieurs manquements du doigt :

« Le dimanche de la Pentecôte, les *jeunes garçons* se sont rendus à Steinweiler avec timbales et trompettes et sont allés chercher un gâteau, ils ont mangé et bu, *poussé des cris de joie et fait beaucoup de bruit, tel que c'était une honte*, quelques-uns se sont *déguisés/cachés avec d'autres habits et ont fait des tours de voyous*, d'où ils se sont répandus aux alentours. »⁹¹¹

Cette description met l'accent sur plusieurs problèmes. Tout d'abord, ils sont le fait de la jeunesse. A l'instar de Dörsner, beaucoup de pasteurs dénoncent désormais les groupes de jeunesse comme des fauteurs de trouble⁹¹². Étant donné l'importance des rituels carnavalesques pour les appariements, il n'est pas étonnant que les pasteurs mettent en cause cette tranche d'âge dans le trouble de l'ordre public. Les plaintes contre l'indomptable jeunesse sont un poncif des moralistes à travers le temps. Mais la précision

tenz, schandpare lieder, kunkhelstuben, faßnachtsbraten heischen, rat shieben, erbeß sontag, lehen außbruffen, pfingsttanz , eßkirben. Ob weinsauffer, verthuische spiler. Ob die wirth lang sizen. Ob gassengeshrai. Ob hochzeiten auf sontagen. Ob *unordentliche* schlaftrunckh, kindbetten, hanentänz. », Pfalz-Zweibrücken, *Visitationsordnung*, 1597, EKO XVIII, p. 411-412.

⁹¹⁰ « Waß weiter jedes orts fur *general mengel im pollitischen regiment und der disciplin* verlauffen, alß mit zechen, tanzen, ubermessigen hochzeiten und kindteuffen, braten heischen, eßkirchweihen, faßnacht, austheilung der Kleinotter auff den pfingstag, Scheidwein in der Christnach, tauffsuppen, hochzeitims, vertrinckung der Glockner, in der wahl unzüchtigen liedern, unfleissigen hebammen und dergleichen, die sollen jedes orts mit allen umbstenden der relation inserirt werden mit angehengtem irem gutachten, wie solches abzuschaffen und waß von inen in wehrender visitation darunder vorgenommen worden. », Pfalz-Zweibrücken, *Visitationsformular*, 1579, EKO XVIII, p. 376.

⁹¹¹ 2e synode : 8 juin 1593, Mühlhofen, BPfKG 5, 1529, p. 23.

⁹¹² En 1585, la responsabilité de la jeunesse est dénoncée à Meisenheim, Niederaubach, Moscherlandsberg, Glanodenbach, Medhart, Dieffenbach, cf BPfKG 25, 1598, p. 19-31; même chose en 1605 à Druchweiler et Albersweiler, dans BPfKG 25, 1598, p. 156-158.

des témoignages montre une attention redoublée. De plus, le tort du groupe est de troubler la paix publique, qui est d'abord une paix sonore. Le tapage est dénoncé parce qu'il est excessif et témoigne d'un manque de mesure⁹¹³. Or le manque de contrôle est justement une marque du péché en ce qu'il nie la nature modeste et humble des hommes et cherche à réduire, même de façon illusoire, la distance qui sépare la créature de Dieu⁹¹⁴. La pratique des déguisements, et plus particulièrement des travestissements, constitue aussi une entorse à la condition humaine telle que créée par Dieu⁹¹⁵. L'argument était déjà avancé par les catholiques moralistes de la fin du XV^e siècle. Avec la conception calvinienne du corps communautaire, s'ajoute l'idée que c'est une double atteinte au corps de la communauté et au corps du Christ. Bruits et rituels se déroulent en grande partie dans l'espace public, dans les rues, sur les places, et de préférence la nuit⁹¹⁶, moment privilégié de l'irruption de la violence⁹¹⁷. La paillardise, la fréquentation des tavernes, les comportements excessifs en tous genres sont autant d'occasion de division de la communauté aux yeux de Calvin. En effet, le frère de carnaval ne corrompt pas seulement son corps, mais il perturbe aussi les relations normales de la communauté, exactement comme dans le cas de Philibert Berthelier étudié par Christian Grosse.⁹¹⁸ Or, comment identifier et empêcher la nuisance des contrevenants s'ils sont déguisés et agissent au crépuscule ? Si acteurs et actions sont anonymes, comment et par qui faire respecter la bonne police dans l'espace public ?

Ainsi, en plus des motifs habituels, le carnaval est désormais banni de la cité et du territoire pour des raisons de discipline religieuse et de bonne police tout à la fois. Les princes qui cumulent préoccupations politiques et religieuses pour leur État et leur Église territoriale resserrent les mesures contre le carnaval, ce dont témoignent les documents normatifs et les peines temporelles prévues pour les contrevenants. Pour autant, les pasteurs ne sont pas déchargés de toute responsabilité. La même année que celle de la

⁹¹³ Autres occurrences dénonçant de manière plus vague le « désordre » ou la manque de discipline : Rùchsweiler, 1580 dans BPfKG 24, 1957, p. 151; Drusweiler, 1584 dans BPfKG 7, 1931, p. 114 ; Horbach, 1593 dans BPfKG 4, 1928, p. 106-107, Herschheim, 1597 dans BPfKG 13, 1937, p. 79.

⁹¹⁴ Christian GROSSE, *L'excommunication de Philibert Berthelier*, op. cit., p. 44.

⁹¹⁵ Autres cas de travestissements : Annweiler, 1584, BPfKG 7, 1931, p. 167.

⁹¹⁶ Medhart et Ransweiler en 1585 dans BPfKG 25, 1958, p. 27-29; Odernheim en 1590 dans BPfKG 25, 1958, p. 109 et Herschheim, 1597 dans BPfKG 13, 1937, p. 79.

⁹¹⁷ Cf. Robert MUCHEMBLED, « la violence et la nuit sous l'Ancien régime », *Ethnologie française* 3, 1993, p. 237 : 17% des crimes sont commis l'après-midi, 22% la nuit et 55% le soir. Le crépuscule est « l'heure du crime ! ». Cité dans Christian GROSSE, *L'excommunication de Philibert Berthelier*, op. cit., p. 105.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 34-36.

publication du formulaire de visite, en 1579, une consigne sur le culte est par exemple adressée aux pasteurs du bailliage de Lichtenberg. Elle fait des pasteurs des relais de la politique princière, et insiste sur leur rôle dans l'application des mesures de discipline : ceux-ci sont chargés d'endiguer les fêtes carnavalesques, d'aborder son interdiction dans leurs prédications, et de dénoncer les contrevenants aux autorités⁹¹⁹. Qu'en est-il dès lors du rapport que ce clergé entretient avec le gouvernement temporel nouvellement réformé, en comparaison avec sa situation pendant la période luthérienne précédente ?

LA DIFFICILE SUBORDINATION DU CLERGÉ AU CALVINISME PRINCIER

Deux aspects suggèrent un resserrement de la marge de manœuvre des clercs : leurs dépendance professionnelle (et économique, donc) vis-à-vis de l'orientation confessionnelle de leur prince, et l'attention sourcilleuse portée à leurs faits, dits, et comportements, dans le cadre des synodes. Cependant, le *jus reformandi* exercé par le prince pour convertir ses sujets et son clergé à la confession réformée n'est pas sans susciter de vives résistances parmi ces derniers, habitués jusque-là à plus de souplesse.

En même temps qu'il met en place un nouveau catéchisme réformé, Jean I^{er} n'hésite pas à renvoyer une partie du clergé récalcitrant. Entre 1588 et 1590, vingt-huit pasteurs sont remplacés par de zélés calvinistes, ce qui représente un tiers du corps pastoral⁹²⁰. Toutefois, la mesure n'est pas forcément du goût des fidèles, et si les nouveaux pasteurs bénéficient de l'assentiment de Jean I^{er}, dans la paroisse, leur position n'est pas toujours tenable face à des ouailles réfractaires à leurs prédications. Dans les campagnes, la

⁹¹⁹ « 18) Die hagel-feuer, Redder schieben, braten Heyschen, verbutzen und dergleichen Faßnachtspiel und Gauckelwerck, item das Lehen ausrufen und die freß-Kirben soviel immer möglich abschaffen und darwieder predigen und was sie hierinn nit behaupten könnnden, der Oberkeit anzeigen. », Pfalz-Zweibrücken, *Dienstanweisung für die Pfarrer des amtes Lichtenberg*, 1579, EKO XVIII, p. 379.

⁹²⁰ Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, op. cit., p. 119.

résistance est patente, notamment à travers l'usage privilégié de la moquerie, si l'on en croit les témoignages des pasteurs.

Figure 34 - Incidents qui perturbent l'Église officielle d'après les comptes rendus des synodes du bailliage de Neukastel (années 1590).

Date	Lieu	Récit	Pasteur	Origine des moqueries
1593	Albersweiler	D'après le pasteur, les enfants de Siebeldingen et Birkweiler disent que c'est le diable qui a fait le catéchisme de Zweibrücken, et que les chats y ont ajouté les 10 Commandements ⁹²¹ .	Lukas Schmeingius	
1593	Leinsweiler	Moqueries envers le pasteur ⁹²² .	Jean Murarius	
1595	Barbelroth	Lors du synode, le ministre du culte se plaint d'avoir d'abord été un prêtre qui disait la messe romaine, puis qu'il est devenu luthérien, et que s'il doit maintenant changer une troisième fois et renoncer au rite du pain rompu, alors il sera tenu pour fou (würde man ihn einen alten Schelm nennen). Finalement le duc l'a autorisé à garder l'ancienne foi. ⁹²³	Jean Leymann	
1598	Frankweiler	Le pasteur de Löwenstein se moque de l'enseignement réformé. Le pasteur se plaint parce qu'à la mi-Carême, les jeunes vont chercher des gâteaux et passent la moitié de la semaine dans la luxure, la danse et la beuverie. ⁹²⁴	Albert Conans	Löwenstein Saint-Johanniskirchen
1598	Hundsbach	Moqueries contre les calvinistes ⁹²⁵ .	Michael Formicarius	Autres territoires
1598	Annweiler	Le pasteur de Löwenstein se moque de l'enseignement réformé ⁹²⁶ .	Friedrich Gottfridi	Löwenstein
1598	Albersweiler	Le pasteur de Löwenstein se moque de l'enseignement réformé et cherche à rallier à sa cause les	Jean Murarius	Löwenstein Saint-

⁹²¹ BPfKG 5, 1929, p. 24.

⁹²² Ibid.

⁹²³ Ibid., p. 27.

⁹²⁴ Ibid., p. 76.

⁹²⁵ Ibid., p. 76.

⁹²⁶ Ibid., p. 76.

		habitants de Zweibrücken en allant prêcher dans leur maison. ⁹²⁷		Johanniskirchen
--	--	---	--	-----------------

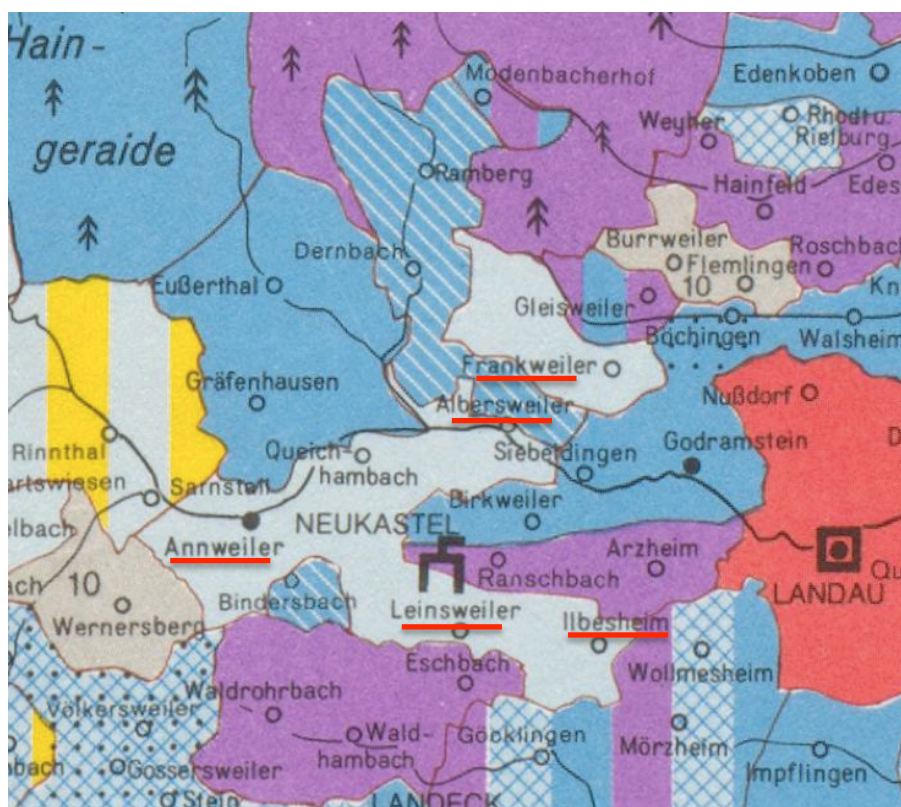
En 1593, les deux pasteurs réformés de Leinsweiler et Albersweiler, dans le bailliage de Neukastel, doivent essuyer l'ironie des fidèles. En pleine chasse aux sorcières⁹²⁸, des villageois n'hésitent pas à reprendre la rhétorique démonologique contre les tenants de la nouvelle confession. Est-ce là le signe de la fidélité à l'ancien ministre du culte, Thomas Artopäus (1583-1588), farouchement opposé au calvinisme et limogé pour cette raison en 1588 ? De même, avec non moins de quatre changements en une dizaine d'années, la cadence avec laquelle les pasteurs de Leinsweiler se succèdent à partir de 1593 laisse penser que les nouveaux desservants sont bien mal accueillis⁹²⁹, sans que l'on connaisse avec plus de précisions la nature des moqueries. En revanche, le témoignage de Jean Leymann à Barbelroth est plus suggestif. Lui qui a connu les trois changements confessionnels craint cette fois le discrédit et d'être la risée de ses paroissiens. C'est notamment le titre infamant de « *schelm* » (bouffon) qu'il redoute. L'ombre de l'ancienne rhétorique antiromaine empruntant au lexique carnavalesque et développée par Luther n'est-elle pas en train de ressurgir ? Quelques années plus tard, en plein affrontement pamphlétaire entre Heilbrunner et Candidus, les pasteurs se plaignent à nouveau des moqueries qu'ils essuient. Non seulement une partie des paroissiens évite d'assister au culte et se moque du desservant, mais en plus le pasteur luthérien du comté de Löwenstein vient en terre bipontine soutenir les fidèles de l'ancienne confession. Les villages situés à l'interface du comté sont en situation de front confessionnel entre luthériens et calvinistes, comme le montre la carte suivante, en particulier ceux de Albersweiler et Frankweiler, pourtant situés à environ 3 kilomètres l'un de l'autre, mais séparés par l'enclave du Löwenstein.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 76-77.

⁹²⁸ Eva LABOUVIE, *Zauberei und Hexenwerk: ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M, Allemagne, Fischer Taschenbuch Verl, 1991.

⁹²⁹ Au moins quatre pasteurs se succèdent en dix ans : ?? (luthérien), 1593 : Johannes Murarius, 1597-98 : Georg Dörsner, 1598- ? : Nicolas Spohn. BPfKG 5, 1929, p. 21, 24, 77, 82 .

Figure 35 - Des paroisses en situations de frontières confessionnelles⁹³⁰



Par ailleurs, le pasteur de Frankweiler signale des déplacements de la jeunesse en Löwenstein pour aller fêter la mi-carême. Comment interpréter cette observation ? Est-ce une manière de discréditer les luthériens en montrant la permanence de coutumes « païennes » dans leurs communautés ?

La moquerie comme forme de contestation rappelle les procédés luthériens de la première moitié du XVI^e siècle. Nous aurions peut-être là un trait de l'identité luthérienne, prompt à s'emparer des armes de la satire contre les opposants religieux. Selon E. Thompson, la valeur de la moquerie vient de l'usage de « formes non rationnelles : point d'invitation à « raisonner » à travers le pamphlet, le sermon ou la discussion publique, mais elle impose des sanctions par la force, le ridicule, la honte, l'intimidation »⁹³¹, c'est-à-dire en mobilisant une grammaire des émotions. C'est une sorte de sentence symbolique qui exerce une forte pression sur la personne moquée et peut mener jusqu'à son départ. C'est une autre forme de jugement, non officiel et non institutionnel, qui fait contrepoids au pouvoir

⁹³⁰ Willi ALTER (dir.), *Pfalzatlant*, Speyer, Eigenverl. der Gesellschaft, 1971, vol.2, carte 56 (détail). La légende est en annexe.

⁹³¹ Edward Palmer THOMPSON, *Les usages de la coutume*, op. cit., p. 61.

des autorités, ici celle du pasteur local mandaté par le pouvoir central. Nous observons une scission entre les autorités locales et la population d'une part, et le pasteur nommé par le gouvernement d'autre part. Ainsi, le passage au calvinisme à la fin des années 1580 entraîne une plus forte mobilité des pasteurs, qu'ils doivent s'exiler à la demande du prince, ou qu'ils ne supportent pas la pression exercée au quotidien par la communauté attachée au luthéranisme et qui ne se gêne pas pour discréditer l'œuvre du pasteur. Ainsi Bernard Vogler signale des cas problématiques où la mésentente entre le prévôt et le pasteur rend la situation intenable, comme à Niedermoschel ou à Albersweiler, où le village devient l'ennemi irréductible du pasteur après le changement confessionnel⁹³². Ce dernier est donc pris entre deux formes d'autorité qui s'opposent, celle du duc, qui a le droit officiel pour elle mais qui demeure éloignée, et celle de la communauté et des valeurs qu'elle soutient *via* l'affirmation de la coutume, jusque dans ses formes ritualisées dont la moquerie fait partie. Cette double déstabilisation de l'établissement des clercs dans les paroisses a dû être un facteur important de leur discrédit, car leur carrière pouvait apparaître comme le fruit aléatoire d'un ballotement entre autorité ducal et autorité locale. Pourtant, dans le même temps, le duc et son surintendant tentaient de restaurer la dignité des clercs en surveillant étroitement leur moralité.

Face aux résistances et aux risques de ralliements plus ou moins suspects, des synodes annuels sont ainsi mis en place à partir de 1592 sous la gouverne du surintendant général Pantaleon Candidus. Outre les visites pastorales, ces assemblées régulières du clergé local, présidées par les surintendants et fournissant des rapports au gouvernement central, constituent un autre moyen de contrôle exercé sur les pasteurs. Ceux-ci doivent se préparer à la réunion en rédigeant un sermon sur un thème théologique annoncé à l'avance, puis ils sont examinés isolément et interrogés sur leur propre activité et celle de leurs confrères⁹³³. Non seulement ils doivent faire preuve d'un zèle renouvelé, mais ils deviennent eux-mêmes les premières cibles de la discipline calviniste. D'après Bernard Vogler, on observe ainsi une évolution importante des attentes du pouvoir politique vis-à-vis du clergé. Pendant la période luthérienne, leurs multiples devoirs sont rappelés en différentes occasions comme au moment de leur installation. Ils doivent veiller à la « rectitude de leur conduite, leur orthodoxie doctrinale, l'obéissance au prince, l'entretien des bâtiments » etc. Mais à partir

⁹³² Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, op. cit., p. 171.

⁹³³ *Ibid.*, p. 180.

de 1580, le texte d'installation insiste surtout sur « l'orthodoxie et la conduite morale », qui restent les préoccupations principales jusqu'à la guerre de Trente Ans⁹³⁴.

Les comptes rendus des synodes des années 1590-1600 frappent en effet par l'attention portée à la langue et à la parole. A l'inverse de l'entreprise de désacralisation opérée par les moqueries, il s'agit de fortifier *l'ethos* respectable des clercs réformés, en définissant ce que parler veut dire, lorsque l'on est un porte-voix de la Parole de Dieu, et en imposant un savoir-vivre spécifique au statut ministériel.

Figure 36 - Fautes comportementales reprochées aux ministres du culte pendant les synodes du bailliage de Zweibrücken (années 1590).

Date	Lieu	Pasteur	Récit
1593	Mimbach	Schützt	Le synode critique le trop grand nombre d'expressions populaires que le pasteur emploie dans ses prédications. ⁹³⁵
1593	Ernstweiler	Gaspard Heller	Le pasteur a par deux fois refusé les parrains d'un baptême, lors d'un mariage il a bu et dansé. ⁹³⁶
1593	Hornbach	Sous diacre Grundlinger	Il doit arrêter de trop boire et de tenir des discours inappropriés. ⁹³⁷
1593	Walsheimer	Jean Tonsor	Le pasteur appelle les <i>Pfarrkinder</i> ses « petits fous » (<i>Närrchen</i>).
1597	Mimbach	Wolfgang Schütz	Il est reproché au pasteur d'avoir une mauvaise intonation, et des images ou des termes paillards et grotesques (<i>liederlich und lächerlich</i>) lors des prédications ⁹³⁸ .
1598	Hornbach	Diacre Foenilius	Au mariage de la fille du maire, le pasteur a participé à la « <i>Mumerei</i> », il a cherché querelle et noise ⁹³⁹ .

Le pasteur de Mimbach, Wolfgang Schütz, se fait reprendre à plusieurs reprises. Alors que les membres de sa paroisse ne brillent pas par leurs mœurs évangéliques, mais pratiquent encore, dit-on, le carnaval en 1596, son rôle de censure et d'édification du ministre du culte est d'autant plus important, estime l'élite des clercs réformés qui l'auditionne lors du synode. Or le pasteur ne se comporte pas très différemment de ses ouailles, et ne remplit pas un rôle exemplaire, comme le commanderait sa fonction. A deux reprises, son langage grossier et obscène lui est reproché au synode. De plus, en 1599, il est dénoncé pour sa manière de distribuer la communion : il « glisse le pain dans la bouche des

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁹³⁵ BPfKG 4, 1928, p. 106.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁹³⁹ BPfKG 4, 1928, p. 113.

fidèles ». Cette manière de faire, partagée par les papistes et les évangéliques, découle des dogmes respectivement catholique et luthérien de la transsubstantiation et de la consubstantiation, qui tous deux considèrent le pain et le vin comme vrai corps et vrai sang du Christ au moment de la communion⁹⁴⁰. C'est pourquoi, par crainte du blasphème, le prêtre ou le pasteur donne les espèces directement à ingérer au fidèle, et ne confie pas le pain dans la main ce qui permettrait éventuellement à l'impie de l'utiliser à d'autres fins que celle du culte. Or Wolfgang Schütz s'excuse en disant qu'il fait ainsi à cause « des sceptiques et des personnes âgées, pour convaincre les gens de participer à la Cène »⁹⁴¹. Il concède donc que cette pratique est un compromis et ne correspond pas à la pure orthodoxie calviniste et excipe du fait que les habitants sont restés attachés aux anciennes pratiques. C'est aussi parce que le pasteur d'Ernstweiler ne respecte pas les frontières statutaires qu'il est repris lors du synode de 1593. Là encore, le contexte est celui d'une paroisse où les coutumes et autres mauvais comportements perdurent d'après les rapports des visiteurs. En 1607, des villageois s'adonnent à la fête de la grêle (*Hagelfeiertag*), et organisent des Kermesses (*Freßkürbe*), en 1608, des habitants vont dans d'autres villages pour pratiquer la communion « papiste », tandis que l'on observe encore des danses à la Pentecôte⁹⁴². Comment le pasteur peut-il prétendre redresser les mœurs s'il participe lui-même aux réjouissances ? Les synodes servent donc à repérer les comportements déviants qui nuisent à la dignité de l'état ecclésiastique et à la fonction exemplaire que les pasteurs doivent endosser. Autant les luthériens, à la suite du docteur de Wittenberg, pouvaient faire feu de tout bois contre les adversaires ou pour rendre leur doctrine plus accessible, autant les calvinistes exaltent un *ethos* de pureté, qui se doit d'être partagé même par les pasteurs ruraux et plus encore en situation d'interface (et donc d'exposition) avec les confessions

⁹⁴⁰ Voir par exemple le chapitre « Repentance, Confession, and the Lord's Table : Separating the Divine from the Human », dans Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual: an Interpretation of early modern Germany*, op. cit.; du côté catholique : Nicole BÉRIOU, Béatrice CASEAU-CHEVALLIER et Dominique RIGAUX (dirs.), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident: Antiquité et Moyen âge: actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique, 1997-2004*, Paris, France, Institut d'Études Augustiniennes, 2009.

⁹⁴¹ Sur les rapports entre polémique satirique et calvinisme, voir : Véronique AUGIRON, « Théodore de Bèze disciple de Rabelais, ou le rire au service de la foi: le Cochlée (1549), un pamphlet à (re)découvrir », dans Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français 151, 2005, p. 197-218 ; Jean-Marie LE GALL, « Rires et violences religieuses à la Renaissance », in Pierre SERNA (dir.), *La politique du rire: satires, caricatures et blasphèmes: XVIe-XXIe siècles*, Ceyzérieu, France, Champ Vallon, 2015 ; Jeltine LEDEGANG-KEEGSTRA, « Accorder les flûtes ? Éléments de satire chez Jean Calvin et Théodore de Bèze », dans Bénédicte BOUDOU et Anne-Pascale POUÉY-MOUNOU, *Calvin et l'Humanisme: actes du symposium d'Amiens et Lille III, 25-26 novembre 2009*, Genève, Suisse, Droz, 2012. Dans le même volume : Mathieu DE LA GORCE, « Calvin et la tentation du pseudo-éloge » et Marie-Madeleine FRAGONARD, « Calvin et ses ennemis: la réciprocité de la raillerie chrétienne » ; Nathalie SZCZECZ, Olivier MILLET et Denis CROUZET, *Calvin en polémique: une maïeutique du verbe*, Paris, France, Classiques Garnier, 2016, p. 832-851.

⁹⁴² BPFKG 4, 1928, p. 140-143.

ennemies. La frontière entre les différentes confessions ne peut être transgressée, même sur un mode comique, c'est-à-dire non sérieux. Le sobriquet de « petits fols » (*närrchen*) ne saurait être toléré dans la bouche d'un réformé, dont le champ du dicible se réduit au message réformé. En 1590, les inspecteurs bipontins demandent à plusieurs reprises aux pasteurs de tempérer leur vindicte en chaire et de ne pas diffamer les papistes⁹⁴³.

Finalement, s'il y a bien une subordination du clergé local dont l'autonomie est nettement moins grande que celle des prêtres catholiques, et dans une certaine mesure, des pasteurs luthériens, se met-elle en place uniquement au service du prince, comme si le rapport de force était entre la sphère temporelle et la sphère spirituelle ? En fait, cette dichotomie ne rend pas compte de l'imbrication du religieux et du temporel, puisque le prince est le garant de la bonne foi de ses sujets, tandis que les pasteurs doivent faire respecter l'ordre public. Une instruction sur la vie ecclésiastique et morale des pasteurs de Lichtenberg en 1590 témoigne des rapports nuancés entre les deux sphères. Les pasteurs doivent appliquer avec zèle la censure, mais en ce qui concerne la peine très grave de l'excommunication, ils ne peuvent l'exercer qu'avec l'aval du surintendant ou du consistoire de Zweibrücken⁹⁴⁴. Les synodes, les visites, la nomination des pasteurs aux charges paroissiales témoignent tous de l'emprise du pouvoir central sur la vie religieuse locale. Dans ce cas, l'opposition des habitants voire des autorités locales n'est-elle pas le signe d'une résistance de l'échelon inférieur contre l'échelon supérieur ? C'est aussi une évolution que l'on peut entrevoir à Leipzig. Si les autorités des villes ou du duché de Saxe cherchent à se prémunir contre les aspects du carnaval qui troublent l'ordre public, c'est-à-dire les défilés déguisés dans les rues⁹⁴⁵, d'après les archives, cette mesure émane semble-t-il bien plus des bourgeois, le parti de l'ordre, que des autres groupes sociaux. Ainsi, les bourgeois défendent eux-mêmes les lois, comme en 1609, contre ceux qui outrepassent l'interdiction

⁹⁴³ Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, op. cit., p. 1073.

⁹⁴⁴ Anweisungen zum kirchlichen und sittlichen Leben der Pfarrer im pfälz-zweibrückischen Amt Lichtenberg. 18 avril 1590.

⁹⁴⁵ Johann Jacob VOGEL, *Leipzigerisches Geschicht-Buch, Oder Annales, Das ist*, op. cit. p. 341, 370 ; Mandat, duc Friedrich Wilhelm: « wegen der Türcken-Gefahr ein eingezogenes Leben zu führen, und die Mummereyen nicht zu gestatten, den 23. Febr. An. 1595 [...] Anno 1596. duc Friedrich Wilhelm: wegen grosser gefahr des türcken-Einfalls fleißig zu beten, und Mummereyen einzustellen [...] 1617. Verboth. Churf. Johann Georgens des I. zu Sachsen, wegen des Verlarven und Mummen-Lauffens zur Fasten-Zeit, den 19. Febr. Anno 1617 [...] Anno 1615. Mandat de Johann georgens des I. zu Schachsen, wider das Vermummen und Umblauffen zu Fastenzeit... », Johann Christian LÜNIG (dir.), *Codex Augusteus oder neuvermehrtes Corpus juris Saxonici*, op. cit., p. 765-766, 767-768, 923-924, 1481-1484.

du port des masques⁹⁴⁶, ou en 1619, contre certains étudiants entêtés qui ne respectent pas les interdictions de déguisement⁹⁴⁷. Ces documents trahissent une dissociation des pratiques festives en fonction des groupes sociaux. L'évolution serait avant tout celle d'un rapport de force entre une élite politique (le prince, la bourgeoisie) et religieuse (les surintendants, les théologiens des villes), et la société rurale ou estudiantine⁹⁴⁸.

Le raidissement est d'autant plus fort que ces dysfonctionnements se pratiquent en des lieux stratégiques. En effet, le bailliage de Zweibrücken est le cœur du duché, d'un point de vue à la fois politique puisque s'y trouve la ville de résidence ducale, et académique, avec le *Gymnasium* de Hornbach, où l'on entend former les futurs pasteurs aux bonnes mœurs. Comme Wittenberg pour le luthéranisme, ne doit-il pas être considéré comme l'épicentre de la diffusion du calvinisme et de son *ethos* ? Objectif d'autant plus sensible que ce bailliage est précisément en situation de frontière confessionnelle avec des territoires catholiques. Or, la Contre-Réforme catholique, qui s'attaque aussi aux mœurs et coutumes païennes, prend effet le plus souvent grâce à des visites paroissiales qui ne sont organisées que dans la deuxième moitié du XVII^e siècle⁹⁴⁹. Entre temps, les habitants du duché qui veulent encore pratiquer leurs coutumes peuvent se rendre en territoire catholique⁹⁵⁰.

Le tournant calviniste et son accent mis tant sur la discipline religieuse que la bonne police exerce une pression accrue sur les coutumes festives et le comportement des pasteurs. Malgré tout, le caractère morcelé du duché de Deux-Ponts le rend particulièrement exposé et vulnérable aux influences extérieures, même mauvaises.

⁹⁴⁶ Johann Jacob VOGEL, *Leipzigerisches Geschicht-Buch, Oder Annales, Das ist, op. cit.*, p. 341.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 370.

⁹⁴⁸ C'est aussi ce qu'on observe à Leipzig.

⁹⁴⁹ Sur la contre réforme tardive voir notamment Thomas Paul becker, archevêché de Cologne, 1989.

⁹⁵⁰ Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchengzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat, op. cit.*, p. 385.

Chapitre 4

FAIRE CORPS : LUTTER CONTRE LA LOGIQUE AUTONOME DU CARNAVAL DANS LES COMMUNAUTÉS DU PALATINAT- DEUX-PONTS (1540-1610)

L'Église officielle bipontine, qu'elle soit luthérienne ou calviniste, doit faire face à la problématique de l'éclatement. Éclatement territorial d'une part, mais aussi éclatement d'une fête que l'on voudrait bien éradiquer, mais que l'on peine à prendre entièrement dans les mailles du filet de la loi. Pour une communauté religieuse en construction, l'enjeu de la cohésion est décisif. La lutte contre le carnaval, répudié comme le corps étranger et monstrueux de la nouvelle communauté évangélique (luthérienne comme calviniste), soulève trois enjeux dans la manière de faire corps : celui du droit, celui de la culture festive, et celui de la pratique du territoire.

LE DROIT TERRITORIAL CONTRE LE DROIT COUTUMIER DU CARNAVAL

Les comptes rendus de visite témoignent à plusieurs reprises de la difficulté à abolir définitivement le carnaval. Les pasteurs ont beau obtenir plus d'outils juridiques pour lutter, ils continuent de buter sur les « coutumes ». En fait, ils se heurtent précisément au

décalage entre la mise en place du droit et l'existence d'un droit concurrent à celui de la confession qui se met en place, celui de la coutume.

Ainsi en 1558, on assiste à un étrange dialogue entre les visiteurs et les fidèles de Obersteinisch. Cette année-là, les visiteurs vérifient paroisse après paroisse si les coutumes festives sont en passe d'être interdites. Or, les habitants de Obersteinisch demandent « le droit de tenir la fête de la grêle » mais les hauts dignitaires refusent et taxent même la fête de « superstition »⁹⁵¹. Le décalage de perception est flagrant. Comme la plupart des fêtes coutumières, la fête de la grêle se prête en effet à diverses interprétations. C'est d'abord une fête de bénédiction et de protection des cultures, qui a lieu après l'Ascension, comparable à la fête des Rogations⁹⁵². Mais pour les visiteurs, réclamer l'intervention divine pour des choses matérielles, comme la protection des cultures, invoquer des saints intercesseurs tels que les apôtres Ursanne et Imier⁹⁵³, relève de la superstition, ce qui la rend condamnable. Ils voient dans ce genre de fête mi-païenne, mi-chrétienne une preuve de superstition. Cependant, cette fête était aussi l'occasion de vérifier les pierres-bornes des champs, et le cas échéant, de constater s'il y avait eu des malversations⁹⁵⁴. Ainsi, comme dans le cas de la quête des rôtis précédemment décrit, derrière les pratiques apparemment « gratuites » et inutiles, soit de divertissement, soit « superstitieuses », se greffe un ensemble de gestes et de relations communautaires qui permettent la régulation d'un domaine particulier de la société (mariages ou cultures) et qui en garantissent le bon déroulement en déjouant les conflits potentiels. N'est-ce pas justement aussi cela que les habitants de Obersteinisch cherchent à conserver ? Pour défendre leur droit, ils font référence à la coutume, une autre source du droit au sens propre, puisque la coutume orale est bien souvent à l'origine du droit écrit.

C'est aussi l'argument que mettent en avant certaines personnes de Kirckel en 1567. Malheureusement pour eux, les visiteurs ont eu vent de pratiques carnavalesques et demandent confirmation au censeur Philippe Kreyß. Celui-ci confirme qu'une femme s'est bien travestie en homme, a participé à la quête des rôtis, et a continué ainsi avec d'autres personnes dont le maire jusque dans le territoire catholique attenant. Philippe Kreyß dont

⁹⁵¹ BPfKG 20, 1953, p. 82.

⁹⁵² La fête des Rogations est bien connue des historiens français, voir en particulier Pascal COLLOMB, « Les Processions des Rogations à Lyon au Moyen Age : les parcours, le mythe et l'*auctoritas* cathédrale (XIIe-XVIe siècle) », *Sources. Travaux historiques*, 51-51, 2000, p. 69-93.

⁹⁵³ *Publications de la Société savante d'Alsace et des régions de l'Est* 7, Librairie Istra, 1959, p. 441 et Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVIe siècle*, *op. cit.*, p. 817.

⁹⁵⁴ Ibid.

la fonction est de surveiller les mœurs avoue donc qu'il a laissé faire, et se justifie en arguant de l'ancienneté (*mit altem herkommen*) de la pratique⁹⁵⁵. Or, comme le rappelle E. P. Thompson, la légitimité de la coutume tient justement à son ancienneté, validée par le temps, quand celle du droit écrit vient de sa forme, l'écrit⁹⁵⁶. Mais là encore, la valeur coutumière des fêtes n'est pas reconnue par les visiteurs qui lui opposent le droit confessionnel en construction. Ils punissent en effet sans ménagement le maire, le traite de grossier « Filz »⁹⁵⁷, et répètent l'interdiction légale des pratiques carnalesques.⁹⁵⁸

Ainsi, la mise en place du droit de l'Église territoriale semble bien entrer en collusion avec d'anciennes pratiques, elles-mêmes validées par la coutume. Dès lors, on comprend mieux, d'une part le désarroi des acteurs locaux qui ne saisissent pas immédiatement le caractère illégal du carnaval, et d'autre part, le besoin d'interdire officiellement ce qui était jusque-là autorisé par l'usage.

La juxtaposition de deux sources du droit fragilise donc l'adhésion aux nouveaux principes religieux. Par ailleurs, le droit territorial influencé par la redécouverte du droit romain, est-il un outil adapté pour parvenir à l'interdiction complète du carnaval?

LA DIFFICILE IDENTIFICATION DU CARNAVALESQUE EN TANT QUE CULTURE HÉTÉRODOXE

Qu'ils soient de mauvaise foi ou qu'il s'agisse d'une réelle incompréhension, les jeunes de Limpach, qui avaient arrêté de pratiquer la quête des rôtis conformément à l'interdiction de 1578, reprennent leurs anciennes habitudes les années suivantes car, disent-ils, celle-ci

⁹⁵⁵ BPfKG 23, 1956, p. 140-141.

⁹⁵⁶ Edward Palmer THOMPSON, *Les usages de la coutume*, *op. cit.*, p. 56.

⁹⁵⁷ « Der Filz » désigne la laine grossière et par association d'idée au XVI^e siècle, le terme est un sobriquet pour désigner les paysans qui sont vêtus de toile grossière. DWB 3, p. 1631-1634.

⁹⁵⁸ Kirchenvisitation im Obermat Zweibrücken, Kirckel, 8/9 mars 1567, BPfKG 23, 1956, p. 141.

n'a pas été réitérée⁹⁵⁹. Et de fait, à y regarder de plus près, les documents ne se répètent pas exactement, comme si la diffusion dans l'espace et dans le temps des interdictions n'était pas suffisante, mais qu'il fallait encore que celles-ci soient compréhensibles et interprétables par les acteurs locaux de la même manière que ceux qui les rédigent. Cet exemple révèle l'enjeu premier de la bonne communication, pour laquelle le sens partagé des mots et des réalités est primordial. Quand la coutume se décline localement de façon particulière, comment parvenir à des interdictions générales ?

Si avant 1560, les documents normatifs péchaient par excès de généralités, ce qui laissait une grande marge de manœuvre aux acteurs locaux pour interpréter la loi, et donc un certain flou, à partir de 1560, les différents actes qui organisent la chasse au carnaval tranchent au contraire par leurs aspects « folkloristes », tant ils reprennent avec une précision ethnographique les termes locaux censés désigner le carnaval.

Figure 37 - Évolution de la dénomination des fêtes carnavalesques à proscrire dans les textes normatifs du duché au XVI^e siècle.

Date	Nature	Auteurs	Dénomination
1539	<i>Kirchenzuchtordnung</i>	Jean Schwebel	« De même, si quelqu'un est trouvé en situation impardonnable ivrognerie, et si quelqu'un est surpris en situation d'adultère et autres hontes et luxures, de même si quelqu'un est pris à médire de manière exagérée et impardonnable, ainsi qu'à d'autres vices du même genre, qui ne peuvent être tolérés parmi les chrétiens... » ⁹⁶⁰
1557	<i>Kirchenordnung</i>	Sitzinger <i>et alii</i>	« On doit encore rappeler avec force au peuple qu'il doit respecter les jours de fêtes, que ceux-ci ne soient pas gâchés par la gloutonnerie et les autres vices, par l'oisiveté, mais que chacun se

⁹⁵⁹ BPfKG 24, 1957, p. 152.

⁹⁶⁰ « Item, wo jemant in ungebürlichem zutrincken und trunckenheit strefflich erfunden wurd und wo yemant ym ehebruch oder anderem schendlichem, unzuchtigen leben ergriffen wurd. Item, wo yemant in dem ypigen und schendlichem nachreden ergriffen wurd, und was dergleichen laster sind, die bey den Christen nit sollen geduldet werden. », dans EKO XVIII, p. 68.

			recueille avec la parole de Dieu et par la prière » ⁹⁶¹
8 janvier 1560	<i>Generalartikel</i>	Introduction au nom du duc, suite à la visitation de 1558, mais le rédacteur est certainement Sitzinger.	Condamnation des coutumes païennes et superstitieuses, parmi lesquelles la beuverie, la frivolité, les danses, les jeux particuliers, et la « folie et bouffonnerie » ⁹⁶² .
22 février 1560	<i>Mandat zur Abschaffung der Volksbräuche</i>	Gouverneur et conseils de Zweibrücken	« toutes les abus païens, tels que les feux de la Saint-Jean, le jeu de la roue, les royaumes de jeunesse, les déguisements de carnaval et toutes les irritantes fantaisies de la sorte » ⁹⁶³
1579	<i>Visitationsformular</i>	Chancellerie, surintendant ?	« De plus, qu'en chaque lieu, ce qui de manière générale porte atteinte à la bonne police et discipline, comme l'ivrognerie, la danse, les excès aux mariages et aux baptêmes, la quête des rôtis, les kermesses, le carnaval, la distribution du jeu de cleinoten à la Pentecôte, le vin de l'amitié dans la nuit de Noël, la soupe de baptême, l'ivresse des sonneurs de cloches, le choix de chants impudiques, les sages-femmes paresseuses etc., tout doit être relaté en détails dans les Relations, auxquelles on joindra l'appréciation (<i>Gutachten</i>) sur la manière d'abolir tout ceci, et de réagir là où les visites rencontrent des résistances. » ⁹⁶⁴ .
1579	<i>Dienstanweisung für die Pfarrer des amtes Lichtenberg</i>	Chancellerie, surintendant ?	„la fête de la grêle, le jeu de la roue, la quête des rôtis, les déguisements et autres jeux de carnaval et tour de passe-passe, de même les royaumes de

⁹⁶¹ «es soll auch das volck mit fleiss ermanet und dahin gehalten werden, das es der feyertage nit missbrauche zu Füllerey und andern lastern, so auss müssiggang volgen, sondern das ein jegklicher daran Gottes wort und des gebets warte », *Ibid.*, p. 206.

⁹⁶² « narheit und torheit », *Ibid.*, p. 277.

⁹⁶³ « alle heidnische mißbreuch, als nemlich Johans fewer, reder schieben, lehen ussruffen, Fassnacht butzen und dergleichen ergerliche fantaseien... », *Ibid.*, p. 296.

⁹⁶⁴ « ... alß mit zeichen, tanzen, ubermessigen hochzeiten und kindteuffen, braten heischen, eßkirchweihen, faßnacht, austheilung der Kleinotter auff den Pffingstag, Scheidwein in der Christnach, tauffsuppen, hochzeitims, vertrinckung der Glockner, in der wahl unzüchtigen liedern, unfleissigen hebammen und dergleichen, die sollen jedes orts mit allen umbstenden der relation inserirt werden mit angehengtem irem gutachten, wie solches abzuschaffen... », *Ibid.*, p. 376.

			jeunesse et les kermesses sont comme toujours autant que possible à interdire ⁹⁶⁵
8 février 1594	<i>Festmandat</i>	Duc Jean I ^{er}	„les comportements excentriques à Carnaval ne doivent se tenir en aucun lieu, de même que la quête des rôtis, les danses incongrues à l'exception des mariages honorables, et les autres exubérances, que l'on affectionne d'ordinaire pendant ce temps du carnaval, doivent être absolument supprimés [...] en particulier le ci-devant comportement excentrique à Carnaval, en particulier aussi la quête des rôtis et les allées et venues en courant, pas moins que la danse exubérante et désordonnée, très en vogue tant parmi les anciens que les jeunes, en quelques lieux, dans les villes et à la campagne ⁹⁶⁶ “
1597	<i>Visitationsordnung</i>	Pantaleon Candidus	„si l'on pratique la débauche, la fornication et l'adultère; si l'on se mêle aux danses excentriques, aux chansons grivoises, aux auberges, à la quête des rôtis de carnaval, à la cérémonie de la roue, au dimanche de la fève, aux royaumes de jeunesse, aux danses de la Pentecôte, aux kermesses; si les soiffards, les joueurs dépensiers, si les auberges ferment tard, s'il y a des cris dans les rues, des mariages le dimanche, des beuveries pour les guérisons, les relevailles?, les „danses de coq“ ⁹⁶⁷ ... ⁹⁶⁸

⁹⁶⁵ « 18) Die hagel-feuer, Redder schieben, braten Heyschen, verbutzen und dergleichen Faßnachtspiel und Gauckelwerck, item das Lehen ausrufen und die freiß-Kirben soviel immer möglich abschaffen... », *Ibid.*, p. 379. N.B. : Répété en 1589.

⁹⁶⁶ « das ungebührlich wesen in der fastnacht An keinem Ort zugestatten, deßgleichen auch das Bradten heischen, Ungebührlich tanzen Aussrhalb Ehrlichen hochzeiten und andere Uppigkeit, so gemeinich zu solcher Fastnacht zeit pflegt furzugehen, genzlich abzuschaffen[...]sondern das obbesagt Heidnisch ungebührlich Fastnachtwesen, sonderlich aber das Bratenheischen und umblaufen, wie nit wenniger das unordenlich, uppig tanzen sowohl bei den Alten Als jungen Leutten An etlichen Orten Inn Stetten und ufm Land noch sehr im Schwang gehe und getrieben werden... », *Ibid.*, p. 409.

⁹⁶⁷ *Habnentanz* : danse du peuple ou de compétition avec un coq comme prix. *Ibid.*, n. p. 412.

⁹⁶⁸ « Ob unzucht, huerei, ehbruch furgangen. Ob ungeburliche tenz, schandpare lieder, kunkhelstuben, faßnachtsbraten heischen, rat schieben, erbeß sontag, lehen außruffen, pfingsttanz, eßkirben. Ob weinsauffer, verthuische spiler. Ob die wirth lang sizen. Ob gassengeshrai. Ob hochzeiten auf sontagen. Ob unordentliche schlaftrunckh, kindbetten, hanentänz. », *Ibid.*, p. 412.

A partir de 1560, l'énoncé passe du général (« tous les abus païens ») au particulier par la mention d'exemples (« tels que les feux de la Saint-Jean, la cérémonie de la roue, les royaumes de jeunesse, les déguisements de carnaval »). Ce changement correspond aussi à un changement de rédacteur : ce n'est plus le juriste Sitzinger mais les membres du conseil de Zweibrücken dont la formation a peut-être été plus pragmatique que théorique, ce qui pourrait expliquer le changement de dénomination. Cette solution se développe ensuite de façon spectaculaire. L'énumération se fait accumulation de pratiques plus ou moins spécifiques, quatorze en 1579, une vingtaine en 1597. Nous assistons à une véritable inflation onomastique, au besoin de nommer et de caractériser ce qui doit être aboli. C'est sans doute une réponse apportée à la difficulté d'interdire une fête protéiforme dont les contempteurs cernent mal les contours. Ainsi, le pasteur de Niederkirchen semble être plein de zèle pour observer les règles de l'Église, mais il peine à faire face aux résurgences des pratiques festives sous des formes différentes. En 1565, il dit que les fêtes de la grêle (*Hagelfeiertagen*) sont complètement supprimées, mais que les feux de carnaval, le royaume de jeunesse (*Lebenausrufen*) et la quête des œufs (*Eierheichen*) ne sont pas encore sortis des comportements⁹⁶⁹. En 1572, il peut se réjouir, la cérémonie de la roue a été éradiquée, mais les gens de Sal, un village voisin qui dépend du pasteur, ont tenu un carnaval, ils se sont déguisés et avaient des fifres, et le dimanche d'après ils ont aussi distribué le jeu de « cleinot » et là-dessus, ils ont joué et dansé⁹⁷⁰. Il semblerait que de couper le chef au monstre carnaval ne favorise que la multiplication des hideuses têtes. La démarche des législateurs semble être accumulative. Dès qu'une nouvelle pratique est connue, ils l'ajoutent à la liste des vices. Mais la définition par la liste n'est jamais que l'illustration d'un tâtonnement qui ne parvient pas à trouver l'essence de ce qu'il veut définir. De même, il semble que les réformateurs dressent la liste des pratiques carnavalesques, sans qu'ils ne parviennent à en comprendre l'essence. Leur démarche pourrait ainsi une fois de plus être comparée à celle des folkloristes du XIX^e siècle. Selon E. P. Thomson, ceux-ci s'intéressent à la culture du peuple avec une certaine condescendance, et montrent un intérêt pour les coutumes prises séparément, et non pour la coutume,

« la coutume au singulier (quoique avec de multiples formes d'expression),
considérée non comme la suite de quelque chose, mais *sui generis*, comme

⁹⁶⁹ BPfKG 23, 1956, p. 13.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 21.

environnement, comme mentalité*[sic], et comme tout un lexique de discours, de légitimation et d'attentes. »⁹⁷¹

Pourtant, un témoignage de 1560 montre une démarche approchant de l'identification du carnavalesque. A l'occasion de la réunion bisannuelle du convent de Kusel, les curateurs font un rapport écrit de leurs investigations aux autres membres de l'assemblée qui n'ont pu être présents :

« Troisièmement, comme le diable prend soin de toujours faire un nouvel accroc lorsqu'on vient tout juste d'en raccommoder un, il a commencé à faire un trou dans les paroisses de Kusler et Kapler et veut [corrompre] les jeunes gens et mettre en place de nouvelles pratiques honteuses : le dimanche après Pâques, des jeunes de Kusler sont allés à Kappel, ils ont commencé des danses et des farandoles, le dimanche *Jubilate* les jeunes de Ulmet sont allés à Kusel avec fifres et violons. Avant la prédication du soir, ils ont laissé retentir leurs fifres, ont tiré au fusil, et après la prédication ils ont commencé une danse ; et par ces attitudes ils commettaient une double offense : premièrement, parce que le jour sacré du dimanche, comme à Carnaval, ils ont couru à travers les prés d'une paroisse à l'autre avec leurs instruments à corde : combien d'abus le Seigneur devra-t-il supporter le dimanche avant d'en tirer satisfaction, de même que nos gracieux princes et seigneurs ? Car tandis que par leurs ordres les marchés dominicaux ont été abolis, il n'est pas croyable que leur bon plaisir soit ainsi reporté. La deuxième offense vient du fait qu'ils dansent publiquement volontairement et avec impertinence à cette période, ce qu'on a aussi maintenu en territoire catholique, car on n'a pas là considéré que c'était une excentricité publique. ... »⁹⁷²

La description des nouveaux abus tend à établir une chaîne entre les méfaits officiels et ce qui est nouveau, afin de les réunir sous le coup des mêmes interdictions. Que ce soit par

⁹⁷¹ Edward Palmer THOMPSON, *Les usages de la coutume*, op. cit., p. 54.

⁹⁷² « Zum dritten, wie der Teuffel pflaget allezeit ein ander Loch zu brechen, wo ihm eines verstopfet wird, hat er solches in Kusler und Kapler Pfarren auch angefangen und will die junge porsch und schändlichen neuen Gerbräuch machen : Am Sonntag nach Ostern sind Kusler Knaben gen Kappel gezogen, Reihen Reigen und Tänz angefangen, am Sonntag Jubilate sind Olmuter Knaben mit Pfeifen und Geigen gen Kusel kommen. Vor der Abendpredigt ihr pfeiffen lassen schallen, mit Buchsen geschossen und dann nach der Predigt einen tanz angefangen in welchen wesen zwo Unbilligkeit zusammenkommen : Die erste, daß man am heiligen Sonntag, als ob noch Faßnacht wäre, mit öffentlichem Saitenspiel aus einer Pfarren in die andern über das Feld laufe, zu welchem mißbrauch der Sonntag Gott vorab kein gefallen tragen mag, auch nicht unser gnädiger Fürst und Herr. Dann dieweil durch ihrer f. g. Befelch die Sonntagmärkt sind abgestellt, ist nicht glaublich, daß ihre f. g. zu solchen Umschweifen Lust haben oder das gestatten. Die andere unbilligkeit ist, daß sie muttwillig und frech öffentliche Tänz tun in dieser zeit, welche man auch in Papsttum also ehrlich gehalten hat, daß man daran kein öffentliche Ueppigkeit getrieben hat. », cité dans BPfKG 1, 1525, p. 81.

le moment (le dimanche), les pratiques (danses, musiques), le groupe concerné (les jeunes), ou les déplacements, tous les éléments concourent à faire de ces nouveaux divertissements des succédanés du carnaval : « comme si c'était carnaval ». Si le lien est reconnu, alors ils puisent à la même source diabolique, alors ils peuvent être interdits et condamnés de la même manière. C'est d'ailleurs bien de cette manière que les autorités politiques comprennent le rapport des curateurs et, afin que la « nouvelle et mauvaise coutume [...] comme si c'était le carnaval » ne prolifère pas, ordonnent de la combattre immédiatement⁹⁷³. Derrière ces échanges se profile avant tout une stratégie d'identification par analogie qui vise à mieux lutter contre les pratiques populaires en tous genres. Plus encore, cette mise en relation n'est-elle pas un premier pas vers l'idée de généalogie, dans le sens où les choses identifiées issues de la même dynamique ? Les curateurs ne sont-ils pas sur la piste de l'identification d'un trait générique commun à toutes les pratiques et que l'on a appelé en France le carnavalesque, suite aux travaux de M. Bakhtine ?

De même que les prosélytes de la morale et de la discipline protestante ont de plus en plus liés ensemble les « coutumes païennes » et populaires⁹⁷⁴, de même le structuraliste russe a-t-il fini par caractériser la culture populaire comme une culture carnavalesque. Tous ont eu l'intuition d'un lien entre ces pratiques, peut-être parce qu'elles caractérisaient un groupe social. Pour Bakhtine, le carnavalesque est le propre de la culture du peuple, par opposition à celle des élites, une culture du rire et de la subversion qui introduit une certaine détente par rapport à la culture officielle et sérieuse des autorités politiques et religieuses⁹⁷⁵. Nombreuses sont les études qui ont critiqué cette vision dichotomique de la société, soulignant notamment que les pratiques festives n'étaient pas le seul fait du « petit peuple », mais qu'elles étaient partagées par les princes voire le pape lui-même, ou que l'humour et le rire n'étaient pas l'apanage du peuple. Cependant, dans le cas de l'Empire, à partir du schisme religieux et de la mise en place des Églises territoriales dont les

⁹⁷³ « zum dritten sind wir bericht worden eines neuen und bösen Gebrauchs, [...] als ob es Faßnacht wäre... », *Ibid.*, p. 82.

⁹⁷⁴ On trouve parfois le terme générique de *bacchanalia*. : EMSER fustige par exemple les « bachanten verß » de Luther dans *An den Stier zu Wittenberg*, *op. cit.*, fol. A v; Georg SCHWARTZ, *Wider die rechte Bacchanten, das ist, Bacchi diener, so dem schendlichen, greulichen, vnd schedlichen laster der Trunckenheit ergeben sind, auß heiliger schrift, auch andern vnd Heidnischen Buechern ein sehr luestig vnd nuetzlich Buechlein, Reimenweiß gestellet*, Frankfurt am Main, Peter Braubach, 1559 ; Robert Vogler signale que certaines fêtes sont considérées comme de véritables « bacchanales » dont on se glorifie comme à Enkirch en 1567, voir Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVIe siècle*, *op. cit.*, p. 906. Le terme bacchanale revêt en effet deux significations différentes, celle d'une beuverie en général, en référence au dieu du vin Bacchus, et celle du carnaval en référence à la fête antique des Bacchanales.

⁹⁷⁵ Mikhaïl Mikhaïlovitch BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la Renaissance*, *op. cit.*, p. 12.

aspirations sont notamment de mieux correspondre à la Jérusalem céleste, la mise en place du droit territorial contribue bel et bien à une scission entre la culture de l'élite cléricale et politique et la culture dite « populaire », c'est-à-dire, la culture préexistant au changement religieux. La difficulté des législateurs à interdire avec efficacité les pratiques carnavalesques pourrait tenir en partie au fait que leur entreprise revient bien plus à remplacer une culture par une autre, qu'à « purifier » la culture existante de quelques traits corrompus. Ils se pensent en continuité avec l'Église primitive, mais leurs actions consistent en réalité à rompre avec l'usage, les habitudes, « la mentalité », pour créer du nouveau, un corps communautaire idéal autour de la foi.

Ainsi, face à l'aspect protéiforme du carnaval, les autorités religieuses et politiques répondent par le développement de la jurisprudence, en accumulant les noms de pratiques autochtones les uns derrière les autres. Mais cette diversité de forme n'est pas la seule à les mettre en défaut. À plusieurs reprises, les observateurs de terrain, les pasteurs, signalent la mobilité de la fête. Alors que la mise en place des Églises territoriales se traduit par le passage de territoires entiers à une nouvelle confession officielle, dans quelle mesure cet usage de l'espace pose-t-il problème ?

LA FÊTE CARNAVALESQUE : MARQUEUR OU COURT-CIRCUIT DE LA FRONTIÈRE CONFESSIONNELLE ?

Au XVI^e siècle, à l'expérience de la division religieuse marquée par la frontière entre la Chrétienté et les territoires musulmans s'ajoute désormais un fractionnement interne : à partir des années 1530, les frontières confessionnelles entre catholiques et protestants se multiplient. En effet, l'éclatement de la Chrétienté se traduit très rapidement par un certain nombre de conversions collectives sur la base d'une identité politique, comme c'est en

particulier les cas des Réformes urbaines du premier XVI^e siècle⁹⁷⁶. Ainsi, il semble que le maillage spatial à prendre en compte pour distinguer les frontières confessionnelles soit celui des juridictions politiques comme nous l'observons à Deux-Ponts. Pour autant, les Églises territoriales sont-elles homogènes à l'intérieur des frontières politiques ? En fait, cette vision institutionnaliste, par en haut, de la mise en place des confessions a largement été critiquée et nuancée en même temps que le concept de confessionnalisation sur lequel il s'adosse. Toutefois le modèle se trouve depuis quelques années critiqué, notamment par rapport à sa périodisation et à sa dynamique : l'idée que la guerre de Trente Ans déboucherait sur un « gel confessionnel » a ainsi été rejetée par les travaux des historiens des années 1990⁹⁷⁷. Par ricochet, la notion de frontière confessionnelle a également été révisée. Par exemple, l'étude de Bernard Vogler portant sur la formation d'une frontière confessionnelle dans les pays rhénans de 1555 à 1618 met en lumière les résistances et les difficultés de mise en place de cette frontière⁹⁷⁸. Les frontières imposées par en haut sont-elles étanches et imperméables aux échanges entre protestants et catholiques ? Sont-elles les seules ou existent-ils d'autres formes de frontières selon que nous prenons en compte d'autres échelles d'analyse ? Le changement d'échelle et l'analyse plus fine du terrain caractérisent les travaux des historiens tel Etienne François. Selon lui, il faut quitter la perspective extérieure des frontières officielles pour retrouver la réalité vécue des frontières confessionnelles⁹⁷⁹. A sa suite, d'autres historiens français comme Christophe Duhamelle ou Laurent Jalabert ont analysé les comportements du quotidien dans le monde rural catholique afin de trouver les marques fines de la frontière confessionnelle à travers notamment les pratiques de mariage mixte ou leur refus, le choix du prénom, la manière de se saluer⁹⁸⁰... l'ensemble de ces recherches déconstruit l'idée de l'unité confessionnelle imposée uniformément par en haut, en même temps qu'il démontre l'importance de faire

⁹⁷⁶ Kaspar VON GREYERZ, « Stadt und Reformation... », ARG 76, 1985, p. 6-63 ; Bernd MOELLER (dir.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh, Allemagne, G. Mohn, 1978, Steven Edgar OZMENT, *The Reformation in the cities: the appeal of protestantism to sixteenth-century Germany and Switzerland*, New Haven, 1975 ; Heinrich Richard SCHMIDT, *Reichsstädte, Reich und Reformation: korporative Religionspolitik, 1521-1529/30*, Stuttgart, Allemagne, 1986.

⁹⁷⁷ Etienne François dès 1986. Pour une mise au point, voir Laurent JALABERT, *Catholiques et protestants sur la rive gauche du Rhin: droits, confessions et coexistence religieuse de 1648 à 1789*, Bruxelles, 2009, p. 19-27.

⁹⁷⁸ Bernard VOGLER, « La naissance d'une frontière confessionnelle dans les pays rhénans de 1555 à 1618 » dans COLLOQUE INTERNATIONAL D'ÉTUDES HUMANISTES, *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle: actes du XXXI^e Colloque international d'études humanistes*, Paris, France, J. Vrin, 1992, p. 309-315.

⁹⁷⁹ Etienne François, « la frontière intériorisée : identités confessionnelles dans l'Allemagne de la seconde moitié du XVII^e s », dans *Ibid.*, p. 51-60.

⁹⁸⁰ Christophe DUHAMELLE, *La frontière au village: une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris, France, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010 ; Laurent JALABERT, *Catholiques et protestants sur la rive gauche du Rhin, op. cit.*

varier les échelles d'un point de vue spatial et temporel. En effet, nous pouvons aussi questionner la constance de ces frontières, leurs évolutions possibles, ou la réminiscence de frontières passées. C'est dans ce cadre théorique que se pose la question du carnaval par rapport aux frontières confessionnelles. Dans quelle mesure cette fête pourchassée par les Églises territoriales devient-elle, en creux, un marqueur confessionnel ou la pierre de touche de l'approfondissement de la confessionnalisation ?

Le cas du Palatinat-Deux-Ponts offre un point de vue privilégié sur ces questions. Il s'agit en effet d'un territoire morcelé au sein de la mosaïque politique et religieuse de l'axe rhénan, qui fait coexister territoires luthériens, catholiques (évêchés de Spire, Worms, Mayence...) et calvinistes. C'est donc par excellence un espace de frontières politiques et religieuses multiples qui offre de nombreuses situations d'exclaves et d'enclaves, ce qui suggère des circulations redoublées entre les espaces. De plus, le corpus de comptes rendus de visites pastorales révèle une difficulté originelle, celle du caractère mobile de la fête carnavalesque qui permet de contourner les interdictions. La solution serait-elle alors dans la confessionnalisation (catholique) du carnaval lui-même en tant qu'élément hétérogène à la culture protestante en formation ?

La perception de la mobilité festive semble évoluer du constat indifférent à la conscience d'un phénomène rendant plus difficile l'application des lois.

Un certain nombre de pasteurs interrogés par les visiteurs évoquent le déplacement des participants pour les réjouissances. Nous avons également relevé ceux qui ne sont pas strictement motivés par le carnaval mais qui subissent les mêmes interdictions en tant que « pratiques païennes ».

Figure 38 - Mention des mobilités festives lors des visites paroissiales et des synodes du second seizième siècle.

Date	Lieu (bailliage)	Action (récit)	Destination	Distance	Pasteur
1558	Odernheim (Maisenheim)	Pasteur : les jeunes se rendent au monastère à Carnaval. ⁹⁸¹	Disibodenberg	2,5 km (30 min)	Balthazar Krumm
1558	Baumholder (Lichtenberg)	Visiteurs : les abus païens et épicuriens de la quête des œufs, pendant laquelle les jeunes gens	« Villages »	?	Jacob Renner

⁹⁸¹ BPfKG 21, 1954, p. 14-15.

		en société vont d'un village à l'autre, sont à interdire. ⁹⁸²			
1560	Kusel (Lichtenberg)	Surintendants : le dimanche, des jeunes déguisés se déplacent d'un village à l'autre avec violons et fifres, ils dansent. ⁹⁸³	Kappel ⁹⁸⁴ (interdiction pas transmise) Ulmet	23 km	Jean Telones, Nicolas Dypurg
1572	Niederkirchen (Lichtenberg)	Pasteur : le royaume de jeunesse a été éradiqué, mais les gens de Sal ont tenu un carnaval cette année, ils se sont déguisés et munis de fifres, le dimanche d'après ils ont aussi distribué un jeu de « <i>cleinot</i> » et là-dessus, joué et dansé. ⁹⁸⁵	Sal (Seelen)	3 km	Nicolas Enckirch
1593	Mühlhofen (Neukastel)	Pasteur : le dimanche de la Pentecôte, les jeunes garçons sont allés à Steinweiler avec timbales et trompettes et sont allés chercher un gâteau, ils ont mangé et bu, poussé des cris de joie et fait beaucoup de bruit, tel que c'était une honte, quelques-uns se sont déguisés avec d'autres habits et ont fait des tours de voyous, d'où ils se sont répandus aux alentours. ⁹⁸⁶	Steinweiler ⁹⁸⁷	3,5 km	Georges Dörsner
1605	Albersweiler (Neukastel)	Pasteur : les jeunes courent danser, les vieux boire, sur la rive du Löwenstein. ⁹⁸⁸	Löwenstein (Strafeneck, luthérien)	2-3 km	Jean Marius

⁹⁸² BPfKG 20, 1953, p. 87.

⁹⁸³ BPfKG 1, 1925, p. 80-81.

⁹⁸⁴ Kappeln est un village divisé entre quatre familles dont les Löwenstein, catholiques, au XVI^e siècle. Voir Heinz SCHEIB, « Aus der Geschichte des Ortes Kappeln », dans *100 Jahre MGV Kappeln*, 1979.

⁹⁸⁵ BPfKG 23, 1956, p. 21.

⁹⁸⁶ BPfKG 5, 1929, p. 23.

⁹⁸⁷ Le Palatinat est calviniste à partir de 1584.

⁹⁸⁸ BPfKG 25, 1958, p. 157-158.

1605	Hundsbach (Neukastel)	Pasteur : les jeunes vont courir le lièvre à Ingelßheim. ⁹⁸⁹	Ingolsheim	3, 5 km	Conrad Roderus
------	--------------------------	--	------------	---------	-------------------

En 1558, Balthazar Krumm signale le déplacement des jeunes vers un monastère pour le carnaval. Ce récit a de quoi éveiller l'attention des visiteurs. En effet, l'église de Odernheim est une filiale du monastère cistercien voisin de Disibodenberg. Il est donc très probable que le déplacement des jeunes soit en direction de ce monastère avec qui les liens sont anciens et réguliers, qui plus est au moment du carnaval⁹⁹⁰. En 1558, c'est donc en territoire catholique que les jeunes sont allés fêter le carnaval, car le monastère n'est réformé par le duc que l'année suivante, en 1559⁹⁹¹. Pourtant, le pasteur ne semble pas s'en alarmer, peut-être parce qu'en tant qu'ancien catholique, et ayant fait toute sa carrière dans le pays, il n'est pas alerté contre le carnaval⁹⁹². Ainsi, le déplacement des jeunes au-delà de la frontière confessionnelle pour Carnaval n'est pas forcément à interpréter comme un acte de résistance, puisque, comme leur pasteur, ils ne sont pas forcément mis en garde, et que depuis 1556, un protestant a été nommé abbé par le duc Wolfgang, premier acte de corrosion de l'identité catholique du monastère. Il s'agit sans doute bien plus de la permanence d'une ancienne sociabilité qui unit Disibodenberg et Odernheim. La même année, dans le bailliage de Lichtenberg situé plus à l'ouest, Jean Renner, également ancien prêtre catholique qui reste en place dans la paroisse de Baumholder en devenant pasteur luthérien, mentionne un déplacement des jeunes pour la quête des œufs vers d'autres « villages ». Si son témoignage a pu être aussi neutre que celui de Balthazar Krumm, la réaction des visiteurs, parmi lesquels le fameux chancelier Sitzinger, est toute autre. Ils demandent l'interdiction des « abus païens et épicuriens »⁹⁹³. Si le pasteur avait encore quelque indifférence vis-à-vis du carnaval, la réponse qui lui est donnée doit désormais informer son jugement dans un sens de réprobation de ce qui semble être au premier abord le simple signalement de sociabilités villageoises.

⁹⁸⁹ BPfKG 25, 1958, p. 154.

⁹⁹⁰ H. Moser rappelle les liens entre monastères et population villageoise au Moyen Âge au moment du carnaval, notamment en Bavière. Les paysans apportaient une « poule de carnaval » le mercredi des Cendres ou le dimanche Invocavit et recevaient en échange un beignet de carnaval. La rencontre s'achevait par un banquet animé de danses et de facéties. Cette forme d'impôt leur assurait la protection de l'abbé. Cité dans Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER, *Le turc, le fol et le dragon*, op. cit., p. 24.

⁹⁹¹ Frank KONERSMANN, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat*, op. cit., p. 158-159.

⁹⁹² Après avoir été abbé du monastère de Disibodenberg, Balthazar Krumm devient le pasteur de Odernheim de 1553 à 1565, puis de Alsenz de 1566 à sa mort en 1570. Georg BIUNDO, *Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation (Pfälzisches Pfarrerbuch)*, op. cit., p. 255.

⁹⁹³ BPfKG 20, 1953, p. 87.

En 1560, quelques mois à peine après la publication du mandat contre les pratiques populaires, les deux curateurs de Kusel, Jean Telones et Nicolas Dypurg, rapportent aux autorités politiques du bailliage de Lichtenberg un problème de diffusion du mandat. Ainsi, les villages de Kappel ou de Ombach forment des trous, un mitage, dans l'expansion surfacique de la confessionnalisation. La réactivité et la connaissance fine des ordonnances religieuses des deux clercs tranchent avec les témoignages précédents. Comme nous l'avons vu, Telones comme Dypurg n'ont pas les mêmes trajectoires professionnelles que les pasteurs ruraux rencontrés jusque-là. Tous deux ont fait leurs études dans de grandes universités, respectivement à Wittenberg et Leipzig, tous deux assument des charges intermédiaires au sein du comté, comme curateurs et comme surintendant de Kusel pour Telones⁹⁹⁴. De même, Nicolas Enckirch déplore la permanence du carnaval dans un village situé environ à 3 kilomètres du chef-lieu de la paroisse, comme s'il était plus difficile de maîtriser les limites, plus exposés au mitage. Enfin, les exemples de 1593 et 1605 présentent les mêmes caractéristiques. Tout d'abord, les pasteurs appartiennent à une nouvelle génération de clercs formés au calvinisme⁹⁹⁵, ce qui donne facilement lieu à des descriptions précises et moralisatrices. Ensuite, leurs observations épinglent des sociabilités qui se situent toutes dans un rayon de 2-3 kilomètres et qui font fi des frontières politiques ou confessionnelles. Comment interpréter ces différentes mobilités ?

En majorité, elles semblent relever d'une logique de proximité géographique dont la moyenne se situe autour de 3 kilomètres. Elles matérialisent des liens de sociabilités villageoises qui correspondent certainement à une fabrique de liens communautaires. Vogler nous rappelle la tradition des célibataires de se placer dans les villages environnants durant quelques années pour trouver femme et tisser des liens professionnels. Ces mélanges ne se produisent pas seulement pour des périodes déterminées de la vie, mais de manière récurrente dans l'année. Il souligne en effet que « lors des marchés et des foires, les anciennes traditions subsistent, et l'on continue à se rendre dans les mêmes bourgades sans se préoccuper de la confession »⁹⁹⁶. D'ailleurs, comme le rappelle l'article de Frank Konersmann, un grand nombre des pratiques carnavalesques sont en fait des rites de

⁹⁹⁴ Georg BIUNDO, *Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation (Pfälzisches Pfarrerbuch)*, *op. cit.*, p. 91 et 463.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 87 et 379.

⁹⁹⁶ Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, *op. cit.*, p. 1113-1114.

rencontre et d'appariement⁹⁹⁷. Ainsi, une étude des unions conjugales recouperait certainement le même réseau de mobilités et confirmerait que nous avons là l'esquisse d'une sociabilité entre villages. Par ailleurs, ces liens tissés entre villages à l'occasion du carnaval ne sont pas sans rappeler ceux que nous avons pu observer au niveau des centres urbains importants. En effet, les villes de Bâle, Zurich et Berne n'ont-elles pas coutumes de s'inviter mutuellement⁹⁹⁸, de même que nous avons pu l'observer en Saxe ? Mais d'autres logiques peuvent encore jouer, comme dans le cas du monastère de Disibodenberg, qui montre que des liens religieux ou juridiques perdurent entre villages, notamment les droits de patronage entre paroisses. Enfin, une dernière logique, sans doute plus circonstancielle, est liée à l'évolution du droit confessionnel. Est-ce un hasard en effet si les nouvelles « coutumes honteuses » correspondent à de longs déplacements entre Kusler et Kappel ? Les jeunes de Kusel contournent l'interdiction locale en se rendant dans le village encore exempt de restriction. Ce faisant, ils parcourent environ vingt-trois kilomètres à pied. Ainsi, alors que les mobilités traditionnelles semblent se situer dans un rayon de 3 kilomètres, la démarche de contournement des interdictions locales entraîne un changement d'échelle des mobilités, qui atteignent jusqu'à une vingtaine de kilomètres à pied⁹⁹⁹.

Ces exemples mettent en lumière le caractère mobile des fêtes carnavalesques, et plus précisément une relation à l'espace héritée, liée aux fêtes et aux coutumes. Ils témoignent d'un mode d'appartenance aconfessionnel, d'une topographie rurale qui a ses propres mobilités, indépendantes du processus de confessionnalisation, voire qui en gêne le développement puisqu'elles perdurent malgré les interdictions et sans égard pour les frontières politiques et religieuses en construction.

Or, le statut du carnaval change justement au cours du XVI^e siècle. D'une fête profane, il devient de plus en plus déconsidéré comme un vestige du papisme. Qu'est-ce que cela change ? La participation au carnaval devient-elle un signe de résistance à la confessionnalisation ? Ou bien est-ce l'interprétation des visiteurs/pasteurs formés pour

⁹⁹⁷ Frank KONERSMANN, « Ländliche Fastnacht als Konfliktfeld. Fallbeispiel: Herzogtum Pfalz-Zweibrücken 1533-1680 », *op. cit.*, p. 12-23

⁹⁹⁸ Glenn EHRTINE, *Theater, culture, and community in Reformation Bern, 1523-1555*, Leiden, Pays-Bas, 2002 ; Katja ZIMMER, *Die Basler Fasnacht vor der Reformation*, Universität Basel, 2001.

⁹⁹⁹ La distance reste tout à fait envisageable si l'on tient compte du fait que les festivités carnavalesques durent généralement plusieurs jours, et que les bandes de jeunes gens peuvent s'arrêter en route ou se déplacer en chariot. Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XV^e siècle*, *op. cit.*, p. 1114-1129.

interdire le carnaval ? Assistons-nous à la naissance d'un front confessionnel visible à travers la pratique du carnaval ?

Figure 39 - Témoignages qui rendent compte d'une culture confessionnelle hésitante, d'après les comptes rendus de visite.

Date	Lieu	Récit	Destination	Distance	Pasteur
1558	Meisenheim (Meisenheim)	Pasteur : dans quelques villages cette année, « malgré l'interdiction, les cérémonies papistes (« papistischen ceremonien ») comme les royaumes de jeunesse, le piquer les pots, les feux de la saint Jean, la cérémonie de la roue et la fête de la Pentecôte ont été tenues » ¹⁰⁰⁰	Schmidtweiler, Kalpach, Reiffelbach, Raumbach, Deschlert, Jeckenbach, Lehlbach, Schweinschait, Braidenhaim	2-3 km	Nicolas Faber
1567	Kirckel (Zweibrücken)	Pasteur : une femme de Hasel s'est travestie pendant le carnaval, puis elle est allée à Wirtzbach Elle « a rejoint la papisterie » ¹⁰⁰¹	Wirtzbach (dépendance de St Ingbert)	6-10 km	Guillaume Dürensis
1607	Ernstweiler (Zweibrücken)	Pasteur : certains vont à Altensstadt ou Lautzkirchen pour suivre la messe catholique. Ils pratiquent encore des danses pour la Pentecôte. ¹⁰⁰²	Altensstadt ou Lautzkirchen (Blieskastel)	Ernstweiler - Lautzkirchen : 12 km Ernstweiler - Altensstadt : 12 km	

Le cas de 1558 est sans conteste le plus explicite dans son entreprise de catholicisation du carnaval. En effet, le pasteur Nicolas Faber emploie une périphrase pour désigner les coutumes festives rurales qui les identifie de manière péjorative comme « papistes ». Par le pouvoir de nommer, le pasteur transforme l'identité des pratiques et leur donne une

¹⁰⁰⁰ BPfKG 21, 1954, p. 16.

¹⁰⁰¹ « ins Papsttum gegangen », BPfKG 23, 1956, p. 141.

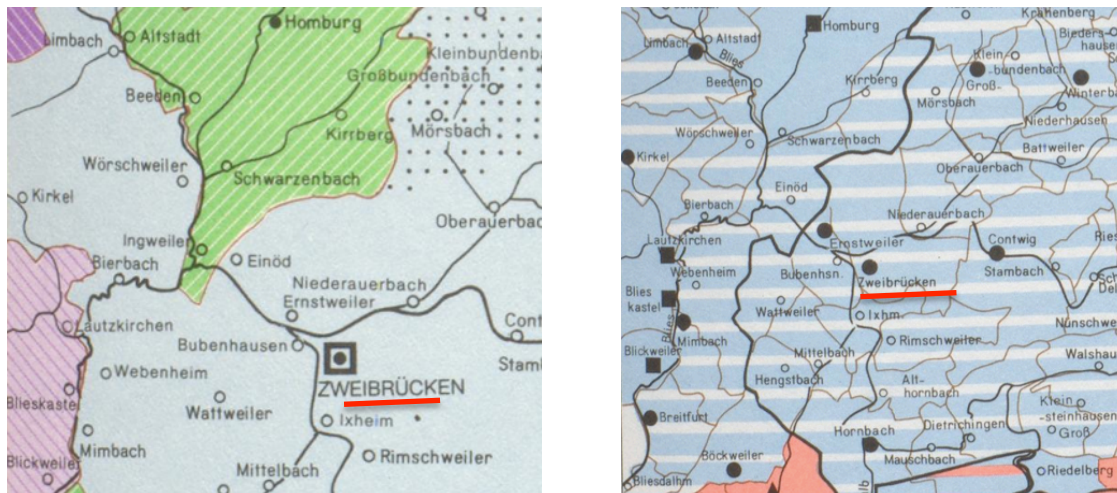
¹⁰⁰² BPfKG 4, 1928, p. 140-141.

connotation confessionnelle qu'elles n'avaient pas. Dès lors, celui qui participe au carnaval, ou qui l'évite, se positionne religieusement. Les groupes qui vont fêter le carnaval dans les « villages » sont suspects d'être catholiques, quand bien mêmes ils ne font que perpétuer un usage. L'audace de cette assertion n'émane pas de n'importe quel pasteur. Nicolas Faber a été immatriculé à Wittenberg en 1520, il fait partie des pasteurs réformateurs de la première heure et a contribué à l'élaboration du *Zuchtordnung* de 1539. Il est en charge de la paroisse de la ville de Meisenheim de 1523 à son décès, en 1567. Son témoignage est d'ailleurs un autre exemple de la difficulté à maîtriser les espaces ruraux, c'est-à-dire les périphéries d'un centre incarné par le pasteur.

Près de dix années plus tard, dans le bailliage de Zweibrücken, la paroisse de Kirckel semble résister à la confessionnalisation. En ville, de nombreux fidèles désertent le culte luthérien pour suivre la messe en territoire catholique (figure 38). D'ailleurs, des personnages éminents comme le *Brudermmeister* continuent à prier de manière catholique, en s'agenouillant notamment pendant l'Eucharistie. De plus, les visiteurs enquêtent longuement sur le cas d'une femme du village de Hasel et de quelques compères qui ont allègrement célébré le carnaval et ont poursuivi leurs réjouissances dans le territoire catholique limitrophe. Le témoignage est ici moins explicite que celui de Nicolas Faber. En effet, le receveur des impôts et les censeurs ne disent pas qu'en se déguisant et en quêtant les rôtisseries de carnaval, les coupables se sont comportés en catholiques, mais que dans le temps de ses réjouissances, ils ont rejoint un territoire « papiste ». Moins qu'un acte de résistance carnavalesque au luthéranisme, ce cas témoigne plutôt de la porosité de la frontière confessionnelle en construction entre catholiques et luthériens. De même, en 1607, le pasteur remarque deux pratiques concomitantes dont on ne sait si elles sont liées : la permanence de fidèles catholiques qui franchissent la frontière politique pour suivre la messe, et celle de danses au moment de la fête religieuse de la Pentecôte, pratiques jugés profanes et païennes par les clercs protestants. La ville de Lautzkirchen appartient en effet à l'archevêché de Trèves, tandis que celle de Altstadt appartient au bailliage de Homburg, qui résiste au passage à la Réformation opéré par le comte de Nassau-Sarrebruck en 1575. Là encore, au lieu de tarir complètement les échanges, la mise en place de la frontière confessionnelle en même temps que la répression des pratiques festives suscite des déplacements plus importants (6-12 km contre 3 auparavant). En revanche, à la fin du siècle, le carnaval ne semble pas avoir acquis définitivement une identité catholique aux

yeux des pasteurs et des fidèles. Il n'y a finalement pas eu de confessionnalisation du carnaval.

Figure 40 – Zweibrücken, une ville en situation de frontière interconfessionnelle¹⁰⁰³.

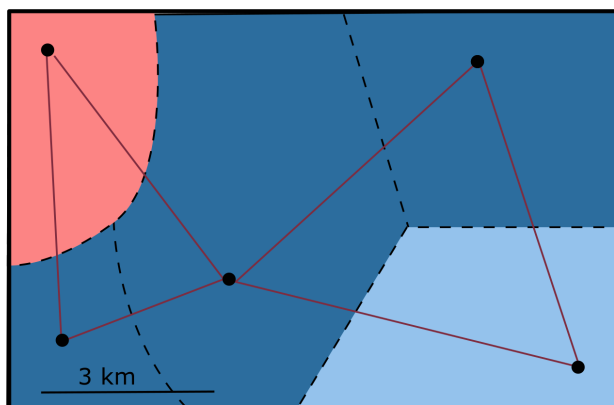


L'observation des pratiques carnavalesques confirme donc la relativisation de l'efficacité et de la rapidité de la confessionnalisation, en même temps qu'elle souligne comment cette dynamique entre en concurrence avec les relations à l'espace héritées par la coutume et vient bouleverser l'une des ressources qui fabriquait le lien communautaire dans les campagnes. Comme le montre le premier schéma (figure 40), il n'y a pas d'adéquation entre les frontières confessionnelles et les frontières délimitées par les mobilités festives.

Figure 41 – Les sociabilités festives traditionnelles : frontières paroissiales poreuses et mobilités locales a-confessionnelles.

- - - Maillage paroissial
- Confession luthérienne
- Confession réformée
- Confession catholique
- Mobilité festive
- Ville / village

Exemples :
 Odernheim - Disibodenberg
 Albersweiler - Löwenstein
 Niederkirchen - Seelen

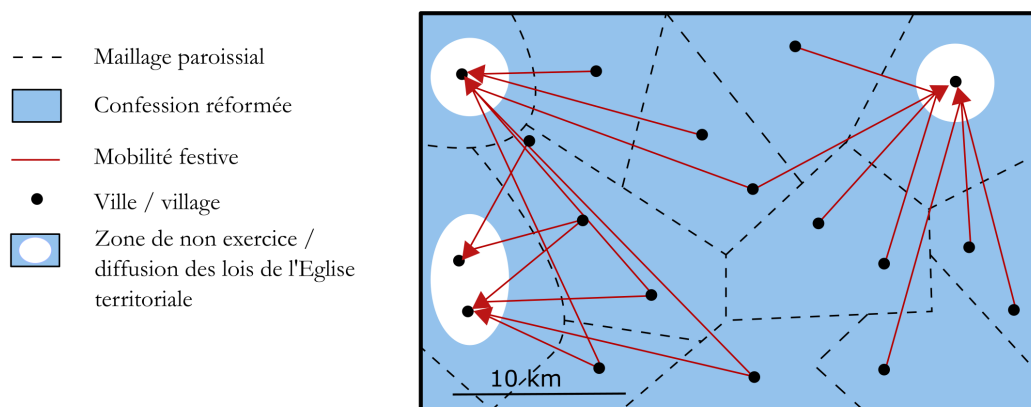


Réalisation : Tiphaine Madinier - Guillabert

¹⁰⁰³ Willi ALTER (dir.), *Pfalzatlant*, op. cit., cartes 56 et 74 (détails). Légendes en annexe.

Au contraire, celles-ci révèlent l'inaboutissement de la confessionnalisation, soit par l'existence d'un mitage en périphérie des chefs-lieux de paroisse qui en sont les pôles (figure 41).

Figure 42 – La confessionnalisation inaboutie : mitage aux périphéries et changement d'échelle des mobilités.

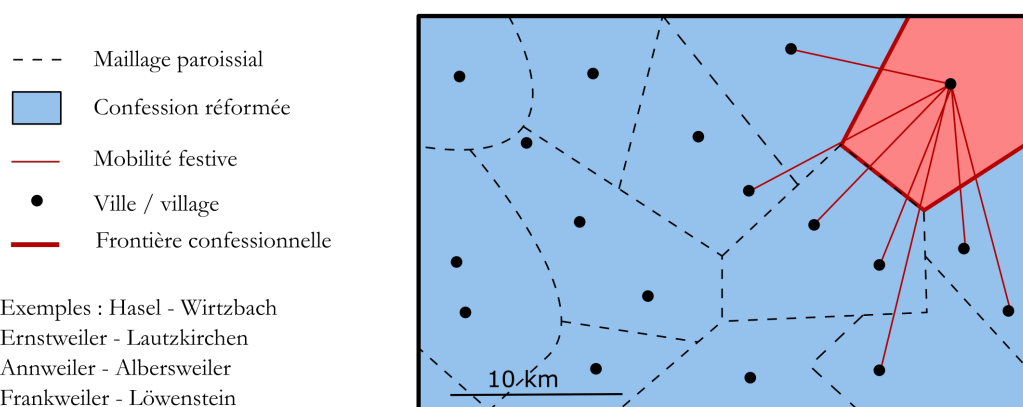


Exemples : Kusel - Ulmet - Cappel

Réalisation : Tiphaine Madinier - Guillaibert

Soit par le franchissement du front confessionnel, si besoin en changeant l'échelle des déplacements traditionnels (figure 42).

Figure 43 – Un front confessionnel poreux pour les mobilités festives.



Exemples : Hasel - Wirtzbach
Ernstweiler - Lautzkirchen
Annweiler - Albersweiler
Frankweiler - Löwenstein

Réalisation : Tiphaine Madinier - Guillaibert

Ainsi, les actes du carnaval et leurs persistance toucheraient la question des modes d'appartenance identitaire du fidèle à une Église. Une Église moins au seul sens confessionnel, c'est-à-dire définie et délimitée par des institutions émettrices de règles, mais

une Église dans sa dimension pastorale de communauté, dont les pratiques locales tissent, sans qu'elle soit immuable, une nouvelle forme d'être en communauté. Par exemple, le cas des mobilités carnavalesques, des déplacements d'un endroit ou d'un village à l'autre, qui dépassent la frontière confessionnelle, ne serait-il pas le signe que le passage à la Réformation vient casser un pan identitaire communautaire, celui du territoire et des liens entre villages ou communes ? En bref, le passage à la Réforme aurait obligé le fidèle de tous les niveaux à prendre conscience de son rapport au territoire vécu, ou en envisageant dans le même temps sa topographie et son appartenance communautaire. Ce passage aurait dessiné de nouvelles frontières confessionnelles défendues par le politique, mais n'effaçant pas celles qui étaient en place dans les usages et mentalités auparavant¹⁰⁰⁴.

Le problème qui s'esquisse pour les communautés luthériennes, et avec une autre acuité pour les communautés réformées, réside donc dans la manière de faire corps. Le carnaval est un exemple parmi d'autres qui montre la résistance de l'ancienne culture par rapport à celle de la nouvelle confession : résistance du droit coutumier, résistance de la culture festive et de son rapport au territoire. Résistance aussi d'un rapport au corps qui contrevient à l'idéal de discipline accentué pendant la période calviniste. Ce rapport au corps à maîtriser, c'est d'abord celui des participants eux-mêmes, mais aussi des pasteurs qui doivent montrer l'exemple. Or, l'expérience partagée des pratiques extraordinaires au moment du carnaval est profondément intégratrice. En effet, outre le plaisir procuré par la satisfaction des besoins physiques en buvant ou en mangeant, en libérant ses mouvements du quotidien par la danse¹⁰⁰⁵, le fait de participer ensemble aux mêmes expériences rassemble, quand bien même il s'agit d'excès qui finissent avec un « chat dans la tête »¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰⁴ Je dois ce développement au dialogue enrichissant avec Geneviève Gross, et je l'en remercie vivement.

¹⁰⁰⁵ Voir les différents témoignages qui évoquent ce plaisir de la fête et de la bonne chair : à Esenheim, le vendredi 19 août 1558, le pasteur Pierre Senhaim dit aux visiteurs que les jeunes gens en société *aiment* les royaumes de jeunesse, les membres du tribunal (*gerichtspersonen*) disent que c'est partagé par les jeunes comme les vieux. Cité dans BPfKG 21, 1954, p. 14; à Odernheim, lundi 22 août 1558, le pasteur Balthazar Krumm dit que les feux de la Saint-Jean et les royaumes de jeunesse ont encore été pratiqués cette année, qu'au carnaval, les jeunes et les vieux courent picoler au cloître, et qu'ils aiment à danser le dimanche. Cité dans BPfKG 21, 1954, p. 14-15; à Wolfferßweyler en 1575, le censeur de Nohfelden se plaint, car les gens de Nohfelden pratiquent encore la fête de la grêle, et punissent même ceux qui travaillent à ce moment. Ils tiennent ces journées pour plus importantes que le dimanche. BPfKG 24, 1957, p. 28.

¹⁰⁰⁶ Le mal de tête se traduit en allemand par l'expression populaire « einen Kater haben ».

La discipline protestante s'étend au contrôle du corps, alors même que Luther semblait avoir libéré le fidèle de cette contrainte par son propre rapport à la chair¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰⁷ Lyndal ROPER, « Martin Luther's Body », *op. cit.*

CONCLUSION

Du combat avec Carnaval au combat contre Carnaval

A la veille de la Réformation, la fête du carnaval bénéficie d'un certain flou. Les plaisirs physiques et le rire sont l'objet de débats incessants depuis les premiers chrétiens, mais la tendance ascétique ne l'a jamais complètement emporté sur la tendance qui voit dans la création l'œuvre de Dieu. Quant au carnaval, il croît d'abord à l'ombre des monastères et de la pratique du carême, sans que les clercs ne s'y intéressent beaucoup. Si bien que les premiers humanistes qui découvrent les fêtes bachiques de l'Antiquité se posent en retour la question des origines du carnaval. Au tournant du XV^e et du XVI^e siècle, cette fête est alors un élément majeur de la culture européenne dont témoignent les premiers jeux de carnaval imprimés. Elle participe de la vogue du thème du monde à l'envers déployé aussi par la littérature narragonique et le thème biblique de la folie divine.

En 1520, c'est justement à ce thème que Luther fait référence dans les *Traité réformateurs*. Décidant de défendre ses positions auprès de la nation allemande, Luther ne se contente pas de présenter ses points de divergence avec Rome. En creux, il attaque l'Église grâce à un langage carnavalesque, et révèle aux fidèles sa propre découverte : ce n'est pas le frère augustin qui est fou, accablé par ses péchés, mais c'est l'Église de Rome et ses prescriptions humaines pour atteindre le salut qui rendent le monde fou, c'est l'Église qui est folle. A la suite des prophètes, Luther dévoile la folie du monde qui se fait passer pour une sagesse, ou plus précisément, il désigne l'Église du pape comme la cause de la folie du monde, l'obstacle au projet du Salut des hommes par Dieu.

Tout au long de sa vie, Luther combat l'Église en s'appuyant sur la verve carnavalesque. Réduisant le comique carnavalesque à la satire pure, le mêlant à la dénonciation morale de la littérature narragonique et ajoutant une dimension prophétique grâce au thème biblique de la folie et de la sagesse, Luther forge un langage puissant. Puissant parce que résonnant familièrement aux oreilles des Allemands, puissant parce que

la richesse polysémique lui permet de distribuer le bonnet de fou ou la trompette du fou de Dieu à sa guise, et ainsi de conquérir la parole d'autorité. Les textes décrivent des images, les images condensent des pamphlets et forment ainsi un filet polémique dont chaque rets dit de manière synecdotale la folie de l'Église. Puissant enfin, parce que ce langage, relayé par les gravures qui en diffusent les motifs, ou par les pamphlétaires gagnés à la cause de Luther, est éminemment performatif. La parole carnavalesque fait advenir dans un hors temps la réalisation d'un monde fictif, fou, qui nuirait au monde réel s'il se prolongeait dans la société. Or, en faisant de l'Église romaine une Église de carnaval, les images visuelles et littéraires du parti luthérien présentent l'Église comme l'élément malade à supprimer de la société. Et de fait, en même temps, en de nombreux lieux de l'Empire les carnavals mettent en scène cette Église carnavalesque. Dès lors, pour retourner à la normale, il faut purger le monde de l'Église du pape-âne, il faut *réformer* cette Église et instaurer la véritable Église. De même que l'iconoclasme révélait les idoles pour ce qu'elles sont - des statues de pierre, des panneaux de bois, un dieu de pâte -, de même que le geste iconoclaste désacralisait les images, de même le carnaval s'attaque à l'Église et à ses rites et les dénonce comme constructions artificielles (*menschliche Satzungen*). La purgation carnavalesque appelle la Réformation.

Mais pour que la parole des luthériens et l'action carnavalesque soient véritablement efficaces, il fallait que l'Église n'incarne plus le bon ordre. Nul doute que le désir omniprésent de réforme ainsi que le fort anticléricisme du début du XVI^e siècle ont créé les conditions favorables à ce retournement. De plus, le besoin de purifier la société était certainement avivé par le contexte eschatologique qui rendait les hommes si inquiets de leur Salut. Enfin, en s'abaissant pour atteindre l'homme du commun, le langage carnavalesque devient le langage bas, qui laisse les membres inférieurs s'exprimer, celui de la théologie des latrines de Luther qui réunit le monde profane et le monde spirituel artificiellement séparés par Rome dans le sacerdoce universel. Par une pédagogie cynique, le langage du sacerdoce universel montre que l'on peut, montre que l'on doit, se passer du pape et des évêques de carnaval.

Le combat de Carnaval et Réformation contre Rome est un succès : la foi évangélique progresse rapidement dans l'Empire dans le premier XVI^e siècle. Mais une fois l'ennemi expulsé, que devient le couple Carnaval-Réformation ? C'est alors que le carnaval profite

d'une situation d'entre-deux. Pour les uns il s'agit d'une fête païenne, pour d'autres d'une fête catholique, pour d'autres encore elle est compatible avec l'honorabilité des sociabilités protestantes. Pour Luther en tous cas, cette fête profane est secondaire par rapport à la nécessité de restaurer la vraie doctrine dans l'état ecclésiastique.

Mais le conflit religieux n'a-t-il pas été le signal d'une mutation décisive ? De rituel de rébellion, le carnaval est devenu un agent de changement et de révolution du quotidien, une fête dangereuse susceptible d'agir aussi contre les représentants de la nouvelle et fragile Église évangélique comme Osiander en fait les frais en 1539. Plus largement, le contexte de concurrence confessionnelle amène les clercs de tous bords à des efforts de clarification : de quelle confession le carnaval est-il la marque ? Progressivement, réformateurs et prédicateurs des trois confessions affinent leur perception de cette fête en même temps qu'ils la construisent. Elle devient la fête païenne par excellence, le siège de l'idolâtrie et de la corruption de la chair, la marque de la fausse Église. Le carnaval devient un objet de la confessionnalisation. Mais comment l'éliminer de sa culture confessionnelle en formation ?

C'est alors que la véritable différence entre confessions se dévoile. Du point de vue de la doctrine, les griefs sont finalement les mêmes. Du point de vue des moyens, les ressources des ecclésiastiques sont également assez proches. Du côté protestant, elles passent surtout par la pastorale, mêlant sermons moralisateurs et modifications de la liturgie dont témoigne par exemple la tentative de Jean Bugenhagen de mettre en place une fête du baptême qui se veut le contrepoint du carnaval. Du côté catholique, sermons et liturgie sont également investis, c'est par exemple grâce à la modification du calendrier liturgique que Charles Borromée espère déraciner le mal de son évêché italien¹⁰⁰⁸. A ce titre, nous ne pouvons que confirmer la remarque de Thomas Kaufmann selon laquelle « la formation des différentes cultures confessionnelles passa par la démarcation et la concurrence, mais aussi par l'adoption, généralement tacite, des éléments et des stratégies de l'autre confession que l'on considérait utiles »¹⁰⁰⁹. Finalement, la faiblesse de ces entreprises ne tient-elle pas au fait que l'autorité spirituelle des réformateurs n'est pas contraignante politiquement ou juridiquement ? Or, la conception des deux règnes chez Luther suscite l'établissement d'Églises territoriales dans lesquelles les autorités temporelles garantissent le maintien de la vraie doctrine. Avec le temps, devenues sensibles aux

¹⁰⁰⁸ Bernard VOGLER, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle: (1556-1619). Tome II*, Lille, France, Service de reproduction des thèses de l'université de Lille III, 1974, vol.2.

¹⁰⁰⁹ Thomas KAUFMANN, *Histoire de la Réformation, op. cit.*, p. 500.

accusations de plus en plus profondes des théologiens et prédicateurs envers le carnaval, soucieux d'établir une communauté évangélique exemplaire, les princes ou les conseils luthériens participent au processus de disciplinarisation sociale par la promulgation d'un droit qui criminalise le carnaval et en interdit la pratique. Les temporalités varient en fonction des territoires mais travaillent dans le même sens. Chez les luthériens, ce processus s'appuie sur une collaboration entre classe cléricale et politique, à tous les échelons du duché. Chez les calvinistes, la nécessité de faire corps à l'image du corps du Christ rend l'expulsion de la fête carnavalesque plus urgente encore, et a pour conséquence une pression accrue sur les agents de la disciplinarisation que sont les clercs.

Des conséquences de cette interdiction sur la culture festive européenne

Finalement, l'intuition selon laquelle le tableau de Bruegel met en scène les confessions issues de l'éclatement religieux, et en même temps l'impossibilité de déterminer qui de Carnaval ou Carême incarne le protestantisme ou le catholicisme, ne sont-elles pas le miroir de la confessionnalisation inaboutie du carnaval ? En effet, les efforts des clercs protestants pour chasser ces pratiques de leurs paroisses se heurtent à la rémanence de la fête, légitimée par la coutume et profondément liée aux pratiques de cohésion et de régulation de la société. Ils ne peuvent empêcher les mobilités qui contournent les territoires d'interdiction. Ils essaient à grand peine d'endiguer les multiples renaissances de ces pratiques festives, commençant à identifier un problème plus large que la simple fête du carnaval : le carnavalesque. Dans l'éradication du carnaval et des pratiques festives du même genre, c'est-à-dire sans fondement ecclésiastique, ce qui se joue c'est la monopolisation des pratiques festives et de la fonction de régulation sociale qu'elles assument en même temps. Les Églises avaient le choix : absorber ces éléments hétérogènes, ou les rejeter. Ainsi, l'Église romaine, toujours prompte à déceler l'hérésie dans les innovations des fidèles n'avait pas donné la chasse au carnaval au Moyen Âge. Il n'est pas interdit de penser qu'elle aurait pu, sinon l'absorber, du moins maintenir le *statu quo*. Mais la définition progressive du carnaval en une fête de régulation sociale, de purification, et de mise en ordre concurrente à la confession officielle a compromis cette réunion. Le combat contre Carnaval marque le raidissement des Églises luthériennes – mais pas seulement - qui

veulent homogénéiser la culture confessionnelle, et qui en définissant, puis légiférant sur la culture qui leur préexistait rompent finalement avec ce qui précédait.

La condamnation des pratiques carnavalesques n'a cependant pas eu pour corrélat l'établissement d'une culture confessionnelle sérieuse que l'on pourrait représenter par Carême. Comme la langue allemande tire ses lettres de noblesse des œuvres de Luther, le langage carnavalesque, c'est-à-dire un rire satirique et familier, s'est trouvé légitimé par le combat de Luther contre les ennemis de Dieu. Du conflit initial aux polémiques intraconfessionnelles à la fin du siècle¹⁰¹⁰, ce langage carnavalesque marque durablement le champ de la polémique religieuse. Le combat contre les impies légitime aussi le recours aux images satiriques et démystifiantes, à la fois puissantes par leur pouvoir de désacralisation, et en même temps incapables de nourrir de nouvelles hérésies puisqu'elles ont pour fonction la dénonciation.

Au sein de la communauté en revanche, le rire et les plaisirs doivent participer à la cohésion fraternelle. Luther et Melanchthon proposent de discipliner le langage soit par l'élimination des éléments triviaux, soit par l'usage contraignant de l'*art* rhétorique de plaisanter¹⁰¹¹. Ces positions seraient-elles à l'origine du déficit de littérature comique dans l'Empire à la période moderne comme certains le pensent ?¹⁰¹²

Le rire et le comique carnavalesque ne disparaissent cependant pas totalement. En même temps que le carnaval est interdit, l'iconographie et la littérature protestante récupèrent les motifs carnavalesques et continuent ainsi de proposer aux yeux du lecteur un enseignement sur le monde à l'envers. La distance imposée par le médium, le commentaire textuel qui accompagne le plus souvent les images, ou la présence du fou lui-même spectateur de la scène sont autant d'éléments qui désamorcent une lecture concupiscente de ces images, ou du moins qui en donnent une alternative moralisatrice. N'est-ce pas aussi ce que nous retrouvons dans le tableau du *Combat de Carnaval et Carême* ?

¹⁰¹⁰ Xenia VON TIPPELSKIRCH, « Les théologiens luthériens, les injures et le diable (Saint Empire, deuxième moitié du XVI^e siècle) », *Actes du colloque international "Les langues, le langage et la foi dans l'Europe des Réformes"*, organisé par Julien Ferrant et Tiphaine Madinier-Guillabert, *op. cit.*

¹⁰¹¹ Un art de la conversation qui se développe aussi en Italie : voir la communication de Francesa ACETO, « Jouer en temps de guerre. Quelques observations sur les formes et fonctions de la communication ludique à l'époque des guerres d'Italie », dans le cadre de l'Université d'été de l'Institut historique allemand de Paris : « Jeux et enjeux de pouvoir à l'époque prémoderne », 25 juin 2015.

¹⁰¹² Marie-Thérèse MOUREY, « Réforme et poésie en Allemagne », *Revue de l'histoire des religions*, 1 janvier 2009, n° 1, p. 9-31.

Notre travail s'est arrêté à l'orée du XVII^e siècle et s'est concentré sur l'élaboration conceptuelle et matérielle d'une interdiction par une confession nouvelle, sur la recherche des arguments et des moyens, bref, sur « l'entrée en interdiction » plutôt que sur la fin du carnaval, l'efficacité des moyens, et les circonstances de la disparition qui n'intervient qu'au XVIII^e voire au XIX^e siècle avec d'autres facteurs. Il serait intéressant de pousser plus avant la comparaison entre confessions dans leurs tâtonnements pour interdire le carnaval. Si elles reprennent les arguments de la confession opposée, par quels canaux circulent-ils ? Une autre question demeure, qui nécessiterait de se rapprocher de la période contemporaine, pourquoi et comment le carnaval subsiste-t-il dans certaines villes jusqu'à participer de leur identité dans des conditions très différentes si l'on considère les cas de la Bâle protestante et de la catholique Cologne par exemple ?

ANNEXES

ŒUVRES DE LUTHER UTILISANT LE MOT *FASTNACHT*.

Titre	Année de publication	Référence WA (volume, pages)
Decem praecepta wittenbergensi praedicata populo	1518	1, 421, 493-494
Correspondance	1519	Br. 1, Nr. 192, 476
Correspondance	1519	Br. 1, Nr. 206, 533
Verklärung D. Martin Luthers etlicher Artikel in seinem Sermon von dem heiligen Sakrament	1520	6, 82
D. Martin Luthers Antwort auf die Zettel, so unter des Officials zu Stolpen Siegel ist ausgegangen	1520	6, 141
Von den guten Werken	1520	6, 196-276
An den christlichen Adel	1520	6, 404-469
Von den babylonischen Gefangenschaft der Kirchen	1520	6, 277-324, 497-573
Grund und ursach aller Artickel D. Marti. Luther, stzo durch Romische Bulle unrechtlich vordampt senn	1521	7, 349,427
Auff das uberchristlich usw. Buch Bocks	1521	7, 637,679

Emszers		
Psaume 67 (68)	1521	8, 14
Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten. Der Hundertt und Der Hundertt und achtzehend Psalm1521, 8, 151, 167	1521	8, 151, 167
Evangelium von den zehn Aussätzigen	1521	8, 340-397
De votis monasticis M. Lutheri iudicium	1521	8, 564-669
Correspondance	1521	Br. 2, 266, 29
Auff des bocks zu Leypzick Antwort D. M. Luther	1521	7, 271-283
An den Bock zu Leipzig?	1521	7, 262-265
Eyn widderspruch D. Lutherß seynis yrthumß, ertzungen durch den allerhochgelertisten priester gottis Herrn Hier. Emser	1521	8, 247-254
Weihnachtspostille	1522	10.I.1, 708-709
Adventspostille	1522	10.I.2, 81
Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe	1522	10.II, 105-112, 185
Vom ehelichen Leben	1522	10.2 , 275-304
Von weltlicher Oberkeytt, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei	1523	11, 245-280
Predigt am II. Sonntag nach Trinitatis	1523	12, 655
Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig set	1523	11, 245-280
Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei	1523	11, 314-336
Das ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, all Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aais der Schrift	1523	11, 408-416
Dominica Oculi Euangelium Luce XI	1524	15, 460

An die Ratsherrn aller Städte, dazu sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen	1524	15, 27-53
Dominica post Andreae quae erat	1525	16, 531
Fastenpostille	1525	17.II, 208-210
De servo arbitrio	1525	18, 600-787
Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament	1525	18, 141
Wider die räuberischen und mörderischen Rottender Bauern	1525	18, 357-361
Prédication	1525	16, 262
Prédication	1525	17. I, 144
Predigten über das 2. Buch Mose	1526	16, 580
Wider den rechten auffruehrischen, verrätherischen und mordischen Rathschlag der ganzen Mainzischen Pfafferei Unterricht und Warnung	1526	19, 274
Der Prophet Habakuk ausgelegt	1526	19, 409
Auf des Königs zu England Lästerschrift Titel Martin Luthers Antwort	1527	23, 28
Daß diese Wort Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen, wider die Schwärmgeister	1527	23, 64-283
Vom Kriege wider die Türken	1528	30.II, 107-118
Von Abendmahl Christi	1528	21, 261-509
Correspondance	1528	Br. 4, Nr. 1330
Wochenpredigten über Joh	1529	28, 335
Dominica exaudi	1529	29, 342
Von heimlichen und gestohlenen Briefen	1529	30.II, 25-48
Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg	1530	30.II, 268-356
Wochenpredigten über Matth	1530	32, 358

Predigt am Sonnabend nach Andreae	1530	32, 641
Etliche Fabeln aus Esopo	1530	50, 452-455
DOMINICA SECUNDA POST Epiphania	1531	34.I, 95
Sabbato a prandio	1531	34.I, 265
Dominica Qusimodogeniti Ioan. XX	1531	34.I, 320-322
Dominica 1. post Epiph. quae erat 7. Ianuarii	1532	36, 80, 89
Tischreden	1532	T. 2.3, 44
Predigten	1533	37, 248
Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe	1533	38, 229
Prédication	1534	37, 640, 645
Correspondance	1535	Br. 7, Nr. 2219
Correspondance	1536	Br. 7, Nr. 2287
Correspondance	1536	Br. 7, 370
Predigten D. Martin Luthers uber etzliche Capittel des Euangelisten Matthei.	1537	47, 245
Tischreden	1537	T. 3, 380
Prédication	1537	45, 172-173
Prédication	1537	46, 687
Die funf und vierzigste Predigt, am Sonnabendt nach dem tage Timothej	1538	47, 179
Prédication	1538	46, 175
Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten	1538	47, 11
Vom Geburt Christi, Math. 1	1539	47, 869
Tischreden	1539	T. 4.8, 377-378
Tischreden	1539	T. 4.8, 257
Dominica Oculi (29 mars)	1540	49, 45
Wider Hans worst	1541	51, 469-572

Einen rechten christlichen Bischof zu weihen	1542	53, 255
Crucigers Sommerpostille	1544	21
Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet	1545	54, fol. Aij
Abbildung des Papsttums	1545	54, 361-373
Tischreden	?	T. 6.20, 365
Biographie Mathesius	?	Mathesius III, 429
Psaume 34	1513?	3, 198
Tischreden	1530-1535	T. 1.1, 60
Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten	1538/1540	47, 9
Tischreden	1540-1544	T. 5.19, 586
Tischreden	1540-1544	T. 5, 616

TRANSCRIPTIONS ET TRADUCTIONS

Règles de transcription

Autant que possible, nous avons cherché à faciliter la lecture en changeant les lettres qui avaient plusieurs prononciations et dont le son a maintenant été fixé par une lettre précise.

Transcription	Exemple
v [u] => u	vnd => und
f [s] => s	gefellschafft => gesellschaft
j [i] => i	jm => im

Johannes Bugenhagen, *Von mancherley Christlichen sachen, tröstliche leren, Wittemberg*, Hans Luft, 1531, fol. G iiv-G iiiv. Bibliothèque nationale d'Autriche.

Fol. G iiv Von der Predigt am Fastnacht abend.	Fol. G iiv De la prédication le soir du carnaval
Fol. Giii Auff den guten Dornstag, und auff die Osterliche zeit, hat man stets sonderliche tage und ursache gehabt, zu predigen vom sacrament, und von der Beichte. Es ist eine gute gewonheit, so ferne, das das volck vleissig vermanet werde, mit Gottes wort, das niemands zum Sacrament gehe, umb der zeit willen, oder umb des Bapsts gebots willen, denn solchs were widder Christus befehl, welcher befiehlt, das man offtmals, nicht allein auff die Osterliche zeit, sol	Fol. G iii Le jeudi saint et pendant le temps pascal, nous avons toujours des raisons et des jours particuliers pour prêcher sur le sacrement [de l'eucharistie] et la confession. C'est une bonne habitude, dans la mesure où il sera rappelé au peuple avec insistance, avec la parole de Dieu, que personne ne va au sacrement à cause du temps liturgique, ou à cause d'un commandement pontifical, car cela serait contre le commandement du Christ, lequel commande,

essen seinen leib, und trincken sein blut, im Sacrament, zu seiner gedechtnis. Solchs sol oftmals gepredigt werden, und kompt auch zu predigen im Catechismo. Und ist gut, wie gesagt, das des jars auff solche bestimpte zeit, die Gemeine wisse, zu warten auff solche predigt, sonderlich auff diese zeit, als Christus das Sacrament eingesetzt hat. Und wie wol, von der Tauffe auch oftmals des jars sol gepredigt werden im Catechismo, so were es doch auch gut, das man im jare, einen bestimpten tag, dazu hette, das jederman denn wüste, einer solchen predigt gewis zu warten. Gleich als das leiden Christi inn allen predigten sol gemeine sein, und seines todes gedacht werden, so oft man zu Sacrament gehet, und doch auch eine bestimpte zeit haben, die passion zu predigen, Item, das auch stets sol gepredigt werden, von der geburt und auferstehung Christi, so sind doch gleich wol auch etliche sonderliche tage und zeit dazu verordent. Fur Gott sind wir inn unserm gewissen, an keine gebunden, aber solchs geschicht dem gemeinen volck zu dienste, die weil alle stücken der heiligen schrift, auff eine zeit nicht können gehandelt werden. Darumb haben wir auch, die hohen fest Christi, und andere, derer historien im Evangelio beschrieben sind, nicht um der tage willen (welche für Gott, und bey den recht	que nous allions au sacrement manger son corps et boire son sang, non seulement pendant le temps pascal, mais plusieurs fois dans l'année, en sa mémoire. Cela doit être souvent prêché, y compris au catéchisme. Et il est bon, comme nous l'avons dit, que dans l'année à l'occasion de temps particuliers, la communauté sache qu'elle va entendre cette prédication, particulièrement à cette époque où le Christ a institué le sacrement. Et comme l'on doit aussi prêcher souvent dans l'année au catéchisme sur le baptême, il serait bon que l'on ait aussi un jour particulier dans l'année, pour que chacun soit sûr de s'attendre à une telle prédication. De même que les souffrances du Christ et sa mort doivent être rappelés à chaque prédication, aussi souvent que l'on va au sacrement, et que d'ailleurs il y a un temps particulier pour prêcher sur la passion, de même l'on doit aussi toujours prêcher de la naissance et de la résurrection du Christ, et établir quelques jours particuliers qui leur sont dédiés. Pour Dieu, nous ne sommes liés à aucun de ces jours dans nos consciences, mais ces histoires servent le peuple commun, bien que tous les passages des Écritures saintes ne peuvent avoir leur temps privilégié. C'est pourquoi, nous devons prêcher les grandes fêtes du Christ et d'autres, dont l'histoire est décrite dans l'Évangile, non pour différencier les jours entre eux (qui pour Dieu et pour
Fol. Giiiv verstendigen Christen kein unterscheid haben) sondern umb der historien willen, die zu predigen. Wie uns solche fest und tage, zu	Fol. G iiiv les Chrétiens avisés ne diffèrent pas les uns des autres), mais pour mettre en avant les histoires importantes de l'Évangile. Nous

feiren, können heilig sein, wird nachmals gesagt werden. Darumb ists fur gut angesehen, das man den Sontag an der Fastnacht gebrauche zur predigt, von der Tauffe. Des morgens, sol man inn allen kirchen predigen, das Evangelion, Matthei. 3. Wie Christus im Jordan getauft ist vom heiligen Johannes. Das ist eine tröstliche und gnadenreiche historia von dem herrn Christo, die ja nicht verchwigen sol bleiben. Es ist ein wunder, das man nicht ein eigen fest gehabt hat, von der Tauffe Christi, die weil man doch sonst viel unnützer fest aufgesetzt hat, zum verderben leibs und der seelen. Man hat wol den achten tag Epiphanie dazu gebraucht, mit kirchen gesang, aber inn Bierhausern, hat man schendlich und lesterlich ein Caput Draconis daraus gemacht. Nach Mittags, auff gewöhnliche zeit und stedte, sol gepredigt werden von unser tauffe, das also der Sonntag inn der Fatsnacht, müge bey uns heissen, das fest der tauffe Christi. Fastelabend ist kein böser name, gleich wie man sagt, der Oster abent, aber unser Christen haben sich warlich fein Christlich zu jrer fasten bereit, am fastelabend und an den vorgehenden tagen, also sein, das es uns allen eine schande ist, Wir solten wol einen ungläubigen, mit solcher weise bekeren, Doch es sind narren stende gewest, die man halde mercken kan, es kan aber wol Got seer damit erzürnet [irriter] werden, so sie aus eym freuel und verachtung geschehen. Ehrliche collacion, und das die Bürger zu samen komen,	discuterons plus tard pour savoir si ces fêtes et ces jours que nous fêtons peuvent être saints. C'est pourquoi il est bien vu que l'on utilise le dimanche de carnaval pour prêcher sur le baptême. Le matin, on doit prêcher dans toutes les églises l'Évangile de Matthieu, 3, qui raconte comment le Christ a été baptisé par saint Jean dans le Jourdain. C'est une histoire réconfortante et pleine de grâce du Seigneur Christ, qui ne doit pas rester cachée. C'est une chose étonnante, que l'on ait pas institué une fête propre pour le baptême du Christ, alors qu'on avait mis en place beaucoup d'autres fêtes inutiles aux dépens du corps et de l'âme¹⁰¹³. On avait bien utilisé le huitième jour après l'Épiphanie pour cela, mais il avait honteusement été dévoyé par une tête de dragon. L'après midi, aux lieux et moments habituels, on doit prêcher sur notre baptême, de façon à ce que le dimanche du carnaval soit appelé chez nous la fête du baptême du Christ. Carême entrant¹⁰¹⁴ n'est pas un mauvais nom, tout comme on dit, « la veillée de Pâques ». Mais nos chrétiens ne se sont pas vraiment préparés en fins chrétiens à leur jeûne, le soir de Carême prenant et le jour suivant, de telle sorte que c'est pour nous une honte, nous devrions plutôt être des incroyants, avec une telle sagesse inversée, ainsi c'est devenu un état de fou, que l'on peut observer partout, mais de se comporter avec tant de délits et de mépris peut aussi mettre Dieu en grande colère. Les collations honnêtes,
---	---

¹⁰¹³ Bugenhagen fait allusion au calendrier des fêtes de l'Eglise romaine.

¹⁰¹⁴ Littéralement, la veille du jeûne.

und essen und trincken, und sind guter dinge und frölich, zu erhalten die alte kundschaftt, nachbarchafft und geselschaftt, und solche liebe fort an auff die kinder und nachkömmlinge zu	celles où vont les bourgeois, où ils mangent, boivent et sont gais et de bonne humeur, maintiennent les anciennes clientèles, voisinages et sociétés, et c'est pour transmettre un tel amour à nos enfants et leurs descendants,
Fol. G iiiii bringen, daraus auch einigkeit und zeitlicher fried, jnn der Stad kompt, sol man dem volcke zulassen. Doch sollen die Prediger mit ernst straffen, die nacht Collacion, das unchristliche fressen und volsauffen, und die assterköserey, widder die Oberkeit und andere personen, Gott gebe, sie sind gut odder böse, arm odder reich, und was sonst mehr, unchristlich und ungötlich, angericht wird, jnn solchen collacien, von den leuten, die Gott nicht fürchten. Etliche Collaciones weren nicht unchristlich, aber der teuffel hat sich schier alle auff seinen dienst gezogen, wie er denn auch viel ander gute ding, jnn einen misbrauch gebracht hat. Wenn man aber nicht abthun wil, am fastelabend, odder inn andern Collacion, das jenige, was widder Gott ist, und unchristlich, so bleib ein Christ, der frum sein wil, davon, hierin aber brüffe ein jeder sein gewissen zuvor. Solchs fest von der Tauffe Christi, daraus wir doch keinen sonderlichen heiligen tag wollen machen, reimet und schicket sich wol, inn die gewöhnliche zeit, von alters gehalten, Denn zuvor hielt man die Weinachten, von der geburt Christi, darnach die beschneidung Christi, Item die erscheinung, da im die weisen heiden vom morgenlande das opffer brachten,	Fol. G iiiii pour que l'unité et la paix reste dans la ville, que l'on doit laisser le peuple s'y adonner. Mais les prédicateurs doivent punir avec fermeté les collations nocturnes, l'enivrement et la gloutonnerie impie, et les jeux de mauvais esprit contre les autorités et d'autres personnes. Dieu donne, qu'ils soient bons ou mauvais, pauvres ou riches, et que sais-je encore, non chrétiens et impies. Ces collations révèlent ceux qui ne craignent pas Dieu. Certaines collations ne sont pas non chrétiennes, mais le diable les a presque toutes attirées à son service, comme il a déjà gâché beaucoup d'autres bonnes choses. Mais lorsque certains ne veulent pas renoncer, au moment de la rupture du jeûne ou lors d'autres collations, à ce qui est contre Dieu et non chrétien, que le chrétien se tienne éloigné d'eux, et que chacun en ces matières s'en tienne à sa conscience ! Une telle fête du baptême du Christ, pour laquelle nous ne voulons pas faire de jour saint particulier, entre en résonnance et renvoie au temps habituel, que l'on observe depuis des lustres, comme on a tiré Noël de la naissance du Christ, puis la circoncision, de même l'épiphanie - puisque dans la sagesse des païens la victime venait de l'Orient -, comme la fuite en Égypte, comme le passage où il fut oublié dans le

Wie er inn Egypten floch, Item wie er im tempel, da er zwelff jar alt war, verloren ward. Nach diesen geschichten, schickt sichs auch sein, einen tag zu halten, an welchem gepredigt werden, wie er im dreissigsten jar getaufft ist worden, und daneben von unser Tauffe, das also etliche frume herzen, durch solche predigt, möchten abgewendet werden [conjurere], von der Torheit der fastnacht, die weil sie hören, das sie jnn Christum, und jnn seinen tod, getaufft sinf, und haben Christum angezogen, und haben jnn der Tauffe mit Christo ein ewig verbündnis gemacht, und den heiligen geist empfangen, das sie Christo eingeleibet,	Temple quand il avait douze ans. D'après ces histoires, il paraît naturel de réserver un jour pour prêcher comment il a été baptisé dans sa trentième année ainsi que sur notre baptême en parallèle. Par une telle prédication, un bon nombre de cœurs pieux se laisseront détourner de la folie du carnaval, dans la mesure où ils entendront qu'ils sont baptisés en Christ et en sa mort, et qu'ils ont revêtu le Christ, et que par le baptême, ils se sont liés pour l'éternité avec le Christ, qu'ils ont reçu l'Esprit Saint et qu'ils doivent être incorporés au Christ,
Fol. G iiiiv und kinder Gottes sein sollen, das sie historia, von der Tauffe Christi, auch jnn unser Tauffe, jnn uns gehandelt und war werde, der himel wird uns auch auffgethan, der heilige geist kompt auch jnn uns, denn wir werden widder geborn, durchs wasser und den heiligen geist. Die stimme des Vaters, spricht dar auch heimlich, Das ist mein geliebtes kind, an welchem ich ein wolgefallen habe, Dazu beweiset sich alda im befehl (und ist auch warhafftig) gegenwertig die heilige dreifaltigkeit, denn wir werden getaufft, im namen des vaters, und des Sons, und des heiligen geistes. Was inn seinem namen geschicht, nach seinem ewigen befehl, da mus er selbs nicht ferne davon sein. Welchen menschen wolt doch nicht bewegen , solche grosse gnade und seligkeit, inn der tauffe, uns geschenckt? Aber die gottlosen leute verachten solche gnaden, und lassen in nicht	Fol. G iiiiv et être les enfants de Dieu, que l'histoire du baptême du Christ agit et se réalise aussi dans notre baptême, que le ciel s'ouvre aussi pour nous, que l'Esprit Saint vient aussi en nous, puisque nous naissons de nouveau au monde, par l'eau et le Saint Esprit. La voix du père nous parle alors dans le secret, celui-ci est mon fils bien aimé, en qui j'ai toute satisfaction, ce est prouvé alors par l'invocation (et ce qui est véritable) de la sainte Trinité, car nous sommes baptisés au nom du père, et du fils, et du saint esprit. Or, de ce qui se passe en son nom, d'après son commandement éternel, il ne peut pas se tenir loin. Quels hommes ne voudraient donc pas se convertir, et recevoir une si grande grâce et félicité dans le baptême? Mais les gens impies méprisent ce genre de grâce et ne la laisse pas parler en eux. On n'est pas seulement fou et stupide lors de carnaval, mais on organise aussi,

sagen. Man ist inn der Fastnacht, nicht alleine, toll und töricht gewesen, sondern man hat auch, mit dem selbigen törichten wesen, ausgericht, solche büberey, die man auch sonst das gantze jar nicht hat können ausrichten. Tc.	de la même façon insensée, de méchantes plaisanteries que l'on n'a pas pu faire le reste de l'année.
---	--

Hans Sachs, *Ein gesprech mit der Faßnacht von jrer Eygenschaft*, Georg Merckel, 1555, fol. A iv-A iiiiv. Bibliothèque nationale d'Autriche.

Fol. Aiv « Als ich am freytag nach faßnacht Mit meinem peutel rechnung macht Den ich fandt eytel ring und ler Da wurd mir erst die Faßnacht schwer Vertroffen ich gleych außspacirt Hinab an der pegnitz resirt Bis gehn Schnigling wardt also ruckn Hinaus bis zu der Staynen pruckn Von fern sach ich im sandt her ziehen Ein grosses thier da wardt ich fliehen Ich kundt nicht kennen was es was Sein Pauch war wie ein füdrich faß Sein gantzer leyb vol schellen rundt Het starck zeen, und ein weiten schlundt Sein schwantz schewich war und beschorn Das het weder augen noch ohrn Als ich floch etwas weyt von jm Rüfft es sam mit menschlicher stim Ich solt an schaden zu im gehn	Fol. Aiv Comme, vendredi après le carnaval, Je faisais les comptes de ma bourse, Je la trouvai vide ou avec à peine quelques piécettes, Alors le carnaval me paru un peu pénible. Préoccupé, je me mettais en marche, Là-bas vers la rivière Pegnitz Jusqu'à ce que Schniegling soit dans le dos, Là-bas jusqu'au pond de pierre. Au loin je vis se lever du sable Une grosse bête qui me fit prendre la fuite. Je ne pouvais reconnaître ce que c'était : Son gros ventre était rond comme un tonneau, Toute sa taille était entourée de grelots, Il avait de fortes dents, et un large gosier, Sa queue était petite et rase Il n'avait pas d'yeux ni d'oreilles. Alors que je fuyais à quelque distance d'elle Elle m'appelle avec une voix humaine. Je ne pouvais sans dommage aller vers elle,
---	---

Ich kreuzigt mich und bleyb stil sten Bis das es zu mir kruch gemach Ich merckt wol es war mat und schwach Noch hielt ichs für ein gspenst allwegn Ich bschwur es mit eim guttn segn Du seist ein thier, gayst oder gspenst Fol. A ii Gebeut ich dir das du dich nenst. Die fastnacht Das ding sieng an gar laut und lacht Kenst mich nit ich bin die faßnacht Sprach es, kenst nit mein weitm pauch Meine starcke zeen, und grossen schlauch Wie viel kuchen ich hab auffzert Bis man mich faßnacht hat ernert Mit viel wübret, vögel, fisch und gemüs Sultz, pfeffer, eingmacht, saur und süs Gepratens, gewürtztes eingepicktes Gesottens, pratens und gespicktes Der gleych hab ich gelert viel keller Mit francken wein, und muscateller Lagl mit rainfal und malfasier Viel seffer auch mit frembdem bier Kandel, krausen gemachet ler Sam sunst nit gut zu trincken wer Der Dichter . Ich sprach wie tregstu so viel schellen Die umb dein gantzen leyb erhellen Die faßnacht. Die Faßnacht sprach hie merck mit fleis Viel törichter freud und abreis Die umb mich faßnacht alzeyt klingen	Je me signalais et restais sans bouger, Jusqu'à ce qu'elle arrive à moi en clopinant. Je voyais bien qu'elle était opaque et flasque Mais je la prenais quand même pour un esprit, Je la conjurais avec une bonne bénédiction : « Que tu sois une bête, un esprit ou un fantôme, Fol. A ii Je te prie de te présenter. » Le carnaval La chose chantait et riait fortement Tu ne me connais pas ? Je suis le carnaval Dit-il, tu ne connais pas mon large ventre, Mes fortes dents, et mon grand tuyau ? Maints gâteaux ai-je rogné Jusqu'à ce qu'on me serve le carnaval Avec nombre de gibiers, volailles, poissons et de légumes Salés, poivrés, en conserves, aigres et doux Rôtis, épicés, en petits morceaux Accommodés, grillés et entrelardés ; De même ai-je découvert nombre de caves Avec du vin de Franconie, du muscadet, Des tonnelets des bords du Rhin et de malvoisie, Beaucoup de vagabonds avec des bières étrangères En broc, en mousse, que l'on vide d'un trait Et même ce qui ne serait pas bon à boire. Le poète. Je dis : pourquoi portes-tu tant de grelots Qui brillent tout autour de ta taille ? Le carnaval. Le carnaval dit : remarque bien Comme le carnaval tinte toujours autour de moi D'une joie bien plus folle et repart
--	---

Fol. A iiv Mit purschen, spil, dentz, rayen springen Mit allerley fewerwerck prennen Mit krönlein stechn und scharpff rennen Mit kolben stecheninn dem stro Schwerd tentz, reyst tentz ist man auch fro Viel fastnacht spil brung ich herbey Und anzal gar viel Mimerey Die sich vermunnen und verputzen Eins thayls wie weyber sich auffmutzen Eins teyls wie münch, eins teils wie morn Eins theyls sindt Zigeuner worn Eins thayls pauren, eins thayls narn Darinn etlich vielzeyt verharu Auch mancherley man sahet an Wer sich der nerrischt stellen kan Der ist der best und hat den preyß Von wegen nerrischer abeys Der Dichter. Ich sprach wie hast so starcke zeen Die Faßnacht. Sie sprach da magstu bey versten Viel peuttel hab ich mit zerkisset Viel gelt seck darmit auffgetrisset Viel erbgütter hab ich zertrewet Viel abtragens geltzs mit zerkewet Fol. A iii Viel karten hab ich mit zerrissen Viel würffel zorniglich zerbissen Viel werckentag darmit zernagen	Fol. A iiv Avec les jeunes, les jeux, la danse, les farandoles, Avec toutes les flambées de feu d'artifice, Avec les joutes de tournois et les courses effrénées, Avec les vanneuses et la paille, La danse du sabre : on danse éperdument et l'on est jalors joyeux. J'amène avec moi beaucoup de jeux de carnaval Et encore plus de mascarades, Ils se masquent et se maquillent Une partie comme des femmes se pare, Une partie comme des moines, une autre en Maures, Une partie devient tsigane, Une devient paysanne, une partie se grime en fous, Et d'ailleurs un grand nombre le reste. On en observe d'autres Qui se donnent les posent les plus folles. L'un est le meilleur et remporte le prix Des abbayes les plus folles. Le poète. Je dis, pourquoi as-tu de si grandes dents ? Le carnaval. Il dit, cela tu le comprendras avec ce qui suit : Maintes bourses j'ai déchiquetées Maint argent j'ai pulvérisé Maints héritages j'ai rompus Maintes vieilles monnaies j'ai mâchonnées Fol. A iii Maintes cartes j'ai déchiré Maints dés j'ai furieusement croqués Maints jours de travail j'ai érodé
---	---

Viel böser ebn bild drin vetragen Viel gutter sitten mit verkert Viel erbarkeyt darmit versert Der Dichter. Ich sprach du hast ein weytn rachen Die Faßnacht. Da fieng die faßnacht an zu lachn Und sprach mein rach verschlungen hat Geldt, klayder, pet, zyn und haußrat Hewser, und stedt, ecker und wisen Thet als durch mein rachen fliesen Das ich anstoß hab verschlicket Wer er nit weit ich wer ersticket Der Dichter. Ich sprach wie ist dein schwantz so mager Dürz, schienherich, schewich und hager Die Faßnacht. Die Faßnacht sprach durch meine stück Mir nachfleugt mancherley unglück Schult, armut, laster, sündt und schandt Schuldt zalen und versetzen pfandt Was ich aufffras inn uberflus Fol. A iiiv Manch haußvolck hart ersparen muß Mit guten zenen ubel essen Frü auffstehen lang in nacht gesessen Bös köpfff und fieber auch nach lauffen Meim grossen fressen und zusauffen Der zipperlein und wassersucht Auch grosse hurweys und unzucht Junckfraw schwechung und auch epruch Falsch spiel, heder und böß geruch	Maints exemples mauvais j'ai porté Maintes bonnes mœurs j'ai inversées Tant j'ai ainsi blessé la miséricorde. Le poète. Je dis, tu as une large gorge. Le Carnaval. Alors le Carnaval commença à rire, Et dit : mon gosier a avalé Argent, habits, lit, bassine et mobilier, Maisons, et villes, recoins et prés, Les choses s'écoulent dans mon gosier. Comme j'engloutis tout grossièrement, S'il n'était pas large, je me serais étouffé. Le poète. Je dis, pourquoi ta queue est-elle si maigre, Sèche comme de la paille, timide et malingre ? Le Carnaval. Le Carnaval dit, par mon extrémité Me poursuivent bien des malheurs : Culpabilité, pauvreté, vices, péchés et honte, Dettes, et argent consigné. Avec ce que je mange en surplus, Fol. A iiiv Bien des servants doivent durement épargner, Et avec de bonnes dents manger des mauvaises choses, Se lever tôt et veiller tard dans la nuit, Et malgré la migraine ou la fièvre encore faire leurs courses. Mon immense goinfreterie et mon ivrognerie, De la petite goutte à la chute d'eau, De même les comportements de catin et la fornication, La compromission des jeunes femmes et aussi l'adultère, Tricherie, querelle et mauvaises réputations,
---	--

Dis und mehr arges folgt mir nach Der Dichter. Zu der Faßnacht ich wider sprach Sag mir du schwerer uberlast Wie dast kein aug noch ohren hast Die faßnacht. Faßnacht sprach ich sieh nyemandt an Keins menschen ich schew noch verschon Gaystlichs noch weltlichs öber noch under Wann ich bin der welt ein meerwunder Mich selb ich auch nit sehen kan Was ubel oder wol ist stan Ich geh gleych wie ein plindes pferdt Bleyb die faßnacht hewr wie ferdt Dergleichen ich auch nichts gehör Wer sich gleych gegen mir entpör Fol. A iii Mich straffet schendet oder schmecht Dem wirdt ich feindt gib im unrecht Thu mich gar an kein warnung keren Bis man mir mit gewalt muß wern Ich gieng sunst immer fort mein gang Noch zwey oder drey monat lang Nun bin ich trieben auß der stat Da mir das glaidt gegeben hat Mit grosser klag ein haussen narrn Die wöllen alle auff mich harrn Bis zehen monat widerumb Vergon, das ich dann widerkumb Und sie all thu wider erfrewen Dieweil habens an mir zu dewen Mit dem die faßnacht schwach und mat	Ces reproches-ci ou d'autres me poursuivent. Le poète. Au carnaval je répondis : Dis-moi, quel est le plus lourd fardeau Qu'aucune autre oreille n'a déjà entendu ? Le Carnaval. Le carnaval dit, je ne vois personne, Je ne crains ni n'épargne aucun homme, Ni spirituel ni temporel, ni sur terre ni sous terre, Car je suis pour le monde une fable. Je ne peux pas moi-même me voir Ce qui est bien ou mal est caché, Je vais comme un cheval aveugle, Je reste le carnaval aujourd'hui comme demain. De même que je n'entends rien, Celui qui s'emporte contre moi, Fol. A iiv Celui qui me condamne, me déshonore ou m'insulte, Je deviens son ennemi et lui fait tort. Personne ne parvient à me faire entendre raison Jusqu'à ce qu'on doive en venir à la violence. Sinon je continuerais mon chemin Pendant encore deux ou trois mois. Maintenant je suis poussé hors de la ville Car on m'a donné mon congé Avec force plaintes d'un bouffon d'ici. Mais ils veulent tous m'attendre, Jusqu'à ce que dix mois de nouveau S'écoulent, jusqu'à ce que je revienne enfin, Et ils se réjouissent tous de nouveau, Ils attendent avec moi le dégel. Le carnaval faiblard et manquant de vigueur,
---	--

Auff die hoch staynen prucken drat Und thet int Pegnitz einen pflumpff Das ich sach weder stil noch stumpff Da liegn unter der pruck verporgen Der Dichter beschleust. Ich gieng hin heim mit grossen sorgen Gedacht des sprichwortzs vor vil tagn Das ich die alten höret sagen Einr jeden zeyt zuthun jr recht Das machet manchen armen knecht Fol. A iiiv Das merck gwißlich'inn einer sum Wenn die fastnacht herwider kum Das jederman sich duck und schmuck Das sie jm nit zu viel verschluck Mit klaydung, gasterey und spiel Und der gleych ander vnkost viel Das er das gantz jar mit gebruch Denn neen muß am hunger tuch Und halben sack den zu muß binden Bayde mit weiben und mit kinden Zum schaden im der spot auch wachs Warn treulich der Dichter Hans Sachs. »	monta sur les hautes pierres du pont, Et fit dans le Pegnitz un plongeon De sorte à ce que je ne visse rien, Et repose là caché sous le pont. Le poète conclut. J'allais donc chez moi plein de remords Pensant à l'expression qu'il y a plusieurs jours J'avais entendu prononcer par les anciens « A chaque moment sa juste occupation » Voilà qui rend plus d'un valet pauvre. Fol. A iiiv Remarque bien ceci en résumé : Quand le carnaval revient, Chacun se prépare et se maquille, Et la fête lui mange ses biens Avec habits, compagnie et jeux, Et beaucoup d'autres dépenses inutiles, Si bien que pour le reste de l'année Il ne peut manger à sa faim¹⁰¹⁵ Et ne peut mordre qu'à un sac à moitié vide. Tous deux avec femme et enfants Pour son malheur grandit la raillerie à son encontre Prévient avec sollicitude le poète Hans Sachs. »
--	--

¹⁰¹⁵ « Am Hunger Tuch nagen » : expression qui signifie avoir faim, ne pouvoir se payer à manger.

Martin Luther, *Am dritten Sontage ynn der fasten Epistel. Zun Ephesern am 5*, 1527, WA 17.
II, p. 208-

p. 208 ‘Auch schandbare wort, narren teydinge, schertz und was sich zur sachen nicht reymet.’¹⁰¹⁶ ‘Schandbare wort’ sind die unzũchtigen wort von der hurerey und unreynickeit und fleyschlichen sũnden, wilche man viel pflegt zu brauchen ynn gasthoeffen und ynn fressen, sauffen und spielen. Und sonderlich waren die Kriechen leychtfertig und geũbt ynn solchem stuck, wie das die Poeten und schreyber noch wol anzeygen. Und sonderlich redet er hie von den schandbaren worten, die man offentlich on schew und zucht treybt, wilche boese gedanken und grosse ergernis geben, sonderlich dem iungen volck, wie er sagt zu den [1. Kor. 15, 33] Corinthern: ‘Boese geschwetz verderbet gute sitten.’ Und ob etliche Christen so vergessen weren, das sie solchs thetten, soll solchs gestrafft und nicht gelitten werden ym hauffen, auff das es nicht der gemeyne eyn boese geruecht mache, als lere und leyde man solchs unter den Christen wie unter den Heyden. ‘Narrenteydinge’ sind die fabeln und merlin und ander geschwetz, Der die Kriechen	p. 208 « De même les mots honteux, les contes à dormir debout, les facéties et ce qui ne rime à rien » « Les mots honteux sont les mots impudiques de la luxure, de l’impureté et des péchés de la chair, que l’on aime beaucoup utiliser dans les auberges et pendant les banquets, les beuveries ou les jeux. Et les Grecs en particulier étaient légers et habitués à de tels morceaux, comme on le voit bien chez leurs poètes et auteurs. Et il [saint Paul] parle particulièrement ici des mots honteux que l’on emploie publiquement sans timidité ni retenue, lesquels donnent de mauvaises pensées et irritent beaucoup, particulièrement les jeunes, comme il le dit aux Corinthiens : « les mauvais bavardages gâchent les bonnes mœurs ». Et si quelques Chrétiens venaient à s’oublier au point d’en prononcer, alors cela doit être puni et ne doit pas être souffert dans les maisons, afin que cela ne nuise pas à la réputation de la communauté, comme si on les enseignait et les souffrait parmi les Chrétiens comme chez les païens. « Les contes à dormir debout » sont les fables, les contes et autres bavardages que les
--	---

¹⁰¹⁶ Verset de la lettre de saint Paul aux Ephésiciens qui sert de thème à la prédication.

sonderlich fur andern vol sind und geschickt dazu solche zu ertichten, wie bey uns sind die merlin, so die weyber und megde bey dem rocken spinnen sagen. Item wie die lotterbuben sprûche haben. Item wie die weltliche lieder etliche auch schandbar, etliche von losen, unnuetzen sachen gesungen werden. Hie hoeren her der Pfaff vom kalenberge, Dietrich von bern und des dinges unzehlich viel. Und sonderlich ist das unchristlich, wo man solche narrenteyding treybt ynn der gemeyne, da man zu samem kompt Gotts wort zu hoeren und die schrift zu lernen, wie sichs denn alle zeyt begibt, wo viel zu samem komen, ob sie gleich zu erst anfahren von ernsten sachen, doch bald fallen auff leichtfertige, lose, lecherliche teydinge, damit man die zeyt verleuret und bessers verseumet. Wie denn bisher geschehen ist, das man auffs osterfest eyn nerrisch lecherlich geschwetz unter die predigt gemenget hat, die schlefferigen damit wacker zu machen. Und da man zu Weynachten das kindlin gewigt und mit reymen [p. 209] affenspiel getrieben hat, gleich wie auch mit den heyiligen Dreykoenigen, mit der passio Christi, mit Dorothea und andern heyiligen geschehen ist. Hie her sollt ich zelen auch der heyiligen legende und das gros lûgen geschwurm von wunder zeychen, walfarten, messen, heyiligen dienst &c.. ablas und der gleichen, die auff der Cantzel den gewallt hatten. Aber sie sind zu grob, denn es sind nicht leychtfertige luegen, die alleyn die sitten verderben, von wilchen hie Paulus sagt, sondern stuertzen den glauben und das wort Gottes gar, das keyne heyiligen darfur	Grecs ont surtout composés adroitement pour les autres, comme sont les contes de chez nous, que les femmes et jeunes filles se racontent en tissant. De même que la vie des enfants de Loth est proverbiale. De même que parmi les chansons profanes, certaines sont honteuses, et d'autres narrent des choses légères et inutiles. J'entends par là le curé de Kalenberg, Dietrich de Berne, et un nombre incroyable de choses de la sorte. Et cela est particulièrement non chrétien quand quelqu'un use de ces « <i>narrenteyding</i> » au sein de la communauté, là où l'on se réunit pour écouter la parole de Dieu et apprendre l'Écriture, là où l'on se rend régulièrement, là où beaucoup se rassemblent. On a beau débiter avec des choses sérieuses, on tombe le plus souvent en des propos léger, faciles et dérisoires, par lesquels on perd son temps et l'on gâche ce que l'on a de mieux. Comme cela est arrivé jusqu'ici, que pour la fête de Pâques, l'on mélange à la prédication un bavardage bouffon et dérisoire, afin de réveiller les endormis. Et quand pour Noël on berce le petit enfant et l'on s'adonne aux singeries en rime, [p. 209] de même que pour les Trois Rois, la Passion du Christ, pour Dorothée et les autres vies de saints. A ce propos, je dois aussi prendre en compte la légende des saints et tous les grossiers mensonges ulcérant sur les signes merveilleux, les pèlerinages, les messes, le saint culte etc., les indulgences et tout le reste, qui avaient autorité en chaire. Mais leurs mensonges sont trop grossiers, car ce ne sont pas de petits mensonges qui ne gâcheraient que les mœurs, comme ceux
--	---

bleyben muegen, yhr schertz ist allzu grosser ernst, wie wol bey denen, die sie verstehen, sind es ia so leichtfertige und lecherliche lügen als ihene, das sie auch S. Paulus selbs fabulas, merlin, [1. Tim. 4, 7] und altvettelische teydinge nennet, 1. Timot. 4., aber ihenes sind menschliche merlin, die man nicht gleubt, auch nicht drauff bawet, sondern man lacht yhr, on das sie gleichwol eusserliche sitten verderben und hyndern bessers und machen kalte, lasse Christen. Aber disse sind teufflische merlin, die man fur warheyt gleubt und hellt mit allem ernst, wie wol seyn der teuffel lacht mit seynen engeln. ‘Schertz’, das sind schimpffliche und froeliche wort, die man itzt hoefflich und freundliche rede nennet, da durch man die leut lachen, lustig und froelich macht, wie das ynn geselschafften und wolleben geschicht. Solchs haben die Heyden fur eyne tugent gezelet, wie sie denn auch Aristot. Eutrapelia nennet. Aber Paulus heysst sie eyne untugent unter den Christen, wilche haben wol andere freundliche rede, damit sie froelichen und luestigen mut machen ynn Christo, wie wol sie nicht so reyn sind allesampt, das etliche nicht sollten hie feylen. Aber sie lobens und leydens nicht, das man sich drauff gebe und ube, sondern straffens und werens, sonderlich ynn der gemeyne ym predigen [Matth. 12, 36] und leren, weyl auch Christus spricht, Das die menschen müssen von eym iglichen müssen unnutzen wort rechenschafft geben am iuengsten tage. Denn die Christen sollen eyn feyn dapffer volck seyn	dont Paul nous parle ici, mais qui ébranlent la foi et la Parole de Dieu, de sorte que personne ne voudrait rester saint. Leurs plaisanteries sont bien trop sérieuses, alors que chez les autres plaisanteries qui se présentent comme tel, certes il y a de tels mensonges légers et dérisoires que Saint Paul les appelle lui-même des fables, des contes, et de la bave de sorcière, 1. Timot. 4., mais celles-ci sont des contes humains, auxquels on ne croit pas, sur lesquels on ne construit pas, mais dont l’on rit, sans qu’ils ne corrompent les mœurs extérieures et n’entravent ce qui est bon, et laissent indemne le Chrétien. Alors que celles-là sont des contes diaboliques, que l’on tient pour la vérité et prend avec tout le sérieux possible, peut importe le rire du diable et de ses anges. « Facéties », ce sont les mots drôles et gais, que l’on appelle maintenant discours courtois et amicaux, avec lesquels ont fait rire les gens, s’amuser et rendre gais, comme cela se passe dans les sociétés et la vie en général. Les païens ont tenu une telle chose pour une vertu, puisqu’ils appellent cela <i>eutrapelia</i> comme Aristote. Mais Paul dit que ce n’est pas une vertu parmi les chrétiens, lesquels ont bien d’autres récits joyeux qui leur donnent un esprit joyeux et gais en Christ, bien que ces récits ne soient pas tous aussi purs, et qu’il faille en émousser certain. Mais il ne faut pas louer ces mots ni les souffrir, de sorte qu’on les abandonne et les délaisse, il faut les punir et leur résister, particulièrement par les prédications et l’enseignement dans la communauté, parce que
---	---

und doch freundlich, das eyne ernste freundlickeit und eyn freundlicher ernst sey, wie Christus leben uns ym Euangelio furgebildet ist. ‘Und was sich nicht zur sachen reymet.’ Damit fasset er alle andere unnütze wort, die sonst keynen sonderlichen namen haben. Unnütze heys ich aber alle wort, die nicht dienen zur besserung des glaubens odder zur not und des leybs erhaltung. Wyr haben sonst zu reden gnug, wenn wyr ia reden woellen [Seite 210] dise kurtze zeyt des lebens und dazu auch nützliche und liebliche gnug, wenn wyr von Christo, von der liebe und von noetlichen sachen reden wollten, wie er hie selbs sagt, von dancksagung. Lob und danck sollt unser teglich wort seyn on unterlas, beyde heymlich und offentlich ynn predigen fur solch gros gut, das uns Gott hat ynn Christo geben, das nymer mehr mag ausgesprochen werden. Aber das noettige mus da hynden bleyben und das unnoettige erfur. Nu mercke du: So S. Paulus nicht will froeliche und schimpffteydinge leyden unter den Christen, Was sollt er wol sagen von dem schedlichen affterreden, wilchs so gemeyn ist, wenn man zu samen kompt, auch etwa zwey alleyne? Ja, was wolt er sagen von denen, die sich offentlich ym predigen miteynander krymmen und kratzen, schelten und lestern?	le Christ dit aussi, que les hommes doivent rendre des comptes au dernier jour pour chaque mot oisif et inutile. Car les Chrétiens doivent incarner un peuple délicat et docile et pourtant réjoui, de sorte qu’une amitié grave et une gravité amicale règne, comme la vie du Christ nous le montre dans les Évangiles. « Et ce qui ne rime à rien ». Par cette expression, il conçoit tous les autres mots inutiles auxquels on ne donne pas de nom particulier. Mais j’appelle inutile tout mot qui ne sert pas au perfectionnement de la foi, ni au soin de l’âme et à la conservation du corps. Nous avons assez d’expression, quand nous voulons prononcer des discours [p. 210] pendant notre courte vie, et pour cela nous en avons assez d’utiles et aimables quand nous voulons parler du Christ, de l’amour et de choses importantes, comme il le dit ici lui-même, d’action de grâce. Louange et gratitude doivent être nos paroles quotidiennes sans interruption, à la maison comme en public dans les prédications pour le bien immense que Dieu nous a donné en Christ, qui plus jamais n’a été promis depuis. Mais ce qui est nécessaire doit être caché et ce qui ne l’est pas apparaît. Maintenant, remarque bien, si saint Paul ne veut pas tolérer des âneries et drôleries parmi les chrétiens, que dirait-il des commérages malfaisants qui sont si abjects quand on est rassemblé, ou même entre deux personnes ? Oui, que dirait-il de ceux qui se bossèlent et s’écorchent, se querellent et s’injurient en public pendant les prédications ?
---	---

Johannes Mathesius, *Historien Von des Ebrvirdigen ... Martini Luthers anfang, Lebr, leben unnd sterben, Erben Johann vom Berg*, 1570, fol. Ff iv- Ff iiiv. Bibliothèque nationale d'Autriche.

Fol. Ff iv Die 17. Predige, von Doctor Lutheri seligen Berghistorien unnd Sprüchen, zu Ehren dem löblichen Bergwerck in SanctJochimßthal. [...] fol. Ff ii « Als unser Doctor die Lehre von der waren Christlichen Busse anfieng zu treiben, unnd auff rew und leyd, unnd selige erkendtnuß des HERREN JESU Christi, unnd zu rechtschaffnem newem gehorsam, und Christlichem leben, jderman zuvermanen, unnd darneben die unreine Lehre unnd falsche Gottesdienst antastet, unnd alles was Christo unnd seinem Blut zu unehren in die kirche eingeschleicht, sampt vil ergerlichen gebreuchen, mit guten gründen auß der Propheten [fol. Ff iiiv] unnd Aposteln Schrifften umbstieß, fiel auch zu gleich die alte heuchlerische Fasten, sampt der Fastnacht, welches ein recht heydnisch Fest war, da man nicht allein die hertzen, mit sauffen, unnd wüstem und wildem schwelgem beschweret, sondern auch allerley unzucht triebe, unnd die alten Mägde inn Pflug spannete, wie man auch Sanct Mertens und Burghard, und andere der gleichen Fraßtage und Sandttigel, jürlich und	Fol. Ff iv Dix-septième prédication du Docteur Luther, histoires heureuses des montagnes et dictons, en l'honneur des estimables mineurs de la vallée de Saint-Joachim. [...] fol. Ff ii « Comme notre Docteur commençait à traiter de l'enseignement de la vraie pénitence chrétienne, et attirait l'attention de chacun sur la difficulté et la peine, l'heureuse redécouverte du seigneur Jésus Christ, la juste obéissance renouvelée, et la vie chrétienne, et en contrepoint écornait l'enseignement impur/imparfait et le faux culte de l'Église romaine, et tout ce qui s'infiltrait dans l'Église au déshonneur du Christ et de son sang, dont beaucoup de pratiques irritantes pourtant dénoncées par les écrits des prophètes et des apôtres, il tomba par exemple sur le jeûne ancien et hypocrite, y compris le carnaval, qui est une fête tout à fait païenne, pendant laquelle non seulement on s'alourdit les cœurs en buvant et festoyant sauvagement, mais on se livre à toute sorte de luxure, et on attelle les vieilles servantes aux charrues, comme aux autres jours de ripailles et de débordements honteux comme la saint Martin et la saint Burghard, que l'on
---	---

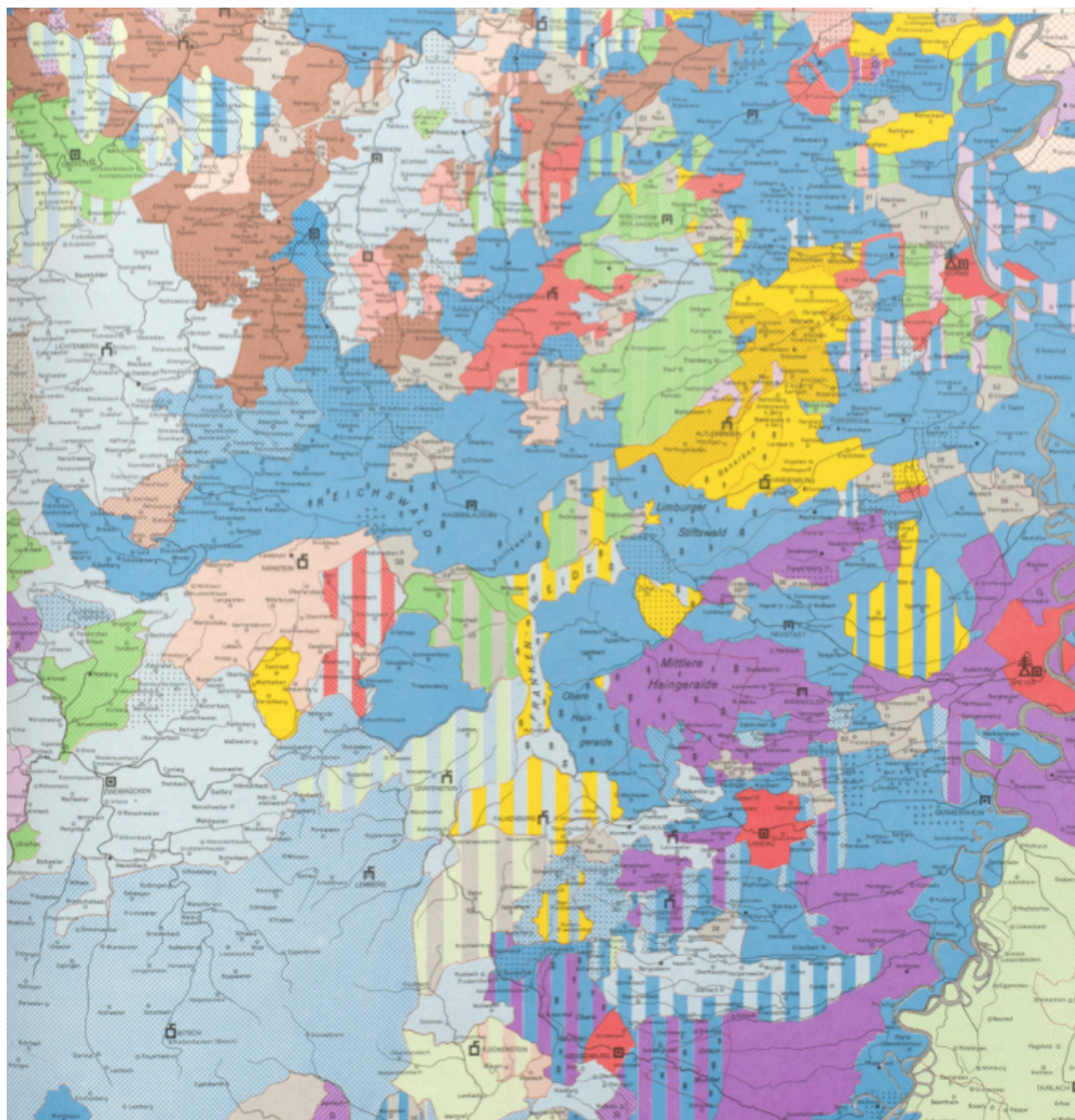
feyerlich pflēget zu halten. Da nun die Leuthe berichtet, das man das böse abthun, unnd das guthe behalten solte, unnd es gleichwol nicht unrecht were, in ehren und züchten frölich und guter ding sein, unnd in lieb unnd freundschaft an öffentlichen unnd ehrlichen orten, in Rathheusern, Trinckstuben, Hochzeiten zusammen kommen, Dencket ein Ersamer Rath zu Wittenberg auff wege, wie freundschaft eynigkeit, unnd guter wille bey inen anzurichten, und zu erhalten were, beschleust derwegen, dz sie auff irem Rathhaus möchten etliche tag inn guter Charitate sich versamen, Unnd weyl zweyerley Regiment da waren, lassen sie die von der Universitet zu sich laden. Dißmals wird auch unser Doktor ersucht , unnd zu diser ehrlichen löblichen gesellschaft eingebeten, Nach dem er aber der Deutschen Fastag und Frastag durch Gottes wort abgeworffen, wolt ihm nicht gebüren, mit seinem exempel, so von seinen Widersachern het können ubel gedeutet werden, seiner Lehre ein bösen Namen zu machen, schlegt derwegen die Ladschaft für seine person abe, und heysset sie im namen Gottes, und christlicher Zucht, frolich und gutes muts sein, unnd fried und eynigkeit stifften und erhalten, Er aber als ein Doktor und Prediger, bleibet in seinem Hause, unnd ist mit seinem Leuthe auch guter Ding im Hernn. Dise tage lieffen Junge leut nach alter Heydnischer vnnd ergerlicher weyse, in der mummerey, Denn boese gewohnheit ist [fol. Ff iii] nicht leycht abzuwerffen, Der kommen etliche fuer des Herrn Doktors Hauss, oder	prend soin de fêter tous les ans. Et comme les gens se récriaient qu'ils voulaient repousser le mal et faire le bien, mais qu'en même temps cela ne serait pas mauvais de se réunir gaiement dans l'honneur et la discipline et d'être de bonne humeur «guter ding», dans l'amour et l'amitié en des lieux publics et honorables comme les hôtels de ville, les tavernes, et les mariages, l'honorable conseil de Wittenberg réfléchit alors aux moyens de susciter et de maintenir une unité amicale et le bon vouloir, et décida alors d'organiser un rassemblement en bons liens de charité à l'hôtel de ville quelques jours par an, et comme le gouvernement était de deux sortes, ils acceptèrent que ceux de l'Université fassent de même. Cette fois notre Docteur est sollicité et invité à cette honorable et louable société, mais comme il avait rejeté/condamné le carnaval et le jeûne par la Parole de Dieu, il ne veut pas, par cet exemple, donner l'occasion à ses adversaires d'en tirer une mauvaise signification [s'il acceptait l'invitation] et de diffamer son enseignement, c'est pourquoi il refuse l'invitation pour sa personne et les exhorte au nom de Dieu et de la discipline chrétienne, à être joyeux et de bon courage, de fonder et de maintenir la paix et l'unité. Mais lui en tant que docteur et prédicateur reste dans sa maison, et avec ses gens, ils sont de bonne humeur dans le Seigneur (<i>guter ding im herrn</i>). Ces jours-là, les jeunes gens se précipitaient à la mascarade d'après les anciennes et irritantes pratiques, tant il n'est pas facile de rejeter les
--	--

Kloster, Aber ergernuss vnnd boes nachrede zuuermeyden, wirdt der keiner eingelassen. Under andern ist ein Gelehrter junger Mann, der nachmals grossen Churfürsten mit ehren gedienet, der thut sich herfür mit seiner Gesellschaft, die lassen ihn Bergkleider anschneyden, unnd rüsten sich wie Schifferhewer mit iren Scheydhämmern, one leichtfertigkeit, zur höflichen kurtßweil. Wo tugendt innen ist, als bey denen, die fein studirt haben, da kommet sie auch herauß. Ob nun wol dise ehrliche Campaney, ein Mummerey anrichtet, unnd lesset sich beim hernn D. angeben, als der von einem Bergmann geboren, und auff del Bergwerck erzogn war, weysen sie sich doch selber wie Berkleut, und kommen nicht mit gemahlten Königen, Bäpsten, Carnisseln, Teuffeln und Sewen, oder mit abgeckten Schelmebeynen, für den grossen Mann, sondern staffiren sich mit eim künstlichen Schachtspiel darinn Doctor, wie vil grosser und thewrer Leuth, gern pflaget zu ziehen. Wie es Doctor höret, das ein Mummerey von ehrlichen Schifferhewern verhanden, die last mir herein, spricht er, das sind mein Landsleut, und meines lieben Vattern Schlegelgesellen, Denen Leuthen, weil sie die gantze Wochen under der Erden stecken, inn bösem wetter, unnd schwaden, muß man bißweylen ir ehrliche ergetzung und erquickung gönnen und zulassen. Darauff tritt die Gesellschaft für des Herren Doctors Tisch, setzt ir Schachtspiel auff, D. als ein geübter Schachtzieher, nimpts mit inen an. Ir Bergkleut sagt er, wer in disem und	mauvaises habitudes. Il en vient quelques-uns à la maison du seigneur Docteur, ou plutôt à son cloître, mais pour éviter le scandale et les méchants commérages, il n'est permis à aucun d'entrer. Parmi ceux-ci se trouve un jeune homme éduqué/cultivé, qui plus tard sert honorablement les grands princes électeurs, qui s'illustre dans sa corporation, et qui avait accommodé leur costume, et avait prévu pour la courtoise distraction des habits de batelier avec un fourreau pour le marteau, sans frivolité aucune. Là où sourde la vertu intérieure, comme chez ceux qui ont bien étudié, là elle jaillit à l'extérieure. Et comme cette honorable compagnie organise à son tour une mascarade et se fait annoncer chez le seigneur Docteur, et comme celui-ci était né d'un mineur et avait été élevé dans une région de mines, ils se présentent eux aussi comme gens des mines, et ne viennent pas devant le grand homme avec des [visages] grimés en rois, papes, cardinaux, diables ou truies, ou bien en agitant des dés de carnaval, mais munis d'un jeu d'échecs de leur confection, que le Docteur, comme beaucoup de grands estimables personnages, aime à jouer. Comme le docteur entendit qu'une mascarade d'honorables bateliers se présentait, il dit, laisse-les entrer, ce sont mes compatriotes, et mes chers parents de la société du maillet, à ces gens, qui restent toute la semaine sous la terre, par mauvais temps et dans la fumée, on doit laisser et accorder de temps en temps leurs honorables loisirs et repos. Là-dessus, la société s'installe à la table du
--	---

andern tieffen Schachten ziehen, und nicht schaden nemmen, oder das seine mit unrat verbawen wil, der soll, wies sprichwort laut, seine augen nicht in die Taschen stecken, denn es gilt an beyden orten auffsehens. Drauff madtet Doctor sein Schachtgesellen, der lest ihm [fol. Ff iiiv] das Schachtspiel, und bleyben bey ihm, unnd sind in ehren und züchten frölich, singen und springen, Wie denn unser Doctor von Natur gerne zu gelegenheit frölich war, unnd sahe nicht ungern, das junge Leuth bey ime, in zimlicher unnd messiger leichtsinnigkeit, frölich und lustig waren. Diser historien gedencke ich, das ir daraus spüret, wie sich die ehrliche Bergart in dises Bergmans Söne auch reget, das er gern Bergleut umb sich gehabt, mit und bey ihnen kurtzweilig gewesen ist. [...]	seigneur Docteur, met en place le jeu d'échec, et en tant que joueur émérite, le Docteur prend part à la partie. Vous les gens des mines, dit-il, vous savez que celui qui veut creuser profondément dans ce puits ou dans l'autre sans se blesser, ou bien qui doit le boiser sans se blesser, il doit, comme dit le dicton, ne pas garder ses yeux dans le sac, car il faut garder un œil sur tout. Là-dessus, Luther mit les compagnons échec et mat, qui lui laissent le jeu, restent chez lui, et sont gais dans l'honneur et la retenue, chantent et sautillent, dans la mesure où notre Docteur est de nature enclin à la joie et ne voyait pas d'un mauvais œil que de jeunes gens s'amusent et se réjouissent dans une légèreté relative et modérée. Comme vous vous en doutez, j'ai pensé à cette histoire qui montre combien les gens honorables des mines remuent ce fils de mineur, au point qu'il les gardât volontiers auprès de lui, et qu'ils se distraient ensemble. [...]
--	--

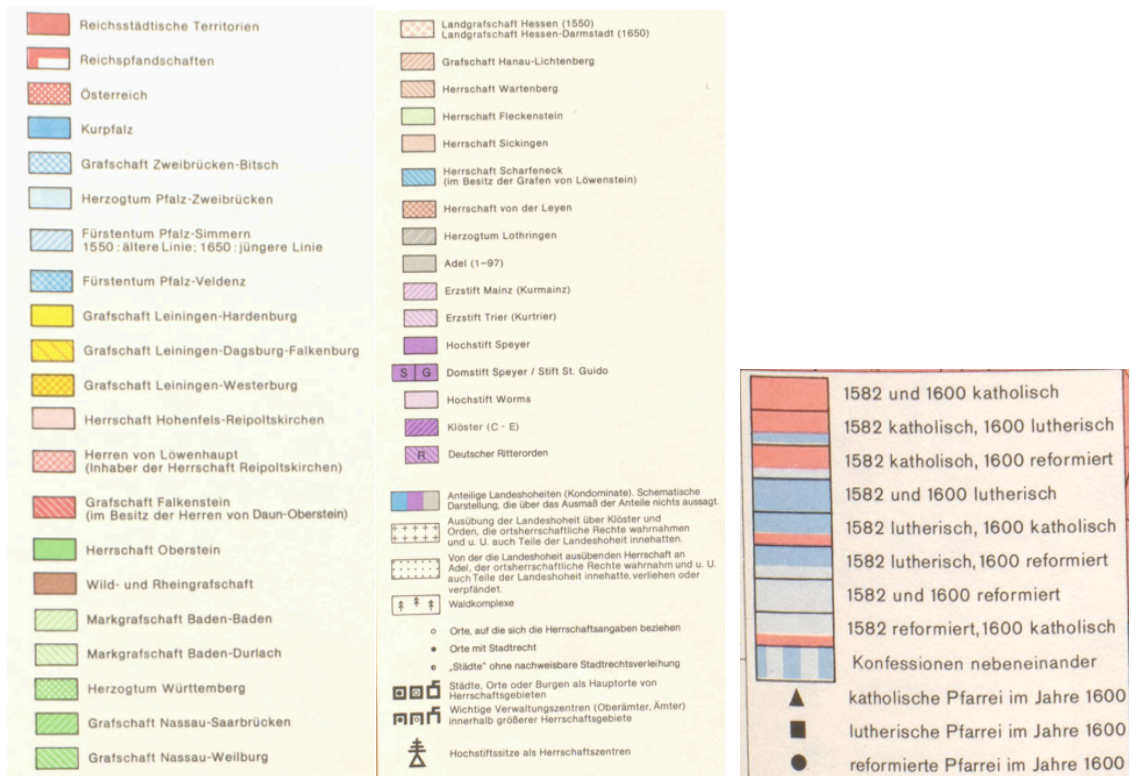
CARTE DES TERRITOIRES DE LA RÉGION DU PALATINAT DEUX-PONTS VERS

1550¹⁰¹⁷



¹⁰¹⁷ Willi ALTER (dir.), *Pfalzatlant*, *op. cit.*, carte 56.

LÉGENDE DES CARTES UTILISÉES¹⁰¹⁸



¹⁰¹⁸ *Ibid.*, cartes 56 et 74.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1 - Pierre Bruegel l'Ancien, <i>Le combat de Carnaval et Carême</i> , 1559. Huile sur bois 118 × 164.5 cm. Vienne, Kunsthistorisches Museum.	7
Figure 2: Les usages du mot carnaval dans l'oeuvre de Luther	38
Figure 3: Les destinataires de la satire carnavalesque de Luther	39
Figure 4 - La controverse entre Luther et Emser (1520-1521)	54
Figure 5 – La division du travail polémique entre Luther, Murner et les lutériens, début des années 1520.	62
Figure 6 - Lieux déjà fréquentés par les pamphlétaires luthériens mobilisés contre Thomas Murner au début des années 1520.	65
Figure 7 - Vadian ?, Frontispice de <i>Karsthans</i> , Strasbourg, Johann Prüß le Jeune, 1521. Gravure sur bois. Bibliothèque de Cologne.	68
Figure 8 - Thomas Murner, <i>Von dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat</i> , Strasbourg, Johann Grüninger, 1522, fol. R iii. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.	69
Figure 9 - Willibald Pirckheimer, Frontispice de <i>Eccius dedolatus</i> , s.l., s.d. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.	76
Figure 10 - Anonyme de Oberndorf, Frontispice de <i>Dialogus widder Doctor Ecken buchlein</i> , [Leipzig], [Stöckel], 1521. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.	77
Figure 11 – Saint Augustin, <i>De Civitate Dei</i> , traduit en français par Raoul de Presles (Livre I-X), 1375-1377, fol. 2v (détail). Manuscrit 22912. Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Français 22912.	110
Figure 12 - Fra Angelico, <i>Jugement Dernier</i> , vers 1430. Tempera et or sur bois, 105×210 cm. Florence, musée de Saint Marc.	111
Figure 13 – Martin Luther, Frontispice de <i>Wider das Bapstum zu Rom vom Teuffel gestiftt</i> , Wittenberg, Hans Lufft, 1545. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.	113
Figure 14 - Lucas Cranachs l'Ancien, <i>Papstesel und Möchskalb</i> , dans Philippe Melancthon et Martin Luther, <i>Deutung der zwei greulichen Figuren Papstesels zu Rom und Mönchkalbs zu Freiberg in Meissen</i> , Augsbourg, Heinrich Steiner, 1523. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.	115

Figure 15 – Lucas Cranach, dans Martin Luther, <i>Abbildung des papstums</i> , 1545, fol. I, BL. Gravure sur bois.	116
Figure 16 – Andreas Osiander et Hans Sachs, <i>Ein wunderliche weissagung, von dem Bapstum: wie es yhm bis an das ende der Welt gehen sol, ynn figuren odder gemelde begriffen, gefunden zu Nürnberg, ym Cartheuser Kloster, und ist seher alt</i> , [Zwickau], [Kantz], 1527, fol. C ii.	117
Figure 17 – Répartition des incidents carnavalesques en faveur de la Réformation (Empire, première moitié du XVI ^e siècle)	127
Figure 18 – Hans Weiditz le Jeune, <i>Trinker und seine Frau (Buveur et sa femme)</i> , Augsbourg, 1521. Gravure sur bois, 220 x 310 mm. Brunswick, Musée du duc Anton Ulrich-Museum.	170
Figure 19 – Hans Weiditz le Jeune, <i>Tänzer und seine Dirne (Danseur et sa ribaude)</i> , Augsbourg, 1521. Gravure sur bois, 286 x 219 mm. Brunswick, Musée du duc Anton Ulrich-Museum.	171
Figure 20 – Lorenz Schultes, <i>Des Bachi Bruderschaft (La fraternité de Bachus)</i> , Augsbourg, 1 ^{er} quart du XVII ^e siècle. Gravure sur bois, 29,5 x 16,2 cm. Bartsch, 1985, p. 169.	172
Figure 21 – <i>Nun muss es ja gewandert sein</i> , ca. 1620-1630. Gravure sur cuivre.	196
Figure 22 – Les différents versions du verset 4 de l'Épître aux Ephésiens	204
Figure 23 – L'exégèse luthérienne du verset 4 de l'Épître aux Ephésiens	204
Figure 24 – Evolution de l'utilisation de la liturgie pour lutter contre le carnaval, d'après les <i>Kirchenordnungen</i> de, ou inspirés de, Jean Bugenhagen.	216
Figure 25 – Anonyme, <i>Der Annder Thail. Nürnbergische Cronica Merkel</i> , vers 1530-1600, fol. 42 (détail). Manuscrit Hs 2° 921, Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum.	223
Figure 26 – Hans Sachs, Frontispice de <i>Ein gesprech mit der Faßnacht, von irer Eygenschaft</i> , Georg Merckel, 1555. Gravure sur bois. Munich, Bayerische Staatsbibliothek.	241
Figure 27 – Erhard Schön, <i>Démons chassant l'Église</i> , 1525. Poème de Hans Sachs ajouté ultérieurement (juin 1545, Keller XXII, 316). Gravure sur bois. Hollstein, XVII, n° 79.	246
Figure 28 – Anonyme, <i>Schembartbuch</i> , 2 ^e moitié du XVI ^e siècle, fol. 117r et 121r. Manuscrit Merkel Hs 2° 271, Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum.	247
Figure 29 – Anonyme, <i>Schembartbuch</i> , XVI ^e siècle, fol. 65. Manuscrit 2009.M.38, Los Angeles, Getty Research Library.	250
Figure 30 – Erhard Schön, <i>Le filet des hommes fous</i> , ca. 1534; poème de Hans Sachs, <i>Der pueler fogelbert</i> , 1534 (perdu). Gravure sur bois. Hollstein, XVII, n° 15.	251
Figure 31 – Erhard Schön, <i>Kein edler schatz ist auff der ert, dann ein frums weib die ehr begert</i> , s.d. [avant 1545 ou 1535 ?]; poème d'Albrecht Glockendon. Gravure sur bois, 269 x 337 cm. Hollstein, XVII, n°85.	252
Figure 32 – Anonyme, <i>Der Annder Thail. Nürnbergische Cronica Merkel</i> , vers 1530-1600, fol. 42, 43. Manuscrit Hs 2° 921, Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum.	260

Figure 33 – Type d'interdiction du carnaval d'après le coprus des <i>Evangelischen Kirchenordnungen</i> , Empire, XVI ^e siècle.	300
Figure 34 - Incidents qui perturbent l'Église officielle d'après les comptes-rendus des synodes du bailliage de Neukastel (années 1590).	340
Figure 35 - Des paroisses en situations de frontières confessionnelles	342
Figure 36 - Fautes comportementales reprochées aux ministres du culte pendant les synodes du bailliage de Zweibrücken (années 1590).	344
Figure 37 - Evolution de la dénomination des fêtes carnalesques à proscrire dans les textes normatifs du duché au XVI ^e siècle.	352
Figure 38 - Mention des mobilités festives lors des visites paroissiales et des synodes du second seizième siècle.	360
Figure 39 - Témoignages rendent compte d'une culture confessionnelle hésitante, d'après les comptes rendus de visite.	365
Figure 40 – Zweibrücken, une ville en situation de frontière interconfessionnelle.	367
Figure 41 – Les sociabilités festives traditionnelles : frontières paroissiales poreuses et mobilités locales a-confessionnelles.	367
Figure 42 – La confesionnalisation inaboutie : mitage aux périphéries et changement d'échelle des mobilités.	368
Figure 43 – Un front confessionnel poreux pour les mobilités festives.	368

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

FONDS ARCHIVÉS

STAATSARCHIV DE NUREMBERG

Reichsstadt Nürnberg, Stadtrechnungsbelege, Bündel: Nr. 25, 26, 27, 46

Reichsstadt Nürnberg, Ratsverlässe: Nr. 899, 900, 901, 902, 903

Reichsstadt Nürnberg, Ratsbücher: Nr. 19, 20

FONDS D'ARCHIVES NUMÉRISÉES

GERMANISCHES NATIONALMUSEUM DE NUREMBERG

Fonds consultés : chroniques manuscrites, manuscrits des *Schembartbücher*.

[http://webopac.gnm.de/aDISWeb/app?service=direct/0/Home/\\$DirectLink&sp=S127.0.0.1%3A29002](http://webopac.gnm.de/aDISWeb/app?service=direct/0/Home/$DirectLink&sp=S127.0.0.1%3A29002)

VIRTUELLES KUPFERSTICKKABINETT

Collections iconographiques de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel et de l'Herzog Anton Ulrich Museums de Braunschweig.

<http://www.virtuelles-kupferstichkabinett.de/de/search/>

ONLINE KATALOG DER STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN

Œuvres complètes de Luther en ligne.

<http://staatsbibliothek-berlin.de/Emedien-Meldungen/Login-Hinweis/>

SOURCES ÉDITÉES

ARISTOTE, *La politique*, traduit par Jules TRICOT, Vrin, 1995.

ARNAULD A., *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie...*, Migne, 1841.

BARTSCH Adam von, *The illustrated Bartsch*, New York, Etats-Unis, Abaris books, 164 vol., 1978-1993.

BIRMELE André et LIENHARD Marc (dirs.), *La foi des Églises luthériennes: confessions et catéchismes*, traduit par André JUNDT et traduit par Pierre JUNDT, Paris, France, Éditions du Cerf, 2003.

BLÄTTER FÜR PFÄLZISCHE KIRCHENGESCHICHTE UND RELIGIÖSE VOLKSKUNDE, Grünstadt, Emil Sommer, 1925-.

G. Biundo, *Die Synoden im Oberamte Zweibrücken 1592-1608*, BPfKG 4, 1928, p. 103-121, 139-143.

G. Biundo, *Die Synoden im Oberamte Neukastel 1592-1609*, BPfKG 5, 1929, p. 19-28, 72-83.

G. Biundo, *Die Spezialvisitation im Oberamt Neukastel 1584*, BPfKG 7, 1931, p. 111-123, 144-147, 161-169.

G. Biundo, *Die Spezialvisitation im Oberamt Neukastel 1584*, BPfKG 8, 1932, p. 1-11.

G. Biundo, *Kirchenvisitation im Oberamt Neukastel 1605 (1)*, BPfKG 11, 1935, p. 13-24.

K. Dahl, *D. Marbachs geplante Ernennung zum pfalz-zweibrückischen Generalsuperintendenten*, BPfKG 11, 1935, p. 66-73.

G. Biundo, *Visitationsprotokoll der Grafschaft Leiningen Hardenburg 1597*, BPfKG 13, 1937, p. 76-88, 129-133.

G. Biundo, *Kirchenvisitationsprotokoll des Oberamtes Lichtenberg 1544*, BPfKG 18 (27), 1951, p. 53-55

- G. Biundo, *Kirchenvisitationsprotokoll des Amtes Neukastel 1545*, BPfKG 18 (27), 1951, p. 56-59.
- G. Biundo, *Kirchenvisitationsprotokoll des Oberamtes Bergzabern 1553*, BPfKG 18 (27), 1951, p. 115-123.
- G. Biundo, *Kirchenvisitationsprotokoll des Oberamtes Lichtenberg 1553*, BPfKG 18 (27), 1951, p. 76-83.
- G. Biundo, *Kirchenvisitationsprotokoll des Oberamtes Meisenheim 1553*, BPfKG 18 (27), 1951, p. 83-89.
- G. Biundo, *Bedacht der Visitation des Fürstentums Zweibrücken im 1553*, BPfKG 19 (28), 1952, p. 19-29.
- G. Biundo, *Die Kuseler Konvenakten 1555-1574*, BPfKG 1, 1925, p. 65-88.
- G. Biundo, *Kirchenvisitation im Oberamt Zweibrücken 1558*, BPfKG 19 (28), 1952, p. 85-95.
- G. Biundo, *Kirchenvisitation im Oberamt Lichtenberg 1558*, BPfKG 20, 1953, p. 81-89.
- G. Biundo, *Kirchenvisitation im Amt Meisenheim 1558*, BPfKG 21, 1954, p. 11-20.
- G. Biundo, *Kirchenvisitation im Oberamt Neukastel 1558*, BPfKG 21, 1954, p. 42-54.
- G. Biundo, *Kirchenvisitation im Amt Meisenheim 1565*, BPfKG 22, 1955, p. 50-61, 98-103.
- G. Biundo, *Relation und Bedenken der Visitatoren auf die Kirchenvisitation im Oberamt Bergzabern und in der Gemeinschaft Guttenberg 1561*, BPfKG 22, 1955, p. 95-98.
- G. Biundo, *Kirchenvisitation im Oberamt Lichtenberg 1565*, BPfKG 23, 1956, p. 15-20.
- G. Biundo, *Die Spezialkirchenvisitation im Amt Lichtenberg 1572*, BPfKG 23, 1956, p. 21-22.
- G. Biundo, *Die Spezialkirchenvisitation im Amt Neukastel 1574*, BPfKG 23, 1956, p. 22-31.
- G. Biundo, *Die Kirchenvisitation im Oberamt Zweibrücken 1575*, BPfKG 23, 1956, p. 54-52.
- G. Biundo, *Kirchenvisitation im Oberamt Zweibrücken 1567*, BPfKG 23, 1956, p. 138-148.
- G. Biundo, *Die Kirchenvisitation im Oberamt Lichtenberg 1575*, BPfKG 24, 1957, p. 26-34.
- G. Biundo, *Die Kirchenvisitation im Amt Meisenheim und Landsberg 1575*, BPfKG 24, 1957, p. 106-118.
- G. Biundo, *Die Kirchenvisitation im Oberamt Zweibrücken 1580*, BPfKG 24, 1957, p. 150-157.
- G. Biundo, *Die Kirchenvisitation in der Gemeinschaft Kirrberg 1581*, BPfKG 24, 1957, p. 161-165.
- G. Biundo, *Die General und Spezialvisitation im Amt Meisenheim und Landsberg 1585*, BPfKG 25, 1958, p. 19-31.
- G. Biundo, *Die Kirchenvisitation im Oberamt Meisenheim im 1590*, BPfKG 25, 1958, p. 103-113.
- G. Biundo, *Exekution und befehl über die verrichtete Visitation im Amt Meisenheim, Landsberg und Stackeden 1591*, BPfKG 25, 1958, p. 114-119.
- G. Biundo, *Die Kirchenvisitation im Amt Neukastel 1605 (2)*, BPfKG 25, 1958, p. 152-164.
- R. Lipps, *Paragraph 5 des Testaments Herzog Wolfgangs von 1568*, BPfKG 27, 1960, p. 145-152.

BRANT Sebastian, *La Nef des fous*, traduit par Madeleine HORST, Strasbourg, la Nuée bleue, 2005.

ÉRASME, *Eloge de la folie: et autres écrits*, traduit par Franz BIERLAIRE et traduit par Claude BLUM, Paris, France, Gallimard, 2010.

FOREVILLE Raymonde, *Les conciles de Latran I, II, III et de Latran IV: 1123, 1139, 1179 et 1215*, Paris, France, Fayard, 2007.

GEILER VON KAYSERSBERG Johannes, *La nef des sages: sermons*, Paris, France, 2007.

GEISBERG Max, *The German single-leaf woodcut, 1500-1550*, New York, Etats-Unis, Hacker Art Books, 4 vol., 1974.

GERSON Jean de, *Oeuvres complètes. Volume VII, L'œuvre française (292-339)*, Paris, France, Belgique, Italie, 1966.

GLORIEUX Mgr P., « Mœurs de Chrétienté au temps de Jeanne d'Arc, le traité de Nicolas de Clamanges », *Mélanges de science religieuse*, 1966, n° 23.

HAMPE Theodor (dir.), *Nürnberger Ratsverlässe über Kunst und Künstler im Zeitalter der Spätgotik und Renaissance (1449) 1474 - 1618 (1633)*, Sonderausg. aus « Quellenschriften für Kunstgeschichte » etc., Wien, Graeser u.a., 1904, vol.2.

HAMPE Theodor, *Die Entwicklung des Theaterwesens in Nürnberg von der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bis 1806*, Nürnberg, Schrag, 1900.

HOLLSTEIN Friedrich Wilhelm Heinrich (dir.), *Hollstein's German Engravings, Etchings and Woodcuts: 1400-1700.*, Amsterdam, Van Gendt, 1976, vol.XVII.

LECLER Joseph (dir.), *Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, France, Éd. de l'Orante, 1964, vol.VIII.

LUTHER Martin, *Collection Oeuvres / Martin Luther*, Genève, Labor et fides, 19 vol., 1957-2015.

MAURICE, *Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen. 5. Band. 9. Januar 1551 - 1. Mai 1552*, Berlin, Allemagne, Akademie-Verlag, 1998.

MAUS Theodor, *Brant, Geiler und Murner. Studien zum Narrenschiff zur Navicula und zur Narrenbeschwörung*, Strassburg, Allemagne, 1914.

MELANCHTHON Philippus et SCHNEIDER Corinna, *Melanchthons Briefwechsel. Band 11, Personen A-E*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Allemagne, Frommann-Holzboog, 2003.

MELANCHTHON Philippus, *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*, Halle, C. A. Schwetschke, coll. « Corpus reformatorum », 1834, vol.28.

MÜLLNER Johannes et DIEFENBACHER Michael (dirs.), *Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623. 1470-1544*, Nürnberg, Selbstverl. des Stadtrats zu Nürnberg, 2003, vol.3.

MURNER Thomas, *Karsthans: Thomas Murners « Hans Karst » und seine Wirkung in sechs Texten der Reformationszeit: « Karsthans » (1521), « Gespräch biechlin neim Karsthans » (1521),*

« Göttliche Mühle » (1521), « Karsthans, Kegelhans » (1521), Thomas Murner: « Von dem grossen Lutherischen Narren » (1522, *Auszug*), « Nouella » (ca. 1523), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2011.

PFEIFFER Gerhard (dir.), *Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte , von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat, Juni 1524 - Juni 1525*, Nürnberg, Verein für bayerische Kirchengeschichte, 1968.

POSERN-KLETT Carl Friedrich von, *Urkundenbuch der Stadt Leipzig*, Leipzig, Allemagne, Giesecke und Devrient, 1868, vol.3.

ROBINSON Maurice A., PIERPONT William G. et MCBRAYER William David (dirs.), *The New Testament in the original Greek: according to the byzantine*, Atlanta, Etats-Unis d'Amérique, the Original Word, 1991.

SCHILLING Lothar et SCHUCK Gerhard (dirs.), *Repertorium der policeyordnungen der frühen Neuzeit. 3, Wittelsbachische Territorien (Kurpfalz, Bayern, Pfalz-Neuburg, Pfalz-Sulzbach, Jülich-Berg, Pfalz-Zweibrücken)*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1999, vol.2.

SCHILLING Michael et HARMS Wolfgang (dirs.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel*, Tübingen, Kraus M. Niemeyer, 1985, vol.3.

SCHWEBEL Johannes, *Johannes Schwebelin, Deutsche Schriften*, Speyer, Evang. Presseverl., 2009.

SEEBAB Gottfried (dir.), *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke Osianders des Älteren*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 10 vol., 1975-1997.

SEHLING Emil et KIRCHENRECHTLICHES INSTITUT, *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, plus de 24 volumes, 1902-.

TERTULLIEN, *Apologétique*, Paris, France, Éd. du Cerf, coll. « Corpus Christianorum – Series Latina », n° 1, 1953.

TERTULLIEN, *Les spectacles*, Paris, France, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 332, 1986.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique . 2 , La tempérance: 2a-2ae, Questions 155-170*, traduit par V. Éditeur scientifique VERGRIETE, Paris, France, Belgique, 1970.

WUTTKE Dieter et WUTTKE Walter (dirs.), *Fastnachtspiele des 15. und 16. Jahrhunderts*, Stuttgart, pays inconnu, P. Reclam, 1973.

SOURCES IMPRIMÉES

NB. Les œuvres de Luther utilisées dans cette thèse sont répertoriées en annexe.

Littérature profane

[?], *Von Ulenspiegel eins bauren sun des lands Braunschweick, wie er sein leben volbracht hat gar mit seltzamen sachen*, Hermann Bote, Erfurt, 1532.

Hans SACHS, *Ein gesprech mit der Faßnacht von jrer Eygenschaft*, Georg Merckel, 1555.

Traité sur les mœurs

Johann BOEMUS, *Recueil de diverses Histoires touchant les situations de toutes regions et pays, contenuz es trois parties du monde, avec les particulieres meurs, loix, et cerimonies de toutes nations, et peuples y habitans*, traduit en français, Paris, Etienne Roffet, Guillaume Le Bret, 1547.

Sebastian FRANCK, *Weltbuch: spiegel vnd bildtnis des gantzen Erdtbodens*, s. o., 1534.

Sebastian FRANCK, *Von dem greulichenn laster der trunckenheit So in disen letsten zeyten erst schier mit den Frantzosen auffkommen*, s.o., 1531.

Jean-Bénigne LUCOTTE DU TILLIOT, *Memoires pour servir à l'histoire de la Fête des foux, qui se faisoit autrefois dans plusieurs Églises*, Lausanne-Genève, Marc-Michel Bousquet, 1741.

Georg SCHWARTZ, *Wider die rechte Bacchanten, das ist, Bacchi diener, so dem schendlichen, greulichen, vnd schedlichen laster der Trunckenheit ergeben sind, auß heiliger schrift, auch andern vnd Heidnischen Buechern ein sehr luestig vnd nuetzlich Buechlein, Reimenweiß gestellet*, Frankfurt am Main, Peter Braubach, 1559.

Jean-Baptiste THIERS, *Traité des jeux et des divertissemens qui peuvent être permis, ou qui doivent être défendus aux chrétiens selon les règles de l'Église et le sentiment des Pères*, Paris, Antoine Dezallier, 1686.

Christian August VULPIUS (dir.), *Curiositäten der physich-literarisch-artistisch-historischen Vor- und Mitwelt*, Weimar, 1813.

Prédications

Augustin von ALVELDT, *Ein sermon, darinnen sich bruder Augustinus von Alveldt beklaget*, 1520.

Abraham HORN, *Eine kurze Einfältige jedoch Tröstliche Predigt: Auss dem Evangelio am Sonntage Esto mihi, oder wie esder gemeine Man nennet Am Fastnacht Sonntag*, Olsse, 1615.

Erasmus SARCERIUS, *Zwo predigten Erasmi Sacerrij, Eine wider das teuflische vnordentliche vnd vñbische leben so man in der Fastnachts zeit triebt. Vnd die andere vom Fasten*, Leipzig, Jacobum Berwaldt, 1551.

Christoph VISCHER, *Außlegung der Euangelien, so man auff die Sontage in der Christlichen Kirchen zu handeln pfleget, Vom Aduent bis auff Ostern*, Schmuck, 1570.

Traitées ecclésiastiques

Johannes BUGENHAGEN, *Von mancherley Christlichen sachen, tröstliche leren*, Wittenberg, Hans Luft, 1531.

[?], *Niniviter klag. Von der Faßnacht, Aschermitwoch vnd vierzigtätigen Fasten. Vnnd wie wir nach dem exempel der niniviter büß thün sollen*, Tegernsee, 1578.

Erasmus SARCERIUS, *Von jberlicher Visitation, und was biedurch fur mengel, und gebrechen, Eisleben*, 1555.

Erasmus SARCERIUS, *Pastorale oder Hirtenbuch, vom Ampt, Wesen, vnd Disciplin der Pastorn, vnd Kirchendiener*, Eisleben, Gaubisc, 1559.

Johannes SCHWEBEL, *Erste Theil*, Zweibrücken, Caspar Wittel, 1597.

Georges WITZEL, *Vom Beten, fasten, unnd Almosen*, Leipzig, Melchior Lotter, 1535.

Littérature pamphlétaire

Johann AGRICOLA, *Ein kurze Anred zu allen Mißgünstigen der christlichen Freiheit*, Basel, Valentin Curio.

Magnus AGRICOLA, *Von der Catholischen Christlichen lehre Augsburgischer Confession*, 1599.

Johannes ECK, *Des heiligen Concilij tzu Costenitz, des heylgen Christenheit, und hochlöblichen keyseris Sigmunds ... entschuldigung, das in bruder Martin Luder ... auffgelegt, Sie haben Joannem Huss, und Hieronymũ von Prag wider Babstlich, Christlich, Keyserlich gebeidt und eydt verbrandt*, Martin Landsberg, 29 septembre 1520.

EMSER, *Wider das vnchristliche buch Martini Luters Augustiners, an den Tentschen Adel außgangen, Vorlegung Hieronymi Emser. An gemeyne Hochlöbliche teutsche Nation*, 1521.

EMSER, *An den Stier zu Wittenberg*, Leipzig, 1521.

EMSER, *Auff des Stieres zu Wiettenberg wietende replica*, 1521.

EMSER, *Hieronymi Emsers Quadruplica auff Luters Jungst gethane antwurt, sein reformation belangend*, 1521.

EMSER, *Emsers bedingung auf Luters orsten widerspruch*, 1521.

Ulrich VON HUTTEN, *Feber das Erst, Feber das Ander, Vadiscus oder die Römische Dreifaltigkeit, Die Anschauenden*, Johann Schott, Strasbourg, 1521.

Philippe MELANCHTHON et Martin LUTHER, *Deutung der zwei greulichen Figuren Papstesels zu Rom und Mönchkalbs zu Freiberg in Meissen*, Augsburg, Heinrich Steiner, 1523.

MURNER, *Doctor Murners narren beschwerung Strasbourg*, Mathias Hupfuff, 1512.

Thomas MURNER, *Uon dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*, Strasbourg, Johann Grüninger, 1522.

Thomas NAOGEORGUS, *Das Päpstisch Reych: Ist ein Buch lüstig zu lesen allen so die warheit lieb haben Darin der Bapst mit seinen gelidern leben glauben Gottsdienst gebreüchen vnd Cerimonien so vil müglich warhafftig vnd auffs kürtzeste beschrieben*, Burkhard Waldis, 1555

Anonyme d'OBERNDORF, *Dialogus wider Doctor Ecken buchlein*, [Leipzig], [Stöckel], 1521.

Andreas OSIANDER et Hans SACHS, *Ein wunderliche weissagung, von dem Bapstum: wie es yhm bis an das ende der Welt geben sol, ynn figuren odder gemelde begriffen, gefunden zu Nürmberg, ym Cartheuser Kloster, und ist seher alt*, [Zwickau], [Kantz], 1527.

Willibald PIRCKHEIMER, *Eccius Dedolatus, Vtopia* [i.e. Schlettstadt], [Schürer], [1520].

Georg POMERIUS, *Ein kleins, schöns, unnd lustigs disciplin Büchle. gezogen auß dem herrlichen grossen Disciplin Buch Erasmi Sarcerii*, Eisleben, Kaubisch, 1607.

RÜTE, Hans von, *Ein Faschnachtspiel den vrsprung, haltung vnd das End beyder Heydnischer, vnd Bäpstlicher Abgötteryen allenklich verglychende*, Bâle, Thomas Wolff, 1532.

VADIAN ?, *Karsthans*, Strasbourg, Johann Prüß le Jeune, 1521.

Johannes VELCURIO, *Confutatio inepti et impii libelli F. August. Alveld. Pro Luther*, 1520.

Chroniques et biographies

Petrus ALBINUS, *Commentarius novus de Mysnia, oder, Neue Meysnische chronica*, Wittenberg, Gedruckt durch Hans Lufft, 1580.

Wilhelm DILICH, *Hessische Chronica*, Originalgetreuer Faks.-Druck [der Ausg.] Cassel, 1605., Kassel, Bärenreiter, 1961.

Johann Christian LÜNIG (dir.), *Codex Augusteus oder neuvermehrtes Corpus juris Saxonici worinnen die in dem Churfürstenthum Sachsen und darzu gehörigen Landen, auch denen Marggraftbüchern Ober- und Nieder-Lausitz, publicirte und ergangene Constitutiones, Decisiones, Mandata und Verordnungen enthalten, nebst einem Elencho, dienlichen Summarien und vollkommenen Registern*, Leipzig, Gleditsch, 1724.

Johannes MATHESIUS, *Historien Von des Ehrwürdigen Martini Luthers anfang, Lehr, leben vnnnd sterben*, Nuremberg, Johann vom Berg, 1570.

Zacharias RIVANDER, *Düringische Chronica Von Ursprung vnd Herkommen der Düringer, Auch allen ihren fürnembsten Geschichten vnd Thaten ...*, Franckfurt am Main, Spieß, 1581

Zacharias SCHNEIDER, *Chronicon Lipsiense*, Leipzig, 1655.

Cyriacus SPANGENBERG, *Mansfeldische Chronica der erste Theil: von Erschaffung und Austheilung der Welt, und insonderheit von der Graueschafft Mansfelt*, Eisleben, 1572.

Georg Ernst WALDAU, *Neue Beiträge zur Geschichte der Stadt Nürnberg*, Nürnberg, Allemagne, 1791.

BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires-répertoires

ALAND Kurt, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, Bielefeld, Allemagne, Luther-Verlag, 1996.

ALTER Willi (dir.), *Pfalzatl*, Speyer, Allemagne, Eigenverl. der Gesellschaft, 1963.

AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2010.

BAUMGARTNER Charles et OLPHE-GAILLARD Michel, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, France, Beauchesne, 1961.

BIUNDO Georg, *Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation (Pfälzisches Pfarrerbuch)*, Neustadt an der Aisch, Degener, 1968.

CHRISTIN Olivier, BARAT Raphaël et MOULLIER Igor, *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Éditions Métailié, coll. « Sciences humaines », 2010.

DELACROIX Christian, DOSSE François et GARCIA Patrick, *Historiographies: concepts et débats*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Folio », n° 179, 2010.

DUCHET-SUCHAUX Gaston et PASTOUREAU Michel, *Le bestiaire médiéval: dictionnaire historique et bibliographique*, Paris, France, le Léopard d'or, 2002.

HOFFMANN-KRAYER Eduard Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin ; Leipzig, de Gruyter, 1927.

KÖHLER Hans-Joachim, *Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, Bibliotheca Academica, 1991.

KÖRTE Wilhelm, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Deutschen*, Leipzig, Allemagne, Brockhaus, 1861.

KRAUSE Gerhard et MÜLLER Gerhard (dirs.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, Allemagne, 1983.

SCHINDLING Anton Amon (dir.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung Land und Konfession 1500 - 1650*, Münster, Aschendorff, 1990.

SCHUSTER Carl Wilhelm Theodor, ADLER-MESNARD Edouard Henri Emmanuel et REGNIER Adolphe, *Nouveau Dictionnaire français-allemand et allemand-français*, Paris, France, C. Fouraut, 1862.

VAUCHEZ André et VINCENT Catherine, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen âge*, Paris Cambridge Rome, Éd. du Cerf J. Clarke Città nuova, 1997.

WANDER Karl Friedrich Wilhelm, *Deutsches Sprichwörter-Lexikon*, Aalen, Allemagne, Scientia-Verl, 1963.

Allgemeines Gelehrten-Lexicon, Leipzig, Gleditsch, 1819.

Philosophie-anthropologie-sociologie

AGIER Michel, *Anthropologie du carnaval: la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, France, Éd. Parenthèses, 2000.

AUGÉ Marc, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort: introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, France, Flammarion, 1977.

BATAILLE Georges (1897-1962) Auteur du texte, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954.

BERT Jean-François (dir.), « *Les techniques du corps* » de Marcel Mauss: dossier critique, Paris, France, Publications de la Sorbonne, 2012.

BOURDIEU Pierre, « Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1978, vol. 23, n° 1, pp. 67–69.

CHAPPAZ-WIRTHNER Suzanne, *Le turc, le fol et le dragon: figures du carnaval haut-valaisan*, Neuchâtel Paris, Editions de l'Institut d'ethnologie Éd. de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie », n° 12, 1995.

CUISENIER Jean, *Penser le rituel*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2006.

DESTRIÉE Pierre, *La poétique d'Aristote: lectures morales et politiques de la tragédie*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2003.

DUERR Hans Peter, BURGUIÈRE André, BODIN Véronique et PINCEMIN Jacqueline, *Nudité et pudeur: le mythe du processus de civilisation*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1998.

ELIAS Norbert et KAMNITZER Pierre, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Archives des sciences sociales », n° 9, 1973.

FASSIN Didier, « Rituels villageois, rituels urbains La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal », *L'Homme*, 1987, vol. 27, n° 104, pp. 54-75.

GAIGNEBET Claude, *Le carnaval: essais de mythologie populaire*, Paris, Payot, coll. « Le Regard de l'histoire », n° 12, 1974.

GIRARD René, *La Violence et le sacré*, Paris, France, Hachette, 1983.

GIRARD René, *Le bouc émissaire*, Paris, France, B. Grasset, 1982.

GLUCKMAN Max, *Rituals of rebellion in South-East Africa*, Manchester, Univ. Press, 1954.

GODELIER Maurice et PANOFF Michel (dirs.), *La production du corps: approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Pays-Bas, Éd. des archives contemporaines, 1998.

PAPANOÛTSOS Evángelos P., *La Catharsis des passions d'après Aristote*, Athènes, Grèce, Institut français d'Athènes, 1953.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Lettre à Mr. d'Alembert sur les spectacles*, Lille, France, Suisse, Giard, 1948.

VAN GENNEP Arnold, *Le folklore français. 1, Du berceau à la tombe, cycles de carnaval-carême et de Pâques*, Paris, France, R. Laffont, 1998.

Histoire médiévale et moderne

BALZAMO Nicolas, *Les miracles dans la France du XVI^e siècle: métamorphoses du surnaturel*, Paris, France, Les Belles Lettres, 2014.

BÉRIOU Nicole, CASEAU-CHEVALLIER Béatrice et RIGAUX Dominique (dirs.), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident: Antiquité et Moyen âge : actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique, 1997-2004*, Paris, France, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, 2 vol.

BINZ Louis, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, Thèse de doctorat, Université de Genève, Suisse, 1973.

CABANTOUS Alain, *Entre fêtes et clochers: profane et sacré dans l'Europe moderne*, Paris, France, Fayard, 2002.

CAMILLE Michael, *Images dans les marges: aux limites de l'art médiéval*, traduit par Béatrice BONNE et traduit par Jean-Claude BONNE, Paris, France, Gallimard, 1997.

CHALLET Vincent (dir.), *La sociedad política a fines del siglo XV en los reinos ibéricos y en Europa: ¿Élites, pueblo, súbditos? = La société politique à la fin du XVe siècle dans les royaumes ibériques et en Europe; actes du colloque Franco-Espagnol de Paris, 26 - 29 mai 2004*, Valladolid, Universidad de Valladolid [u.a.], coll. « Historia y sociedad », n° 127, 2007.

CLÉMENT Michèle, *Le Cynisme à la Renaissance: d'Erasme à Montaigne*, Genève, Suisse, Droz, 2005.

COLLOQUE INTERNATIONAL D'ÉTUDES HUMANISTES, *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle: actes du XXXIe Colloque international d'études humanistes*, Paris, France, J. Vrin, 1992.

COULET Noël, *Les visites pastorales*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1977.

DAVIS Adam Jeffrey, *The holy bureaucrat: Eudes Rigaud and religious reform in thirteenth-century Normandy*, Ithaca (N.Y.), Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2006.

DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, France, Fayard, 1983.

DUHAMELLE Christophe, *La frontière au village: une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris, France, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Collection « Tel » », n° 9, 1976.

FOURNIER Paul, *Etudes critiques sur le décret de Burchard de Worms*, Paris, France, Recueil Sirey, 1910.

GAUVARD Claude, *Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age: « de grace especial »*, Paris, France, Publications de la Sorbonne, 1991, 2 vol.

GILMONT Jean-François, HIGMAN Francis et MUND-DOPCHIE Monique, *Le livre & ses secrets*, Genève Louvain-la-Neuve, Droz Université catholique de Louvain, Faculté de philosophie et lettres, coll. « Cahiers d'Humanisme et Renaissance », 2003.

GLORIEUX Mgr P., « Mœurs de Chrétienté au temps de Jeanne d'Arc, le traité de Nicolas de Clamanges », *Mélanges de science religieuse*, 1966, n° 23, pp. 5-29.

GOFF Jacques Le, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Editions Gallimard, 1991.

GOFF Jacques Le, « Rire au Moyen Age », *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, 15 avril 1989, n° 3, pp. 1-14.

IOGNA-PRAT Dominique, *La maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2006.

KLAPISCH-ZUBER Christiane, « La lutte pour la culotte, un topos iconographique des rapports conjugaux (xve-xixe siècles) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 31 décembre 2011, n° 34, pp. 203-218.

LABOUVIE Eva, *Zauberei und Hexenwerk: ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M, Allemagne, Fischer Taschenbuch Verl, 1991.

LE GALL Jean-Marie, « Rires et violences religieuses à la Renaissance », in Pierre SERNA (dir.), *La politique du rire: satires, caricatures et blasphèmes: XVIe-XXIe siècles*, Ceyzérieu, France, Champ Vallon, 2015, pp. 69-94.

LE GALL Jean-Marie, « Culte de saint Denis et identité parisienne », in Jacques-Olivier BOUDON (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, pp. 143-166.

LEITES Edmund et BOSSY John (dirs.), « Moral Arithmetic: seven sins into ten commandments », in Edmund LEITES et John BOSSY (dirs.), *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Cambridge etc., Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, France, Cambridge Univ. Press, 1988, pp. 214-234.

MAILLET Germaine, *Religion et traditions populaires aux XIIe et XIIIe siècles*, Châlons-sur-Marne, France, Comité du folklore champenois, 1978.

MOELLER Bernd (dir.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh, Allemagne, G. Mohn, 1978.

PARAVY Pierrette, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné: évêques, fidèles et déviants: vers 1340-vers 1530*, Rome, Italie, École française de Rome, 1993, 2 vol.

RIGAUX Dominique, *Le Christ du dimanche: histoire d'une image médiévale*, L'Harmattan., Paris, 2005.

ROSIER-CATACH Irène et LIBERA Alain de, *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2004.

SCHMITT Jean-Claude, *Le corps, les rites, les rêves, le temps: essais d'anthropologie médiévale*, Paris, France, le Grand livre du mois, 2001.

SCHWERHOFF Gerd, *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*, Konstanz, UVK, coll. « Konflikte und Kultur - Historische Perspektiven », n° 12, 2005.

SCREECH Michael Andrew, *Le rire au pied de la croix: de la Bible à Rabelais*, traduit par Pierre-Emmanuel DAUZAT, Paris, France, Bayard, 2002.

SKALWEIT Stephan, « Oestreich, Gerhard: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates », *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1972.

SKORNICKI Arnault et TOURNADRE Jérôme, « I. L'«école de Cambridge» et le contextualisme », in *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 9-32.

SMITH Stephen Anthony et KNIGHT Alan (dirs.), *The religion of fools?: superstition past and present*, Oxford Univ. Press, Past & present : a journal of historical studies. -, n° 3, 2008.

THOMPSON Edward Palmer, *Les usages de la coutume: traditions et résistances populaires en Angleterre XVIIe-XIXe siècle*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 2015.

VAUCHEZ André (dir.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam): actes du colloque, Nanterre, 21-23 juin 1993*, Rome, Italie, Ecole française de Rome, 1995.

VOGLER Bernard, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVIe siècle: (1556-1619)*, Lille, France, Service de reproduction des thèses de l'université de Lille III, 1974, 2 vol.

Histoire de l'art

BETHMONT-GALLERAND Sylvie, « Les images du monde dans les stalles aux XVe et XVIe siècles », *Art sacré*, 2000, vol. 12, pp. 30-45.

COUHAULT Pierre, « L'utilisation des armoiries pontificales dans la caricature protestante au XVIe siècle », *Colloque « Héraldique et papauté. Moyen Age - Temps modernes »*, organisé par Laurent Hablot, Annick Lemoine et Yvan Loskoutoff, 19-21 mai 2016.

EDGERTON Samuel Y., *Pictures and punishment art and criminal prosecution during the Florentine Renaissance*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

GRÖSSINGER Christa, *Humour and Folly in secular and profane prints of Northern Europe: 1430-1540*, London, H. Miller Publishers, 2002.

KOERNER Joseph Leo, *The reformation of the image*, 1. publ., London, Reaktion Books, 2004.

KOERNER Joseph Leo, « Albrecht Dürer's Pleasures of the World and the Limits of Festival », in Walter HAUG (dir.), *Das Fest [14. Kolloquium, Bad Homburg, vom 28. September bis 3. Oktober 1987]*, München, Fink, 1989, pp. 180-216.

LAHARIE Muriel, « Les représentations de la folie dans le psaume 52 », in *Le nef des Folz. Catalogue*, 1994, pp. 109-110.

MILNE Louise S, *Carnivals and dreams.*, S.I., Mutus Liber, 2011.

PASTOUREAU Michel, *L'étoffe du diable: une histoire des rayures et des tissus rayés*, Paris, France, Points, 2014.

ROPER Lyndal, « Venus in Wittenberg: Cranach, Luther and Sensuality », in Marjorie Elizabeth PLUMMER et Robin B. BARNES (dirs.), *Ideas and cultural margins in early modern Germany: essays in honour of H. C. Erik Midelfort*, Farnham, Marjorie Elizabeth Plummer and Robin Barnes, 2009, pp. 81-98.

RÖTTINGER Heinrich, *Die Bilderbogen des Hans Sachs: mit 17 Tafeln in Lichtdruck*, Strassburg, France, J. H. Ed. Heitz, 1927.

Histoire du protestantisme

BLICKLE Peter, *Der Bauernkrieg: die Revolution des Gemeinen Mannes*, München, Allemagne, Beck, 2006.

BLICKLE Peter, *Die Revolution von 1525*, München, Allemagne, Autriche, 1975.

BOUDOU Bénédicte et POUÉY-MOUNOU Anne-Pascale, *Calvin et l'Humanisme: actes du symposium d'Amiens et Lille III, 25-26 novembre 2009*, Genève, Suisse, Droz, 2012.

BREMER Kai, *Religionsstreitigkeiten: volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen, Allemagne, M. Niemeyer Verlag, 2005.

BRENDLER Gerhard, *Das Täuferreich zu Münster: 1534/35*, Berlin, Allemagne, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966.

BURUCUA José Emilio et PEÑA Santiago Francisco, « La poésie macaronique et l'esprit de réforme : le Baldus de Folengo », *Actes du colloque international « Les langues, le langage et la foi dans l'Europe des Réformes »*, organisé par Julien Ferrant et Tiphaine Madinier-Guillabert, Université de Paris-Sorbonne, 9-10 juin 2017, à paraître.

CHAUNU Pierre, *Le temps des Réformes: histoire religieuse et système de civilisation : la crise de la chrétienté, l'éclatement (1250-1550)*, Paris, France, Fayard, 1975.

CHRISTIN Olivier, *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris, France, Seuil, 1997.

CHRISTIN Olivier, *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, France, les Éd. de Minuit, 1991.

CROUZET Denis, *Charles Quint, empereur d'une fin des temps*, Paris, France, Odile Jacob, 2016.

CROUZET Denis, *Les Guerriers de Dieu. tome 1: la violence au temps des troubles de religion : (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.

DUHAMELLE Christophe, « Confession, confessionnalisation », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 4 octobre 2013, n° 26, pp. 59-74.

DÜLMEN Richard van, *Reformation als Revolution: soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München, Allemagne, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977.

FOA Jérémie, « Peut-on être ami avec un hérétique? L'exemple du règne de Charles IX (1560–1574) », *Perspectivia.net*, 2013, n° 8.

GILMONT Jean-François, *La Réforme et le livre: l'Europe de l'imprimé (1517-v.1570)*, Paris, les Éditions du Cerf, 1990.

GOERTZ Hans-Jürgen, « Die Radikalität reformatorischer Bewegungen, Plädoyer für ein kulturgeschichtliches Konzept », in Hans-Jürgen GOERTZ (dir.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert Radicalism and dissent in the sixteenth century*, Berlin, 2002.

GREYERZ Kaspar von, *Religion und Kultur: Europa 1500-1800*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

GROSSE Christian, *Les rituels de la Cène: le culte eucharistique réformé à Genève (XVIe-XVIIe siècles)*, Genève, Suisse, Droz, 2008.

GROSSE Christian, *L'excommunication de Philibert Berthelier: Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise (1547-1555)*, Geneve, Suisse, Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève, 1995.

HAUDE Sigrun, *In the shadow of savage wolves: Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*, Boston (Mass.), Etats-Unis d'Amérique, Pays-Bas, Allemagne, 2000.

HSIA Ronnie Po-chia, *Social discipline in the reformation: Central Europe 1550-1750*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Routledge, 1989.

JALABERT Laurent, *Catholiques et protestants sur la rive gauche du Rhin: droits, confessions et coexistence religieuse de 1648 à 1789*, Bruxelles, Belgique, Suisse, Allemagne, 2009.

KARANT-NUNN Susan C., *The Reformation of feeling: shaping the religious emotions in early modern Germany*, Oxford University Press., Oxford, 2010.

KARANT-NUNN Susan C., *The Reformation of Ritual: an Interpretation of early modern Germany*, London, 1997.

KLÖTZER Ralf, *Die Täuferherrschaft von Münster: Stadtreformation und Welterneuerung, Münster/Westfalen*, Allemagne, Aschendorff, 1992.

KONERSMANN Frank, *Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat: Studien zu den herrschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des Kirchenregiments der Herzöge von Pfalz-*

Zweibrücken 1410-1793, Köln, Allemagne, Rheinland Verlag in Kommission bei R. Habelt, Bonn, 1996.

KREMERS Anorthe Heal (dir.), *Radicalism and dissent in the world of protestant reform*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

LENZ Max, *Die Schlacht bei Mühlberg: mit neuen Quellen*, Gotha, Allemagne, F. A. Perthes, 1879.

LOCHER Gottfried Wilhelm, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, Allemagne, 1979.

MOUREY Marie-Thérèse, « Réforme et poésie en Allemagne », *Revue de l'histoire des religions*, 1 janvier 2009, n° 1, pp. 9-31.

OESTREICH Gerhard, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates ausgewählte Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969.

RUBLACK Ulinka, *Reformation Europe*, Cambridge (GB), Etats-Unis d'Amérique, Cambridge University Press, 2005.

SCHILLING Heinz, « Disziplinierung oder « Selbstregulierung der Untertanen »? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikro-historie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht », *Historische Zeitschrift*, 1997, vol. 264, n° 3, pp. 675-691.

SCHMIDT Heinrich Richard, « Sozialdisziplinierung? ; ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung », *Historische Zeitschrift*, 1997, vol. 265, pp. 639-682.

SCHMIDT Heinrich Richard, *Dorf und Religion: reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, Allemagne, 1995.

SLENCZKA Björn, *Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557: protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 2010.

SZCZECZ Nathalie, « Diffuser le pur Évangile : Défense et communication de la vérité chez les réformateurs français du premier xvie siècle », in Jean-Philippe GENET (dir.), *La vérité: vérité et crédibilité: construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIIIe-XVIIe siècle): actes de la conférence organisée à Rome en 2012 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, pp. 183-208.

SZCZECZ Nathalie, *Calvin en polémique: une maïeutique du verbe*, Paris, France, Classiques Garnier, 2016.

WANDEL Lee Palmer, *Voracious idols and violent hands: iconoclasm in Reformation*, Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge university press, 1995.

ZEEDEN Ernst Walter et LANG Peter Thaddäus, *Kirche und Visitation: Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart, Allemagne, Klett-Cotta, 1984.

Histoire de la Réforme luthérienne

ARNOLD Matthieu, *La correspondance et les Propos de table de Martin Luther: genres mineurs ou sources nouvelles pour la connaissance du réformateur*, Ostfildern, Allemagne, J. Thorbecke, 2007.

BOETTCHER Susan, « Martin Luthers Leben in Predigten : Cyriacus Spangenberg und Johannes Mathesius », in Rosemarie KNAPE (dir.), *Martin Luther und der Bergbau im Mansfelder Land*, Eisleben, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 2000, pp. 163-186.

CHRISTIN Olivier, « La foi comme chope de bière : Luther, les moines, les jeûnes », in Julia CSERGO (dir.), *Trop gros? L'obésité et ses représentations*, Paris, Éd. Autrement, coll. « Autrement Collection mutations », n° 254, 2009, pp. 49-53.

CHRISTIN Olivier, *Les yeux pour le croire: les Dix commandements en images (XV^e-XVII^e siècle)*, Paris, France, Editions du Seuil, 2003.

DELUMEAU Jean, *Le cas Luther*, Paris, France, Desclée De Brouwer, 1983.

DENIFLE Heinrich, *Luther et le luthéranisme: étude faite d'après les sources*, Paris, France, Librairie Alphonse Picard et fils, 1910.

DESCHAMP Marion, « An Embodied Theology. Body, Images and the Imagination of God by Luther », *Anthropological Reformations - Anthropology in the Era of Reformation*, 2015, pp. 209-228.

DINGEL Irene (dir.), *Reaktionen auf das Augsburger Interim: Der interimistische Streit (1548-1549)*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

DINGEL Irene, *Concordia controversa: die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh, Allemagne, Gütersloher Verlagshaus, 1996.

DINGEL Irene Kohnle, *Gute Ordnung Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*, Leipzig, Evang. Verl.-Anst., 2014.

EDWARDS Mark U., *Luther's last battles: politics and polemics, 1531-46*, Leiden, Pays-Bas, Brill, 1983.

ERIKSON Erik H., *Der junge Mann Luther eine psychoanalytische und historische Studie*, München, Szczesny, 1964.

ERIKSON Erik Homburger, *Luther avant Luther: psychanalyse et histoire*, traduit par Nina GODNEFF, Paris, France, Flammarion, 1968.

FEBVRE Lucien, *Un destin: Martin Luther*, Paris, France, Rieder, 1928.

GHERMANI Naïma, *Le prince et son portrait: incarner le pouvoir dans l'Allemagne du XVI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

GRAVIER Maurice, *Luther et l'opinion publique: essai sur la littérature satirique et polémique en langue allemande pendant les années décisives de la Réforme (1520-1530)*, Paris, France, Aubier, 1942.

HANDY Peter et SCHMÖGER Karl-Heinz (dirs.), *Fürsten, Stände, Reformatoren: Schmalkalden und der Schmalkaldische*, Gotha, Allemagne, J. Perthes, 1996.

HAUG-MORITZ Gabriele, *Der Schmalkaldische Bund 1530 - 1541/42 ; eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, Leinfelden-Echterdingen, DRW-Verl., 2002.

HAUSTEIN Jörg, *Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*, Stuttgart etc., Allemagne, W. Kohlhammer, 1990.

HELD Wieland, *1547, die Schlacht bei Mühlberg, Elbe Entscheidungen auf dem Wege zum albertinischen Kurfürstentum Sachsen*, 1. Aufl., Beucha, Sax-Verl., 1997.

HENDRIX Scott, « Masculinity and Patriarchy in Reformation Germany », *Journal of the History of Ideas*, 1995, vol. 56, n° 2, pp. 177–193.

KARANT-NUNN Susan C., « 'Fast wäre mir ein weibliches Gemüt verblieben': Martin Luthers Männlichkeit », in Hans MEDICK et Peer SCHMIDT (dirs.), *Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft - Weltwirkung*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 49-65.

KAUFMANN Thomas, *Histoire de la Réformation: mentalités, religion, société*, traduit par Jean-Marc TÉTAZ, Genève, Suisse, Labor et fides, 2014.

KAUFMANN Thomas, *Konfession und Kultur lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

KAUFMANN Thomas, *Das Ende der Reformation: Magdeburgs « Herrgotts Kanzlei », 1548-1551/2*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 2003.

KOCH Ernst, « Antinomistische Streitigkeiten », in *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck, n° 4, 1998, vol.1.

KOHLER Erika, *Martin Luther und der Festbrauch*, Köln [u.a.], Böhlau, 1959.

KÖHLER Hans-Joachim, *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit: Beiträge zum Tübinger Symposium 1980*, Stuttgart, Allemagne, Klett-Cotta, 1981.

KOLB Robert et MÜHLENBERG Marianne (dirs.), *Die Konkordienformel: eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen, Ed. Ruprecht, 2011.

LEEB Josef (dir.), *Der Kurfürstentag zu Frankfurt 1558 und der Reichstag zu Augsburg 1559*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 3 vol.

LIENHARD Marc, *Martin Luther: un temps, une vie, un message*, Paris, France, Suisse, le Centurion, 1983.

LIENHARD Marc, « Held oder Ungeheuer? Luthers Gestalt und Tat im Lichte der zeitgenössischen Flugschriftenliteratur », *Lutherjahrbuch*, 1978, n° 45, pp. 56-79.

MOELLER Bernd Préface, LÖCHER Kurt, ZANDER-SEIDEL Jutta, DORSCH Klaus J. (dirs.), *Martin Luther und die Reformation in Deutschland: Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers*, Frankfurt am Main, Allemagne, Insel Verlag, 1983.

OBERMAN Heiko, « Teufelsdreck: Eschatology and Scatology in the « Old » Luther », *The Sixteenth Century Journal*, 1988, vol. 19, n° 3, pp. 435-450.

OEHMIG Stefan (dir.), *Buchdruck und Buchkultur im Wittenberg der Reformationszeit*, Evangelische Verlagsanstalt, 2015.

OETTINGER Rebecca, « Murner, Stifel, and Songs as polemic », *The journal of musicological research*, 2003, n° 22, pp. 45-100.

OZMENT Steven Edgar, *The Reformation in the cities: the appeal of protestantism to sixteenth-century Germany and Switzerland*, New Haven, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 1975.

PARISH Helen et NAPHY William G. (dirs.), *Religion and superstition in Reformation Europe*, Manchester [u.a.], Manchester Univ. Press, coll. « Studies in early modern European history », 2002.

PARSONS Michael, « The Apocalyptic Luther: His Noahic Self-Understanding », *Journal of the Evangelical Theological Society*, 2001, vol. 44, n° 4, pp. 627-645.

PETTEGREE Andrew, *Reformation and the culture of persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

POLONI Bernard, « Murner et Luther. De l'exhortation fraternelle à la dénonciation du diable », in Jean-Marie VALENTIN (dir.), *Luther et la Réforme: du commentaire de « l'Épître aux Romains » à la « Messe allemande »*, Paris, France, Ed. Desjonquères, impr. 2001, 2001, pp. 275-291.

RIEGER Miriam, *Der Teufel im Pfarrhaus: Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit*, Thesis (doctoral)--Universität, Erfurt, 2010, Steiner, Stuttgart, Allemagne, 2011.

RIESKE Uwe, « Glaube und Aberglaube: Luthers Auslegung der Ersten Gebotes 1516/18 », in *Lutherjahrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

ROPER Lyndal, « Martin Luther's Body: The "Stout Doctor" and His Biographers », *The American Historical Review*, avril 2010, vol. 115, n° 2, pp. 351-384.

SCHILLING Heinz, *Martin Luther: rebelle dans un temps de rupture*, traduit par Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, France, Salvator, 2014.

SCHILLING Heinz, *Martin Luther: rebelle dans un temps de rupture*, traduit par Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, France, Salvator, 2014.

SCHILLINGER Jean, « Luther polémiste et pamphlétaire », in Jean SCHILLINGER (dir.), *Martin Luther et les débuts de la Réforme*, Nancy, Centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Université de Nancy II, 2001, pp. 125-150.

SCHMIDT Heinrich Richard, *Reichsstädte, Reich und Reformation: korporative Religionspolitik, 1521-1529/30*, Stuttgart, Allemagne, 1986.

SCHORN-SCHÜTTE Luise (dir.), *Das Interim 1548/50: Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, Gütersloh, Allemagne, Gütersloher Verlaghaus, 2005.

SCRIBNER Robert W., « Demons, Defecation and Monsters: Luther's « Depiction of the Papacy » (1545) », in *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London Ronceverte, W.Va, the Hambledon press, 1987, pp. 277-300.

SCRIBNER Robert W., *For the sake of simple folk: popular propaganda for the German Reformation*, London, Royaume-Uni, 1981.

VOLZ Hans, *Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius: kritische Untersuchungen zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Reformation*, Leipzig, Allemagne, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1930.

WESTPHAL Siegrid, *Frau und lutherische Konfessionalisierung: eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg, 1542-1614*, Frankfurt a.M, Allemagne, 1994.

WIESNER-HANKS Merry, « Luther on Women: The Death of Two Marys », in James OBELKEVICH, Lyndal ROPER et Raphael SAMUEL (dirs.), *Disciplines of faith: studies in religion, politics, and patriarchy*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 1987, pp. 295-310.

WOLGAST Eike, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände: Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen*, Gütersloh, Allemagne, G. Mohn, 1977.

Histoire des fêtes et du carnaval

ALTENBURG Detlef, JARNUT Jörg et STEINHOFF Hans-Hugo (dirs.), *Feste und Feiern im Mittelalter: Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes*, Sigmaringen, Allemagne, J. Thorbecke, 1991.

AYALA Pier Giovanni d' et BOITEUX Martine (dirs.), *Carnavals et mascarades*, Paris, France, Bordas, 1988.

BAKHTINE Mikhaïl Mikhaïlovitch, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

BAUSINGER Hermann, *Fasnacht: Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fasnachtsforschung*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, n° 6, 1964.

BERCÉ Yves-Marie, *Fête et révolte: des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, France, Hachette Littératures, 2006 (1^{re} édition 1976).

BURKE Peter, *Popular culture in early modern Europe*, Farnham, 2009 (1^{re} édition 1978).

CATHOLY Eckehard, *Fastnachtspiel*, Stuttgart, Allemagne, J. B. Metzler, 1966.

DAHHAOUI Yann, « Païenne, parodique ou liturgique? La fête des fous dans le discours historiographique (XVII^e-XX^e siècle) », *Revue Genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 2014, n° 9, pp. 147-152.

DAHHAOUI Yann, *L'évêque des Innocents dans l'Europe médiévale (XII^e-XV^e siècle)*, Thèse de doctorat, Université de Genève. Département des langues et des littératures françaises et latines médiévales, France, 2012.

DIHLE Albrecht, « La fête chrétienne », *Revue des études augustiniennes*, 1992, n° 38, pp. 323-335.

EHRSTINE Glenn, *Theater, culture, and community in Reformation Bern, 1523-1555*, Leiden, Pays-Bas, 2002.

EHRSTINE Glenn, « Of Peasants, Women, and Bears : Political Agency and the Demise of Carnival Transgression in Bernese Reformation Drama », *Sixteenth Century Journal*, 2000, XXXI/3, pp. 675-697.

EISENBICHLER Konrad et HÜSKEN Wim N. M. (dirs.), *Carnival and the Carnivalesque: the fool, the reformer, the wildman, and others in early modern theatre*, Amsterdam, Pays-Bas, Rodopi, 1999.

FEBVRE Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, Paris, France, A. Michel, 1962.

GINZBURG Carlo, *Le fromage et les vers: l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, traduit par Monique AYMARD, Paris, France, Flammarion, 1980.

GRABMAYER Johannes, *Das Königreich der Narren Fasching im Mittelalter ; [Beiträge der Akademie Friesach ; Friesach (Kärnten), 9. bis 11. November 2007]*, Klagenfurt, Alpen-Adria-Univ. Klagenfurt, Inst. für Geschichte, 2009.

GRIMBERG Martine, « Carnaval et société urbaine à la fin du XV^e siècle », in *Les fêtes de la Renaissance 3*, 1975, pp. 547-553.

HARRIS Max, *Sacred folly: a new history of the feast of fools*, Ithaca (N.Y.) London, Cornell university press, 2011.

HEERS Jacques, *Fêtes des fous et carnavals*, Paris, France, Fayard, 1984.

HEERS Jacques, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen âge*, Montréal Paris, Institut d'études médiévales J. Vrin, 1971.

HERBORN Wolfgang, *Die Geschichte der Kölner Fastnacht von den Anfängen bis 1600*, Hildesheim [u.a.], Olms, coll. « Publikationen des Kölnischen Stadtmuseums », 2009.

JACQUOT Jean et KONIGSON Elie (dirs.), *Les fêtes de la Renaissance*, Paris, 1975, 3 vol.

KENDRICK Christopher, *Utopia, carnival, and commonwealth in Renaissance England*, Toronto, Canada, Etats-Unis d'Amérique, 2004.

KINSER Samuel, « Presentation and Representation : Carnival at Nuremberg, 1450-1550 », *Representations*, 1986, n° 13-16, pp. 1-31.

KONERSMANN Frank, « Ländliche Fastnacht als Konfliktfeld. Fallbeispiel : Herzogtum Pfalz-Zweibrücken 1533-1680 », *Jahrbuch für Volkskunde*, 1997, n° 20, pp. 7-35.

KUSCHE Sebastian, « Ritual versus Disziplin. Wie die Fastnacht in Leipzig verschwand », in *Stadtgeschichte. Mitteilungen des Leipziger Geschichtsvereins e.V. Jahrbuch 2005.*, Markkleeberg, Sax-Verlag, 2012, pp. 11-28.

LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude (dirs.), *Le charivari: actes de la Table ronde*, Paris, France, EHESS, 1981.

LE ROUX Nicolas, « The Politics of Festivals at the Court of the Last Valois », in J. R. MULRYNE et Elizabeth GOLDRING (dirs.), *Court Festivals of the European Renaissance: Art, Politics and Performance*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 101-117.

LE ROY LADURIE Emmanuel, *Le carnaval de Romans: de la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1979.

LEFEBVRE Joël, *Les fols et la folie: étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, Thèse de doctorat, Université de Paris (1896-1968). Faculté des lettres, France, 1968.

LEZOWSKI Marie, « Liturgie et domination. L'abolition du dimanche de carnaval par Charles Borromée, archevêque de Milan (1576-1580) », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire «Espaces et Cultures»*, 1 décembre 2012, n° 35-36.

MADINIER-GUILLABERT Tiphaine, « Le Carnaval, un outil de la Réforme? Le cas de Bâle et de Berne », *Cornucopia*, novembre 2014, n° 6.

MARGOLIN Jean-Claude, « Charivari et mariage ridicule au temps de la Renaissance », in *Les fêtes de la Renaissance* 3, 1975, pp. 579-601.

MEZGER Werner, *Narrenidee und Fastnachtsbrauch: Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz, Allemagne, Universitätsverl, 1991, 623 p.

MEZGER Werner, « Denkanstöße zur Bedeutungsforschung : die Narrenfigur in der Fastnacht », *Jahrbuch für Volkskunde*, 1983, vol. 6, pp. 78-84.

MOSER Dietz-Rüdiger, *Fastnacht-Fasching-Karneval: das Fest der « Verkehrten Welt »*, Graz etc., Autriche, Ed. Kaleidoskop, 1986.

MOSER Dietz-Rüdiger, « Fastnachtsfeier als konfessionelles Problem », in Suzanne STEHELIN (dir.), *Das Reich und die Eidgenossenschaft 1580-1650 : 7. Kolloquium der Schweiz. Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft / hrsg. von Ulrich Im Hof und Suzanne Stebelin*, Freiburg, Universitätsverlag, 1986.

MOSER Hans, « Städtische Fasnacht des Mittelalters », in *Masken zwischen Spiel und Ernst: Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fasnachtsforschung*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1967.

NIELEN Holger, *Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich : eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, 'Ašura und Purim*, Berlin, Logos-Verl., 2005.

PFRUNDER Peter, *Pfaffen, Ketzer, Totenfresser: Fastnachtskultur der Reformationszeit - die Berner Spiele von Niklaus Manuel*, Zürich, Suisse, Chronos, 1989.

RAMSEYER Rudolf, *Die Fastnacht in Stadt und Kanton Bern. Geschichte und Brauchtum eines uralten Volksfestes*, Bern, Historischer Verein des Kantons Bern, 2001.

REINHARDT Uta, « Vastelavend, Sülzerhöhe, Kopefahrt. Fastnacht in Lüneburg vom 15. bis 17. Jahrhundert », *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 2000, vol. 72, pp. 157-180.

RIDDER Klaus (dir.), *Fastnachtsspiele: weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten*, Tübingen, Allemagne, M. Niemeyer, 2009.

SCHINDLER Norbert, et préface de Natalie ZEMON-DAVIS, *Rebellion, community and custom in early modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Past and present publications », 2002.

SCHINDLER Norbert, « Karneval, Kirche und die verkehrte Welt, Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert », in *Jahrbuch für Volkskunde*, Paderborn, Schöningh, n° 7, 1984.

SCHMID Hans-Dieter, *Feste und Feiern in Hannover*, Bielefeld, Allemagne, Verlag für Regionalgeschichte, 1995.

SCHOELL Konrad, *La farce du quinzième siècle*, Tübingen, Allemagne, G. Narr Verlag, 1992.

SCRIBNER Robert W., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London Ronceverte, W.Va, the Hambledon press, 1987.

SCRIBNER Robert W., « Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down », *Social History*, 1978, vol. 3, n° 3, pp. 303-329.

SIMON Eckehard, « Fastnachtsspiele inszenieren die Reformation. Luthers Kampf gegen Rom als populäre Bewegung in Fastnachtsspielzeugnissen, 1521-1525 », in *Fastnachtsspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten*, 2009, pp. 115-138.

SIMON Eckehard, *Die Anfänge des weltlichen deutschen Schauspiels 1370-1530: Untersuchung und Dokumentation*, Tübingen, Allemagne, M. Niemeyer, 2003.

TADDEI Ilaria, *Fête, jeunesse et pouvoirs: l'Abbaye des nobles enfants de Lausanne*, Lausanne, Suisse, Université de Lausanne, 1991.

THOMKE Hellmut (dir.), *Deutsche Spiele und Dramen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Allemagne, Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

VAUGHT Jennifer C., *Carnival and literature in early modern England*, Farnham, 2012.

WEINHOLD Karl, « Über das komische im altdeutschen Schauspiel », *Jahrbuch für Litteraturgeschichte*, 1865.

ZEMON-DAVIS Natalie, *Les cultures du peuple: rituels, savoirs et résistances au 16e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Collection historique », 1979.

ZIMMER Katja, *In Böckenweise und in tüfels hüten : Fasnacht im mittelalterlichen Basel*, Basel, Schwabe, coll. « Neujahrsblatt / Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige », 2005.

ZIMMER Katja, *Die Basler Fasnacht vor der Reformation*, Universität Basel, 2001.

Jahrbuch für Volkskunde, Paderborn ; München , n° 5, 1982.

Narrenfreiheit Beiträge zur Fastnachtforschung, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, n° 51, 1980.

Masken zwischen Spiel und Ernst, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, n° 18, 1967.

Dörfliche Fasnacht zwischen Neckar und Bodensee: Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fastnachtforschung, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, n° 12, 1966.

Monographies

AREND Sabine et DÖRNER Gerald (dirs.), *Ordnungen für die Kirche - Wirkungen auf die Welt: evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts* ; Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 2015.

BERGMANN Rosemarie, « Hans Sachs Illustrated: Pamphlets and Broadsheets in the Service of the Reformation », *RACAR; Revue d'Art Canadienne/Canadian Art Review*, 1990, vol. 17, pp. 9-16.

BERNDORFF Lothar, *Die Prediger der Grafschaft Mansfeld eine Untersuchung zum geistlichen Sonderbewusstsein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2010.

DAHL Julius, *Zweibrücken, 600 Jahre Stadt 1352 - 1952 ; Festschr. zur 600-Jahrfeier*, Zweibrücken, Historischer Verein, 1952.

DINGEL Irene, KOLB Robert, KUROPKA Nicole et WENGERT Timothy J., *Philip Melancthon: theologian in classroom, confession, and controversy*, Göttingen, Allemagne, Etats-Unis d'Amérique, 2012.

FLEISCHMANN Peter, *Rat und Patriziat in Nürnberg: die Herrschaft der Ratsgeschlechter vom 13. bis zum 18. Jahrhundert*, Nürnberg, Allemagne, Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg, 2008, 4 vol.

FURNO Martine, « Polydore Virgile, De inuentoribus rerum III, 7-14 : une histoire de l'architecture sans traités ni architecte ? », *cabiers des études anciennes*, 2011, XLVIII, pp. 237-253.

ISERLOH Erwin, « Thomas Murner (1475–1537) », in Erwin ISERLOH (dir.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Münster i.W, Aschendorff, 1987, vol.5/3.

JUNG Fritz, *Johannes Schwebel, der Reformator von Zweibrücken*, Kaiserslautern, Kayser, 1910.

KÖNNEKER Barbara, *Hans Sachs*, Stuttgart, Allemagne, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1971.

LEPPIN Volker, SCHMIDT Georg et WEFERS Sabine (dirs.), *Johann Friedrich I., der lutherische Kurfürst*, Gütersloh, Allemagne, Gütersloher Verlagshaus, 2006.

LIENHARD Marc, « Thomas Murner et la Réformation », in *Thomas Murner, humaniste et théologien alsacien, 1475-1537: exposition de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg et de la Badische Landesbibliothek de Karlsruhe*, Karlsruhe, Allemagne, Badische Landesbibliothek, 1987.

LIENHARD Marc, « Strasbourg et la guerre des pamphlets », in Francis RAPP et Gabriel BRAEUNER (dirs.), *Grandes figures de l'humanisme alsacien: courants, milieux, destins*, Strasbourg, France, Librairie ISTR, 1978.

LÜNTZEL Hermann Adolf, *Die Annahme des evangelischen Glaubens-Bekenntnisses von Seiten der Stadt Hildesheim*, Hildesheim, 1842.

MARGOLIN Jean-Claude, *Erasme et la musique*, Paris, France, J. Vrin, 1965.

MOLITOR Ludwig, *Geschichte einer deutschen Fürstenstadt: vollständige Geschichte der ehemals pfälzbayerischen Residenzstadt Zweibrücken : mit 14 Illustrationen und einer Kriegskarte nebst Personen- und Sachregister*, Zweibrücken, 1885.

MÖLLER W., *Andreas Osiander: Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, Allemagne, R. L. Friderichs, 1870.

MÜLLER Jan-Dirk (dir.), *Sebastian Franck (1499-1542)*, Wiesbaden, Allemagne, Harrassowitz, 1993.

PFEIFFER Gerhard (dir.), *Nürnberg-Geschichte einer europäischen Stadt: unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter*, München, Allemagne, Verlag C.H. Beck, 1971.

PLARD Henri, « Folie, subversion, hérésie : la polémique de Thomas Murner contre Luther », in *Folie et déraison à la Renaissance: Colloque international tenu en novembre 1973*, Bruxelles, Belgique, Édition de l'Université de Bruxelles, 1976, pp. 197-208.

REICKE Emil, *Geschichte der Reichsstadt Nürnberg von dem ersten urkundlichen Nachweis ihres Bestehens bis zu ihrem Uebergang an das Königreich Bayern (1806)*, Nürnberg, Allemagne, J. P. Raw, 1896.

RHEIN Stefan et WARTENBERG Günther (dirs.), *Reformatoren im Mansfelder Land: Erasmus Sarcerius und Cyriacus Spangenberg*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006.

ROESELMUELLER Anton Wilhelm, *Das Leben und Wirken des Erasmus Sarcerius: ein Beitrag zur Reformationgeschichte*, Annaberg, Allemagne, Kästner, 1888.

ROLLER Hans-Ulrich, *Der Nürnberger Schembartlauf*, 1965.

SCOTT DIXON C., *The Reformation and rural society: the parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*, Cambridge etc., Etats-Unis d'Amérique, Australie, Cambridge University Press, 1996.

SICHELSCHMIDT Karla, *Recht aus christlicher Liebe oder obrigkeitlicher Gesetzesbefehl?: juristische Untersuchungen zu den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, Allemagne, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1995.

SMITH Jeffrey Chipps, *Nuremberg: a Renaissance city, 1500-1618*, Austin, Etats-Unis d'Amérique, University of Texas press, 1983.

SPRENGLER-RUPPENTHAL Anneliese, *Gesammelte Aufsätze: zu den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 2004.

STRAUSS Gerald, *Nuremberg in the sixteenth century: city politics and life between Middle Ages and modern times*, Bloomington, Etats-Unis d'Amérique, Indiana University Press, 1976.

SUMBERG Samuel L., *The Nuremberg Schembart Carnival*, (Ms. Nor. K. 444), New York, Columbia Univ. Press, 1941.

TROCMÉ-LATTER Daniel, *The singing of the Strasbourg Protestants, 1523-1541*, Farnham (GB), Ashgate, 2015.

VARNHAGEN Johann Adolph Theodor Ludwig, *Grundlage der Waldeckischen Landes- und Regentengeschichte: Vermächtniss für Vaterlandsfreunde und Deutsche Geschichtsforscher*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1825.

WILDE Manfred, *Die Zauberei- und Hexenprozesse in Kursachsen*, Köln, Böhlau, 2003.

WOLLGAST Siegfried Franck, *Beiträge zum 500. Geburtstag von Sebastian Franck (1499 - 1542)*, Berlin, Weidler, 1999.

WUSTMANN Gustav, « Aus Leipzigs Vergangenheit », in *Leipziger Kalender illustriertes Jahrbuch u. Chronik*, Leipzig, Jachner & Fischer, n° 3, 1906, pp. 35-130.

Les Combats de Carnaval et Réformation. De l'instrumentalisation à l'interdiction du carnaval dans les Églises luthériennes du Saint-Empire au XVI^e siècle.

Résumé

Le carnaval, symbole de la culture festive de l'Europe du Moyen Âge, a aujourd'hui largement disparu. L'impact de la Réformation a souvent été questionné, sans être étudié: quel rôle Luther et les siens ont-ils joué dans cette évolution? Dans l'Empire, le carnaval est d'abord utilisé comme un instrument au service de l'entreprise de déstabilisation et de désacralisation de l'Église romaine. Dès 1520, Luther lui emprunte un langage bas, propice à la satire et cohérent avec le principe du sacerdoce universel. Les carnivals moquent l'Église comme un élément malsain de la société, et favorisent la révolution religieuse en présentant le retour à l'ordre comme celui de la réforme de l'Église folle. Pourtant, à mesure que la puissance de destitution du carnaval se révèle et que les clercs protestants se mettent à le définir comme la fête de la fausse Église, les Églises luthériennes basculent contre le carnaval. Dès lors, prédicateurs et réformateurs cherchent des solutions pastorales et liturgiques pour le supplanter. Théoriquement, ces efforts sont épaulés par l'action des autorités temporelles. Mais il faut du temps pour que celles-ci s'approprient leur charge, et surtout pour qu'elles considèrent le carnaval comme un élément nuisible à la société, à rebours des traditions de diplomatie et de cohésion civique qu'il assumait jusqu'alors. Ce combat contre carnaval, qui mène peu à peu à son interdiction par les Églises luthériennes, exprime le refus d'une culture profane préexistant à la Réformation. La lenteur et la difficulté à éradiquer le carnaval s'expliquent à la fois par son ancrage coutumier et son aspect protéiforme.

Mots-clés : carnaval ; fête ; protestantisme ; Réforme ; Réformation ; Luther ; discipline ; Saint Empire romain germanique ; XVI^e siècle.

Fights of Carnival and Reformation. From instrumentalizing to banning carnival by Lutheran churches in the 16th century Holy Roman Empire.

Summary

Carnival, which was emblematic of the festive culture in mediaeval Europe, has disappeared to a large extent today. The question of the impact of the Reformation has often come up without being studied: what part did Luther and his followers play in this evolution? In the Holy Roman Empire carnival was first used as a means for destabilizing the Roman Catholic Church and taking away its sacred aura. As early as 1520 Luther adopted its low-level language, which was most suitable for satire and consistent with the principle of universal priesthood. Carnivals make fun of the Catholic Church as an unwholesome component of society and favor the religious revolution in presenting the restoration of order as the fruit of the reformation of a « foolish » Church. However, as the carnival subversive power was being revealed and the Protestant clerics started defining it as the feast of the false Church, Lutheran churches turned against it. Since then, preachers and reformers did try and find pastoral and liturgical ways of supplanting it. In theory, these efforts were supported by the action of the temporal authorities. But the latter were a long time taking on their responsibility and moreover considering carnival very harmful to society, against its traditional diplomatic and civic cohesion role. This long-term fight against carnival which leads progressively to its banning by the Lutheran churches expresses the refusal of a profane culture pre-existing to Reformation. The reasons why it took such a long time to eradicate carnival are both its rooting in ancient custom and its protean character.

Keywords : carnival; festival; Reformation; Luther; protestantism; Holy Roman Empire; 16th Century; discipline.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	1
Introduction	9
Le carnaval au début du XVI ^e siècle : une fête aux contours flous	9
Faire l'histoire des combats de Carnaval et Réformation au XVI ^e siècle dans l'Empire	18
 Première partie	 25
« <i>Force m'est de laisser aller le sérieux et d'essayer si, moi aussi, j'ai appris à être bouffon et à railler</i> » la performance carnavalesque au cœur de l'éclatement des conflits religieux (années 1520-1540)	25
 Chapitre 1	 29
La rhétorique carnavalesque dans l'œuvre de Luther	29
Origines et formes: l'appropriation du thème de la folie	29
Place et fonction dans l'œuvre de Luther : Un langage de combat	36
 Chapitre 2	 45
L'usage hétérodoxe de la controverse pour déstabiliser l'adversaire	45
La controverse avec Alveld : la carnavalisation généralisée de l'Église dans <i>De la papauté de Rome</i>	46
La controverse avec Emser : un <i>jeu</i> où tous les coups sont permis ?	50
La controverse avec Murner, ou la division du travail polémique	57
La controverse en images avec Jean Eck	75
 Chapitre 3	 81

Le langage carnavalesque à la conquête de la parole d'autorité : mettre en péril l'éthique cléricale	81
Un langage longtemps jugé indigne du Réformateur	81
La moquerie autorisée face aux rires des impies	87
De la moquerie religieuse : cynisme hérétique ou prophétique ?	95
Coder, décoder... « vendre la mèche »	102
Chapitre 4	107
Du langage carnavalesque au rituel populaire	107
La popularité du langage carnavalesque	108
La vulgarisation de la théologie luthérienne	120
Un message performatif : quand le carnaval change la norme	126
Problème du résultat et de la portée : un contre rite que les protestants ne peuvent maîtriser ?	133
Deuxième partie	135
Tâtonnements et durcissement : le retournement du luthéranisme contre le carnaval (XVI^e siècle)	135
Première séquence	139
Anciens et nouveaux griefs : la condamnation religieuse d'un contre rite qui fait pécher le corps	139
Chapitre 1	143
Luther et le carnaval : un usage didactique limité, un désintérêt normatif	143
Une fête en mal de définition et, pour Luther, secondaire	143
Le carnaval comme métaphore de l'homme <i>semper simul peccator, justus et penitens</i>	148
Chapitre 2	155
Une fête qui fait pécher le corps : le carnaval et les débats autour du rire et du plaisir	155
Aux origines de la conception ascétique du monde et de la fête spirituelle	155
La porte étroite des plaisirs et de l'eutrapélie	160
La radicalisation du point de vue luthérien	162
Chapitre 3	165
Une fête païenne : le carnaval, siège de l'idolâtrie et royaume du monstre.	165

Aux origines de l'identification païenne du carnaval	165
Une fête idolâtre	168
Une fête qui pervertit la création	173
Chapitre 4	175
Une fête qui détourne du service de Dieu	175
la sanctification des jours saints dans la chrétienté occidentale contre les loisirs débauchés	175
Les luthériens : entre abolition de la distinction des jours et sanctification du culte	177
Une fête qui inverse le sens de la préparation au culte	179
Chapitre 5	181
Carnaval et <i>catharsis</i> : une fête qui agit, mais dans quel sens ?	181
D'après les travaux d'anthropologie historique : un rituel de purification	181
Pour les chrétiens contemporains : un rite païen de corruption	184
Chapitre 6	189
Combat de mots et de vérité autour du carnaval : la fête de la fausse église.	189
Des liens de l'Église romaine au carnaval	189
Une fête « papiste » ?	192
La fête de l'hérétique	194
Deuxième séquence	199
Lutter contre un rite, l'épuration religieuse du carnaval	199
Chapitre 1	203
Luther et Melanchthon : purifier le langage	203
Un idéal paradoxal: « être grave et gai à la foi »	203
Discipliner le comique	207
Chapitre 2	211
Jean Bugenhagen et les premières <i>Kirchenordnungen</i> : la liturgie chrétienne contre le rite carnavalesque	211
Contrecarrer la corruption carnavalesque par l'établissement d'une fête de purification	212
Les raisons d'une diffusion à éclipse	215
Chapitre 3	221

Du rôle d'Andreas Osiander et de la Réformation dans la fin du <i>Schembart</i> de Nuremberg	221
L'interdiction de 1525 : une nécessité morale ou diplomatique ?	224
Les différentes versions de l'interdiction de 1539	227
1539, ou la confrontation de deux systèmes de purification ?	230
Chapitre 4	239
Après 1539 : Les artistes protestants et le recyclage du <i>Schembart</i>	239
Hans Sachs et le détournement des <i>Fastnachtspiele</i>	239
Un transfert de rituel : de la fête à la représentation du carnaval	244
La privatisation de la fonction agonistique de la place publique au cabinet	258
 Troisième partie	 263
Un levier décisif : la mobilisation des autorités politiques contre le carnaval au nom de la discipline (deuxième partie du XVI^e siècle)	263
 Première séquence	 267
Inverser les rapports entre autorités politiques et carnaval	267
 Chapitre 1	 269
Erasmus Sarcerius à l'avant-garde : alerter et responsabiliser les autorités politiques contre le carnaval (1551).	269
La Saxe et le carnaval, une histoire joyeuse ?	271
La prédication d'Erasmus Sarcerius : l'alliance inédite des deux glaives contre le carnaval	279
Erasmus Sarcerius et la stratégie de politisation négative du carnaval	282
Les fondements d'un retournement contre le carnaval considéré de manière politique	284
 Deuxième séquence	 295
Les princes, ces « évêques de remplacement », au service de la discipline : modalités concrètes du combat contre le carnaval dans le Palatinat-Deux-Ponts (1540-1610)	295
 Chapitre 1	 297
Panorama de l'interdiction progressive du carnaval au XVI ^e siècle d'après l'édition des <i>Evangelischen Kirchenordnungen</i> par Emil Sehling.	297

Le corpus des <i>Evangelischen Kirchenordnungen</i>	297
La situation du carnaval dans les <i>Evangelischen Kirchenordnungen</i>	300
Chapitre 2	311
État luthérien et carnaval : l'indétermination des mesures (années 1530-1570)	311
La mise en place progressive de l'Église territoriale par les ducs	311
Des théologiens qui ne se préoccupent pas immédiatement du carnaval	316
Mais une collaboration à tous les échelons qui stimule la criminalisation du carnaval	320
La vigilance plus ou moins zélée des acteurs locaux en fonctions de leurs intérêts professionnels et sociaux	325
Chapitre 3	331
État calviniste et carnaval : la radicalisation des exigences envers le peuple de Dieu et ses bergers (fin des années 1570- début des années 1600)	331
1579 : les mots d'ordre de la discipline et de la bonne police	333
La difficile subordination du clergé au calvinisme princier	339
Chapitre 4	349
Faire corps : lutter contre la logique autonome du carnaval dans les communautés du Palatinat-Deux-Ponts (1540-1610)	349
Le droit territorial contre le droit coutumier du carnaval	349
La difficile identification du carnavalesque en tant que culture hétérodoxe	351
La fête carnavalesque : marqueur ou court-circuit de la frontière confessionnelle ?	358
Conclusion	373
Annexes	381
Table des Illustrations	407
Sources et bibliographie	411
Résumés et mots-clés	439
Table des matières	441

