



HAL
open science

Faire face à l'incertitude : assistance et solidarité communautaire dans l'Église réformée de Francfort (1554-1577)

Chiara Dainche

► **To cite this version:**

Chiara Dainche. Faire face à l'incertitude : assistance et solidarité communautaire dans l'Église réformée de Francfort (1554-1577). Histoire. 2014. dumas-04747999

HAL Id: dumas-04747999

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04747999v1>

Submitted on 22 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

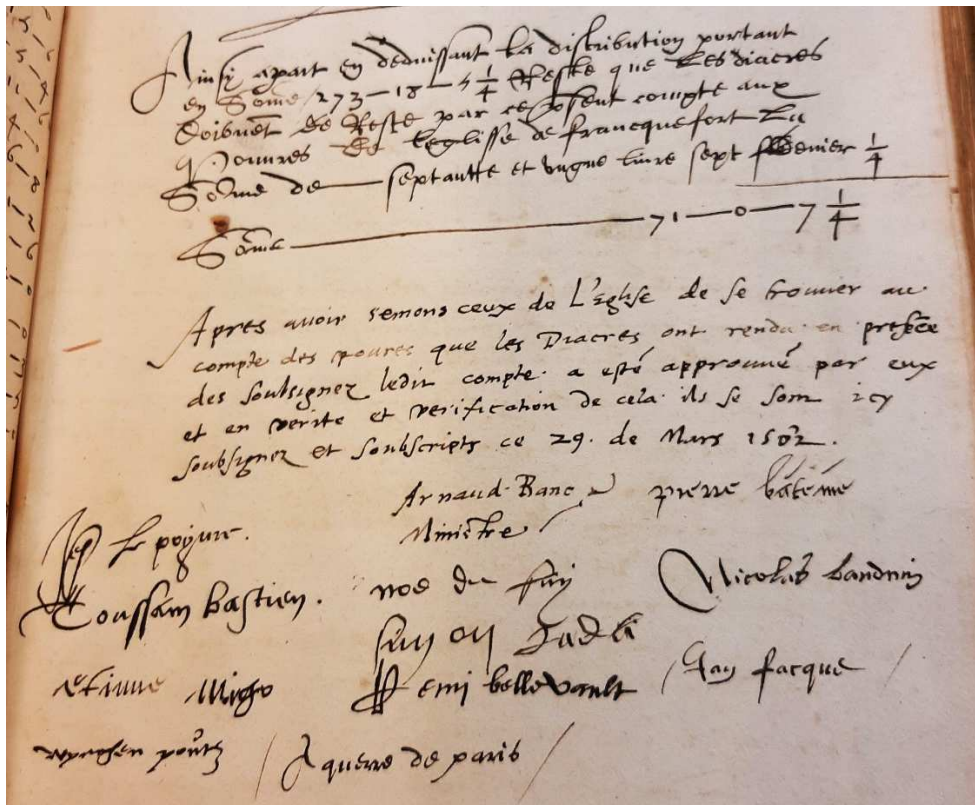
L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Chiara DAINCHE

Faire face à l'incertitude : assistance et solidarité communautaire
dans l'Église réformée de Francfort (1554-1577)



Volume I

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Histoire

Parcours : Histoire, Culture, Politique, Échanges internationaux

Sous la direction de Mme Naïma GHERMANI

Année universitaire 2023-2024



Chiara DAINCHE

Faire face à l'incertitude : assistance et solidarité communautaire
dans l'Église réformée de Francfort (1554-1577)

Volume I

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Histoire

Parcours : Histoire, Culture, Politique, Échanges internationaux

Sous la direction de Mme Naima GHERMANI

Année universitaire 2023-2024

Remerciements

Au terme de ces deux années de Master, je tiens à exprimer une nouvelle fois toute ma gratitude à ma directrice de mémoire Naïma Ghermani, qui a fait preuve d'une grande bienveillance à mon égard, et s'est toujours montrée disponible pour répondre à mes questions et m'aiguiller dans mes recherches. Sa confiance et les opportunités qu'elle m'a offertes ont rendu cette seconde année de Master riche en expériences et en rencontres.

Je remercie ainsi le programme GREP¹ de la Goethe-Universität de Francfort, qui m'a permis de bénéficier d'une bourse de recherche d'une durée deux mois durant lesquels j'ai pu consulter les archives de l'Église réformée de Francfort conservées à l'*Institut für Stadtgeschichte*. La gentillesse et la disponibilité des organisatrices du programme, Lisa Pfeiffer, Leonora Jürgens et Chiara-Sophie Burkhardt, ont grandement facilité ce séjour et m'ont permis d'appréhender avec plus de sérénité cette première expérience de recherche à l'étranger. Ce fut aussi un honneur de pouvoir rencontrer Enrico Schleiff, président de l'Université de Francfort, qui nous a chaleureusement accueilli et auquel j'ai pu présenter mes recherches.

Ce séjour Francfortois n'aurait pu être possible sans le soutien porté à ma candidature par Xenia von Tippelskirch, professeure à l'Université de Francfort et directrice de l'Institut franco-allemand de sciences historiques et sociales (IFRA). Je suis infiniment reconnaissante de la confiance qu'elle m'a accordée, de l'aide qu'elle m'a apportée, et des expériences qu'elle m'a permis de vivre. La gentillesse et la bienveillance de Xenia m'ont permis de trouver rapidement ma place au sein de l'équipe de l'IFRA, dont je garde un souvenir ému et attendri. Je remercie pour leur accueil Falk Bretschneider, Dominique Petre, mais aussi Chai-Hsin, Manon, Léa et Isabelle, avec lesquels j'ai partagé autant de bons moments que de chocolat durant ces deux mois.

¹ *Goethe Research Experience Programm.*

J'ai aussi eu l'immense chance de partager mes recherches lors des journées d'étude organisées du 11 au 14 mars par le centre Marc Bloch et l'IFRA dans le cadre idyllique de la Villa Vigoni, au bord du lac de Côme. Je remercie les organisatrices de m'avoir intégrée à ce projet qui fut particulièrement enrichissant et qui a beaucoup bénéficié à l'avancée de mon travail. Si j'y ai fait de très agréables rencontres, je tenais à remercier particulièrement Mathilde Monge pour l'oreille attentive qu'elle a prêté à mon travail. Nos échanges et ses réponses à mes questions ont enrichi mes réflexions et m'ont ouvert de nouvelles pistes d'analyses, et j'espère avoir un jour à nouveau la chance de recroiser Madame Monge pour poursuivre ces discussions sur des sujets d'intérêt commun.

Enfin, j'adresse ces dernières pensées à ma famille et à mes proches, qui m'ont soutenue tout au long de ces dix mois, et se sont montrés compréhensifs à l'égard de toutes ces heures passées dans des livres ou face à mon ordinateur. Merci à Dominique pour ses conseils et son intérêt porté à ce travail, qui m'ont permis de m'accrocher et de reprendre confiance lorsque mes doutes ont failli prendre le dessus. Merci enfin à mes camarades de bibliothèque, devenus de très chers amis, qui ont été une source de réconfort quotidienne et ont rendu ces heures de travail et d'écriture tellement plus agréables.

Notes de l'auteur

Les citations n'ont pas été modernisées, l'orthographe originale a été systématiquement conservée.

Pour les transcriptions, la ponctuation et les abréviations ont été restituées ainsi que les majuscules et les accents nécessaires à la compréhension.

Sauf indications contraires mentionnées en note de bas de page, les traductions ont été faites par nous-mêmes.

SOMMAIRE

Introduction	10
PARTIE 1 - De l'installation à l'interdiction : la marginalisation de la communauté ? (1554-1561)	28
Chapitre 1. Arriver dans la ville, négocier l'installation	32
Chapitre 2. La communauté réformée dans la ville luthérienne	48
Chapitre 3. Marginalisation et renforcement des barrières confessionnelles	68
PARTIE 2 - S'ancrer dans la ville.....	94
Chapitre 4. Administrer les comptes, maintenir l'Église.....	98
Chapitre 5. Organiser l'assistance : délimiter, retenir, contrôler le groupe.....	122
Chapitre 6. S'ancrer dans la ville.....	142
PARTIE 3 - Face à l'incertitude, consolider le lien communautaire.....	164
Chapitre 7. Solidarités et consolidation du lien communautaire, par l'Église et autour d'elle	168
Chapitre 8. La place du prêtre dans l'économie de l'Église : un agent du lien communautaire ?.....	184
Chapitre 9. Une communauté insérée dans des réseaux d'entraide calvinistes.....	208
Conclusion	232
Sources & bibliographie.	238
Index des noms de personnes	258
Table des matières.....	264

Sigles et abréviations utilisés

§ :	paragraphe.
F° :	folio.
ISG :	<i>Institut für Stadtgeschichte.</i>
Ndbp. :	note de bas de page.
Trad. :	traduit.
v. :	verso.

Introduction

Le 22 avril 1561, le Conseil de Francfort prend la décision de fermer jusqu'à nouvel ordre l'Église réformée française, installée dans la ville sept ans plus tôt¹. Depuis 1554, une communauté de réfugiés calvinistes, principalement wallons, pratiquait librement le culte dans la ville luthérienne du bord du Main, non sans s'attirer les foudres des prédicateurs locaux. Alors que la promulgation de l'édit d'Augsbourg en 1555 ne reconnaît que l'existence juridique des confessions catholique et luthérienne au Saint-Empire, le refus des étrangers de se conformer à la *Confessio Augustana* exacerbe les tensions et accentue la pression que subit le culte des réfugiés. Les magistrats finissent alors par se ranger du côté des prédicateurs luthériens, et proclament d'abord le 18 mars 1561 la fermeture de l'Église jusqu'à Pâques, avant de prononcer un mois plus tard la sentence définitive. Malgré l'interdiction du culte, une bonne partie des réfugiés se maintiennent pourtant dans la ville : un pasteur néerlandais, de retour à Francfort en septembre 1562, note ainsi que « la majeure partie des Français et des Flamands un bon nombre » y vivent toujours « tranquillement² ». Dépourvue de ministres, l'Église conserve même une structure ecclésiastique, et les diacres poursuivent sans interruption leurs activités dont ils gardent consciencieusement la trace dans leurs registres de dépenses, de distributions et de recettes³.

Les réformés de Francfort font partie de ces nombreux convertis que la répression opposée au développement de la Réforme protestante a poussé à migrer vers les territoires comme les cantons helvétiques, l'Angleterre, ou certaines principautés du Saint-Empire, gagnés par les idées nouvelles⁴. C'est près de Wittemberg que celles-ci ont vu le jour au

¹ Philippe Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », dans *Les Églises d'étrangers en pays rhénan (1538-1564)*, [en ligne], Liège, Presses Universitaires de Liège, 1984. URL : <<http://books.openedition.org/pulg/3785>>, ici § 14-15 et 182. Voir aussi la déclaration du Conseil du 22 avril 1561 dans *Frankfurtische Religionshandlungen*, t. 1, Francfort-sur-le-Main, Dielischen Buchdrucker, 1735, « Beylagen », p. 59.

² Extrait d'une lettre envoyée à Calvin le 18 septembre 1562, citée par P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 182.

³ Pour les années 1560 à 1570, voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63.

⁴ Pour les causes de la Réforme, voir notamment, parmi l'historiographie très riche, Thomas Kaufmann, *Histoire de la Réformation : mentalités, religion, société*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 9-26 ; Jean

début du siècle : à la fin du mois de mai 1515, le Pape Léon X envoie des prédicateurs dans les terres du Saint-Empire pour récolter des indulgences afin de financer la reconstruction de la basilique Saint-Pierre-de-Rome. Insurgé par cette pratique qui, depuis le XIII^e siècle, permettait de gagner quelques années de peine de purgatoire en échange d'une somme d'argent, un moine augustin d'Erfurt nommé Martin Luther prononce plusieurs sermons contre la justification par les œuvres, et publie le 4 septembre 1517 un manifeste de 97 thèses. Le 31 octobre, il envoie un second texte de 95 thèses à l'archevêque de Mayence. On ne sait si, comme le veut la tradition, ces thèses ont véritablement été placardées sur la porte de l'église du château de Wittenberg⁵. Quoiqu'il en soit, elles sont par la suite imprimées à Leipzig, Magdebourg, Nuremberg et Bâle et se diffusent ensuite plus largement en Europe : plusieurs sont traduites à Anvers et Leyde dès 1520, et dans une lettre adressée cette année-là à Zwingli, il est écrit ainsi qu'« il n'y a pas de livres achetés [en France] avec plus d'avidité que ceux de Luther⁶ ».

De fait, le développement de la Réforme et sa répression suivent des trajectoires parallèles en France et aux Pays-Bas. Dès novembre 1519, la faculté de théologie de Louvain condamne les idées de Luther et Charles Quint ordonne la destruction de tous ses livres aux Pays-Bas en septembre 1520, alors que la Sorbonne proclame à Paris, en avril 1521, la condamnation de ces textes. Tandis que des manifestations de dissidences se multiplient aux Pays-Bas du sud, des petits groupes luthériens continuent de se propager en France et apparaissent aux alentours de 1525 à Bourges ou Alençon, puis à Montpellier l'année suivante, à Annonay en 1531, et encore à Nîmes ou Dijon en 1537⁷. À mesure qu'augmentent

Delumeau, Thierry Wanegffelen, Bernard Cottret, Bernard, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 5-28 ; Bernard Cottret, *Histoire de la Réforme protestante*, Paris, Perrin, 2001 ; Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, Sevpen, 1957, p. 3-70 ; et sur l'angoisse eschatologique des temps, Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu, La violence au temps des guerres de religion vers 1525- vers 1610*, Paris, Editions Champ Vallon, 1990.

⁵ J. Delumeau, T. Wanegffelen, B. Cottret, *op. cit.*, p. 33 ; T. Kaufmann, *op. cit.*, p. 128 et suivantes. Sur Luther voir aussi Yves Krumenacker (et al.), *Luther*, Paris, Ellipses, 2017.

⁶ Emile Guillaume Leonard, *Histoire générale du protestantisme, L'établissement (1564-1700)*, Tome II, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 200.

⁷ Sur la diffusion de la Réforme en France et aux Pays-Bas voir notamment, J. Delumeau, T. Wanegffelen, B. Cottret, *op. cit.*, p. 150-167 et Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 401-405 et p. 556-559.

ces groupes, la répression s'accroît : entre 1518 et 1528, 400 condamnations pour hérésie sont prononcées aux Pays-Bas, et dès le 1^{er} juillet 1523 ont lieu les premiers bûchers⁸. Une série de placards publiés à partir de 1529 condamne à mort tous les hérétiques, y compris les repentants, allant de ce fait à l'encontre des règles médiévales. En France, François I^{er} s'engage aussi davantage dans la répression à la suite du discours prononcé le premier novembre 1533 par le nouveau recteur de l'université de Paris Nicolas Cop, qui offre à l'occasion de la rentrée scolaire à l'église des Cordeliers, une véritable harangue en faveur de la nouvelle doctrine⁹. C'est toutefois surtout après l'affaire des Placards que les persécutions redoublent d'intensité : dans la nuit du 17 au 18 octobre 1534, des affiches dénonçant les « horribles grands et importables abus de la Messe papale » sont apposées sur les murs et les portes des églises à Orléans, Tours, Blois, ou encore Rouen, et peut-être même jusque sur la porte de la chambre du roi¹⁰. L'affaire provoque à Paris plusieurs centaines de peines de bannissement ou d'emprisonnement, et 25 condamnations au bûcher¹¹. Alors qu'un édit général qui engage toutes les échelles de l'État dans la répression de l'hérésie est promulgué le 1^{er} juin 1539¹², la lutte contre les dissidents ne suffit toutefois pas à endiguer la propagation de la Réforme ; à la fin des années 1530, elle gagne encore de nouveaux adeptes et ses lignes doctrinales sont renforcées grâce aux travaux d'un théologien originaire de Noyon nommé Jean Calvin¹³.

Craignant d'être inquiété, c'est à la suite de l'affaire des Placards que Calvin quitte la France. Il arrive alors à Bâle au début de l'année 1535, où il rédige et publie en mars 1536 la première édition en latin de *Religionis Christianae*. Il s'installe ensuite à Genève à la demande de Guillaume Farel, d'où il est finalement expulsé en avril 1538¹⁴. C'est finalement à Strasbourg, où il se marie et passe trois années de sa vie, que le réformateur publie en 1541

⁸ J. Delumeau, T. Wanegffelen, B. Cottret, *op. cit.*, p. 163 ; J. Lecler, *op. cit.*, p. 556.

⁹ B. Cottret, *Calvin*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1995, p. 88.

¹⁰ J. Delumeau, T. Wanegffelen, B. Cottret, *op. cit.*, p. 93.

¹¹ J. Lecler, *op. cit.*, p. 412.

¹² *Ibid.*, p. 416.

¹³ Voir sur Calvin, Yves Krumenacker, *Calvin*, Paris, Ellipses, 2017 ; Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000 ; B. Cottret, *Calvin, op. cit.*, ...

¹⁴ B. Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 85.

la traduction française de l'*Institution de la Religion Chrétienne*. L'œuvre du réformateur connaît alors une influence grandissante en France et aux Pays-Bas où ses textes pénètrent dès 1544 dans les régions wallonnes¹⁵. Alors que les placards de Philippe II échouent à endiguer la diffusion de ses idées, les persécutions se poursuivent : en France, après l'accession au trône de Henri II, le tribunal de la Chambre ardente instauré en octobre 1547 prononce 500 arrêts jusqu'en janvier 1550, tandis que 1700 hérétiques sont condamnés au bûcher dans les Pays-Bas du Sud jusqu'en 1555¹⁶.

Alors que les tentatives d'établissement d'Églises clandestines réformées échouent à Tournai et Valenciennes en 1544-1545, les réformés wallons n'ont d'autres choix, pour fuir les persécutions et exercer leur culte librement, que de fuir vers les pays protestants. Alors que certains rejoignent Wesel en 1545, d'autres s'installent en Angleterre au tournant des années 1550, sous la protection d'Edouard VI qui œuvre au même moment pour bâtir son Église protestante¹⁷. C'est ainsi à Glastonbury, sur les terres du duc de Somerset, que s'établit la communauté wallonne que l'on retrouve plus tard à Francfort. Dirigé par le surintendant Valerand Poullain, ancien pasteur de Strasbourg et originaire de Lille, le groupe dispose jusqu'en 1553 d'habitations et de terrains de pâturages, du droit de mener ses propres activités économiques, et de la liberté de culte. L'avènement de la reine catholique Marie Tudor bouleverse toutefois la tranquillité des réfugiés¹⁸ ; alors que la messe est rétablie dans le royaume d'Angleterre et que les réformés deviennent à nouveau la cible des bûchers, la plupart quittent le pays et prennent la mer en direction du Saint-Empire.

Au terme d'un voyage sur lequel nous reviendrons plus tard, c'est au Conseil de Francfort-sur-le-Main que Valerand Poullain présente le 15 mars 1554 une pétition pour

¹⁵ J. Lecler, *op. cit.*, p. 557.

¹⁶ *Ibid.*, p. 419 et J. Delumeau, T. Wanegffelen, B. Cottret, *op. cit.*, p. 163 ; pour les Pays-Bas, ces chiffres comportent très certainement une part importante d'anabaptistes.

¹⁷ Sur Wesel voir notamment P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.* ; pour l'Angleterre, Bernard Cottret, *Terre d'exil : l'Angleterre et ses réfugiés français et wallons de la Réforme à la Révocation de l'Édit de Nantes, 1550-1700*, Paris, Aubier, 1985 et Fernand de Schickler, *Les Églises du Refuge en Angleterre*, vol.1, Paris, Librairie Fischbacher, 1892.

¹⁸ Voir Joseph Lecler, *op. cit.*, p. 693-694 et B. Cottret, *Terre d'exil... op. cit.*, p. 93-94.

l'installation de 24 sayetteurs wallons¹⁹. Ville immédiate d'Empire depuis 1372, Francfort connaît déjà l'influence dans les années 1520 des cercles luthériens au sein de ses élites : en 1525, deux prédicateurs évangéliques sont nommés par le Conseil qui abolit aussi la messe en 1533²⁰. Alors que la ville a adopté en 1542 une confession fortement marquée par le luthéranisme, les capacités de persuasion et l'habileté du pasteur à s'allier des soutiens triomphent finalement de la méfiance de certains conseillers vis-à-vis de la doctrine des étrangers²¹. Ainsi, le 18 mars 1554, le Conseil de Francfort accepte « au nom de Dieu » l'installation des réfugiés, leur accorde le droit de disposer de maisons et d'ateliers pour mener leurs propres industries, et leur concède enfin un lieu de culte : la communauté comporte déjà 40 personnes quand elle célèbre sa première cérémonie dans la *Weissfrauenkirche* le 19 avril 1554.

Ainsi commence l'histoire de l'Église réformée française de Francfort qui ne s'achève pas sept ans plus tard, quand le Conseil interdit aux étrangers d'exercer leur culte. Pourtant, si le refuge francfortois a fait dans son ensemble l'objet d'une historiographie abondante, les quelques études qui portent sur la communauté réformée de Francfort au XVI^e ne se sont que peu intéressées aux décennies qui succèdent l'année 1561²². En 1906, Friedrich Clement Ebrard lui consacre une monographie qui représente sans doute encore à ce jour l'ouvrage le plus complet sur le sujet²³ ; deux ans plus tôt, lors de la célébration solennelle du 350^e anniversaire de l'Église, il la qualifiait de « plus ancienne Église du Refuge après Londres et Strasbourg, et l'une de celles qui ont su résister, avec le plus de pieuse constance, aux

¹⁹ Supplique originale citée par Friedrich Clement Ebrard, *Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt am Main 1550-1904*, Francfort, Richard Ecklin, 1906, p. 156-158 ; Une traduction française se trouve dans *Frankfurtische Religionshandlungen, Neue Sammlung*, t. 2, Francfort-sur-le-Main, Dielischen Buchdrucker, 1744, « Pièces justificatives », n° 1, p. 23-24

²⁰ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 7. Sur le Saint-Empire et la Réforme voir notamment Barbara Stollberg-Rilinger, Yair Mintzker, *The Holy Roman Empire: A Short History*, Princeton University Press, 2018 ; Claire Gantet, Christine Lebeau, *Le Saint-Empire, 1500-1800*, Paris, Armand Colin, 2018 ; T. Kaufmann, *op. cit.* ; Bernd Moeller (et al.), *Villes d'Empire et Réformation*, Genève Droz, 1966...

²¹ Gustav Adolf Besser, *Geschichte der Frankfurter Flüchtlingsgemeinden 1554-1558*, Niemeyer, Halle A.S, 1906, p. 5-8.

²² Sur l'historiographie du refuge francfortois dans son ensemble voir les références données par P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, ndbp. n° 21.

²³ F. C. Ebrard, *op. cit.*

difficultés intérieures et aux hostilités ambiantes²⁴ ». Dans son ouvrage, après avoir retracé le développement de la Réforme aux Pays-Bas et l'établissement des Églises wallonnes en Angleterre, l'auteur aborde bien ces difficultés pour les années 1554 à 1561, et consacre ainsi deux chapitres aux conditions d'installation des réfugiés et à leur résistance à se plier à la confession d'Augsbourg. La période 1561-1600 ne concerne quant à elle qu'une douzaine de pages, mais évoque bien la poursuite des confrontations entre le Conseil et les réformés après l'interdiction du culte²⁵. Un autre ouvrage est publié en 1906, qui traite cette fois uniquement des années 1554 à 1558 : Gustav Adolf Besser ne se concentre pas que sur la communauté française mais étend l'analyse aux groupes néerlandais et anglais également réfugiés au bord du Main, en abordant surtout les relations qu'entretient la communauté avec le Conseil²⁶.

Une étude socio-économique réalisée par Georg Witzel en 1910 permet d'approcher l'évolution démographique de la communauté originaire des Pays-Bas entre 1554 et 1561²⁷. Alors que l'analyse porte sur les conséquences économiques de l'arrivée de ces réfugiés à Francfort, elle n'établit pas de distinction entre les membres de la communauté néerlandaise et ceux de la communauté wallonne, qui dépendent pourtant de deux Églises différentes. Par ailleurs, elle ne s'intéresse pas aux Français qui se greffent ensuite au groupe des Wallons. Une liste de 800 marchands étrangers de la ville a aussi été dressée par Alexander Dietz, qui a rédigé pour chacun une courte notice biographique ; l'auteur ne mentionne toutefois pas les sources qu'il a utilisées, ce qui est d'autant plus regrettable, comme le fait remarquer Philippe Denis plus tard, qu'elles ont certainement été détruites pour la plupart en 1944²⁸.

²⁴ Fernand de Schickler, « L'Église réformée française de Francfort-sur-le-Main, 1554-1904 », *Chronique littéraire, Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 56, 1907, p. 72-80, ici p. 72.

²⁵ *Ibid.*, p. 101-112.

²⁶ G. A. Besser, *op. cit.*

²⁷ Georg Witzel, « *Gewerbegeschichtliche Studien zur niederländischer Einwanderung in Deutschland im 16. Jahrhundert* », *Westdeutsche Zeitschrift für Oeschichte und Kunst*, t. 39, 1910, p. 117-181, voir notamment p. 139-141.

²⁸ Alexander Dietz, *Frankfurter Handelsgeschichte*, t. 2, Francfort, Gebrüder Knauer, 1921, voir p. 11-97 ; voir P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, ndbp n° 1. Pour d'autres études sur l'histoire économique et sociale de l'émigration à Francfort, voir aussi les ouvrages de Frierich Bothe listés par Heinz Schilling dans *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte*, Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1972, p. 192.

En 1927, une biographie a aussi été consacrée au pasteur de la communauté, Valerand Poullain. Karl Bauer y aborde notamment les diverses influences théologiques de la liturgie rédigée par le surintendant, et les conflits qui agitent l'Église réformée de Francfort, au sein desquels il est impliqué, et qui mènent à sa démission dès l'année 1556²⁹.

Dans son premier ouvrage paru en 1972, Heinz Schilling inclut aussi l'Église de Francfort à son étude qui questionne l'intégration socio-professionnelle et religieuse des réfugiés au sein de sept villes différentes, parmi lesquelles comptent aussi Cologne et Wesel. Selon Philippe Denis, l'historien allemand n'a cependant que traité « de l'extérieur » le cas de ces Églises, en interrogeant leur impact sur la vie religieuse locale, et leurs rapports aux paroisses des villes d'accueil. En 1984, l'historien français propose ainsi de recentrer l'analyse sur l'histoire « interne » de ces groupes, dans son étude comparative du refuge au XVI^e dans le pays rhénan³⁰. Alors que cet ouvrage a permis de mettre en valeur la véritable cohésion qui unit ces communautés de Wesel, Strasbourg, Bâle, ou encore du Val de Liepvre, toutes reliées par le Rhin, il apporte surtout pour le cas de Francfort des précisions quant aux querelles internes qui opposent notamment les ministres Houbraque et Perrussel en 1559-1560. Toutefois, à l'exception de Philippe Denis, les chercheurs français ne se sont que peu intéressés aux premières décennies de l'Église réformée de Francfort. Michelle Magdelaine, qui lui consacre pourtant plusieurs travaux pour le XVII^e siècle, ne mentionne que partiellement dans ses études les faits qui concernent le XVI^e³¹.

Les quelques travaux recensés ici s'arrêtent ainsi avant la fermeture de l'Église, ou passent rapidement sur la fin du XVI^e comme le fait Friedrich Clement Ebrard. Avant d'interrompre son analyse, Philippe Denis évoque quant à lui simplement la dispersion

²⁹ K. Bauer, *Valerand Poullain, ein Kirchengeschichtliches Zeitbild aus der Mitte des XVIe Jahrhunderts*, Elberfeld, Buchhandlung des Erziehungs-Vereins, 1927. Voir aussi la chronique littéraire du *Bulletin de la société du Protestantisme Français*, vol. 76, 1927, p. 422-424.

³⁰ P. Denis, *op. cit.*

³¹ Michelle Magdelaine, « Le refuge huguenot, exil et accueil », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 121, n° 3, 2014, p. 131-143 ; Michelle Magdelaine, « Le registre du consistoire de Francfort-sur-le-Main », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, vol. 153, n° OCTDEC, 2007, p. 695-705 ; Michelle Magdelaine, « Francfort-sur-le-Main et les réfugiés huguenots », dans Guido Braun et Susanne Lachenicht (ed.), *Les États allemands et les huguenots. Politique d'immigration et processus d'intégration*, Munich, Oldenbourg, 2007, p. 35-49.

partielle de la communauté après 1562 et le départ des ministres, tout en mentionnant sans s’y attarder que la diaconie poursuit son activité de comptes au-delà de cette date. Alors que ces registres de dépenses et de recettes témoignent bien du maintien d’une organisation communautaire en dépit de l’interdiction du culte, les historiens antérieurs aux années 1980 ne se sont donc pas interrogés sur ce que cette situation implique ; elle soulève pourtant diverses questions quant aux recours économiques et sociaux que nécessite de mobiliser la subsistance d’un groupe d’exilés, interroge sur l’évolution des rapports entre les réfugiés et les autorités et populations locales, et impose aussi de se pencher sur la condition de marginalité à laquelle a pu être confrontée la communauté.

Ces questionnements ont effectivement été centraux pour le développement de l’histoire des migrations dans la seconde moitié du XX^e siècle. Alors que l’historiographie de l’exil religieux est restée très confessionnalisée aux XVIII^e et XIX^e siècles, un tournant économique et social s’opère à la fin des années 1560, et de nouveaux travaux reconsidèrent la place des facteurs économiques et sociaux dans les causes du départ, et l’importance de l’inscription dans des réseaux sociaux à l’arrivée³². À la fin des années 1980, l’histoire des migrations bénéficie des apports de la sociologie ; le concept de « diaspora » sur lequel se sont penchés les chercheurs depuis la fin des années 1980 a permis d’interroger le lien des exilés avec la terre d’origine, ou encore la préservation, au fil des générations, d’une identité propre à la communauté réfugiée³³. En 2002, la parution de la revue *Diasporas* permet ainsi de multiplier les apports de l’approche diasporique des populations en exil, en questionnant notamment la diversité des relations maintenues avec le pays d’origine, les contacts entre les groupes, les circulations culturelles, ou encore la construction de réseaux³⁴. Face au constat

³² Pour l’historiographie des migrations au Saint-Empire, voir Naïma Ghermani, « Les migrations religieuses : des enjeux confessionnels aux enjeux politiques », dans Falk Bretschneider et Christophe Duhamelle (dir.), *Le Saint-Empire, histoire sociale (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l’Homme, 2018, p. 253-266. L’œuvre de Heinz Schilling, *op. cit.*, joue un rôle fondamental au sein de l’historiographie allemande dans ce glissement du confessionnel au social.

³³ Voir notamment sur le concept de diaspora, Rogers Brubaker, « The ‘diaspora’ diaspora », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, n°1, January 2005, p. 1-19 ; Hem Raj Kafle, « Diaspora Studies: Roots and Critical Dimensions », *Bodhi, An Interdisciplinary Journal*, vol. 4, n° 1, série n° 4, 2010, p. 136-149 ; Stéphane Dufoix, *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011...

³⁴ *Diasporas*, Presses Universitaires du Midi, revue semestrielle fondée en 2002, disponible sur OpenEdition Journals : < <https://journals.openedition.org/diasporas/188> >.

d'une lacune concernant les études des sociétés diasporiques à l'époque moderne, et face au peu de propositions d'analyses comparatives, Natalia Muchnik et Mathilde Monde publient en 2019 une synthèse pour la période du XVI^e au XVIII^e siècle. Alors qu'elles réaffirment la « centralité du facteur religieux », les historiennes intègrent à l'étude des enjeux de coexistence interreligieuse et interconfessionnelle, ses composantes démographiques, sociales, culturelles et matérielles³⁵.

Au sein de ce champ de recherche s'est aussi développé tout un questionnement sur la la charité et les solidarités communautaires³⁶. Dans le cas des communautés protestantes, ces réflexions ont été d'autant plus foisonnantes qu'elles ont été longtemps influencées par les travaux de Max Weber qui distinguait de l'« éthique de la fraternité » catholique, l'éthique protestante, proche de l'esprit du capitalisme³⁷. Alors que l'historiographie a souvent insisté sur le rôle de la Réforme protestante dans la sécularisation de l'assistance, Natalia Muchnik souligne par ailleurs que la charité intègre aussi à l'analyse des populations diasporiques la notion de territorialité, alors que ces groupes se caractérisent justement par leur forte mobilité géographique³⁸. L'historienne a toutefois bien démontré que « si elle fait lieu, la bienfaisance en tant que pratique sociale intervient, tant à l'échelle transnationale que locale, pour agréger et articuler ces populations qui manifestent une grande hétérogénéité

³⁵ Mathilde Monge, Natalia Muchnik, *L'Europe des diasporas. XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019. Pour une synthèse historiographique de la question des diasporas à l'époque moderne, voir l'introduction de l'ouvrage, p. 9-17.

³⁶ Voir la courte synthèse historiographique et les références proposées par Natalia Muchnik dans son article Natalia Muchnik, « Charité et communauté diasporique dans l'Europe des XVIe-XVIIIe siècles », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°61/3, 2014, p. 7-27, notamment p. 7-9. Voir aussi notamment Mathieu Grenet, « Moralités marchandes et charité communautaire », *Rives méditerranéennes*, vol. 49, 2015, p. 119-138 ; Natalia Muchnik, « La charité matricielle. Marranes d'Espagne et de France aux XVIe-XVIIIe siècles », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 162, n° 2, 2013, p. 143-160...

³⁷ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'un essai*, trad. par Jacques Chavy, Paris, Plon, 1964 [1^{ère} édition en allemand, 1904-1905]. Voir à ce sujet, Naïma Ghermani, « L'économie de l'asile. L'accueil des réfugiés en Suisse et en Allemagne au XVIIIe entre charité et rentabilité », dans Marion Deschamp et Elena Guillemard (dir.), « Affaires de foi. Ethiques et pratiques économiques au temps des Réformes religieuses », dossier paru dans la *Revue de l'histoire des Religions*, 237, n° 4, 2020, p. 607-625, ici p. 608-612. Pour une synthèse historiographique de la critique de Max Weber, Roger Stauffenegger, « Réforme, richesse et pauvreté », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 52, n° 149, 1966, p. 47-58.

³⁸ Sur la sécularisation de l'assistance, voir notamment Timothy G. Fehler, *Poor Relief and Protestantism : The Evolution of Social Welfare in Sixteenth-Century Emden*, Aldershot, Hants & Brookfield, 1999 ; Charles H. Parker, *The Reformation of Community : Social Welfare and Calvinist Charity in Holland, 1572-1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

socio-économique, politique et même religieuse. Elle peut ainsi établir les prémisses d'une institutionnalisation³⁹ ».

Les études sur le développement des institutions charitables au sein des communautés exilées ont ainsi permis de mettre en valeur leur rôle fondamental dans la structuration de ces groupes et dans la consolidation des liens sociaux qui les traversent⁴⁰. L'appui sur les solidarités internes comme mécanisme de survie des populations minoritaires a récemment été au cœur d'un projet de recherche ANR intitulé *SOLIDAMIN*⁴¹. Le projet s'articule ainsi autour de trois axes principaux : interroger « les divers argumentaires développés autour des pratiques de solidarité qui explicitent le lien occasionné par les échanges de biens » ; « étudier les flux financiers gérés par des réseaux et attribués selon des critères normatifs » ; et enfin, aborder « les circulations de biens, de personnes et de valeurs comme structurant les groupes minoritaires ». C'est notamment grâce aux sources comptables, comme celles dont nous disposons pour la diaconie de Francfort, que peuvent être menées ces recherches sur le rôle structurant des pratiques d'entraide et des échanges de biens et de personnes au sein des communautés exilées. De fait, ces pratiques s'avèrent d'autant plus importantes que ces populations mobiles sont souvent écartées des systèmes traditionnels d'assistance, et que la migration affecte la situation économique et sociale des réfugiés qui abandonnent leurs maisons, leurs biens, et une partie de leurs proches, pour fuir les persécutions religieuses⁴². Ainsi l'analyse de la condition des réfugiés dans leur pays d'accueil rejoint un autre champ de recherche : celui de la pauvreté et du dénuement.

³⁹ N. Muchnik, « Charité et communauté diasporique... », *art.cit.*, p. 8.

⁴⁰ Pour la charité dans les communautés protestantes, voir Ole Peter Grell, *Brethren in Christ : A Calvinist Network in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 ; Martin Dinges, « Huguenot Poor Relief and Health Care in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », dans Raymond Mentzer (dir.), *Society and Culture in the Huguenot World 1559-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 157-174 ; Jeanine E. Olson, *Calvin and Social Welfare: Deacons and the Bourse Française*, Selinsgrove, Associated University Presses, 1989...

⁴¹ SOLIDAMIN, « Solidarités communautaires, réseaux d'entraide des minorités et des diasporas dans l'Europe du XVII^e-XVIII^e siècles », *Carnets de recherche Hypothèses*, [date de mise en ligne inconnue], [consulté le 05/06/2024], <<https://solidamin.hypotheses.org/>>.

⁴² N. Muchnik, « Charité et communauté diasporique... », *art.cit.*, p. 8.

Les études portant sur la pauvreté à l'époque moderne ont fait état de la difficulté à définir un terme dont la signification a évolué au cours des siècles. Dans une synthèse publiée en 1994, l'historien allemand Robert Jütte questionne l'attitude des hommes du XVI^e envers les pauvres, et propose quelques définitions des diverses formes de déviances, du criminel au voleur, en passant par le vagabond : alors que le pauvre méritant est impuissant face à sa condition, comme la veuve ou l'orphelin, le vagabond est responsable de son indigence car il se distingue par son oisiveté et son absence d'activité professionnelle en dépit de sa « capacité de corps⁴³ ». Si les différentes catégories de pauvreté se déclinent donc à l'époque moderne à partir d'un spectre moral, Laurence Fontaine a montré que la pauvreté est avant tout un risque conjoncturel auquel on répond notamment par la mise au travail, ou un état structurel auquel on essaie d'échapper⁴⁴. Quand les stratégies mobilisées pour ce faire repoussent les individus aux marges de ce qui est moralement acceptable pour le reste de la société, comme c'est le cas pour la mendicité, la prostitution des femmes, ou le vagabondage, la pauvreté est alors également synonyme d'exclusion.

Du fait de leur importante mobilité, parce qu'ils n'ont pas toujours les moyens de faire montre d'une activité professionnelle au sein des villes d'accueil, et qu'ils ne disposent pas non plus systématiquement d'appuis sociaux qui puissent témoigner pour eux, les réfugiés s'attirent ainsi la méfiance des locaux qui les soupçonnent de faire partie de ces « sans-aveu ». Ces soupçons d'ordre moral et social se doublent par ailleurs d'un volet confessionnel dans le cas des exilés religieux. Alors que l'uniformité confessionnelle représente un enjeu essentiel pour la préservation de la paix publique dans les villes de l'époque moderne, elle se heurte toutefois à la pluralité religieuse qui naît de ces mobilités, ou des fractures confessionnelles qui se créent au XVI^e siècle. Divers travaux et ouvrages collaboratifs se sont ainsi portés dans les années 1990 sur la question de la tolérance

⁴³ Robert Jütte, *Poverty and deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Voir aussi à ce sujet, Richard Trexler, « Charity and the Defence of Urban Elite in the Italian Communes », *Dependence in Context in Renaissance Florence*, New York, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1994, p. 73-74.

⁴⁴ Laurence Fontaine, *Vivre Pauvre, Quelques enseignements tirés de l'Europe des Lumières*, Paris, Gallimard, 2022.

confessionnelle, et sur la notion de frontières religieuses⁴⁵. Keith P. Luria, qui s'est intéressé à la coexistence et aux conflits religieux en France au début de l'époque moderne, a ainsi mis en valeur la centralité de la notion de frontière religieuse autour de laquelle s'organisent les relations interconfessionnelles ; l'historien a toutefois bien souligné que cette frontière ne va pas de soi et ne recoupe aucune réalité sociale⁴⁶. Cette notion a ainsi permis le développement de diverses recherches portant sur la multiplicité des logiques de coexistence au sein de l'espace social urbain⁴⁷.

Dans l'espace et le contexte du Saint-Empire, le concept de « confessionnalisation » (*Konfessionalisierung*), théorisé par Heinz Schilling et Wolfgang Reinhard dans les années 1980, a par ailleurs permis de mettre en valeur l'imbrication des enjeux politiques et religieux en lien avec l'uniformité confessionnelle, après la diète d'Augsbourg de 1555⁴⁸. Ainsi, dans l'Empire, la question des identités confessionnelles et de leur coexistence est d'autant plus fondamentale que l'édit d'Augsbourg définit la valeur juridique et politique des confessions luthériennes et catholiques, et confère aux principautés territoriales le droit et les moyens d'imposer l'uniformité de foi en leur sein.

Si l'analyse de la condition de réfugiés rejoint ainsi le champ de recherche portant sur la pauvreté, et celui de la coexistence religieuse, elle pose en somme la question de l'appréhension de la condition d'extranéité. L'historiographie s'est sur ce point appuyée sur

⁴⁵ Ole Peter Grell (et al.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; Robert Sauzet (éd.), *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1992.

⁴⁶ Keith P. Luria, *Sacred boundaries: religious coexistence and conflict in early-modern France*, Washington (D.C.), The Catholic University of America Press, 2005.

⁴⁷ David Do Paço, Mathilde Monge, et Laurent Tatarenko (éd.), *Des religions dans la ville*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010 ; Catherine Maurer, Catherine Vincent, *La coexistence confessionnelle en France et en Europe germanique et orientale : Du Moyen âge à nos jours*, [en ligne], Lyon, LARHRA, 2015, p. 59-75. URL : <<http://books.openedition.org/larhra/4152>>.

⁴⁸ Sur le développement de ce concept et ses enjeux historiographiques et pour diverses références, voir notamment Christophe Duhamelle, « La "confessionnalisation" en Allemagne », dans David Do Paço (et al.), *op. cit.*, p. 201-206 ; Christophe Duhamelle, « Confession, confessionnalisation », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 26, 2013/2, p. 59 à 74 ; Pour une définition canonique du terme, voir Heinz Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », *Historische Zeitschrift*, n° 246, 1988, p. 1-45, traduite en français et citée par Christophe Duhamelle dans *La frontière au village, une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences humaines et Sociales, 2010, p. 19.

les travaux des sociologues du début du XX^e, comme *L'étranger* de Alfred Schütz ou encore le texte « Excursus sur l'Étranger » de Georg Simmel⁴⁹. Les travaux des historiens du début des années 2000 ont alors interrogé la complexité des liens et des rapports entre les étrangers et leurs sociétés d'accueil et se sont aussi intéressés à la question des représentations ; ces recherches ont ainsi démontré toute la difficulté à définir une catégorie englobant une grande diversité de situations économiques, politiques, juridiques et sociales selon le temps et les espaces⁵⁰. Une partie des études récentes portant sur des communautés étrangères exilées se sont alors nourries des thèses de Simona Cerutti sur la condition d'extranéité, proposées dans son œuvre *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*⁵¹. L'historienne a en effet constaté la persistance de certains présupposés dans la définition de « l'étranger », comme l'assimilation directe faite entre le terme et tous les individus provenant d'ailleurs, ou encore son appréhension systématique au travers du prisme de « l'altérité⁵² ». Simona Cerutti a ainsi proposé de considérer la condition d'étranger comme un risque qui pèse à l'époque moderne sur chaque individu. Indépendamment de l'origine géographique, la « condition d'étranger » est plutôt définie par l'absence d'inscription dans une lignée de succession et dans un réseau social stable, qui offrent l'accès aux ressources locales. Le travail, la citoyenneté, ou encore la propriété, ne constituent alors plus les conditions qui permettent de sortir de l'extranéité, mais représentent des preuves d'une appartenance reconnue à la communauté civique.

⁴⁹ Georg Simmel, « Excursus sur l'étranger », dans *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, [1^{ère} édition 1908], Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 663-668 ; Alfred Schütz, « The Stranger: an essay in social psychology », dans Arvid Brodersen et Alfred Schütz (éds.), *Collected Papers II, Studies in Social Theory*, La Haye, Martin Nijhoff, 1964, vol. 2, p. 91 ; voir notamment sur ces travaux Mathieu Couderc, « Être étranger. Pour une histoire sociale de l'extranéité », *Hypothèses*, vol. 20, n° 1, 2017, p. 15-24 ; Catherine Montgomery, « L'étranger dans la cité : les travaux de Georg Simmel et de l'École de Chicago revisités à la lumière de l'immigration maghrébine dans l'espace montréalais (note de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 41, n° 3, 2017, p. 87-105.

⁵⁰ Pilar González-Bernaldo, Manuela Martini, Marie-Louise Pelus-Kaplan, *Étrangers et sociétés : Représentations, coexistences, interactions dans la longue durée*, [en ligne], Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009. URL : <<http://books.openedition.org/pur/97775>>.

⁵¹ Simona Cerutti, *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Paris, Bayard, 2012 ; voir parmi les travaux qui se basent sur cette étude Mathieu Couderc, *Identités Subies, Identités Intégrées : Les Grecs Dans Les Sociétés Européennes Du Nordouest (Angleterre, Etats Bourguignons, France et Leurs Marges) : Début XV^e-Fin XVI^e siècles*, Thèse à l'Université Paris 1, 2018.

⁵² S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 12.

C'est en mobilisant ce concept d'extranéité, que Simona Cerutti approche aussi au travers de la notion « d'incertitude », que nous souhaitons appréhender l'analyse de la communauté réformée de Francfort. Ce prisme de l'extranéité s'avère en effet d'autant plus intéressant que l'interdiction du culte pose diverses questions quant à l'évolution de la condition des réfugiés et leur place dans la ville : la marginalisation confessionnelle s'accompagne-t-elle d'une marginalisation économique, sociale, politique ? De quelle manière évoluent les rapports des réfugiés avec les autorités et populations locales ? Que dit le maintien des réfugiés dans la ville en dépit de l'interdiction de leur culte, sur leur situation et la place qu'ils y occupent ?

Si les études portant sur la communauté de Francfort n'ont que peu traité les années postérieures à la fermeture de son Église, c'est que les sources manquent pour s'emparer pleinement de ces questions. Déjà en 1906, Ebrard note que les registres du consistoire de l'Église, antérieurs au mois de mai 1571, sont curieusement introuvables⁵³. Alors qu'une partie des archives de Francfort a souffert des destructions de la guerre et du bombardement de la ville en 1944, d'autres documents ont certainement pu être perdus⁵⁴. Tandis que les actes du consistoire débutent donc seulement en 1571, une liste alphabétique des membres de la communauté « admis à la Sainte-Cène à Offenbach » entre 1589 et 1617 a bien été conservée⁵⁵ ; son analyse semble cependant difficile alors qu'elle ne précise qu'à partir du XVII^e les dates d'inscription des membres dans le registre. Les registres de la diaconie ont quant à eux bien été conservés pour toute la seconde moitié du XVI^e siècle ; alors que ces livres de distributions, de recettes et de dépenses, témoignent de la continuité de l'organisation communautaire après la fermeture de l'Église, ils constituent donc la source principale de cette étude.

⁵³ L'historien suspecte une destruction volontaire de ces registres. Voir F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 105.

⁵⁴ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, ndbp n° 1. L'inventaire des documents des archives municipales de Francfort qui portent sur l'Église réformée française fait mention de ces pertes : voir Francfort, ISG FFM, Rep. 653, édité en 1989, notamment p. 213.

⁵⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28 ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 149, « Verzeichnis von Gemeindemitgliedern, zum Abendmahl in Offenbach zugelassenen Personen und in Offenbach getauften Kindern » (1589-1617).

Nous avons consulté cinq de ces registres pour les années 1554 à 1577⁵⁶. Ces manuscrits, dont nous serons amenés à décrire la structure en détail plus tard, comportent des listes de recettes qui recensent les diverses collectes, les dons privés, ou encore les dons testamentaires, qui constituent les moyens de financement de l'Église. C'est notamment sur la base de ces recettes que peut se développer l'activité d'assistance : celle-ci peut quant à elle être approchée par le biais des listes de distributions dites « ordinaires », sur lesquelles sont inscrits chaque semaine les bénéficiaires de l'aide charitable. Des listes de dépenses « extraordinaires » dévoilent aussi le reste des activités de l'Église : on y retrouve les gages des ministres, le salaire du maître d'école, les dépenses nécessaires au fonctionnement de l'hôpital et au soin des malades. Enfin, s'immiscent aussi dans ces registres tout un tas de documents complémentaires tels que des inventaires de biens meubles, des exécutions testamentaires, une quittance de loyer, des listes de prêts, ou encore divers remboursements de dettes. Ces sources offrent donc un point de vue sur l'organisation de l'Église dans son ensemble, sa gestion administrative et financière, et les activités principales dans lesquelles elle investit son argent. L'apparition ininterrompue de certains de ses membres dans les listes d'assistance pendant plusieurs années, interroge aussi sur la dépendance économique qui lie ces indigents à l'organisme charitable ; de ce fait, ces listes posent aussi la question des liens sociaux qui se créent par le biais de l'octroi de l'assistance. Alors que des sommes d'argent sont parfois accordées aux réfugiés pour des services rendus à leurs coreligionnaires, les registres de la diaconie semblent aussi dévoiler une part des relations qui unissent les membres du groupe entre eux. Considérer ces relations visibles dans les registres implique également de réfléchir sur celles qui ne transparaissent pas dans des sources qui, en théorie, font surtout apparaître les indigents du groupe. Finalement, ces documents interrogent sur le rapport des individus à la diaconie ; à l'inverse ils dévoilent, au travers de la tenue de la comptabilité, et par l'organisation de l'activité charitable, la mission que les diacres s'attribuent vis-à-vis de l'Église et de ses membres.

⁵⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61 (1554-1559) ; H.13.63, 62 (1555-1576) ; H.13.63, 180 (1557-1567) ; H.13.63, 63 (1560-1570) ; H.13.63, 64 (1570-1576).

Ces quelques éléments semblent constituer plusieurs voies d'entrée dans les registres de la diaconie, qui montrent déjà que ces sources comptables ne se limitent pas qu'à décrire le fonctionnement de l'organisme charitable. En se saisissant de ces sources, et en replaçant leur analyse à l'aune du contexte particulier de la fermeture de l'Église de Francfort, ce mémoire de recherche entend appréhender les moyens de résistance mobilisés par l'Église en tant qu'institution, et par ses membres, pour contrer les risques de déchéance sociale qu'implique la condition d'extranéité. Le maintien de la communauté à Francfort, en dépit de l'interdiction de son culte, ne va par ailleurs pas de soi. Il conviendra ainsi de déterminer si ce fait tient plutôt de la contrainte, et s'explique notamment par les difficultés et le risque économique et social que représente une nouvelle migration, ou s'il témoigne dans le cas inverse d'un quelconque intérêt à rester. Ce second cas implique de considérer à la fois les motivations éventuelles de ce choix, mais aussi les facteurs économiques et sociaux qui le permettent ; en d'autres termes, s'interroger sur le maintien des réfugiés dans la ville, amène à se questionner sur leur degré d'intégration à cette dernière.

Cette étude impliquera donc de considérer la fonction de l'organisme charitable comme recours économique et social pour les réfugiés, mais s'intéressera aussi au rôle qu'a pu jouer l'assistance comme moyen de légitimation à occuper la ville. En faisant des registres comptables la source principale de notre recherche, nous aborderons bien sûr la fonction qu'ont occupé les diacres dans l'organisation de l'assistance. Nous élargirons toutefois cette analyse au rôle fondamental qu'ils ont aussi joué dans le fonctionnement global de l'Église et dans sa continuité après 1561, par le biais de leur activité administrative. Outre la place de l'organisme d'assistance comme source de subsistance, la consolidation du lien communautaire joue aussi un rôle comme source d'entraide et de solidarité ; tout l'enjeu de cette recherche consistera à déceler la manière dont ces relations d'entraide apparaissent au travers des sources comptables. Nous interrogerons de ce fait la fonction qu'occupent les diacres dans le tissage du lien social, et dans la construction ou la consolidation de réseaux internes au groupe. Dans une moindre mesure, et selon ce que permettront les sources, cette étude tentera d'approcher les interactions que le groupe entretient avec les autres communautés résidant à Francfort, son insertion au sein du tissu urbain et par là-même, ses possibilités d'accès aux ressources locales.

Nous proposons donc de mener une analyse principalement qualitative des registres de la diaconie. Bien que nous tenterons ponctuellement quelques ébauches d'analyses quantitatives, l'absence d'uniformité des unités de monnaie et de compte, et l'impossibilité

d'effectuer les conversions, limitent cette approche ; tout au moins celle-ci nécessiterait à elle seule sa propre entreprise de recherche, ainsi qu'un temps considérable pour la mener. La découverte tardive des actes du consistoire postérieurs à 1571 ne nous a par ailleurs offert que peu de temps pour en proposer une étude approfondie⁵⁷. Nous les mobiliserons donc ponctuellement, pour appuyer les démonstrations que nous tirerons de l'analyse des registres de dépenses, recettes, et distributions. Par ailleurs, si quelques références seront faites aux procès-verbaux du Conseil de Francfort ainsi qu'aux livres de bourgeoisie, la paléographie allemande du XVI^e a cependant fait obstacle à notre compréhension de ces sources et ne nous a pas permis de considérer pleinement leur utilité à l'égard de nos recherches⁵⁸. Enfin, c'est par simplicité de langage que nous qualifierons l'Église de « française », comme l'ont jusqu'ici fait les historiens. Si le contexte de création de cette communauté montre bien qu'elle est à l'origine Wallonne, elle est ainsi désignée parce que ses membres parlent le français, et nous utiliserons indifféremment les deux adjectifs pour la qualifier.

Ainsi, cette étude s'organisera en trois temps. La première partie reviendra sur les origines de la communauté et traitera des premières années de son installation à Francfort. Elle approchera le rôle qu'a joué le pasteur Valerand Poullain dans l'octroi du droit d'établissement, par la pétition qui en formule la demande, par les capacités de négociations mobilisées pour défendre cette requête, et par les stratégies sociales qu'elle nécessite de déployer. La suite de cette démonstration se penchera sur les conditions de développement économique octroyées aux réfugiés, sur leur statut juridique et sur leur rapports aux populations et autorités locales : en abordant l'évolution des conflits qui les opposent notamment aux prédicateurs locaux sur la question de la liberté de culte, nous tenterons de mettre en lumière la marginalisation progressive dont sont victimes les étrangers, et la manière dont ces conflits mènent finalement à l'interdiction du culte. Partant du constat que cette fermeture de l'Église en 1561 ne mène pas à la dispersion de la communauté, la seconde partie interrogera la place qu'a tenu l'organisme d'assistance dans le maintien de la

⁵⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28.

⁵⁸ Francfort, ISG FFM, H.02.02, 13, « Ratsprotokolle » (1554) ; Francfort, ISG FFM, H.02.03, 7, « Ratschlagungsprotokolle » (1551-1581) ; Francfort, ISG FFM, H.02.17, 7, « Bürgerbuch » (1554).

communauté au sein de la ville. En plus de leur mission sociale à l'égard de l'assistance, la mission administrative et économique des diacres a en effet joué un rôle fondamental dans la continuité des activités de l'Église. Les sources comptables permettent également d'aborder dans une certaine mesure l'évolution des rapports et des interactions des réfugiés avec les populations locales ; à partir de ces analyses, il s'agira de se demander si le maintien dans la ville peut être considéré comme le signe d'un certain degré d'intégration du groupe au tissu urbain, ou s'il peut en être à plus long terme la cause. Enfin, la dernière partie de ce mémoire s'intéressera à la place qu'a tenu la consolidation du lien communautaire dans le maintien de l'Église et dans la subsistance de ses membres. Au travers des pratiques d'entraide et des échanges de biens et d'argent, nous aborderons les recours économiques et sociaux qu'offrent à l'Église et à ses membres la construction de réseaux internes au groupe, et l'inscription de la communauté au sein d'un réseau de solidarité de communautés calvinistes.

PARTIE 1

-

**De l'installation à l'interdiction : la marginalisation de la
communauté ? (1554-1561)**

Les premières années de la communauté réformée de Francfort révèlent les enjeux que posent pour une communauté confessionnelle réfugiée, la capacité à se faire une place dans la ville et à y défendre ses intérêts. Depuis son installation jusqu'à l'accueil de nouveaux membres, la situation de la communauté dépend des possibilités de négociations dont elle se saisit afin d'obtenir de ses hôtes la concession de quelques faveurs. Si les intérêts des autorités ne sont pas toujours en accord avec ceux des locaux, les confrontations sociales, économiques et religieuses auxquelles font face les réfugiés, témoignent de la résistance faite à l'introduction d'un groupe et de ses pratiques étrangères au sein de la ville. De ce fait, alors que Simona Cerutti a bien démontré que la provenance géographique n'est pas un facteur suffisant pour définir ce que signifie « être étranger¹ », le cas des réfugiés de Francfort permet d'appréhender sur quelles bases juridiques, sociales, économiques ou religieuses, se construit la condition d'extranéité d'un groupe, et comment celui-ci s'y confronte. Le contexte particulier dans lequel s'opère cette installation nous amènera par ailleurs à considérer surtout le volet confessionnel de cette extranéité. En effet, le développement de l'Église d'étrangers se heurte aux résistances qu'impose à la même époque au Saint-Empire la consolidation des identités confessionnelles. Après la diète d'Augsbourg de septembre 1555, le renforcement des barrières confessionnelles accroît ainsi progressivement la distance qui sépare les intérêts des réfugiés réformés de ceux de leurs hôtes luthériens, ce qui aboutit à la fermeture de l'Église des étrangers en 1561.

La communauté réformée de Francfort nous offre ainsi l'exemple d'une expérience de marginalisation progressive : il conviendra à la fois d'étudier les facteurs qui l'influencent, ainsi que la manière dont les réfugiés s'y confrontent, et éventuellement lui résistent. L'étude des origines de la communauté et de ses conditions d'installation à Francfort fera un premier pas dans l'analyse de ce que signifie négocier l'établissement d'un groupe de réfugiés dans une ville étrangère ; la difficulté à définir le statut et la place qui lui sont octroyés témoigneront par ailleurs de l'incertitude à la base de sa situation. Tandis que les étrangers entendent bien poursuivre dans leurs nouveaux lieux de vie leurs pratiques artisanales,

¹ Sur la transformation de l'objet de recherche « étranger » vers « condition d'extranéité », voir S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, et l'introduction de l'ouvrage p. 9 à 27.

commerciales, mais aussi confessionnelles, les oppositions auxquelles ils se heurtent et la résistance avec laquelle ils leur font face forgent aussi leur expérience de l'extranéité. Enfin, nous aborderons l'intensification des conflits dont fait l'objet la doctrine des réfugiés à partir de 1555, qui se solde par la fermeture de l'Église en 1561 ; dans le cadre de la « confessionnalisation² » au saint-Empire, la construction et la consolidation de la frontière confessionnelle qui sépare les deux groupes renforce en effet la marginalité des étrangers réformés.

² Pour une définition canonique du terme traduite en français, C. Duhamelle, *La frontière au village... op. cit.*, p. 19 ; C. Duhamelle, « La "confessionnalisation" en Allemagne », dans David Do Paço (et al.), *op. cit.*, p. 201-206 ; C. Duhamelle, « Confession, confessionnalisation », *art. cit.*, p. 59 à 74.

Chapitre 1. Arriver dans la ville, négocier l'installation

Les études portant sur la communauté réformée française de Francfort au XVI^e ont accordé une attention particulière à ses conditions d'installations¹. Ces analyses ont en effet été permises par la conservation des registres de procès-verbaux et de délibérations du Conseil², ainsi que l'édition entre 1735 et 1748 d'un corpus de sources dans les *Frankfurtische Religionshandlungen*, qui comprennent notamment la supplique de Poullain et les réponses des magistrats faites aux requêtes des étrangers³. Si ces conditions d'installation ont donc déjà été précisément décrites par Friedrich Clement Ebrard ou Gustav Adolf Besser, les rares travaux en français tels que ceux de Philippe Denis ne les ont pas détaillées⁴. Au-delà de rendre accessible au lectorat non-germanophone les premières années de l'Église réformée française, ce premier chapitre entend revenir sur l'origine particulière d'un groupe de réfugiés qui a déjà connu une fois l'expérience de la migration collective. Il conviendra aussi d'interroger les modalités selon lesquelles s'établit le premier contact entre le représentant désigné de ce groupe, Valerand Poullain, et les autorités locales dont il espère obtenir les faveurs. Alors que ces dernières nécessitent en effet de mobiliser certaines capacités de négociations, les conditions d'installation octroyées révèlent toutefois quelques imprécisions qui sont peut-être à la base de la fragilité de la position de la communauté dans la ville.

1. De Glastonbury à Francfort, le noyau du groupe

¹ Tandis qu'Ebrard aborde l'Église sur le long terme jusqu'au XX^e siècle, il consacre tout de même 4 chapitres aux années 1550-1554. Besser ne s'attarde quant à lui dans son ouvrage que sur les 4 années qui succèdent à l'installation. Voir F. C. Ebrard, *op. cit.*, et G. A. Besser, *op. cit.*

² Francfort, ISG FFM, H.02.02, 13, et H.02.03, 7.

³ Pour la supplique de Poullain voir la pièce justificative n° 1 du « Mémoire au sujet de l'exercice libre & public de la religion réformée (...) », dans *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 2, p. 23 ; voir aussi *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 1.

⁴ Philippe Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*

Le règne d'Edouard VI (1547-1553), que les réformés surnomment « nouveau Josias⁵ », marque le renforcement du protestantisme en Angleterre. Alors qu'Henri VIII a déjà amorcé la séparation des Églises anglicane et romaine, proclamé par le clergé de Canterbury en 1531 « Chef suprême de l'Église et du clergé d'Angleterre⁶ », le jeune roi se distingue de son père par le tournant réformateur qu'il donne à cette séparation. Seulement âgé de 9 ans en 1547, c'est sous l'influence de son oncle et protecteur Edward Seymour que sont révoqués les *Six Articles* promulgués en 1539 et qu'est ainsi réintroduite la communion sous deux espèces le jour de Pâques 1549⁷. Le 30 octobre, une proclamation royale stipule aussi qu'il « n'y aura pas de retour aux "cérémonies, célébrations et messes romaines⁸ " ». Alors que l'entreprise de réforme des structures ecclésiastiques se concrétise grâce au concours des théologiens étrangers et particulièrement de Johannes a Lasco, la charte d'Edouard VI du 24 juillet 1550 offre le droit d'asile et de culte à « plusieurs des Alemans et austres estrangers, qui sont venus et viennent journellement en nostre Royaume (...) auxquels la liberté de l'Evangile, soubz la domination de la Papauté, a commencé d'estre tachée et opprimée⁹ ». Tandis que se développent à Londres les Églises d'étrangers, c'est sous la protection du duc de Somerset qu'est créée à Glastonbury la communauté wallonne, contrainte de migrer vers le Saint-Empire lorsque la couronne tombe entre les mains de la reine catholique Marie Tudor.

1.1. Les étrangers réformés en Angleterre, de Lambeth à Glastonbury (1547-*ca.* 1550)

Dès 1547, Edward Seymour et ses projets de réforme bénéficient du soutien de l'archevêque de Canterbury Thomas Cranmer. À partir de 1547, ce dernier rassemble au palais de Lambeth un petit groupe de théologiens réformés étrangers. Pierre Alexandre

⁵ Josias, roi du VII^e avant Jésus Christ, restaure le Temple de Salomon, combat les idoles et rappelle son peuple à l'obéissance à la Loi. Bernard Cottret, *Histoire d'Angleterre, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 75.

⁶ J. Lecler, *op.cit.*, p. 679.

⁷ F. de Schickler, *op. cit.*, p. 10-11.

⁸ Olivier Spina, « L'exception anglaise ? Les affrontements religieux dans le royaume des Tudors », dans Nicolas le Roux (dir.), *Les guerres de Religion, une histoire de l'Europe au XVI^e siècle*, Paris, Passés composés / Humensis, 2023, p. 61-109, ici p. 86.

⁹ Charte rapportée dans Bernard Cottret, *Terre d'exil... op. cit.*, p. 301-303.

d'Arras, professeur à Heidelberg, est ainsi le premier à s'installer auprès de lui, rejoint à la fin de l'année par les exilés italiens Pierre Martyr Vermigli et Bernardino Ochino¹⁰. En 1548, la proclamation de l'intérim d'Augsbourg qui échoue à concilier les catholiques et protestants du Saint-Empire pousse plusieurs théologiens à rejoindre le groupe. Durant l'été, le gantois Jan Utenhove fuit Strasbourg et gagne l'Angleterre, suivi au mois d'avril 1549 par Paul Fagius et Martin Bucer que Pierre Alexandre enjoint à venir « le plus promptement possible » et à abandonner « l'ingrate Germanie¹¹ ». Nommés respectivement professeurs d'hébreu et de théologie à l'université de Cambridge, les deux réformateurs œuvrent sous la protection de l'archevêque pour le développement de la Réforme en Angleterre, et se consacrent à la traduction de la Bible et à la révision de la liturgie anglicane¹². Dans une lettre écrite le 29 juillet 1549, Fagius fait part aux réformés de Strasbourg de l'ampleur de l'entreprise à mener : il évoque ainsi le « chaos complet » des affaires de l'Église anglicane, mais assure toutefois : « nous ne répugnerons pas au labeur et à la peine, si nous pouvions opérer quelque bien¹³ ».

C'est autour de ces quelques réformateurs et du pasteur François Perrussel que se sont certainement rassemblés les premiers Français et Wallons venus chercher l'asile à Londres. Dès le mois d'août 1549, Bucer, Martyr, Alexandre et Fagius adressent au secrétaire d'État William Cecil une supplique en faveur des pauvres protestants français « forcés par nulle cause autre que celle de la religion d'abandonner leur patrie (...) venus à ce royaume, comme à l'asile du Christ¹⁴ ». Bien que la communauté de Canterbury n'ait sans doute pas survécu au départ de Jan Utenhove à l'automne 1549, la pétition ne fut toutefois pas vaine : le 24 juillet 1550, Edouard VI octroie « aux Allemands et autres pèlerins » des lettres patentes qui reconnaissent notamment l'établissement des cultes flamands et français, et désigne comme ministres de ce dernier Richard Vauville et François Perrussel¹⁵.

¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹¹ Cité par *ibid.*, p. 13, extrait d'une lettre envoyée par Alexandre à Bucer datée du 24 mars 1549.

¹² Voir les notices « Bucer (Martin) » et « Buchlein (Paul) » dans Emile et Eugène Haag, *La France protestante ou Vie des protestants français...*, vol.3, Paris, Imprimerie de J-B Gros, p. 64 et 72.

¹³ Lettre citée dans F. de Schickler, *op. cit.*, p. 14.

¹⁴ Cité par *ibid.* p. 25.

¹⁵ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 18-20. La charte est aussi décrite et citée dans F. de Schickler, *op. cit.*, p. 29-30.

L'établissement des Églises étrangères à Londres bénéficie particulièrement de l'œuvre du gentilhomme polonais Johannes a Lasco, qui a déjà séjourné auprès de Thomas Cranmer de septembre 1548 à mars 1549¹⁶. Après avoir été chassé d'Emden, le théologien parvient à Londres en mai 1550 et est aussitôt désigné surintendant de l'ensemble des Églises étrangères. Face à l'augmentation du nombre de réfugiés que ne peut plus contenir un seul bâtiment, les Français se voient octroyer une place au sein de l'église de l'hôpital Saint-Antoine dans la *Threadneedlestreet*, tandis que les Allemands et Flamands prêchent ensemble au couvent des Augustins dit « temple de Jésus¹⁷ ». Alors que l'octroi de deux lieux de culte différents matérialise la barrière que marque la langue au sein de la double-paroisse, l'entreprise de Johannes a Lasco vise à unir la communauté sous une même confession de foi, « publiée du consentement de tous les membres de l'une et de l'autre Église et de leurs pasteurs, lue et expliquée en des assemblées publiques, afin qu'elle pût être comprise par tous¹⁸ ».

C'est donc dans ce contexte de la naissance des Églises étrangères que le duc de Somerset conçoit d'établir une communauté de réfugiés français et wallons à Glastonbury¹⁹. Vers 1550, il promet ainsi de fournir aux étrangers des habitations, des terrains de pâturages, ainsi que l'argent nécessaire pour mener leurs industries. Alors qu'il place les colons sous la surveillance d'un inspecteur anglais nommé Henry Cornish, il leur laisse toutefois la liberté de choisir leur surintendant : ils désignent ainsi le pasteur Valerand Poullain, auteur en février 1551 d'une traduction latine de la liturgie de Strasbourg²⁰.

¹⁶ F. de Schickler, *op. cit.*, p. 10.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35-36.

¹⁸ Dédicace au roi de Pologne, cité par *ibid.*, p. 37. Pour le détail de la confession de foi de a Lasco, voir *ibid.*, p. 40-53.

¹⁹ *Ibid.*, p. 59.

²⁰ *Ibid.*, p. 59.

1.2. Valerand Poullain et la communauté de Glastonbury

Fils d'un bourgeois de Lille, c'est effectivement à Strasbourg que ce prêtre converti s'est réfugié en 1543, après avoir étudié aux Universités de Louvain et de Bordeaux²¹. Logé chez Martin Bucer, il succède sans doute à Pierre Brully au ministère pastoral de la communauté vers 1545 ou 1547 avant de s'enfuir vers l'Angleterre²². Alors qu'il échoue à obtenir une chaire à Oxford, il devient le précepteur du fils du comte de Derby.

Si sa nomination en tant que surintendant de la communauté de Glastonbury est bien postérieure à la fondation de la colonie, la date de son arrivée sur les terres du duc de Somerset reste toutefois incertaine. Alors que Valerand Poullain ne fait aucune mention du groupe dans la préface de la liturgie de Strasbourg en février 1551²³, Edouard VI lui accorde toutefois la naturalisation le 31 décembre de cette année-là, à l'instar d'une soixantaine de ses compagnons pour lesquels les actes portent la mention « *came over with Valerandus Pollanus and settled at Glastonbury*²⁴ ». À la fin de l'année 1551, le pasteur se montre par ailleurs déjà impliqué dans la défense de la communauté, alors que l'arrestation du duc de Somerset et son exécution en janvier 1552 affectent grandement la situation des étrangers. Tandis que les promesses faites aux réfugiés n'ont toujours pas été mises en œuvre à la fin de l'année 1551, il s'adresse en effet au Conseil royal au mois de décembre, et députe le diacre Etienne Le Prévost auprès du secrétaire d'Etat William Cecil²⁵. Le 22 mars suivant, des terres sont finalement attribuées aux étrangers à Glastonbury, et ils reçoivent le 29 novembre une lettre du Conseil qui établit officiellement l'installation de 36 chefs de famille

²¹ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 31.

²² Ebrard prétend que le ministère de Poullain aurait été de courte durée, alors que le Conseil lui aurait préféré Pierre Garnier et aurait organisé au début de l'année 1545 une nouvelle élection qui tomba en faveur de ce dernier. De Schickler se contente quant à lui d'énoncer que Poullain a été pasteur de la communauté de 1547 à 1548. La notice des frères Haag mentionne simplement qu'il habite toujours Strasbourg en 1547. Voir *Ibid.*, p. 32 ; F. de Schickler, *op. cit.*, p. 59 ; E. et E. Haag, *op. cit.*, vol. 8, notice « Poullain (Valerand) » p. 308.

²³ F. de Schickler, *op. cit.*, p. 59.

²⁴ Voir annexe 1. Nous avons recensé 62 entrées portant la mention ci-dessus et 3 mentions « settled at Glastonbury under Valerandus Pollanus » datées du même jour. Voir William Page (éd.), « Letters of denization and acts of naturalization for Aliens in England », 1509-1603, *Publications of the Huguenot Society of London*, Lymington, vol. VIII, 1893. Pour Valerand Poullain voir p. 194.

²⁵ Le 11 novembre 1551, il reçoit un ordre « à Valerand Poullain chef et superintendant des étrangers ouvriers en laine », et s'adresse au Conseil le 11 décembre. Voir F. de Schickler, *op. cit.*, p. 61 et F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 38.

« avec pâturages pour deux vâches à chacun d'eux²⁶ ». La communauté installée, Valerand Poullain s'attèle alors à l'élaboration de la liturgie sur le modèle de celle de Strasbourg et inspirée d'a Lasco, dont une version française paraît en 1552 et sur laquelle nous reviendrons plus tard.

1.3. L'avènement de Marie Tudor et l'expulsion d'Angleterre

Les privilèges accordés sous le règne d'Edouard VI sont rapidement remis en cause à la suite du décès du roi le 6 juillet 1553, alors que l'avènement de sa sœur Marie Tudor marque le retour de l'Angleterre au catholicisme. Au début de son règne, la reine se montre pourtant conciliante sur le plan religieux : elle fait par exemple interdire le 28 juillet 1553 les prédications et imprimés qui encourageraient à l'affrontement confessionnel, et affirme aussi le 18 août sa volonté d'unifier et de pacifier le royaume²⁷. Toutefois, la réintroduction de la messe au cours de l'été suscite de multiples révoltes, qui conduisent à la fin du mois d'août à l'arrestation des meneurs et des prédicateurs impliqués tels que John Bradford ou Thomas Becon²⁸. Dès le mois d'octobre, le Parlement révoque les « Actes d'Uniformité » promulgués en 1549 et 1552, supprime la communion sous les deux espèces, puis rétablit en décembre les visites pastorales durant lesquelles sont chassés les prêtres ayant profité du droit de se marier²⁹. Des commissions royales sont aussi instaurées dans chaque comté, et font saisir les livres réformés et traquer les hérétiques. Alors que la reine prétend ne pas vouloir forcer les consciences et user seulement de la persuasion et de l'exemple pour rallier ses sujets à sa cause, plus de 280 victimes sont brûlées sur le bûcher entre 1553 et 1554³⁰.

Le 17 septembre 1553, deux jours après l'arrestation de Thomas Cranmer accusé de trahison, a Lasco, Utenhove, ainsi que les ministres Vauville et Micronius, embarquent à

²⁶ F. de Schickler, *op. cit.*, p. 61.

²⁷ O. Spina, dans N. Le Roux, *op. cit.*, p. 88.

²⁸ David Loades, *The Reign of Mary Tudor, Politics, government and religion in England, 1553-58*, (1ère édition 1979), New-York, Longman, 1991, p. 100.

²⁹ *Ibid.*, p. 106.

³⁰ Voir Joseph Lecler, *op. cit.*, p. 693-694 ; O. Spina, dans N. Le Roux, *op. cit.*, p. 89-90 ; B. Cottret, *Terre d'exil... op. cit.*, p. 93-94.

Gravesend sur deux navires danois et emportent dans leur voyage jusqu'au Danemark 175 émigrants en majorité flamands³¹. Afin d'apporter leur soutien aux réfugiés qui ne peuvent pas partir, les ministres flamands Gauthier et Pierre Delaene ainsi que François Perrussel se maintiennent en Angleterre. En mars 1554, les fiançailles de Marie Tudor et Philippe II mettent toutefois fin à ces tentatives de résistance : tous les réfugiés « n'étant pas 'denizen' ou marchand connu (...), ou serviteurs à tels ambassadeurs qui sont ici vassaux des princes et états alliés de sa Grâce³² » disposent de 24 jours pour quitter le royaume. La publication de l'édit semble toutefois postérieure au départ de Valerand Poullain : le 5 septembre 1553, le Conseil de Londres aurait ainsi pourvu la congrégation de Glastonbury d'un passeport collectif et aurait ordonné le 16 septembre aux maires de Douvres et de Rye de laisser le passage libre à « *suche Frenchemen as have lately lived at London and hereabouts under the name of Protestantes*³³ ». Alors que Jan Utenhove a bien relaté son exil en 1560 dans *Simplex et fidelis narratio de instituta ac demum dissipata Belgarum aliorumque peregrinorum in Angla...*³⁴, nous ne disposons malheureusement pas à notre connaissance d'un tel récit pour le voyage de Vallérand Poullain et de ses compagnons wallons.

Ainsi les réformés wallons sont-ils chassés d'Angleterre après avoir bénéficié quelques temps de conditions d'asile favorables et d'une certaine liberté. Si la migration en groupe peut s'avérer rassurante face aux dangers du voyage, les enjeux qu'elle pose pour l'obtention d'un lieu d'installation se distinguent toutefois de ceux des migrations individuelles. Tandis que pour les villes de refuge, l'accueil de ces groupes d'exilés présente diverses difficultés d'ordre social, juridique, administratif, ou encore matériel, les négociations des conditions d'installation n'en sont alors que plus déterminantes.

³¹ Pour le devenir de cette communauté allemande et flamande voir notamment Ole Peter Grell, « Exile and tolerance », dans O. P. Grell, *op. cit.*, p. 164-181.

³² Cité par F. de Schickler, *op. cit.*, p. 71.

³³ D. Loades, *op. cit.*, p. 100.

³⁴ Le texte publié pour la première fois à Bâle en 1560 est notamment mentionné par B. Cottret dans *Terre d'exil... op. cit.*, p. 94. Une édition est contenue dans Samuel Cramer et Fredrik Pijper, *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, vol. IX, 1912, p. 1-151.

2. L'arrivée à Francfort : négocier l'installation

À son arrivée sur les terres du Saint-Empire, le petit groupe de réfugiés n'a bénéficié ni à Wesel, ni à Cologne, de l'accueil escompté. Le hasard d'une rencontre dans cette dernière mène cependant Valerand Poullain jusqu'à Francfort, où le pasteur intercède en faveur des étrangers auprès du Conseil, multiplie les liens sociaux et mobilise des stratégies de négociations pour obtenir des droits d'installation.

2.1. Le Conseil de Francfort entre influence luthérienne et humaniste

La situation du Conseil de Francfort en 1554 a sans doute favorisé l'octroi de conditions d'installation favorables aux étrangers. Ville immédiate d'Empire depuis 1372, Francfort voit grandir dès les années 1520 l'influence des cercles luthériens au sein de ses élites. Après la nomination de deux prédicateurs évangéliques en 1525, le Conseil abolit ainsi la messe en 1533³⁵. Du fait de sa proximité avec la Suisse, la ville ne s'avère toutefois pas imperméable aux idées de Zwingli ; alors que ces dernières déclenchent parmi les prédicateurs quelques querelles dogmatiques, ces disputes prennent fin en 1542 avec la signature de la *Concordia Buceriana*, fortement empreinte de luthéranisme³⁶. Après un retour au catholicisme romain au moment de l'intérim d'Augsbourg³⁷, le luthéranisme finit de s'imposer en 1554, comme en témoigne la prépondérance des prédicateurs luthériens au sein de la ville : face à Hartmann Beyer, Matthias Ritter, ou encore Geltner, Sebander et Egenolphus, ne s'opposent plus que les deux zwingliens Melchior Ambach et Johannes Lullius, affaiblis par la vieillesse et la maladie.

Tandis que Hartmann Beyer exerce sur le Conseil une influence redoutable, celle-ci se révèle toutefois modérée par la présence d'un petit cercle d'humanistes, composé notamment de Jean et Adolf de Glaubourg et de Jean Cnapius Andronicus, aussi membres de l'aristocratie des fonctionnaires de Francfort : alors que Johann Fichard est avocat de la ville,

³⁵ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 7.

³⁶ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 5.

³⁷ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 7.

la majeure partie de ces hommes sont également membres du *Ratskollegium* et disposent de ce fait d'une certaine autorité politique³⁸. C'est donc en s'appuyant sur ces proches de Melanchthon, de Bullinger ou de Calvin, que Poullain espère obtenir les faveurs du Conseil³⁹.

2.2. Se présenter à l'hôte, trouver des soutiens : les stratégies de négociations

La difficulté à trouver un lieu où s'implanter a sans doute dévoilé à Valerand Poullain l'importance pour la réussite des négociations de tisser des liens avec les autorités locales qui pourraient lui être favorables. Après avoir quitté Wesel au mois de février 1554, il rencontre fortuitement à Cologne Claus Bromm, membre du conseil de Francfort et de ses humanistes proches de Melanchthon⁴⁰. Alors que Poullain lui fait part de son projet d'installation, celui-ci le recommande à l'éminent conseiller Adolf de Glaubourg, et le pasteur part pour la cité impériale en laissant le groupe de réfugiés dans le Bas-Rhin. Arrivé à Francfort, il trouve d'abord deux premiers alliés auprès des prédicateurs zwingliens Melchior Ambach et Johannes Lullius⁴¹. Doutant de ne pouvoir lui apporter le soutien nécessaire du fait de leur condition fragile, ces derniers lui conseillent alors de s'adresser à Hartmann Beyer et de gagner ses faveurs. À la nécessité de multiplier les relations sociales avec les élites influentes de la ville, se lie alors la mise en place de stratégies de négociations ; lors de ses premiers contacts avec les prédicateurs luthériens, le pasteur wallon mobilise ainsi diverses stratégies discursives qui participent d'une certaine représentation de soi. Alors que la mobilité fait peser sur les étrangers la suspicion d'appartenir à la catégorie des « sans-aveu⁴² », cette représentation de soi s'intègre à un ensemble de « rites d'interaction⁴³ » qui permettent de gagner la confiance de l'autre et d'instaurer le dialogue.

³⁸ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 8.

³⁹ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 13.

⁴⁰ *Ibid.*, § 11.

⁴¹ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 6.

⁴² Voir notamment R. Jütte, *op. cit.* ; R. Trexler, *op. cit.*, p. 73-74 ; L. Fontaine, *op. cit.*...

⁴³ Erving Goffman, *Les rites d'interactions*, Paris, Éditions de minuit, 1974.

Dans les discussions prennent en effet place les descriptions des épreuves traversées par les réfugiés, depuis les persécutions endurées en Angleterre à la suite de l'avènement de Marie Tudor, jusqu'au voyage pénible et difficile qui mène le groupe aux portes de la ville⁴⁴. Si la narration des épreuves vise à susciter l'empathie, elle sert ainsi l'objectif de Poullain en inscrivant l'accueil dans le cadre de la charité chrétienne.

Quand il évoque sa foi et son opinion religieuse, Valerand Poullain se construit aussi une image modérée et double, qui s'adapte à son interlocuteur : il maintient ainsi une identité confessionnelle propre tout en jouant sur les rapprochements qui le lient aux luthériens⁴⁵. Alors qu'il se montre favorable à une forme de protestantisme universel et insiste avant tout sur l'antipapisme réformé, le pasteur témoigne aussi de son admiration pour Luther et Bucer et reste prudent et modéré dans son jugement sur les questions controversées. Auprès des cercles humanistes du Conseil, il met cependant davantage en avant son estime pour Melanchthon et son adhésion à la réforme calviniste. Le pasteur se montre ainsi conforme à l'image que l'on attend de lui, et place la solidarité protestante à la base de la relation qui l'unit tant aux prédicateurs locaux qu'aux membres du Conseil⁴⁶.

Gagner la confiance de l'hôte implique toutefois paradoxalement une certaine part de dissimulation et de manipulation du discours que Valerand Poullain maîtrise également. Il laisse ainsi planer le doute quant à sa véritable intention de fonder une communauté autonome, qu'il masque derrière de vagues expressions telles que « *um Aufnahme bitten* » et « *sich niederlassen*⁴⁷ ». Hartmann Beyer ne reste pas non plus longtemps dupe quant aux opinions sincères du pasteur : quelques temps après leurs premières entrevues, il déclare que celui-ci l'aurait trompé, non seulement en taisant son intention d'établir une Église française indépendante, mais en dissimulant aussi ses opinions « *zwingliennes*⁴⁸ ».

Quoi qu'il en soit, les stratégies de persuasion déployées par Valerand Poullain portent leurs fruits. Après avoir gagné les faveurs des membres influents de la ville, il présente le 15

⁴⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 7-9.

⁴⁶ Voir aussi M. Couderc, *Identités Subies... op. cit.*, p. 197.

⁴⁷ Traduction : « Demander l'accueil » ; « s'installer ». Voir G. A. Besser, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁸ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 12.

mars 1554 au Conseil sa supplique rédigée en allemand. Grâce au soutien de ses alliés humanistes, le traitement de la demande initialement reportée au 20 mars prend place dès le 18, à l'occasion d'une séance extraordinaire⁴⁹.

3. L'imprécision des conditions d'installation

C'est en tant que « *Fürhsteher* » et superintendant d'une « *Gesellschaft* » de 24 « *Bursatmächern*⁵⁰ » que Valerand Poullain s'adresse au Conseil à la mi-mars 1554. La supplique, « lieu de rencontre, de négociation et de médiation entre le haut et le bas⁵¹ » vise ainsi à obtenir pour le groupe des privilèges similaires à ceux dont il a bénéficié lors de son précédent exil en Angleterre. Afin de légitimer la demande, les stratégies de représentation de soi, déjà mobilisées dans le tissage du lien social avec les membres influents de la ville au moment de l'arrivée, s'y prolonge.

3.1. La supplique et la figure de l'exilé honorable

Le document, conforme au modèle classique des pétitions, s'inscrit dans la reconnaissance d'un « rapport de pouvoir asymétrique⁵² » qui assigne aux autorités d'accueil une position protectrice, juste et miséricordieuse à l'égard des pauvres suppliants⁵³. L'adresse aux « honorables, prudents et sages bourgmestres et conseillers⁵⁴ » de Francfort

⁴⁹ *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 1, p. 24-25.

⁵⁰ Traductions dans l'ordre : « Représentant » ; « compagnie » ou « société » ; « sayetteurs ». Supplique originale citée par F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 156-158. Une traduction française se trouve dans *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 1, p. 23-24.

⁵¹ S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 208.

⁵² Ici, voir Guillaume Calafat, « La somme des besoins : rescrits, informations et suppliques (Toscane, 1550-1750) », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, n° 13, 2015, p. 2. Sur la forme des suppliques et pétitions voir notamment Paola Repetti, « Scrivere ai potenti. Suppliche e memoriali a Parma (Secoli XVI-XVII : lo Stato, la giustizia, la supplica) », *Scrittura e civiltà*, XXIV, 2000, p. 295-358 et de manière plus générale Hélène Millet (dir.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIe - XVIe siècle)*, Rome, École française de Rome, 2003 ; Simona Cerutti et Massimo Vallerani (dir.), « Suppliques. Lois et cas dans la normativité de l'époque moderne », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, n° 13, 2015.

⁵³ Massimo Vallerani, « La supplica al signore e il potere della misericordia : Bologna, 1337-1347 », *Quaderni Storici*, vol. 131, n°2, 2009, p. 430-431.

⁵⁴ « *Ehrnhaften, Fursichtigen, Wolweisen Herrn Burgermaistere und Rath des Hailigen Reichs Stadt Frankenfurt!* », F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 156.

loue la pureté de la foi des hôtes, leur bienveillance et leur action défensive et bienfaitrice vis-à-vis des persécutés pour la religion⁵⁵ :

Vos Seigneuries ayant par tout chés tous les vrais Chretiens la haute reputation d'aimer la Parole de Dieu, & de favoriser, avec beaucoup de bonne volonté, ceux, qui aiment mieux se laisser chasser de leurs pays, que d'abandonner la profession de la vraye Religion, je trouve inutile d'employer beaucoup de paroles & d'arguments, pour faire valoir le suivant etablissement pieux

Si l'éloge fait passer pour un choix l'arrivée à Francfort et lui soustrait la part qu'y joue le hasard, il légitime ainsi la demande d'installation qu'il justifie aussi par le dynamisme économique de la ville : le groupe n'aurait pu trouver « un lieu plus agréable pour s'établir que la ville de Francfort, avec ses deux foires et son commerce⁵⁶ ».

Outre les louanges faites aux destinataires de la pétition, la légitimation de la demande passe aussi par la construction de la figure de « l'exilé honorable », qui distingue les réfugiés de simples « pauvres honteux » cherchant l'asile. Valerand Poullain rappelle ainsi en quelques lignes la situation initiale du groupe en Angleterre et les persécutions qui l'ont conduit à fuir⁵⁷ :

Mais comme l'Évangile ne veut plus être toléré dans le royaume d'Angleterre et que ces *Bursatmacher* n'ont pas l'intention d'abandonner l'Évangile, ils ont dû quitter l'Angleterre, mais avec de bonnes lettres d'adieu en bonne et due forme, qui leur ont été communiquées par la Très Sainte et Très Clairvoyante Reine et qui sont présentées ici.

Ainsi, le pasteur insiste sur le caractère confessionnel et contraint de la migration. Non seulement cette dernière devient une preuve de constance religieuse, mais elle permet aussi de penser le dénuement des exilés en termes de sacrifice ; les accueillir devient alors la juste

⁵⁵ Extrait de la traduction française dans *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 1, p. 23. Dans le texte original : « *Euer Fursichtigen Weisheiten seien mein willig Dienste zuvor! Gunstige Herrn! Nachdem allenthalben bei rechten Christen Euer Fursichtigen Weisheiten von wegen sonderlicher Lieb zue Gottes Wort, auch genaigten gunstigen Willen gegen denjenigen, so sich viel lieber ircs Lands verjagen lassen, dann sie von Bekantnuss warer Religion abstehen wolten, hochberumbt werden, halt ich onnotig sein, viel Wort und argumenta zue volgender gotseligen und, wie verhoffen tlich, ainer ganzen Stat Frankenfurt preisslichen und nutzlichen Sachen zu geprauchten.* » Voir F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁶ « *aus weit erschollenem Lob der Stadt Frankfurt, desgleichen des Gewerbs und zweier Messen halben, keinen anmutigeren Ort erfinden mögen* », voir F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁷ Traduit de l'allemand par nous-même, supplique originale citée dans F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 156-158.

contrepartie de cet acte⁵⁸. Enfin, pour appuyer la demande, les réfugiés semblent aussi joindre à leur pétition des lettres de recommandation ou de congé qui témoignent à nouveau de leur bonne foi et inscrivent aussi la migration dans un cadre légal⁵⁹.

Ainsi, l'éloge au Conseil et l'effort d'attestation de l'honorabilité des exilés visent à justifier l'obtention de droits d'installation similaires à ceux dont a bénéficié la communauté lorsqu'elle était installée à Glastonbury.

3.2. Une déclaration de principe imprécise

Après le report du traitement de la demande, finalement réglée lors d'une séance extraordinaire tenue le 18 mars, Valerand Poullain obtient l'ensemble des droits demandés dans la pétition pour les Wallons venus d'Angleterre et « d'autres artisans et commerçants⁶⁰ » destinés à arriver plus tard. En plus du *Stadtrecht*, les réfugiés requièrent aussi de disposer de logements et d'atelier afin de mener leurs industries. La précision des clauses mentionnées par le pasteur montre que ce dernier a bien conscience des problèmes et inquiétudes que peuvent susciter l'accueil. Alors que les étrangers se déclarent prêts à payer un loyer pour ces ateliers⁶¹, la mise à disposition des équipements et outils nécessaires est justifiée par la nécessité de vivre de leurs propres travaux et commerces, et de ne pas constituer un poids économique pour les habitants de la ville⁶². Afin de mettre aussi en avant l'apport artisanal des réfugiés pour Francfort, ils s'engagent également à transmettre leurs savoirs et à prendre comme apprentis les fils des bourgeois de la ville.

Conscient du problème que pose aussi la demande d'exercer un culte indépendant, Poullain la justifie par l'argument de la langue : alors que les étrangers ne comprennent pas l'allemand et ne peuvent donc pas rejoindre les prêches locaux, il faudrait qu'ils disposent

⁵⁸ Naïma Ghermani, *Le droit des exilés, Généalogie du droit d'asile au XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023, p. 89.

⁵⁹ La pratique semble courante dans les suppliques. Voir S. Cerutti, *Étrangers...* *op. cit.*, p. 168.

⁶⁰ « *andere Handwercker und auch Kaufleuthe* », voir F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 156.

⁶¹ « *Zins* » dans le texte, voir *ibid.*

⁶² « *Diese, so inen das Stadtrecht zugelassen und notwendige Werkstat und Heuser, daraus sie iren Zins geben, zugerustet mochten werden, wollen sie weder euer Fursichtigen Weisheiten, noch den Burgern alhie uberlestig sein, sonder sich irer Arbeit und Handels neren* », voir *ibid.*

de leur propre église ou d'un temple. Pour ne pas toutefois représenter une menace à l'ordre confessionnel de la ville, ils s'engagent à ne pas déranger les services religieux déjà établis, à soumettre leur ministre à l'approbation du Conseil et à rédiger et faire appliquer une stricte discipline ecclésiastique. Alors que l'appui des humanistes se révèle décisif et permet la tenue d'une séance extraordinaire du Conseil trois jours après la déposition de la supplique, Poullain ne tarde pas à informer ses compagnons restés à Cologne de l'acceptation de la demande⁶³.

Pourtant, du fait de la ratification rapide de la pétition, la déclaration du Conseil manque de certaines précisions nécessaires à la mise en place des dispositions prévues. Bien que les autorités ne se soient pas prononcées contre l'octroi du droit de cité, la taxe à payer et l'obligation de prêter le serment civique en allemand constituent un obstacle pour les réfugiés, pauvres pour la plupart, et qui ne parlent pas la langue. Défendu auprès du Conseil par ses soutiens le 8 mai 1554, Poullain obtient alors pour les étrangers modestes l'exemption ou la diminution de la taxe de bourgeoisie, tandis que le serment est déclaré dispensable⁶⁴. Alors que le cas des nobles suscite davantage de débats, les mêmes conditions leur sont finalement accordées lors d'une séance extraordinaire tenue le 3 juillet de la même année. Ainsi, parmi 63 Wallons inscrits dans les registres de bourgeoisie en 1554, 30 semblent complètement exemptés⁶⁵. Parmi ces nouveaux bourgeois, une dizaine sont par ailleurs aux côtés de Valerand Poullain depuis l'Angleterre : les noms de Nicasius Baldinius (sic), Claudius de Bois (sic), Quintinus Paulus (sic), ou encore Johannes Ravelengine (sic), correspondent à ceux aussi inscrits sur les lettres de dénization octroyées en décembre 1551 aux installés à Glastonbury⁶⁶.

Si ces hommes ont finalement pu accéder à la bourgeoisie grâce aux efforts de leur pasteur, la poursuite des négociations témoigne bien du fait que l'accord donné à la mi-mars

⁶³ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁴ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁵ Francfort, ISG FFM, H.02.17, 7, f° 96v à 100.

⁶⁶ Voir annexe 1. Dans les lettres : Nicasius Balduin, Claud de Boys, Quintin Paulus, John Raelenghyen. Voir W. Page (éd.), *op. cit.*, p. 12, 64, 187, 202. Nous avons précisément relevé 13 correspondances, mais les différences d'orthographe amènent à considérer ce résultat avec prudence, d'autres noms ayant pu nous échapper.

1554 n'est en fait qu'une déclaration de principe. En parallèle des lacunes sur l'octroi du droit de bourgeoisie, celle-ci ne précise pas non plus l'emplacement des logements et ateliers fournis, ni celui du temple octroyé⁶⁷. Pour pouvoir disposer d'une maison, les nouveaux réfugiés doivent ainsi sans cesse se présenter devant le Conseil et formuler des demandes individuelles. Pour le reste, la difficile tâche d'intercession du pasteur se poursuit et le conduit à entamer lui-même les négociations avec la prieure du couvent des Dames Blanches, Catherine de Mörfelden⁶⁸. Non seulement Poullain obtient une maison du couvent pour servir de logement pour les ministres, mais les curateurs lui concèdent aussi le droit d'utiliser pour le culte la *Weissfrauenkirche*⁶⁹. Placé devant le fait accompli, le Conseil n'a d'autre choix que de ratifier son accord le 17 avril, en assignant toutefois au luthérien Mathias Ritter la responsabilité de « veiller à leur prédication et à leur liturgie pour qu'ils n'entreprennent rien d'extravagant⁷⁰ ». Bien que le prédicateur n'ait finalement pas été informé de cette charge, la déclaration du 17 avril signe bien l'établissement de l'Église des réformés français, et Poullain célèbre déjà deux jours plus tard son premier prêche ainsi que le baptême de son propre fils.

La situation des réfugiés wallons, qui se présentent à Francfort comme un groupe déjà constitué lors de son précédent exil à Glastonbury, présente des enjeux particuliers pour la négociation des conditions d'installation dans la ville d'accueil. D'un côté, les étrangers espèrent obtenir des privilèges et dispositions similaires à ceux qu'ils possédaient déjà dans leur dernière ville d'exil, mais de l'autre, l'arrivée d'un groupe déjà constitué suscite une certaine inquiétude pour ses hôtes, et complexifie ainsi les négociations. Le premier contact du représentant des exilés avec les autorités locales s'avère ainsi déterminant, et sans doute le pasteur bénéficie-t-il pour le mener à bien de son expérience passée d'intercesseur à Glastonbury. Poullain doit ainsi s'atteler à tisser des liens avec de potentiels futurs soutiens, et doit faire l'effort d'une représentation de soi qui vise à se conformer à la figure attendue

⁶⁷ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁸ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, §17.

⁶⁹ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁰ Cité par P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.* §17.

de l'exilé honorable pour légitimer sa demande. L'insistance sur les persécutions traversées et la fidélité à la foi permet alors au groupe d'être accueilli « *ex mera gratia et misericordia*⁷¹ » par le Conseil, en tant que frères évangéliques. Toutefois, les lacunes que comporte la déclaration de principe oblige les réfugiés à se maintenir en posture de négociation pour mettre en œuvre et garantir leur droit à s'établir dans la ville.

⁷¹ *Frankfurtische Religionshandlungen, op. cit.*, t. 2, p. 440.

Chapitre 2. La communauté réformée dans la ville luthérienne

Alors que les réfugiés qui demandent l'asile au Conseil de Francfort en 1554 se présentent comme un groupe déjà constitué lors d'un précédent exil, tout l'enjeu de l'installation dans la ville réside dans la conservation d'un statut juridique antérieur, ainsi que de pratiques économiques et religieuses spécifiques. Si la ville est un espace fondé, comme l'ont montré les travaux de Georg Simmel et Alfred Schütz¹, sur « la distinction, l'identification et l'auto-désignation² », ces pratiques font alors l'objet d'une différenciation et d'une catégorisation qui « produit » de l'étranger. Cette construction de l'altérité se base sur un premier ensemble constitué par la langue, l'apparence, les origines géographiques, la religion ou encore les activités du groupe³. Alors que s'établit donc une relation de distance entre les hôtes et les étrangers, cette dernière peut autant signifier « une simple absence de contacts significatifs » que des « formes d'exclusion plus importantes⁴ ».

Pour le cas des réformés de Francfort, nos sources ne nous permettent pas d'approcher l'ensemble des éléments qui participent de la « production » et de la catégorisation de l'étranger ; nous ne pouvons par exemple nous pencher sur la question du vêtement et de l'apparat comme marqueur identitaire. C'est ainsi sur les pratiques artisanales et confessionnelles, importées dans la ville par les réfugiés, que nous appuierons cette analyse. Tout en précisant la nature de ces pratiques, ce chapitre abordera donc les prémises de l'intégration économique et religieuse des réfugiés à Francfort. L'analyse du cadre juridique dans lequel s'établit l'installation permettra de redessiner les contours du statut octroyé aux étrangers, et les droits qu'il permet de leur attribuer. Nous questionnerons les enjeux économiques de la relation qui les lie au Conseil, ainsi que la complexité des liens tissés avec les corporations locales. Tandis que les conflits posés par la liturgie seront plus

¹ G. Simmel, *op. cit.*, p. 663-668 ; A. Schütz, « The Stranger: an essay in social psychology », dans *op. cit.*, p. 91.

² Wolfgang Kaiser, « Extranéités urbaines à l'époque moderne », dans Pilar González-Bernaldo (et al.), *op. cit.*, § 10.

³ M. Couderc, « Être étranger... », *art. cit.*, p. 22.

⁴ C. Montgomery, *art. cit.*, p. 90.

précisément abordés dans le prochain chapitre, il conviendra toutefois de préciser les bases de la confession de foi adoptée par les réfugiés, pour mieux appréhender les enjeux confessionnels que pose l'établissement à Francfort d'une Église indépendante réformée.

1. Quel cadre juridique pour l'accueil des réfugiés au XVI^e ?

Si l'on peut s'attendre à ce que l'attribution d'un ensemble de droits aux réfugiés soit règlementée par un cadre juridique, les lacunes des textes du début de l'époque moderne concernant ce que le XX^e siècle a plus tard institutionnalisé en tant que « droit d'asile⁵ » font défaut à l'élaboration d'un modèle relatif à la protection et à l'accueil des exilés. S'il faut attendre la Constitution montagnarde de la première République française (24 juin 1793) pour que soit formulé un droit qui donne « asile aux étrangers bannis de leur patrie pour la cause de la liberté⁶ », les conflits religieux des deux siècles précédents le texte et les multiples migrations qu'ils provoquent donnent naissance à de multiples réflexions sur les droits à octroyer aux réfugiés. Les quelques travaux qui abordent le droit d'asile à l'époque moderne se sont surtout intéressés à l'asile ecclésiastique, ou se sont livrés à de multiples études de cas abordant les conditions juridiques de l'accueil et les privilèges accordés à ces groupes⁷. Tandis qu'une monographie a récemment été dédiée à la transformation du droit d'asile au XVII^e⁸, les lacunes historiographiques concernant le XVI^e siècle sont bien significatives d'une difficulté à appréhender les cadres juridiques relatifs à l'accueil des

⁵ Voir la convention de Genève, 1951, article D., p. 13, qui fait du « réfugié » une catégorie juridique à part entière et stipule que « nombre de personnes quittent encore leur pays d'origine pour des raisons de persécutions et qu'elles ont droit à une protection spéciale à cause de leur condition particulière ». Cité par N. Ghermani, *Le droit des exilés... op.cit.*, p. 14, disponible sur < <https://www.unhcr.org/fr/4b14f4a62>>.

⁶ Cité par *Ibid.*, p. 10.

⁷ Pour l'asile ecclésiastique voir notamment Carlotta Latini, *Il privilegio dell'immunità: diritto d'asilo e giurisdizione nell'ordine giuridico dell'età moderna*, Milan, A. Giuffrè, 2002 ou les travaux de Karl Härter, notamment « Vom Kirchenasyl zum politischen Asyl : Asylrecht und Asylpolitik im frühneuzeitlichen Alten Reich », dans Martin Dreher (dir.), *Das Antike Asyl. Kulturelle Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, Cologne, Böhlau Verlag, 2003, p. 301-336. Sur les conditions d'accueil, voir entre autres Benjamin J. Kaplan, « The legal rights of religious refugees in the 'refugee-cities' of Early Modern Germany », *Journal of Refugee Studies*, vol. 32, n° 1, Mars 2019, p. 86-105 ; les contributions dans Gilles Bertrand (et al.), *Exil, asile : du droit aux pratiques (XVI^e-XIX^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2022 et les travaux cités dans N. Ghermani, *Le droit des exilés... op. cit.*, p. 19.

⁸ N. Ghermani, *Le droit des exilés... op. cit.*

exilés, voire de leur absence. Tandis que nos précédentes démonstrations ont fait état d'une certaine imprécision quant aux droits attribués aux réfugiés wallons de Francfort en 1554, ces manques s'expliquent-ils donc par cette absence de cadre juridique ?

Dans le Saint-Empire à l'époque moderne, le droit d'asile relève du domaine pénal et désigne un lieu offrant protection et immunité aux bannis et coupables d'un crime⁹. Il en existe ainsi trois types : à l'asile diplomatique s'ajoutent le droit d'asile ecclésiastique qui garantit en certains lieux l'immunité aux criminels, et l'asile laïque interne qui est assuré par des privilèges impériaux ou par les autorités locales en Suisse. La mosaïque territoriale que constitue le Saint-Empire témoigne d'une grande diversité d'application de ces droits au sein des multiples juridictions qui la composent. Cependant, il est difficile de définir la place que tiennent au XVI^e les exilés religieux dans ce cadre juridique. Alors que les textes ne les distinguent pas des criminels bannis et ne les considèrent pas comme une catégorie juridique à part entière, il n'existe pas de cadre conceptuel permettant de leur accorder des droits particuliers ou d'assigner quelconques obligations légales aux autorités qui les accueillent¹⁰. Par ailleurs, si le *jus emigrandi*, corollaire du *jus reformandi* promulgué en 1555 par l'édit d'Augsbourg, constitue la première stipulation légale de ce type, il n'implique aucune obligation d'accueil pour les autorités mais concerne davantage le droit des sujets à partir. Quoiqu'il en soit, l'arrivée de la communauté wallonne aux portes de Francfort est antérieure à la publication de l'édit d'Augsbourg.

Si les études sur les XVII^e et XVIII^e siècles ont montré que les installations de groupes de réfugiés étaient accordées au cas par cas et relevaient de la responsabilité individuelle de chaque gouvernement, le même constat peut donc être effectué pour le XVI^e¹¹. Dans la

⁹ N. Ghermani, *Le droit des exilés... op. cit.*, p. 131.

¹⁰ B. J. Kaplan, *art. cit.*, p. 87-89.

¹¹ Pour une approche juridique de l'exil religieux au XVII^e voir N. Ghermani, *Le droit des exilés... op. cit.*, pour une approche juridique du Refuge huguenot au XVII^e voir notamment les travaux de Barbara Dölemeyer : « Aspekte zur Rechtsgeschichte des deutschen Refuge », *Geschichtsblätter des Deutschen Hugenotten-Vereins*, n°2, 1988, p. 3-42 ; Barbara Dölemeyer, « Die Aufnahmeprivilegien für Hugenotten im europäischen Refuge », dans Barbara Dölemeyer, Heinz Mohnhaupt (eds.), *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997-99 ; voir aussi Susanne Lachenicht, *Hugenotten in Europa und Nordamerika: Migration und Integration in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, Campus, 2010...

seconde moitié du siècle émergent les premières « *Exulantenstädte*¹²», dont l'exemple le plus marquant est constitué par l'octroi en 1597 de la *Kapitulation* par le comte de Hanau-Münzenberg qui fonde la cité indépendante de Neuhanau, et confère à ses réfugiés un statut à part, une municipalité et une juridiction autonomes¹³. Une situation similaire se produit aussi en 1562, lorsque le comte palatin Frédéric III accorde l'asile à 58 familles dans le couvent des augustins de Grand-Frankenthal, et établit sous forme de contrat leurs droits et devoirs, dotant ainsi la ville de sa propre organisation et de ses propres privilèges¹⁴.

Ces deux exemples font toutefois davantage figure d'exception que de norme. Dans la plupart des cas, les réfugiés admis par les gouvernements sont assimilés aux autres sujets, soumis à la même autorité et aux mêmes lois, et s'ils bénéficient parfois de faveurs particulières, ces dernières ne suffisent pas à considérer qu'ils font l'objet d'un statut ou d'un régime d'exception¹⁵.

C'est dans cette situation intermédiaire, entre l'octroi de faveurs particulières et le refus d'un statut spécifique, que semblent se situer les réfugiés de Francfort. S'ils sont effectivement exempts de certaines taxes telles que le paiement du droit de bourgeoisie, et bien que le droit de culte leur soit accordé, ils sont pourtant intégrés aux structures de la ville et sont tenus d'obéir aux mêmes lois que les habitants. Autorisés à créer leurs propres corporations, ils peuvent aussi rejoindre les corporations locales¹⁶. Par ailleurs, l'imprécision des dispositions prévues dans la déclaration de principe de mars 1554 témoigne bien de l'ambiguïté qui entoure le statut des réfugiés. Alors que le Conseil ne prévoit ni le lieu d'habitation ni les maisons à octroyer aux étrangers et les oblige à formuler des demandes individuelles pour pouvoir en disposer, il ne permet pas de les différencier des autres habitants de la ville.

¹² « Villes de réfugiés », ainsi dénommées dans l'historiographie allemande.

¹³ Voir B. Kaplan, *art. cit.*

¹⁴ Dominique Ehrmantraut, *Livre Des Délibérations de l'Église Française Réformée de Frankenthal Dans Le Palatinat (1658-1689). Livre Des Délibérations de l'Église Française Réformée d'Otterberg Dans Le Palatinat (1659- 1689)*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 22.

¹⁵ Voir B. Kaplan, *art. cit.*, p. 87-89.

¹⁶ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 22.

La situation de la communauté anglaise, acceptée à Francfort le 14 juillet 1554 et pour laquelle il faut aussi définir des conditions d'installation, permet de compléter cette analyse du statut attribué aux réfugiés de Francfort¹⁷. En effet, si ces derniers reçoivent les mêmes droits que les Wallons quelques mois plus tôt, c'est sans doute davantage par souci de pragmatisme que le signe de la reconnaissance réelle d'un statut particulier pour l'ensemble des réfugiés dans la ville. Ces derniers ne se voient d'ailleurs pas attribuer une église spécifique mais partagent la *Weissfrauenkirche* avec les Wallons et sont contraints de se plier à la liturgie de Poullain.

Les débats que suscite au conseil l'afflux des migrants provenant d'Angleterre à la fin de l'été 1554, dévoilent que les droits accordés initialement aux étrangers n'étaient en fait réservés qu'au noyau du groupe de Glastonbury, comme le prévoyait la pétition de Poullain, ainsi qu'aux Anglais présents en juillet. Jean de Glaubourg doit ainsi négocier avec le Conseil l'élargissement des prérogatives à l'ensemble des réfugiés chassés de leurs pays pour raisons religieuses, admis sous réserve de leur adhésion à l'une des deux Églises déjà établies¹⁸. Tandis que Calvin félicite Poullain pour ce tournant bénéfique aux réformés, la mesure provoque une augmentation considérable et constante du nombre de réfugiés installés à Francfort entre septembre 1554 et septembre 1555.

Si cette démonstration ne permet pas de définir précisément la manière dont est considéré le statut des réfugiés à Francfort au XVI^e, la difficulté à l'appréhender met toutefois en lumière l'ambiguïté de ses contours. L'absence totale de cadre juridique délimitant l'accueil des réfugiés en 1554 explique sans doute en partie l'imprécision de la déclaration de principe. Le Conseil de Francfort fait en effet face à une situation inédite qui l'amène à accorder un ensemble de droits à un groupe particulier. En mars et juillet 1554, cet octroi est donc d'abord pensé sous le mode de l'exception, et ce n'est que face à la nécessité de s'adapter à l'afflux constant d'exilés que la déclaration de principe devient le

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸ *Ibid.*, p. 20. Besser tire cette information d'une lettre plus tardive, envoyée par Vauville à Calvin, datée du 10 avril 1565.

modèle sur lequel s'établissent en théorie les droits de l'ensemble des réfugiés qui se présentent dans la ville.

Alors que le statut des réfugiés oscille donc entre privilèges particuliers et traitement identique aux habitants de la ville, l'implantation de leurs activités économiques nous offre un exemple des difficultés que rencontre dans la pratique la mise en application de leurs droits.

2. L'activité économique des réfugiés : de l'apport artisanal espéré aux rivalités économiques

Alors que Francfort a conservé une économie majoritairement rurale dans la première moitié du XVI^e siècle, l'arrivée des artisans wallons du textile a pu représenter pour le Conseil une opportunité de développement économique¹⁹. La sayetterie ou « nouvelle draperie », généralise dans l'artisanat du textile l'usage de laines espagnoles moins coûteuses que les laines anglaises, et permet la confection de tissus plus légers ainsi que l'introduction dans l'industrie d'une nouvelle organisation du travail²⁰. Établie en Flandres à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle, elle a connu son essor dans des villes telles que Lille. C'est là que s'installent en 1480 les sayetteurs expulsés d'Arras, prise par le roi Louis XI lors de la guerre de succession de Bourgogne débutée en 1477 à la mort de Charles le Téméraire. Alors que quelques-uns de ces artisans exercent déjà leur travail à Lille quand arrivent les sayetteurs d'Arras, les échevins adressent une requête au comte et à la comtesse de Flandres en 1480, faisant remarquer que l'industrie s'« accroisseroit et augmenteroit encore de bien en mieux, s'il y avoit en ce règle et ordonnance privilège, comme il est en plusieurs aultres lieux et villes voisines à icelle nostre dicte ville²¹ ». Maximilien de

¹⁹ Frederick A. Norwood, *Strangers and exile: a history of religious refugees*, Nashville, Abingdon Press, 1969, p. 379.

²⁰ Voir sur la draperie en Flandres Georges Espinas et Henri Pirenne, *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière*, 4 vol., Bruxelles, Publications de l'Académie royale de Belgique, 1906-1924, ou encore Henri Pirenne, *Une crise économique au XVI^e siècle. La draperie urbaine et la nouvelle draperie en Flandre*, Bruxelles, Bulletin de l'Académie royale de Belgique, 1905.

²¹ Cité par Maurice Vanhaeck, *Histoire de la sayetterie à Lille*, t. 1, Lille, Imprimerie Lefebvre-Ducrocq, 1910, p. 15.

Habsbourg et Marie de Bourgogne leur accordent alors en décembre qu'« ils puissent ériger et mettre sur le fait de la dicte sayeterie » dans la ville, « et que, pour ce faire, ils puissent avoir seel privilégié pour seeller lesdites sayes²² ». Après la publication en février 1500 d'une première synthèse des différentes ordonnances rendues à Lille, la sayetterie reçoit de « nouvelles constitutions et ordonnances » le 22 décembre 1524 qui réglementent son organisation définitive²³.

L'industrie textile n'a cependant pas connu le même essor dans les villes allemandes frappées par la crise économique au début du XVI^e siècle²⁴. Si l'arrivée des réfugiés avec leurs savoir-faire innovants peut donc être perçue d'un bon œil par les gouvernements du Saint-Empire, les autorités de Francfort, comme à Emden ou Wesel, multiplient les efforts et les faveurs pour encourager le développement de cet artisanat.

Il ne s'agit toutefois pas ici de mettre en lumière l'apport économique des étrangers dans la ville ; non seulement le sujet a déjà été abordé par Georg Witzel²⁵, mais nous ne disposons pas des sources pour le faire. Par ailleurs, l'historiographie récente a aussi remis en question l'influence économique des réfugiés protestants sur les pays du Refuge²⁶. Notre intérêt se portera plutôt sur les mesures mises en œuvre par le Conseil afin de favoriser et développer l'industrie des réfugiés, et sur les effets qu'ont eu leurs pratiques économiques sur leurs relations avec les locaux.

2.1. L'activité économique des étrangers et les faveurs du Conseil

Si le noyau du groupe arrivé de Glastonbury est bien composé de 24 sayetteurs, les métiers du textile prédominent largement dans le « catalogue des hommes recensés dans l'Église étrangère de langue française²⁷ » en 1555 et 1556. Parmi les 126 membres de

²² Cité par *ibid.*, p. 16.

²³ *Ibid.*, p. 18.

²⁴ F. A. Norwood, *op. cit.*, p. 375.

²⁵ G. Witzel, *art. cit.*

²⁶ Voir notamment Meinrad Busslinger, *L'apport économique et culturel des Huguenots aux pays du Refuge*, [lieu d'édition inconnu], Ampelos, 2016.

²⁷ Traduit du latin « Catalogus hominum recensitorum in ecclesia peregrini lingua gallica ». Francfort, ISG FFM, H.13.63, 101, f°20-23v.

l'Église exerçant une activité, 52 sont dits « *textores*²⁸ » et 19 sont cardeurs de laine²⁹. À ceux-là s'ajoutent aussi 2 foulons, et 2 tondeurs de draps³⁰, ainsi que 13 ouvriers dans le domaine de la cordonnerie³¹. Tandis que la pétition de 1554 demande que soient fournis à ces artisans des ateliers et des outils, les réfugiés entendent bien poursuivre leur activité au sein de leur nouvelle ville d'accueil³².

Déjà à Wesel dix ans plus tôt, les trois premiers réfugiés qui se présentent au Conseil sont des tisserands venus de Tournai en Hainault³³. Arrivés le 23 septembre 1544, ils reçoivent le jour même le droit d'exercer leur métier dans la ville et obtiennent la fabrication d'une calandre. Dans une lettre envoyée à Melanchthon en 1545, le recteur de l'École Nicolas Buch présente en ces termes leur confession de foi³⁴ :

Il y a aussi quelques Français qui sont venus chez nous à cause de la persécution, qui ont été acceptés par le conseil, qui sont tolérés ici, et qui travaillent à l'artisanat et à la fabrication de ce que l'on appelle dans notre langue des *woestätten* et des *tripen*, c'est-à-dire moitié lin et moitié laine ; je vous envoie aussi ici la confession et la déclaration de ces Français.

La « confession des Wallons qui sont venus en la ville de Wezele a cause de levangile, et pour avoir prescheur en leur langue, et aussy pour mettre sus deux stilles asscavoir la saytrie et la haulte lisse avec les autres servantz a yceulx », montre bien que l'installation des réfugiés est indissociable de la mise en œuvre de leur industrie. Le Conseil fait ainsi montre d'un réel intérêt pour cette dernière : dès leur première entrevue, il exige des artisans « un échantillon de leur façon de faire à Tournai, où ils ont habité jusqu'à présent³⁵ ».

²⁸ Traduction : Tisserands. Nombre d'entrées par mention : « *textores pannorum ostadinorum quos vocant purset* » (sayetteurs), 37 entrées ; « *textores pannarii* » (tisserands-drapiers), 9 entrées ; « *textores pannorum* » (tisserands de draps), 5 entrées ; « *tulaorum textores* » (tisserands de toiles), 1 entrée. Le terme « *purset* » fait sans doute référence à « *bursat* », qui semble souvent être déformé : voir G. Witzel, *art.cit.*, p. 155.

²⁹ 18 entrées pour « *carminatores lanarum* » et 1 entrée pour « *pectinari* ».

³⁰ « *Fullones* » et « *tonsores pannorum* ».

³¹ « *Sutores vestiarii* » 6 entrées, « *sutores calcearii* » 4 entrées, « *sutores caligarii* », 3 entrées.

³² G. A. Besser, *op. cit.*, p. 10.

³³ P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*, § 12.

³⁴ Traduit de l'allemand : « *Es seindt auch etzliche Franzosen umb der verfolgung willen zu uns anher kohmen, welche der Rath angenommen, werdeb alhie gedultet, und arbeiten zu handwergk und wirgken der Materien, so man uf unsere sprach nennt woestätten und tripen, das ist halb leinen und halb wollen; dieser Franzosen bekenthnis und Confession thue Ich Euch hiemat auch überschicken* ». Cité par F. A. Norwood, *op. cit.*, p. 370.

³⁵ P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*, § 5.

À Wesel comme à Francfort, la transmission de ce savoir artisanal et la mise en place d'une collaboration entre étrangers et locaux font partie intégrante du contrat qui permet aux étrangers de s'installer dans la ville : si dans cette dernière, les artisans sont tenus de prendre en apprentissage les enfants des bourgeois, les conditions posées à l'exercice de la profession à Wesel les engagent aussi à apprendre leur métier aux habitants de la ville³⁶.

L'industrie textile à Francfort a en effet connu depuis le XIV^e siècle un important déclin : les artisans de la laine (« *wollenweberei* »), au nombre de 223 en 1387, ne sont plus que 115 dans la ville en 1440 et 49 sont recensés en 1539³⁷. À l'arrivée des étrangers dans la ville, l'introduction d'une nouvelle industrie ne se pense donc pas sur le mode de la concurrence économique. Les multiples faveurs et gestes octroyés par le Conseil de Francfort témoignent par ailleurs de son enthousiasme quant aux bénéfices qu'il pense pouvoir tirer de l'acceptation des réfugiés. Les autorités ont-elles été inspirées par l'influence qu'ont eu les étrangers sur l'évolution de la situation artisanale et industrielle de Wesel ? Le Conseil de Francfort a en effet peut-être pu constater que dans cette dernière, l'arrivée des réfugiés a précédé l'augmentation de la production de tissu dans la ville ainsi que l'essor de la passementerie³⁸. Tandis que le règlement du métier de la laine promulgué en 1559 à Francfort a largement été influencé par celui édicté en 1546 à Wesel, l'accueil des artisans dans cette dernière a sans doute servi de modèle aux autorités francfortoises en 1554³⁹.

De fait, le gouvernement multiplie au moins jusqu'en 1556 les efforts pour impulser le développement de l'artisanat textile dans la ville. Les autorités aménagent ainsi plusieurs fois des ateliers pour répondre aux besoins grandissants des ouvriers : le 5 novembre 1554, elles autorisent les teinturiers à acheter la « salle de bain de Sachsenhausen », et donnent leur accord le 5, 7 et 12 mars 1555 pour la construction d'une « porte dans le Main » et d'une « plateforme dans l'eau⁴⁰ » pour agrandir leur atelier. Elles avancent aussi de l'argent aux étrangers à des taux d'intérêts modérés, et prêtent par exemple aussi en novembre 1554 aux

³⁶ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 10 et P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*, § 4.

³⁷ G. Witzel, *art.cit.*, p. 152.

³⁸ P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*, § 4.

³⁹ Sur l'ordonnance des métiers de laine de Francfort, voir notamment G. Witzel, *art.cit.*, p. 159-171.

⁴⁰ « *Badestube zu Sachsenhaussen* », « *Tür in den Main* » et « *Pritsche hinauf ins Wasser* ». Cité par G. A. Besser, *op. cit.*, p. 22, voir ndbp.

teinturiers, 600 florins à rembourser en 4 fois sur un délai de 3 ans. Bien sûr, les tisserands ne sont pas les seuls à bénéficier des avantages procurés par le Conseil : le 5 mars 1555, il autorise aussi les tanneurs (« *die Lohern* ») à utiliser la place « en dessous du nouveau moulin⁴¹ ».

L'ensemble de ces faveurs permettent ainsi aux étrangers de bénéficier de conditions très favorables à l'exercice de leurs activités : fiers et reconnaissants, les teinturiers présentent même au Conseil un échantillon du drap qu'ils ont teint⁴². Ainsi, les droits des étrangers en matière d'activité économique deviennent très similaires à ceux des locaux. Malgré les multiples avantages pourvus par le Conseil, les réfugiés défient toutefois les limites de leurs droits : dans une pétition présentée en juin 1555, les sayetteurs demandent à pouvoir utiliser 4 types de laines différentes pour leurs ouvrages, et à disposer de sceaux spéciaux pour distinguer leurs marchandises de celles des corporations locales, tandis que d'autres réfugiés persistent à vendre leurs articles en dehors du cadre réglementé des foires⁴³. Alors qu'à Cologne la multiplication des faveurs faites aux travailleurs de la soie provoque la jalousie des locaux, la persistance des Wallons de Francfort à travailler en dehors des guildes fait aussi l'objet de conflit⁴⁴.

2.2. Étrangers et corporations locales : entre conflits et tolérance ?

Dans les villes où s'installent les artisans provenus pour la plupart des Pays-Bas, les pratiques économiques des réfugiés sont à l'origine de nombreux conflits qui les opposent aux corporations locales. L'introduction d'une nouvelle organisation du travail et du système domestique dans l'industrie de la soie à Cologne, ou encore le non-respect des clauses imposées à la pratique d'une activité économique, telles que la vente d'étoffes étrangères, interdite par le Conseil de Wesel en 1544, attisent la colère des locaux vis-à-vis des nouveaux

⁴¹ « *Unterhalb der neuen Mühlen* », *ibid.*

⁴² G. A. Besser, *op. cit.*, p. 23.

⁴³ Voir G. Witzel, *art. cit.*, p. 152-153 et G. A. Besser, *op. cit.*, p. 23

⁴⁴ Pour Cologne voir F. A. Norwood, *op. cit.*, p. 376.

artisans⁴⁵. La question de l'intégration des étrangers dans les guildes locales suscite aussi de nombreux débats, auxquels les gouvernements apportent différentes réponses selon les circonstances. Si Wesel fait plutôt le choix de faciliter l'accessibilité aux guildes qui se trouvent par ailleurs renforcées grâce à l'arrivée des étrangers, la limitation des conflits à Emden passe par la permission d'exercer la profession en dehors des corporations, et il ne devient finalement plus obligatoire d'appartenir à l'une d'elles pour résider dans la ville⁴⁶. L'admission des réfugiés au sein des corporations de Francfort suscite quant à elle de nombreux conflits avec les locaux, tandis que la plupart des étrangers se présentent dépossédés de tous leurs biens et ne peuvent donc s'acquitter des frais d'entrée dans les guildes⁴⁷. En dépit de l'interdiction, et sans être citoyens de la ville, ils poursuivent tout de même leurs activités en dehors du cadre des corporations⁴⁸. En janvier 1555, les cordonniers de Francfort sont alors les premiers à présenter une plainte au Conseil contre les pratiques économiques des réfugiés, et sont suivis aux mois de mai et de juin par les menuisiers et les tailleurs. Afin de satisfaire les corporations, le Conseil oblige par la suite les étrangers à exercer leur profession au sein des corps de métier, mais demande toutefois aux guildes d'offrir aux nouveaux arrivants un délai de deux mois pour présenter un certificat de naissance et payer les frais d'admission, deux conditions obligatoires à l'inscription⁴⁹. Pour les pauvres exilés qui ne peuvent payer les droits d'entrée, le Conseil demande aussi aux guildes de se porter garantes. Sans doute cette disposition n'a-t-elle pas fait l'unanimité parmi les Francfortois ; en 1556, les réfugiés demandent en effet une nouvelle fois au Conseil d'inciter les corporations à rester clémentes lors de la collecte des frais d'inscription vis-à-vis des pauvres artisans et commerçants ayant des enfants.

Malgré les gestes du Conseil, les réfugiés persistent à mener leurs activités en dehors du cadre des corporations. En février 1556, les autorités changent alors de comportement vis-à-vis des étrangers qu'elles considèrent désormais davantage comme un fardeau, et prennent

⁴⁵ *Ibid.*, et P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*, § 4 et 34.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 374.

⁴⁷ G. Witzel, *art. cit.*, p. 147.

⁴⁸ F. A. Norwood, *op. cit.*, p. 380.

⁴⁹ G. Witzel, *art. cit.*, p. 147-148.

de la distance dans les litiges qui les opposent aux locaux : ainsi, elles n'interviennent pas et accordent leur soutien tacite aux corporations de la ville lorsque celles-ci tentent d'empêcher les étrangers de poursuivre leur commerce⁵⁰. Si les relations entre les corporations des cordonniers, menuisiers, tailleurs mais aussi boulangers, s'avèrent donc conflictuelles avec les réfugiés, il semble toutefois que l'état de l'industrie textile à Francfort durant ces années-là ait conduit les tisserands à faire davantage preuve de bienveillance vis-à-vis des artisans étrangers. Bien que la demande formulée au Conseil en juin 1555 de former une corporation indépendante leur ait été refusée, les membres de la guilde se sont toutefois montrés bienveillants quant à l'acceptation des nouveaux arrivants en leur sein⁵¹. Parmi les 25 artisans admis à la corporation des tisserands entre octobre 1554 et 1561, 17 proviennent des Pays-Bas. Contrairement à l'obligation promulguée en 1555, ceux-ci ne semblent par ailleurs pas avoir fourni de certificat de naissance. Sans doute les membres de la corporation ont-ils pris en compte la demande des tisserands de 1556, et se sont contentés de l'attestation de témoins⁵². Si cet acte de libéralité peut être interprété comme une faveur faite aux étrangers, l'admission au sein de la guilde s'est cependant manifestement limitée à une petite partie des 52 tisserands recensés en 1556 que nous avons plus tôt dénombrés. Il est possible que l'entrée ait été refusée aux étrangers qui ne se sont pas acquittés des frais avant le terme du délai, ou que certains artisans recensés comme drappiers (« *textores pannorum* ») doivent plutôt être comptés parmi les sayetteurs (« *textores panorum ostadinorum quos vocant purset*⁵³ »).

Ainsi la multiplication des avantages octroyés aux réfugiés témoigne bien de la volonté de favoriser le développement de leurs activités économiques dans la ville. Cette insertion professionnelle qui constitue l'une des « voies coutumières⁵⁴ » de l'intégration des étrangers au sein d'un nouvel espace urbain, s'avère aussi décisive dans la mise en place de leurs relations avec les locaux. À Francfort, la persistance des étrangers à travailler en dehors des

⁵⁰ *Ibid.*, p. 149-151.

⁵¹ *Ibid.*, p. 152-154.

⁵² *Ibid.*, p. 149.

⁵³ Pour le recensement, voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 101, f°20-23v. Hypothèse avancée par G. Witzel, *art.cit.* p. 154.

⁵⁴ W. Kaiser, *art.cit.*, § 7.

corporations témoigne toutefois de la difficulté à trouver un terrain d'entente sur lequel bâtir les liens économiques entre les communautés. Si le degré d'extranéité d'un groupe est notamment déterminé dans les situations de communication avec la communauté d'accueil, et dans la « négociation entre proposition et acceptation⁵⁵ », la relative résistance opposée à l'entrée dans les guildes locales témoigne d'une certaine incorporation de l'altérité par les étrangers. Bien sûr, des raisons pratiques l'expliquent aussi : la difficulté à payer les droits d'entrée présente un obstacle pour de nombreux réfugiés que la migration a dépossédé de leurs biens. Bien que sur ce point, les corporations se montrent plus ou moins conciliantes selon leurs intérêts économiques, les négociations quant à l'exercice de l'activité professionnelle des réfugiés constituent tout de même un terrain de conflictualité qui accentue la distance qui sépare le groupe des locaux⁵⁶. En plus de l'importation de leurs activités artisanales, l'enjeu que représente pour les étrangers la préservation de leur doctrine et de leur identité confessionnelle renforce alors encore davantage ces barrières qui opposent les groupes.

3. La liturgie importée d'Angleterre

La conservation de la confession de foi publiée en 1552 à Glastonbury est d'autant plus importante pour le groupe qu'elle est constitutive de son identité, alors que ce dernier a migré parce que sa doctrine n'était plus tolérée en Angleterre. Influencée par la liturgie des multiples villes dans lesquelles a officié le pasteur Valerand Poullain, la confession de foi suscite la méfiance du Conseil qui exprime dès la déclaration de principe sa réticence à établir une Église indépendante dans la ville luthérienne. Revenir sur les origines et les fondements calvinistes de la liturgie des réfugiés permet ainsi de questionner toute la complexité de cet accueil : si la doctrine porte en elle les germes des conflits qui opposent plus tard les Wallons aux luthériens, comment s'explique l'acte de tolérance dont font preuve ces derniers en permettant que les réformés s'installent dans la ville ?

⁵⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁶ Voir notamment C. Montgomery, *art.cit.*, p. 87–105.

3.1. La confession de foi calviniste, genevoise et strasbourgeoise de Glastonbury

À quelques exceptions près, la confession de foi adoptée par les Wallons dès leur arrivée à Francfort est identique à celle que le groupe suit déjà à Glastonbury depuis 1552⁵⁷. Valerand Poullain l'a établie sur la liturgie de Strasbourg dont il a offert une traduction latine à Edouard VI en février 1551. En 1544, le pasteur occupe effectivement par intérim le ministère de l'Église française de Strasbourg, créée à la suite de l'arrivée de Jean Calvin dans la ville en 1538⁵⁸. Dès 1539, le réformateur y a élaboré une liturgie et une discipline ecclésiastique aujourd'hui perdue, mais dont une seconde édition paraît trois ans plus tard, complétée en 1545 par une troisième édition intitulée « Forme des Prières et chantz ecclesiastiques⁵⁹ ». Conservé par le successeur de Calvin, Pierre Brully, et toujours appliqué au moment du départ de Poullain avant le mois de mars 1545, c'est cet ensemble que le pasteur lillois traduit d'abord en latin, puis en français en 1552 pour l'usage de la communauté installée sur les terres du duc de Somerset⁶⁰.

L'Ordre des prières et ministère ecclésiastique avec la forme de pénitence publique et certaines prières de l'Eglise de Londres et la Confession de Foy en l'église de Glastonbury en Somerset, reprend donc les fondements calvinistes de la *Liturgia sacra* de Strasbourg, tels que le service du dimanche, les liturgies de la Sainte-Cène, du baptême et du mariage⁶¹. D'autres mentions concernent aussi les services secondaires du dimanche après-midi et de la semaine, ainsi que la visite aux malades ou encore leur participation à la Communion et au service de la Pénitence. Si quelques modifications minimales sont apportées à ces cérémonies, la Pénitence se déroulant par exemple à Glastonbury le jeudi plutôt que le mardi à Strasbourg, la confession de 1552 insiste aussi davantage sur la diversité de ces services et sur leur importance. Valerand Poullain complète aussi la liturgie en s'inspirant de celle

⁵⁷ Une édition critique de la confession de foi complète a été publiée par A. C. Honders (éd.) [prénom inconnu], *Liturgia sacra (1551-1555)*, Leiden, E. J. Brill, 1970.

⁵⁸ P. Denis, « Strasbourg », *op. cit.*

⁵⁹ Will Robert, « La première liturgie de Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 18e année n°5-6, Novembre-décembre 1938, p. 524.

⁶⁰ La liturgie est décrite dans F. de Schickler, *op. cit.*, p. 59-66. Voir aussi F.C. Ebrard, *op. cit.*, p. 39-48.

⁶¹ F. de Schickler, *op. cit.*, p. 62-63.

conçue par a Lasco pour les Églises étrangères de Londres, et ajoute à la cérémonie funéraire une prière finale. Enfin, quelques éléments ne semblent être dus qu'au superintendant : il complète notamment le Catéchisme du dimanche après-midi et la récitation du Nouveau Testament par une prière empruntée au chapitre XI du livre de Daniel⁶².

L'organisation de l'Église de Poullain se distingue de celle d'a Lasco, en ce qu'elle établit trois collèges distincts plutôt que deux : celui des ministres, celui des anciens, et celui des diacres. Le mode d'élection aussi est différent de celui de Londres, où chaque membre de la paroisse peut proposer un candidat et où le choix final revient au presbytère⁶³. À Glastonbury comme à Strasbourg, les membres de l'Église sont élus au moyen du suffrage universel ; pour les ministres, les anciens proposent deux noms ou plus, et un secrétaire recueille les votes. La confession de Glastonbury contient toutefois davantage de précisions quant au déroulement de la cérémonie⁶⁴ :

Le candidat s'agenouille pendant une première prière ; un des anciens demande à l'Eglise au nom de ses collègues « si elle approuve et consent l'élection. L'Eglise se taisant, lors est interrogé l'esleu s'il n'a usé de nulles pratiques pour parvenir à ce ministere. s'il croit cesle élection estre un témoignage qu'il est à ce appelé de Dieu? s'il est prest de servir l'Église en ce ministère selon les admonitions qu'il en a ouies et entend assez par la parole de Dieu? Chaque fois il répond selon sa conscience : ouy. Lors tous les anciens mettans leurs mains sur la teste de l'esleu, font prière à Dieu qu'il lui envoie son Saint-Esprit afin qu'il peust fidèlement servir en ce ministère, à la gloire de son nom et édification de son Eglise. Lors on chante un Psalme d'actions de grâces.

Les mêmes questions sont posées aux diacres et aux anciens, qui sont pour ces derniers à la charge d'une fonction supplémentaire en Angleterre. Au nombre de douze et élus à vie, ils doivent être « si possible idoines aussi à prescher, afin que le dict superintendant ou pasteur défaillant, l'un des anciens peut entrer en son lieu ». Alors que quatre diacres sont élus pour un an, le ministre peut aussi en désigner un supplémentaire afin qu'il serve « en l'administration des Sacremens, et aussi de prescher les dimanches après le disner et les autres jours en l'absence du superintendant ou pasteur ».

⁶² *Ibid.*, p. 63.

⁶³ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 40.

⁶⁴ Cité par F. de Schickler, *op. cit.*, p. 65.

Peu de modifications sont apportées à la confession de foi de Glastonbury au mois de juin 1554, date à laquelle le Conseil de Francfort donne probablement son accord aux étrangers pour son adoption. Alors que l'Église de Glastonbury n'était toutefois pas destinée à « en devenir une de multitude⁶⁵ », le prédicateur supprime à Francfort l'obligation selon laquelle chaque membre devait apprendre le texte par cœur et le réciter devant toute la paroisse avant d'être admis aux sacrements⁶⁶ ; sans doute l'accroissement du groupe ne permet-il effectivement plus de mettre cette clause en application. Par ailleurs, la durée de l'office des anciens, que Poullain ne limite plus strictement au nombre de douze, se retrouve réduite à deux ans. Le manque de candidat aux débuts de l'Église ne permet toutefois pas d'élargir le collège ; en février 1556, seuls trois signent le compte-rendu du livre de recettes et dépenses : Nicolas Wallet, Jaques Huain et Piat du Chesne⁶⁷.

Ainsi, la confession de foi adoptée par les Wallons installés à Francfort est fortement marquée par le calvinisme, du fait de ses influences notamment strasbourgeoises et anglaises. Si l'accord donné à l'adoption de la confession au mois de juin 1554 fait l'objet de quelques disputes au sein du Conseil, c'est notamment parce que sa doctrine peut être reconnue comme anti-luthérienne. Alors que les réformés ne considèrent pas le baptême essentiel au salut contrairement aux luthériens, ces derniers prêchent la doctrine de la consubstantiation, c'est-à-dire la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, tandis que les premiers lui accordent davantage une valeur symbolique. Si l'on considère cependant l'importance accordée à l'unité confessionnelle de la ville, quelles raisons ont alors pu pousser le Conseil à surmonter ces différences doctrinales ? Peut-on interpréter l'acceptation des réfugiés à Francfort comme un acte de tolérance ?

3.2. L'accueil des réfugiés, la tolérance du conseil ?

La pluralité religieuse qui émane de l'émergence de la Réforme au XVI^e siècle a conduit les historiens dès le début du XX^e à questionner l'influence du protestantisme sur le

⁶⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁶ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 55.

⁶⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f^o 175 ; voir annexe 4.

développement de la tolérance⁶⁸. Joseph Lecler ou Wilbur Kitchener Jordan attribuent à celui-ci les effets de la pensée des humanistes tels que Thomas More ou Erasme au début de la période, qu'obscurcit rapidement la ferveur religieuse des réformateurs tels que John Foxe ou Jean Calvin ; l'exécution de Michel Servet en 1553 constituant l'exemple par excellence de l'intolérance calviniste⁶⁹. Plus récemment, les chercheurs ont toutefois remis en cause ce lien entre Réforme et tolérance⁷⁰. Dans le *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne*, publié en 1606 et rédigé par Jean Nicot, la définition de « tolérer » indique en effet : « endurer, souffrir, *tolerare*⁷¹ ». Dans l'Europe moderne, la tolérance religieuse n'est donc pas positive en soi. Les traités de Simon Episcopius et Johannes Uytenbogaert ont montré à la fin des années 1620 qu'elle s'inscrit plutôt dans une forme de rationalité politique qui peut servir d'autres objectifs, notamment économiques⁷². C'est ainsi sans doute à la lumière de ces « considérations d'utilité⁷³ » qu'il faut penser l'accueil des réfugiés calvinistes à Francfort au XVI^e siècle.

Divers paramètres influent en effet sur l'acceptation des étrangers dans la ville : à Wesel, l'intérêt économique constitue un argument décisif dans l'établissement de la communauté wallonne dès 1544. À Francfort, les stratégies de représentation de soi mises en œuvre par Valerand Poullain lors de ses premiers contacts avec les autorités dévoilent aussi l'aspect charitable de l'accueil. Dans d'autres villes luthériennes, ces arguments n'ont toutefois pas pesé suffisamment dans la balance lorsque se sont présentés les réfugiés venus d'Angleterre à la recherche d'un lieu d'asile. Ainsi, quand les communautés étrangères de Londres traversent la Manche en octobre 1553 à bord de deux navires danois qui les déposent à Helsingor, les ministres a Lasco, Utenhove et Micronius ne trouvent pas auprès du roi

⁶⁸ Voir notamment Nicolas Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*, Fribourg, Herder, 1911 ; Karl Völker, *Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912.

⁶⁹ Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of religious Toleration in England*, Cambridge, Harvard University Press, 4 vol., 1932-1940 et Voir J. Lecler, *op. cit.*, ici p. 312-346.

⁷⁰ Voir O. P. Grell, *op. cit.*

⁷¹ Jean Nicot, *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne...*, Paris, David Douceur, 1606, ici p. 632.

⁷² Voir O. P. Grell, *op. cit.*, p. 6-7.

⁷³ Susanne Lachenicht, « Langages d'asile, langages de tolérance ? », dans Gilles Bertrand (et al.), *Exil, asile : du droit aux pratiques (XVI^e-XIX^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2022, p. 213-224.

Christian III l'accueil escompté⁷⁴. Laissant les autres émigrants s'installer temporairement à Copenhague, ils se rendent à Kolding pour espérer obtenir des conditions d'installation similaires à celles de Londres ; l'État de confession luthérienne ne les leur accorde cependant que sous réserve de son adhésion à l'Église danoise. Le 17 novembre, Christian III signe alors un ordre d'extradition et interdit aux trois ministres de rejoindre à Copenhague les autres exilés ; afin qu'ils poursuivent leur voyage et quittent le pays par Schleswig ou Holstein, il leur procure toutefois 100 thalers. Le roi s'attèle ensuite à traiter le cas des réfugiés à Copenhague. Il réitère sa demande de soumission à la liturgie danoise, et malgré les tentatives de négociations que mènent Hermès Backerel et le ministre écossais David Simpson, les réfugiés sont expulsés le 12 décembre, à l'exception de 5 femmes enceintes et 7 enfants autorisés à rester jusqu'au printemps. Malgré les avantages économiques que peuvent apporter les étrangers, l'imbrication du fait confessionnel dans le politique au sein de l'État luthérien qui a adopté en 1538 une « Ordonnance chrétienne sur la religion⁷⁵ » a sans doute présenté une menace trop importante pour les autorités civiles.

Si l'accueil des étrangers n'a pas pu être mis en œuvre au Danemark pour des raisons politiques, que nous dit la déclaration de principe et la situation des réformés de Francfort en 1554 de la tolérance dont a fait preuve le conseil à leur égard ? L'historien Bob Scribner a distingué neuf manifestations de tolérance dans les sociétés luthériennes qui ont accueilli des étrangers parmi elles⁷⁶ : la liberté de croyance privée excluant la liberté de culte, telle qu'octroyée aux anabaptistes de Strasbourg ; la liberté de croyance « passive », qui inclut parfois la liberté de culte dans les cités d'Empire comme Spire ou Worms, sensibles aux idées réformées sans pour autant les avoir officiellement adoptées ; une parité imposée par des compromis forcés comme à Erfurt ; une tolérance *de facto* qui se contente d'une conformité extérieure à la doctrine majoritaire et à ses principes de bases ; ou encore une tolérance par défaut, lorsque les autorités n'ont pas les moyens de faire appliquer la

⁷⁴ O. P. Grell, « Exile and tolerance », *op. cit.*, p. 166-170.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁷⁶ Bob Scribner, « Preconditions of tolerance and intolerance in sixteenth-century Germany », dans *ibid.*, p. 32-47, voir liste complète p. 35-39.

conformité religieuse. Dans ce dernier cas, se retrouve par exemple l'incapacité des autorités séculaires à produire des mandats efficaces contre les anabaptistes.

Si l'on peut évidemment considérer que ces catégories ne sont pas hermétiques et ne s'excluent pas entre elles, les faveurs octroyées aux réfugiés de Francfort se placent sans doute à la rencontre de plusieurs formes de tolérance. L'opposition affirmée du Conseil aux idées réformées dès l'arrivée des étrangers ne nous permet pas de considérer qu'il accorde aux réfugiés une forme de tolérance complètement passive, qui détourne le regard des pratiques dissidentes ; en témoigne la demande de soumettre leurs cérémonies à l'examen du prédicateur Mathias Ritter⁷⁷. Le modèle de la tolérance rationnelle sur une base économique, telle qu'elle est appliquée dans les villes de commerce comme Hambourg, semble toutefois plus pertinent dans le cas de Francfort. Même si les réfugiés wallons sont davantage des artisans que des marchands, la position de la ville en tant que place de foires a sans doute favorisé au sein des élites dirigeantes le développement d'un certain pragmatisme économique qui justifie l'ouverture à la circulation et à l'accueil de l'étranger. Si cette tolérance économique s'est peut-être doublée d'une certaine tolérance rationnelle et pratique qui se manifeste dans la vie quotidienne, dans les rapports entre habitants et locaux⁷⁸, le fait que Bob Scribner ne mentionne pas Francfort dans son étude est toutefois significatif de la difficulté à la placer dans ce spectre. Ainsi, la prise en compte du contexte juridique et politique est fondamentale pour comprendre l'octroi du droit d'installation, qui résulte souvent de considérations pragmatiques.

Cette étude de l'intégration des réfugiés dans la ville a ainsi mis en valeur quelques obstacles à la mise en application complète des droits prévus par la déclaration de principe. Certaines difficultés se révèlent être inhérentes à la déclaration elle-même, qui n'a pu être établie sur aucun cadre juridique existant pour lui servir de modèle. Ces difficultés témoignent également du manque d'expérience du Conseil quant à l'accueil des réfugiés, et de son incapacité à anticiper les troubles à venir, provoqués notamment par le

⁷⁷ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, §17.

⁷⁸ Dernière forme de tolérance décrite par Bob Scribner, dans O. P. Grell, *op. cit.*, p. 38.

développement des activités économiques des étrangers dans la ville. Si l'accueil est effectivement motivé par des raisons économiques, ces activités se heurtent aux intérêts des corporations locales et à la difficulté des autorités à trouver un terrain d'entente. Alors que le Conseil voit malgré tout d'un bon œil l'apport de techniques artisanales nouvelles, il n'en est pas de même pour l'introduction dans la ville de la confession de foi des réfugiés ; bien qu'ils s'en défendent plus tard, cette dernière est bien celle d'une Église calviniste, et ne peut se concilier avec les fondements liturgiques qu'impose la diète d'Augsbourg, un an après l'installation des Wallons à Francfort.

Chapitre 3. Marginalisation et renforcement des barrières confessionnelles.

Dès sa première célébration le 19 avril 1554, le culte des étrangers suscite la curiosité des habitants de la ville qui s'amassent devant l'église et perturbent la cérémonie. Valerand Poullain est alors contraint de s'en plaindre au Conseil, qui interdit aux locaux de déranger le culte des réfugiés¹. Si le peuple se tient par la suite à l'écart, les pratiques confessionnelles des étrangers ne cessent de susciter la méfiance de leurs hôtes. Dès 1555, les ministres luthériens s'engagent en effet dans une lutte contre la liberté de culte des étrangers, du côté de laquelle se rangent aussi finalement les autorités qui ne tolèrent pas que soient prêchées dans leur ville une doctrine différente de celle de la Confession d'Augsbourg.

L'installation des réfugiés wallons à Francfort s'inscrit dans le contexte particulier du renforcement des frontières confessionnelles après la diète d'Augsbourg du 25 septembre 1555². Le recès reconnaît juridiquement dans le Saint-Empire l'existence de deux confessions : la confession catholique, celle de l'empereur, et la confession évangélique fondée sur le texte de la *Confessio Augustana*, rédigée par Melanchthon et présentée à la diète de 1530 à Charles Quint. La liberté religieuse est ainsi octroyée à 390 États, sur le principe de la souveraineté territoriale ; selon la formule *cujus regio, ejus religio*, les sujets d'une entité territoriale et politique sont tenus de suivre la confession de leurs princes³. Seules les principautés ecclésiastiques en sont exclues, tandis que les villes d'Empire biconfessionnelles maintiennent la parité, à l'exception des villes comme Cologne ou Aix-la-Chapelle où les tensions avec les principautés adjacentes imposent de n'autoriser qu'une

¹ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 13.

² Voir notamment Karlheinz Blaschke, « Les frontières confessionnelles en Allemagne à partir des Réformes, genèse, stabilisation, conséquence », dans R. Sauzet, *op. cit.*, p. 171-175.

³ La formule latine est toutefois postérieure : on la doit au juriste protestant Jean Joachim Stephani dans son ouvrage publié en 1579, *Institutiones juris canonici*. Voir notice « *cujus regio, ejus religio* », dans Thibault Klinger, *Les affrontements religieux, un dictionnaire*, Paris, Atlande, 2008, p. 85.

seule religion⁴. Le concept de « confessionnalisation⁵ » (*Konfessionalisierung*), développé dans l'historiographie allemande par Heinz Schilling et Wolfgang Reinhard, a permis de mettre en lien cette construction des identités confessionnelles au Saint-Empire avec l'élaboration d'un cadre juridique et de nouvelles fonctions politiques qui assurent l'équilibre des forces⁶. À l'échelle territoriale, la « paix⁷ » d'Augsbourg a ainsi laissé place au développement d'un arsenal d'appareils de pouvoir, au service de l'uniformisation confessionnelle.

Dans ce contexte de renforcement des frontières confessionnelles au Saint-Empire, comment concevoir l'introduction à Francfort d'une communauté calviniste, dont la confession n'est pas reconnue par le recès de 1555 ? Le combat des étrangers de Francfort pour la liberté de culte et l'opposition qu'il rencontre, permet ainsi d'appréhender comment se construit cette frontière confessionnelle entre les groupes, non pas au sens géographique, mais au sens d'une conscience accrue de ce qui les distingue. L'approche confessionnelle complète alors l'analyse de la construction de l'extranéité des réfugiés : si « chaque formation politique crée ses propres étrangers⁸ », alors la confession constitue un outil de cette construction.

Ce chapitre se bornera donc à étudier les facteurs multiples qui ont fragilisé la position des étrangers dans la ville, et ont contribué à accroître les oppositions focalisées sur le culte, jusqu'à son interdiction en 1561. Si la confession des étrangers a bien joué un rôle central

⁴ Benoist Pierre, *Affrontements religieux, Europe, XVIe- XVIIe siècle*, Paris, Atlande, 2009, p. 113.

⁵ C. Duhamelle, *La frontière... op. cit.*, p. 19.

⁶ Pour l'influence des historiens généralistes sur le concept et les débats historiographiques, voir notamment C. Duhamelle, « Confession, confessionnalisation », *art. cit.*, p. 59 à 74, et les références citées en notes du bas de la page 67. Parmi les travaux de Schilling et Reinhard, voir entre autres H. Schilling, *art. cit.* ; Wolfgang Reinhard (éd.), *Bekenntnis und Geschichte, die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, Munich, Vögel, 1981 ; Wolfgang Reinhard et Heinz Schilling, *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1995...

⁷ L'appellation en français de la « paix d'Augsbourg » s'avère être une inexactitude de traduction : en réalité le traité ne constitue pas un traité de paix mais un recès d'empire. Voir notice « *Augsburger Religionsfrieden* » dans Falk Bretschneider et Christophe Duhamelle (dir.), « "Les mots du Saint-Empire" - Un glossaire », [en ligne], *Hypothèses*, 2014. [Date de mise en ligne inconnue], [consulté le 11/04/2024], <<https://saintempire.hypotheses.org/publications/glossaire>>. Pour la question des frontières confessionnelles, voir notamment les contributions de Karlheinz Blaschke, Gérald Chaix, Heinz Liebing ou Bernard Vogler, dans R. Sauzet, *op. cit.*

⁸ S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.* p. 14.

dans le renforcement de leur marginalisation, l'augmentation du nombre de réfugiés réformés dans la ville dès 1555 a aussi accru les suspicions à leur égard. Alors que les étrangers se défendent des accusations dont ils sont victimes, l'impossibilité de concilier les intérêts confessionnels des exilés et de leurs hôtes fragilise progressivement la situation de l'Église réformée, et provoque ainsi sa fermeture en 1561.

1. L'augmentation du nombre de réfugiés, la position fragilisée de leurs Églises

En 1555, la généralisation des privilèges du groupe de Glastonbury à l'ensemble des réfugiés qui arrivent à Francfort entraîne une augmentation considérable du nombre d'étrangers dans la ville. Ces derniers rejoignent alors les deux communautés wallonne et anglaise installées en mars et juillet 1554, tandis que l'arrivée de Johannes a Lasco au mois de mai permet l'établissement d'une troisième communauté flamande⁹. L'augmentation de nombre de réfugiés et la multiplication de leurs Églises accentue alors la méfiance des prédicateurs luthériens, qui craignent que s'immiscent dans cet afflux des hétérodoxes ou des anabaptistes, et ne tolèrent pas la menace que font peser ces étrangers sur l'uniformité confessionnelle de la ville.

Le 27 juin 1554, la première nouvelle vague de réfugiés arrive dans la ville. Un groupe d'Anglais menés par Edmond Sutton, William Williams, William Whittingham et Thomas Wood, se présente à Valerand Poullain, qui ne tarde pas à intercéder en leur faveur auprès de Jean de Glaubourg¹⁰. Le 2 juillet, ils présentent au Conseil une supplique signée par Juan Morillo et Luis Del Castillo, le second ministre de l'Église française et un de ses anciens¹¹. Grâce au soutien de Glaubourg, ils obtiennent dès le 14 juillet le droit de s'installer et de partager avec les Français la *Weissfrauenkirche*, à condition qu'ils se plient à la confession de foi rédigée par le ministre wallon. Il est alors convenu que les Anglais utilisent l'église tôt le matin et tard le soir, et malgré les différences sociales qui distinguent les deux

⁹ F.C. Ebrard, *op. cit.*, p. 74.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 23.

communautés, le nouveau groupe étant surtout composé de riches marchands et d'étudiants, le partage ne semble pas faire l'objet de conflit¹².

Bien que nous ne disposions pas de chiffres précis pour mesurer le nombre de réfugiés, grossi dès le mois de septembre par de nouveaux venus provenant de Wesel, il est probable que celui-ci ait doublé entre 1554 et le mois de mars 1555¹³. Pour répondre à la demande grandissante, les deux Églises multiplient alors les offices et les Anglais décident d'engager trois ministres¹⁴. De ce fait, peu de temps après l'arrivée au mois de mai 1555 d'un groupe de Flamands sous la direction de Johannes a Lasco, l'église ne suffit plus à accueillir l'ensemble des étrangers.

Ces émigrants néerlandais provenant d'Angleterre, dont nous avons déjà mentionné le cas, se sont dispersés en quatre groupes après avoir été expulsés de Copenhague au mois de décembre 1553¹⁵. Renvoyés successivement de Rostock au début du mois de janvier, de Wismar puis de Lübeck en fin février, et enfin de Hambourg à la fin du mois de mars, ils se sont rassemblés à Emden en Frise orientale, où ils ont retrouvé les ministres a Lasco et Utenhove, arrivés en décembre passé après leur entrevue avec Christian III à Kolding. Bien accueillis dans la ville par la Comtesse Anna d'Oldenburg, ces deux ministres avaient pu y établir une Église d'étrangers, partiellement intégrée aux Églises protestantes de la ville du fait de la proximité linguistique des communautés. Le groupe disposait d'une diaconie indépendante, et Johannes a Lasco y avait repris sa charge de superintendant exercée autrefois en Angleterre. Les prédicateurs de la ville ne lui étaient toutefois pas favorables, et il fallut peu de temps à la comtesse pour se laisser convaincre des risques que représentaient les étrangers et leur Église ; c'est ainsi qu'au mois d'avril 1555, le ministre et une partie des Flamands prennent la route pour Francfort¹⁶.

¹² G. A. Besser, *op. cit.*, p. 17.

¹³ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 32.

¹⁴ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵ Leur voyage tumultueux est précisément décrit dans F. A. Norwood, *op. cit.*, p. 276-279, en partie grâce au récit de Utenhove, *Simplex et fidelis narratio...* édité dans S. Cramer et F. Pijper, *op. cit.*, p. 1-151.

La liste des sources concernant ce voyage est aussi établie dans *ibid.*, p. 273, voir ndbp.

¹⁶ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 74.

L'arrivée d'a Lasco s'avère sur les bords du Main grandement bénéfique pour les quelques Flamands déjà présents dans la ville, qui ne disposent pas d'un culte dans leur langue. Au début du mois de juin, le réformateur obtient du Conseil l'autorisation de s'installer, et désigne comme ministre le jeune Peter Dathenus, originaire de Cassel en Flandre, qui l'avait suivi à Emden après avoir quitté Londres¹⁷. Ce dernier n'est sans doute pas encore à Francfort lorsqu'est célébré le premier office de la paroisse le 19 septembre 1555 ; la charge revient alors à Martin Micronius, appelé de Frise par Johannes a Lasco pour l'assister dans l'établissement de l'Église d'étrangers. L'ajout d'une troisième communauté au sein de l'église des Dames Blanches, où des cérémonies se déroulent de six heures du matin jusqu'à six heures du soir sans interruption, pousse les Anglais à demander au Conseil en septembre l'octroi d'un autre lieu de culte : une partie désaffectée de l'église luthérienne Sainte-Catherine¹⁸. Face à la vive opposition des prédicateurs de la ville, ceux-là se voient alors attribuer l'église de Tous les Saints le 29 octobre 1555.

L'affaire provoque en effet la déposition au Conseil de la première supplique des prédicateurs luthériens visant les Églises étrangères. Le 5 septembre 1555, ils reprochent aux autorités de ne pas les avoir concertés pour l'accueil des réfugiés, et remettent en cause l'orthodoxie de ces derniers. Certains qu'ils s'opposent à eux sur la doctrine de la Sainte-Cène, ils demandent ainsi que les réfugiés se plient à leur liturgie et cérémonies. Expriment leur refus catégorique de partager leur église avec les réformés, ils se justifient aussi en prétendant que le lieu ne convient pas aux étrangers qui portent avec eux « toutes sortes d'épidémies¹⁹ » et amènent leurs enfants « impurs » au culte, ce qui pourrait conduire les locaux eux-mêmes à ne plus venir à l'église, menaçant ainsi l'ordre confessionnel de la ville. Dans une réponse faite au Conseil le 29 octobre au terme de divers entretiens²⁰, ils ajoutent aussi avoir entendu à la foire d'automne beaucoup d'honnêtes gens s'étonner de l'accueil

¹⁷ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 55.

¹⁸ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹ « Und nachdem die Kirche zu St. Katharinen auch ein niedrige Gebäude ist und in diesem Volk allerlei Seuchen regieren, auch ihre junge Kindlin mit sich in die Kirchen tragen und unrein halten, so würde es viel böses Geruchs geben ; zudem auch ohne das die Unsern allenthalben über sie klagen und nit groß Gefallen zu ihnen haben, würden sie die Kirchen meiden und würde also mit der Zeit dieselbige unser Predig abgehen », cité par *ibid.*, p. 79.

²⁰ Voir *ibid.*, p. 79-82.

dans une ville comme Francfort d'une telle foule d'étrangers, de trois langues différentes, profiteurs, rusés et inconstants, et qui introduisent toutes sortes d'innovations qui pourraient nuire à la bourgeoisie et au commerce des foires, et présenteraient avec le temps une charge insupportable pour les autorités²¹.

Si la véracité de ce témoignage doit bien sûr être soumise à caution, les suppliques des ministres luthériens sont toutefois révélatrices d'un certain décalage entre les choix du Conseil, plutôt favorable au développement des Églises d'étrangers, et l'opinion d'une partie des locaux sur les réfugiés. L'accroissement des trois communautés, auxquelles les autorités accordent de plus en plus de faveurs et qui se rendent ainsi plus visibles dans la ville, a en effet pu déclencher quelques réactions chez les habitants de Francfort. Tout en défendant les intérêts de leur propre prédication, les pasteurs luthériens se font alors les porte-parole de ces oppositions locales.

2. Le soupçon d'hétérodoxie : confrontations et pressions sur le culte réformé

Entre l'été 1554 et 1555, l'augmentation des réfugiés dans la ville accroît les suspicions à leur égard, qui se focalisent principalement sur leur doctrine et sur leurs pratiques. Alors qu'au Saint-Empire, la construction des identités confessionnelles et de l'orthodoxie passe inévitablement par la désignation de leurs marges et de leurs dissidents²², les étrangers concentrent alors les soupçons puisqu'ils sont ceux dont les locaux ne savent rien.

²¹ « *in der Herbstmesse hätten sie von vielen ehrlichen Leuten hören müssen, wie man sich verwundere, daß der Rat einen solchen Haufen fremdes ausländisches Volks von dreierlei Sprachen in eine solche feste Stadt, mitten in Deutschland gelegen, zu sich nehme ; diese Leut seien ihrer Land Art nach vorteilhaftig, listig und wankelmütig; sie würden mancherlei Neuerung anheben, «so wohl gemeiner Burgerschaft und auch den Kaufhandeln in Messen nachteilig sein und mit der Zeit dem Rat und dessen Nachfolgern eine unerträgliche Last und ewige Unruhe gebären möchte* », cité par *ibid.*, p. 81.

²² Mathilde Monge, *Des communautés mouvantes, les "sociétés des frères chrétiens" en Rhénanie du Nord, Juliers, Berg, Cologne vers 1530-1694*, Genève, Droz, 2015, p. 32.

2.1. Les premières accusations d'anabaptisme

Si les soupçons qui portent sur l'homogénéité confessionnelle des groupes grandissent à mesure qu'augmentent les communautés étrangères dans la ville, l'arrivée des premiers réfugiés fait déjà l'objet de suspicions en 1554. Quand Poullain envoie le maître d'école, Georges Maupas, auprès de Hartmann Beyer et Mathias Ritter afin de savoir où il pourrait se procurer du « pain levé et des verres », les ministres s'insurgent et déclarent que « leur peuple » ne pourrait supporter que les étrangers célèbrent ainsi la Cène, et que cela les ferait passer pour « des anabaptistes ou des zwingliens²³ ».

Dans les années 1520, le dialogue entre les réformateurs Zwingli et Oecolampade a fait émerger à Zurich le terme « *Wiedertäufer* », signifiant littéralement rebaptiseur, construit sur le mot grecque « anabaptiser²⁴ ». « Anabaptistes » est ainsi utilisé pour désigner des groupes de dissidents qui pratiquent le second baptême à l'âge adulte, le refus de participer au culte et de porter le glaive, ou encore la rupture du pain. En 1525, la ville de Zurich publie ainsi un mandat contre les auteurs de troubles qui refusent de faire baptiser les nouveaux-nés. À partir de 1527, la multiplication des ouvrages et imprimés traitant du problème témoigne de la rapide prolifération du mouvement et des craintes qu'ils provoquent. En 1531, l'écrivain Sebastian Franck écrit ainsi que « les anabaptistes se répandirent si rapidement que leur enseignement couvrit bientôt pour ainsi dire, tout le pays (...) attirant vers eux beaucoup d'âmes sincères qui avaient du zèle pour Dieu. Ils augmentaient si rapidement que le monde craignit un soulèvement²⁵ ». Pour endiguer la propagation de l'hérésie, un premier mandat impérial est publié le 4 janvier 1528 et condamne l'anabaptisme par la peine de mort. Ce texte est alors repris dans le recès de la Diète de Spire le 23 avril 1529 qui attribue au droit pénal la condamnation de ces crimes en les soustrayant aux tribunaux ecclésiastiques²⁶. Alors qu'un an plus tard, le recès de la diète

²³ Les termes allemands, dans l'ordre d'apparition « *ofladen und gläser* » et « *unsere leut* », ont été traduits et cités par P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 20.

²⁴ Sur l'origine de l'anabaptisme et sa persécution, voir notamment M. Monge, *Des communautés mouvantes...* *op. cit.*, p. 27-53, ou Mathilde Monge, « Clandestinité, dissimulation, détachement du monde. Les anabaptistes en Europe occidentale, des XVIe-XVIIe siècles », *Hypothèses*, vol. 10, n° 1, 2007, p. 35-44.

²⁵ Cité par M. Monge, *Des communautés mouvantes...* *op. cit.*, p. 31.

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

d'Augsbourg mentionne que les princes sont unis dans le combat contre l'anabaptisme, l'élaboration de toute une législation de police pour en venir à bout montre bien que le mouvement est considéré comme une menace sociale et politique. Ainsi, dans l'ordonnance promulguée en décembre 1534 dans les duchés de Clèves, Juliers, Berg et Guèldres, les anabaptistes figurent en tout premier dans la liste des « personnes suspectes²⁷ ».

Dans ce climat d'angoisse diffuse à l'égard de la propagation de l'hérésie, l'étranger mobile dont les croyances et pratiques confessionnelles sont incertaines devient la première cible des suspicions d'anabaptisme. Au Danemark le 11 novembre 1553, seulement trois jours après l'arrivée d'a Lasco, Utenhove et Micronius, le roi fait par exemple imprimer des placards contre l'installation dans son royaume des « anabaptistes, sacramentaires, et autres sectes²⁸ », qui par leurs mauvaises actions et opinions pourraient tenter de convertir les simples gens. Alors que le placard n'autorise désormais que les luthériens orthodoxes à demander l'asile, l'arrivée des Flamands a donc sans doute influé sur le renforcement de cette sélection confessionnelle des réfugiés. À Francfort aussi, l'arrivée des Anglais s'est accompagnée d'une hausse de la méfiance vis-à-vis des étrangers : le Conseil craint ainsi que ce soient glissés parmi ces derniers « beaucoup de gens méchants, turbulents, hâtifs, menteurs et anabaptistes²⁹ ». Dès le mois de juin 1554, l'Église française fait l'objet d'accusation d'hétérodoxies, et le 5 juin, un Wallon est expulsé en raison de ses opinions particulières³⁰. À nouveau au mois d'août, deux étrangers sont arrêtés par le Conseil mais sont finalement relâchés après cinq jours d'interrogatoire.

C'est justement pour se défendre des accusations d'anabaptisme proférées par « quantité de troublions papistes et autres mauvais hommes envieux et malveillants³¹ » que Valerand Poullain fait rééditer par la suite la confession de foi de son Église. Accompagnée d'une préface véhémement contre les calomnieurs datée du 1^{er} septembre, la liturgie est présentée au Conseil le 13 septembre et envoyée aux prédicateurs luthériens le lendemain. La

²⁷ *Ibid.*, p. 34.

²⁸ Cité par O. P. Grell, « Exile and tolerance », *op. cit.*, p. 171.

²⁹ « *vil böser, unruhiger, uffrühischer, verloggener Leut und Wiedertäufer* », cité par F. Norwood, *op. cit.*, p. 320.

³⁰ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 28 et G. A. Besser, *op. cit.*, p. 18.

³¹ Cité par P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 29.

publication témoigne ainsi de la volonté du pasteur de faire reconnaître l'orthodoxie de sa doctrine : dans une lettre qui l'accompagne, les réfugiés se déclarent prêts à rendre compte en public de leurs opinions, si les ministres y trouvaient quoi que ce soit de répréhensible. Si l'affaire se conclut finalement en la faveur des étrangers que le Conseil décide en septembre 1554 de ne plus inquiéter davantage, c'est qu'ils bénéficient bien de l'appui des magistrats. Il semble en effet que l'initiative de la publication revienne à leurs « patrons », Jean et Adolf de Glaubourg, ce qui explique qu'elle ait été imprimée par Pierre Baubach, luthérien orthodoxe proche d'Hartmann Beyer.

Si la publication en latin de la *Liturgia sacra* s'inscrit dans un effort de légitimation mené par les étrangers et vise à rendre accessible la doctrine autrement obscurcie par la barrière de la langue, elle échoue toutefois à mettre fin aux accusations d'hétérodoxie de la part des prédicateurs locaux. La crainte de voir le culte luthérien menacé par une doctrine considérée comme douteuse importée dans la ville, ainsi que la multiplication des offices et cérémonies des réfugiés, font alors ouvertement éclater l'opposition des ministres à l'encontre des étrangers.

2.2. La non-conformité à la confession d'Augsbourg : l'opposition des prédicateurs luthériens (1555-1561)

À partir de la première supplique déposée contre Poullain le 5 septembre 1555, les ministres luthériens se lancent dans une lutte contre les étrangers dont la doctrine ne se conforme pas à la Confession d'Augsbourg. À la demande du Conseil, ils fournissent le 29 octobre 1555 un rapport détaillé des points qui ne s'accordent pas avec la liturgie luthérienne, et demandent aux magistrats de suivre l'exemple de Strasbourg, où les autorités, suivant les conseils des ministres locaux, sont récemment parvenues à soumettre les réfugiés à leurs cérémonies et à la Confession d'Augsbourg³². Le 8 septembre, Hartmann Beyer a effectivement reçu une lettre du surintendant des Églises de Strasbourg, qui se félicitait du

³² F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 80-81.

succès des ministres de sa ville face aux réformés³³. Tandis qu'à Francfort, les réfugiés ont bénéficié jusque-là de l'aval du Conseil, le décès d'Adolf de Glaubourg le 26 septembre 1555, l'un des plus notables « patrons » et protecteurs des réfugiés, diminue leurs soutiens parmi les autorités et contribue aussi à les faire basculer du côté des ministres luthériens. Ainsi, le 14 novembre 1555, l'ensemble des Églises de Francfort doit se soumettre à la *Concordia Buceriana* de 1542 et se référer aussi à la Concorde de Wittenberg de 1536³⁴. Tandis que les deux textes sont fortement empreints de luthéranisme, la décision marque alors le début des pressions exercées sur le culte des étrangers ; même les anciens soutiens des réfugiés Ambach et Lullius, favorables à la Concorde, ne penchent alors plus en leur faveur³⁵.

Dès lors, les interactions entre les réfugiés et le Conseil sont marquées par les efforts vains de légitimation et de défense des étrangers qui jurent ne pas dévier des préceptes qui leur sont imposés. La publication un an plus tôt de la *Liturgia sacra*, que les luthériens accusent déjà en 1555 de ne pas être conforme à la Confession d'Augsbourg, n'a en effet pas suffi à faire taire les soupçons qui se focalisent désormais sur le culte et la pratique. Dans les cérémonies des étrangers, la barrière de la langue reste un obstacle à la compréhension de ce qui est véritablement prêché, et alimente ainsi la méfiance vis-à-vis de l'hétérodoxie. Dans une « proposition » faite par le Conseil aux étrangers en février 1556, le magistrat fait ainsi référence à la doctrine des étrangers qu'il ne connaît « quasi point de tout, parcequ'à cause de l'ignorance de votre langue, il n'a jamais pû assister à vos sermons³⁶ ». « Informé par les relations d'autrui », il accuse alors les réfugiés de différer

principalement de la doctrine, que nos Eglises ont professée jusqu'ici selon la Confession d'Augsbourg, dans l'article de Saint Sacrement, & que vos sentiments & vos sermons

³³ À la fin de l'année 1553, le ministre de l'Église française de Strasbourg Jean Garnier fait l'objet de diverses accusations de la part de 5 de ses membres. L'affaire, traitée par le surintendant Marbach et les *kirchenpfleger*, curateurs laïcs désignés responsables de la paroisse des réfugiés, est ensuite portée devant le magistrat qui interdit la prédication le 8 avril 1555 à Garnier. Celui-ci quitte la ville le 26 août de cette année, après avoir été remplacé par Pierre Alexandre que le Conseil enjoint à signer la Confession d'Augsbourg le 12 août. Voir P. Denis, « Strasbourg », *op. cit.*

³⁴ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 83.

³⁵ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 101.

³⁶ Traduit du latin, extrait de *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 3, p. 25-26.

donnent toute une autre idée de la présence de notre Seigneur, dans la Sainte Cene, que ne le fait la Confession d'Augsbourg

« L'ordre de la Cène » de la *Liturgia Sacra* affirme effectivement à de multiples reprises la présence symbolique du Christ dans le pain : « et combien que nous ne voyons que du pain et du vin : toutesfois, que nous ne doutions point, qu'il accomplit spirituellement en nos ames, tout ce qu'il nous demonstre exterieurement par ces signes invisibles³⁷ ».

Et ne nous amusons point à ces elemens terriens et corruptibles, que nous voyons à l'œil, et touchons à la main pour le chercher là, comme s'il estoit enclos au pain ou au vin (...) contentons nous donques, d'avoir le pain et le vin pour signes et tesmoignages, cherchant spirituellement la verité, ou la parole de Dieu promet que nous la trouverons.

Cette présence spirituelle et symbolique s'oppose alors à la Confession d'Augsbourg, qui enseigne « que le corps & le sang sont vrayement plentez avecques le pain & le vin³⁸ ». Bien que la liturgie des réfugiés ne semble donc compatible avec la doctrine luthérienne, les réformés affirment aussi que leur confession « ne contient rien de contraire à la doctrine des prophetes, des apôtres & des symboles, n'etant que la repetition de la Confession d'Augsbourg³⁹ ». En février 1556, alors qu'ils assurent vivre « dans un concert parfait avec vos Eglises (...) tant au sujet de la doctrine, que des ceremonies⁴⁰ », ils exposent toutefois les raisons qui les empêchent d'accepter de se conformer strictement à la doctrine luthérienne⁴¹ :

mais comme il n'est pas juste, que nous souffrions pour la faute d'autrui, nous sommes pleinement persuadé que (selon votre prudence & gravité), vous ne l'exigerés non plus jamais de nous. Quelle protestation plus forte de l'union & du consentement réciproque pourrions nous faire, que celle de la participation de la Sainte Cene ? & comme les notres (autant que l'usage de la langue l'a permis), ont pris la Sainte Communion au commencement, & ne refusent pas de la prendre encore à l'heure qu'il est, dans vos Eglises, avec profession publique de leur doctrine & de leur foi, nous ne voyons pas, ce qu'on peut demander de nous d'avantage, pour vérifier la con corde & le consentement de nous tous avec vos Eglises

³⁷ A. C. Honders (éd.), *op. cit.*, p. 91 et 93 pour la suivante.

³⁸ *Confession de la foy presentee a Tresinvictissime Empereur Charles V a la iournee d'Auspurg...*, trad. par Jehan Dalichamps, Strasbourg, [imprimeur inconnu], 1542, p. 24.

³⁹ « Extrait de la declaration des Etrangers reçus à Francfort », [Octobre 1556], traduit du latin et cité par *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 6, p. 28.

⁴⁰ « Extrait de la reponse que les etrangers ont donnée sur la proposition du Magistrat le 27 fevrier 1556 », traduit du latin et cité par *Ibid.*, « Pièces justificatives », n° 4, p. 26.

⁴¹ *Ibid.*, p. 27.

Comme en témoignent les multiples requêtes déposées ensuite au Conseil par les deux camps, ce refus que les prédicateurs luthériens ne peuvent tolérer déclenche une guerre de plumes. Du côté des réformés qui persistent à assurer leur conformité à la Confession d'Augsbourg, le plus important de ces textes est la *Purgatio ministrorum in ecclesiis peregrinorum Francofurti*. Rédigé par a Lasco à titre privé, il est ensuite publié par les ministres des trois paroisses de réfugiés, Valerand Poullain, Guillaume Houbraque, Robert Hörn et Peter Dathenus, et remis au Conseil sous forme manuscrite pour faire fonction de témoignage officiel de leurs opinions⁴². Les luthériens n'ont quant à eux pas ménager la langue pour accabler de diverses accusations les réfugiés : en plus des dépositions faites au Conseil, ils les attaquent aussi avec véhémence dans leurs prêches. À la demande de Jean de Glaubourg, Calvin lui-même envoie une lettre aux ministres le 2 mars 1556 pour leur demander de vivre en concorde avec les réformés⁴³.

Cette intervention n'a sans doute que peu d'effet, et si les réfugiés bénéficient de quelques mois de relatif apaisement des tensions après 1557, elles reprennent rapidement et s'intensifient même⁴⁴ : dans une requête des Flamands présentée le 7 août 1561, ces derniers implorent ainsi le Conseil : « Nous le repetons encore, & prions les Predicateurs mêmes (pour l'amour de Dieu) de se modérer ainsi dans leurs sermons, que le commun peuple ne devienne pas plus hardi & plus fier, pour exercer contre nous toutes sortes d'insolences⁴⁵ ». À force de prédications accablantes, il semble ainsi que l'hostilité des ministres se soit aussi transmise à une partie du peuple. De ce fait, on peut supposer que l'opposition, initialement concentrée dans l'espace confessionnel, a aussi gagné les rapports du quotidien entre les réfugiés et les locaux ; elle affecte alors une certaine forme de tolérance que Bob Scribner définit comme celle de la « rationalité pratique⁴⁶ », qui s'inscrit dans les espaces de cohabitation et est dictée par les affaires de la vie quotidienne, le commerce, ou encore les

⁴² F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 85. Il semble toutefois que cet ouvrage n'ait pas desservi la cause des réfugiés. Le Conseil refuse de l'imprimer, et il est finalement publié aux presses de Jean Oporin à Bâle. Voir P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 104.

⁴³ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 102.

⁴⁴ Pour 1557 voir *ibid.*, § 105.

⁴⁵ « Extrait de la requete des Flamands du 7 d'aout 1561 », traduit de l'allemand et cité par *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 9, p. 30 ; voir annexe 3.

⁴⁶ Bob Scribner, dans O. P. Grell, *op. cit.*, p. 38.

interactions sociales. Si l'on considère le pendant de cette forme de tolérance, « l'intolérance populaire » et ses conséquences, on imagine alors les effets préjudiciables qu'ont pu avoir ces manifestations d'hostilité sur la situation des réfugiés dans la ville⁴⁷.

Ainsi, les exilés qui s'installent à Francfort suscitent la méfiance des locaux qui craignent que l'introduction du culte réformé ne menace l'ordre confessionnel de la ville. La barrière de la langue, qui alimente les soupçons, instaure une distance entre les étrangers et les locaux et brouille notamment la compréhension de la doctrine. Si les accusations d'anabaptisme sont pour la majeure partie sans doute infondées et s'inscrivent dans un climat d'angoisse diffuse à l'égard de l'hérésie, les oppositions qui portent sur la liturgie résultent bien d'une impossibilité à concilier deux conceptions différentes du culte et surtout de la Cène. En septembre 1555, la publication de l'édit d'Augsbourg qui exclut les réformés de la « paix », a pu contribuer à renforcer et légitimer l'hostilité des prédicateurs vis-à-vis du développement du culte des étrangers dans leur ville luthérienne. Pour se défendre des accusations, les réfugiés multiplient les tentatives de légitimation qui visent à faire reconnaître l'orthodoxie de leur culte. Alors que la *Liturgia Sacra* est de fait inconciliable avec la Confession d'Augsbourg, les déclarations des réformés contredisent toutefois leurs actes et leur refus de se conformer. La persistance des deux camps à ne rien céder à l'autre participe alors de la montée des tensions et fragilise de plus en plus la position des étrangers dans la ville.

3. 1561, la fermeture de l'Église

Au cœur de la défense de la doctrine des réfugiés, ne se trouve pas seulement le risque de perdre la liberté de culte. Les désaccords des deux partis quant aux conditions selon lesquelles a été octroyé le droit d'installation menace aussi le droit de résidence, à travers la remise en question de l'orthodoxie des réfugiés. La menace que constitue l'Église réformée

⁴⁷ Si les réformés à Francfort n'ont pas été victimes de manifestations d'une telle violence, on peut citer les cas extrêmes des révoltes populaires contre les Juifs à Regensburg en 1519 ou postérieur à notre étude, le soulèvement de Fettmilch à Francfort en 1614. Voir Christopher R. Friedrichs, « Politics or Pogrom? The Fettmilch Uprising in German and Jewish History », *Central European History*, n° 19, 1989, p. 186-228.

pour l'uniformité confessionnelle de la ville, ainsi que les dissensions internes qui l'affectent, fragilisent sa position au sein de la ville en discréditant aux yeux du conseil sa légitimité à y résider. Le processus de marginalisation progressive des étrangers débouche ainsi en 1561 sur la fermeture de leur Église.

3.1. Le droit de résidence menacé

Les multiples déclarations des réfugiés, qui affirment ne pas s'opposer strictement à la Confession d'Augsbourg, visent en fait à protéger dès 1556 leur droit menacé de résidence dans la ville. En février 1556, le Conseil leur rappelle en effet qu'ils ont été reçus dans la ville sur « assurances » « qu'eux étrangers estoient d'accord, par rapport à la Doctrine, avec l'Église de Francfort, & qu'ils s'accomoderoient aisément avec elle, par rapport aux ceremonies⁴⁸ » :

Au reste, le Magistrat se souvient assez, que dans le commencement, lorsque vous sollicités des habitations et une église ici, pour vos étrangers, vous avez toujours prétexté, & ouvertement professé, que vous & vos gens vivrés dans un concert parfait avec nos Églises, tant au sujet des dogmes, qu'au sujet des cérémonies, & que par ce motif vous avez aisément obtenu, ce que vous demandés : mais que cela ne seroit jamais arrivé, si l'on avoit sù, que vous avancés autre chose par la bouche, & porté encore autre chose dans le cœur

En accusant les étrangers d'avoir dissimulé leurs véritables intentions pour obtenir le droit de s'établir dans la ville, les autorités sous-entendent que la conformité confessionnelle était la condition *sine qua non* de l'installation. Pourtant, contre ces accusations d'hypocrisie renouvelées au mois d'octobre⁴⁹, les réfugiés se défendent de n'avoir jamais menti sur leurs véritables opinions pour obtenir les faveurs du Conseil. Qu'en était-il donc réellement en 1554 ?

Alors que Hartmann Beyer se dit trompé par Valerand Poullain qui lui aurait masqué ses opinions « zwingliennes⁵⁰ » et son intention d'établir une Église indépendante, la pétition

⁴⁸ Extrait du « protocole du Conseil étroit de Lundi, 3^{ème} de Feb. l'an 1556 », traduit de l'allemand et cité par *Frankfurtische Religionshandlungen, op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 2, p. 25.

⁴⁹ « Extrait du protocole du Conseil étroit du 21 d'Octobr. 1556 », traduit de l'allemand et cité par *Ibid.*, « Pièces justificatives », n° 5, p. 27.

⁵⁰ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 12.

du 15 mars demande bien la liberté de culte ; l'octroi d'un bâtiment pour le mener, le droit de désigner leur ministre, et d'établir leur propre discipline ecclésiastique, en sont les principales composantes⁵¹. Le Conseil ne formule qu'une restriction lorsqu'il donne son accord pour l'utilisation de la *Weissfrauenkirche* le 17 avril 1554 : Mathias Ritter doit « veiller à leur prédication et à leur liturgie pour qu'ils n'entreprennent rien d'extravagant⁵² » ; toutefois, l'intéressé n'en est jamais informé, et l'examen liturgique n'a finalement pas lieu. Quand le ministre français présente sa confession de foi aux prédicateurs luthériens le 9 mai 1554, il signe avec regret la Confession d'Augsbourg, mais refuse explicitement d'engager l'Église française à suivre la liturgie luthérienne, et se justifie en invoquant le septième article de la Confession d'Augsbourg qui autorise la diversité des « cérémonies⁵³ ». Sous la pression de ses soutiens au Conseil, les prédicateurs se résignent et ne forment plus d'oppositions pendant plus d'un an.

Ainsi, les conditions selon lesquelles les réfugiés ont été acceptés dans la ville sont effectivement ambiguës. Si le culte des étrangers a bien suscité de la méfiance, il n'a toutefois fait l'objet d'aucune interdiction explicite. Dans leurs dépositions après 1555, les luthériens accusent pourtant les réfugiés d'hypocrisie, et les procès-verbaux du Conseil expriment de plus en plus explicitement la menace que fait peser leur inconformité confessionnelle sur leur droit de résidence. Le 3 février 1556, alors que le Magistrat demande aux réfugiés de consulter la *Concordia Buceriana* de 1542 pour « se déclarer ensuite, s'ils pouvoient ou vouloient dogmatiser & precher en sa conformité⁵⁴ », il énonce simplement que dans le cas contraire, il devra « prendre les arrangements en conséquence ». Huit mois plus tard, si les réformés refusent de se conformer à la Confession d'Augsbourg, alors « le Magistrat ne vouloit ni ne pouvoit plus long tems souffrir aucun d'eux⁵⁵ ». Au fil des requêtes, c'est finalement la fermeture définitive des Églises que suggèrent les prédicateurs

⁵¹ Voir la supplique rapportée par F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 156.

⁵² Cité par P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 17.

⁵³ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 17. Dans l'édition de 1542 traduite par Jehan Dalichamps, voir article XV, p. 28.

⁵⁴ Extrait du « protocole du Conseil étroit de Lundi, 3^{ème} de Feb. l'an 1556 », traduit de l'allemand et cité par *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 2, p. 25.

⁵⁵ « Extrait du protocole du Conseil étroit du 21 d'Octobr. 1556 », traduit de l'allemand et cité par *Ibid.*, « Pièces justificatives », n° 5, p. 27.

luthériens : en 1560, dans un rapport présenté au Conseil portant sur l'examen d'un ouvrage d'un spiritualiste hollandais, ils justifient leur demande en traitant les étrangers d'« esprits fantastiques⁵⁶ », pour qui « tout est permis » et qui suscitent dangereusement l'intérêt des bourgeois de Francfort.

À travers la menace qui pèse sur le droit de culte, le Conseil fait aussi miroiter le risque de l'expulsion de la ville ; c'est le sort qu'ont d'ailleurs subi les réfugiés de Wesel en 1557⁵⁷. Déjà privés de la liberté de célébrer les baptêmes et la Cène, les réformés de Wesel ont dû présenter au mois d'octobre 1556 leur confession de foi au Conseil de leur ville. Leur ministre, François Perrussel, décide alors de l'envoyer plutôt à Melancthon pour obtenir son aval en guise de témoignage de foi. En dépit de sa réponse favorable obtenue le 13 novembre, les ministres des Églises étrangères sont finalement convoqués devant le Conseil qui les somme de s'« accorder et consentir à toutes ces choses et à la Confession d'Auguste », faute de quoi ils devraient « partir dedans le premier jour de mars procyn⁵⁸ ». Le 23 février 1557, le Conseil confirme la sentence et accorde aux étrangers un délai supplémentaire de six semaines pour partir. Les Wallons de Francfort ont ainsi bien connaissance de la situation des réformés de Wesel : alors qu'une partie d'entre eux se migrent au bord du Main au mois de mai 1557, le registre de dépenses et recettes de la diaconie indiquent qu'ils ont reçu une petite somme d'argent « du serviteur Jan Martyn pour ung paquet venant de Welz », et le 20 mai, un peu plus de 2 livres et 1 sou « des mayn des dyacre de Welze pour les paquet des pouvre dudyct Welze⁵⁹ ». De plus, le 10 juin, le Conseil de Francfort écrit aussi aux magistrats de Wesel afin de savoir pourquoi ces « étrangers welches et néerlandais⁶⁰ » ont quitté la ville.

Ainsi, le cas de ces « dissipés⁶¹ » que les communautés de Francfort ont pour une partie d'entre eux accueillis, a sans doute rendu davantage réelles et pesantes les menaces de

⁵⁶ Cité par P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 156.

⁵⁷ Pour l'histoire de cette Église et le détail de son expulsion, voir P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*

⁵⁸ Cité par *ibid.*, § 113.

⁵⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f° 16.

⁶⁰ Cité par P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*, § 125.

⁶¹ La communauté de Wesel est littéralement dite « dissipée » dans l'ouvrage qui en fait l'histoire : François Perrussel, *Historia de wesaliensis ecclesiae dissipatione*, 1559, édité dans *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 1, p. 278-289.

fermeture de l'Église. À travers la défense du droit de culte, c'est donc le droit d'appartenance à la ville que défendent les étrangers.

3.2. La fragilisation interne de l'Église : la querelle entre Houbraque et Perrussel (1558-1560)

Outre la question confessionnelle, les conflits internes à l'Église française contribuent aussi à fragiliser sa position vis-à-vis du Conseil. En 1558, une querelle sur la discipline ecclésiastique éclate entre les deux ministres, François Perrussel, arrivé de Wesel en avril ou en mai de l'année précédente et Guillaume Houbraque, désigné durant l'été 1556⁶². Ce conflit porte à la fois sur le « bon usage de la Cène⁶³ » et l'autorité du Consistoire : à son origine se trouve le soutien apporté par Perrussel à un réfractaire flamand, connu pour ses idées polémiques telles que « les ministres de la parole ne prêchent que la lettre, car s'ils prêchaient l'évangile leur prédication ne serait pas stérile⁶⁴ ». L'opposition qui divise l'Église en deux camps affecte ainsi le fonctionnement et le bon déroulement du culte : alors que Houbraque fait suspendre la Cène en novembre 1558 jusqu'au règlement du différend, la réélection des anciens qui survient dans ce contexte est-elle la conséquence directe des troubles ? En janvier 1559, tandis que Houbraque refuse toujours de célébrer la Cène et de mettre par écrit ses revendications, Jean de Glaubourg le suspend de ses fonctions et provoque ainsi la colère de ses partisans qui multiplient les requêtes en son nom.

Les intérêts du Conseil sont effectivement du côté de Perrussel ; non seulement ses partisans affirment n'avoir besoin que d'un ministre et pas deux, mais ils suggèrent aussi que les candidats à la fonction d'anciens soient soumis à l'examen du Magistrat ou de ses délégués⁶⁵. Les disciples d'Houbraque déposent quant à eux en mars une pétition comportant 150 signatures en faveur de la réhabilitation du ministre, et en avril, un texte en douze articles

⁶² P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 115 et 82. Pour le détail de ces disputes complexes qui ne sont pas au cœur de notre sujet, voir *ibid.*, § 105 à 161.

⁶³ Une description précise des éléments qui opposent Houbraque et Perrussel quant à l'usage de la Cène se trouve dans *ibid.*, § 140.

⁶⁴ Cité par *ibid.*, § 117. Voir aussi § 117 à 120.

⁶⁵ *Ibid.*, § 127.

décrivant les points qui les opposent à Perrussel, qu'ils accusent d'être responsable de la « dispersion » de l'Église de Wesel. Malgré ses soutiens, toutefois minoritaires face à ceux de Perrussel, Houbraque quitte finalement la ville dans l'été, après que le Conseil a ordonné aux membres de la paroisse française le 11 juin de mettre par écrit tout ce qu'ils lui reprochaient. Calvin lui-même, qui est peu intervenu dans le conflit, se lasse de ces discordes et délaisse finalement l'Église à son sort. Le 5 novembre 1559, dans une lettre envoyée à Houbraque présent à Strasbourg, il déclare ainsi⁶⁶ :

Que l'Église française de Francfort aille mal de cette façon ne m'attriste pas peu et surtout quand je me rappelle quel mal je me suis donné autrefois pour l'aider à apaiser ses dissensions. Mais après avoir essayé en vain divers remèdes, j'ai découvert que je ne pouvais rien faire. Aussi vais-je être obligé de confier à Dieu cette tâche et de rester à l'écart

Alors que se poursuivent à Francfort les querelles, le ministre parti étant toujours défendu par ses fidèles Eustache du Quesnoy et le diacre François Le Clerc⁶⁷, Perrussel est finalement blanchi par le Conseil des accusations à son encontre le 27 août 1560. Le 7 septembre, il prononce alors l'absolution des fautes de ses adversaires⁶⁸ ; cela ne suffit toutefois pas à les faire taire. Le 24 décembre, ils accusent ainsi leurs deux ministres, Perrussel et François Philippi, arrivé en avril 1560, de les calomnier en chaire. Alors que les disciples de Guillaume Houbraque remettent en cause la validité de la sentence qu'ils prétendent publiée sans l'assentiment du Conseil, l'un d'entre eux parcourt aussi les maisons pour répandre sa haine à l'égard des commissaires qui l'ont prononcée. Ceux-ci demandent alors le 11 mars 1561 au Magistrat de « défendre leur honneur⁶⁹ » et de confirmer publiquement leur mandat. En guise de réponse, le Conseil prend alors une décision radicale : il fait fermer l'Église jusqu'à Pâques, le temps que soit terminée l'enquête⁷⁰.

⁶⁶ Cité par *ibid.*, § 145. Le réformateur fait ici référence aux troubles qui mènent à la démission de Poullain en septembre 1556. Voir *ibid.*, § 34 à 104.

⁶⁷ François le Clerc signe les comptes de la diaconie avec les ministres Perrussel et Houbraque au début de l'année 1557. Voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 5v ; voir annexe 4.

⁶⁸ *Ibid.*, § 148.

⁶⁹ Cité par *ibid.*, § 153.

⁷⁰ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 98.

Si nous sommes rapidement passés sur ces troubles qui agitent l'Église française entre 1558 et 1560, en décrire les faits majeurs met toutefois en lumière les éléments qui ont contribué à fragiliser « de l'intérieur » l'Église, et à compromettre sa situation vis-à-vis du Conseil. Les querelles incessantes, qui agitent déjà la communauté sous le ministère de Poullain et Vauville avant 1556, ont en effet certainement discrédité l'Église aux yeux de ses hôtes. Alors que Jean de Glaubourg intervient à de multiples reprises et apporte son soutien aux réfugiés, le Conseil a pu être las et s'exaspérer de ces sollicitations constantes ; sans doute les conflits l'ont-ils ainsi convaincu que les réfugiés étaient effectivement un fardeau pour la ville.

3.3. La fermeture irrémédiable des Églises des étrangers

Si ces querelles qui divisent les étrangers ne sont bien évidemment pas la seule cause de la première fermeture de l'Église le 18 mars 1561, elles en constituent au moins le prétexte. À l'issue de cette affaire, François Philippi est emprisonné pour des raisons qui sont aujourd'hui obscures. Après deux semaines d'enfermement, le Conseil le relâche le 15 avril et lui donne huit jours pour quitter Francfort⁷¹. Les ministres de la ville se saisissent alors de l'occasion pour réaffirmer leur opposition à la liberté de culte octroyée jusque-là aux étrangers. Le jour de la libération de Philippi, ils déposent une supplique au Conseil traitant à la fois d'un « imprimeur welche » qui publie des livres contre la « pure doctrine de la Sainte Cène », d'un spiritualiste hollandais nommé Velsius dont ils ont demandé un an plus tôt l'expulsion, et de l'Église française, qui ne doit pas être rouverte tant que ses ministres ne se sont pas raccordés à la doctrine professée officiellement dans la ville⁷². Sur ces deux derniers points, le Conseil ne les contredit pas ; le 22 avril, la décision est prise de maintenir

⁷¹ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 154-155.

⁷² *Ibid.*, § 156-157. Sur le spiritualiste hollandais, Justus Velsius, voir Philippe Denis, « L'envoyé de l'Esprit et les hommes d'Église : Justus Velsius à Francfort et à Londres (1556-1563) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1975, p. 181-237.

la fermeture jusqu'à nouvel ordre et le 28 avril, il en est décidé de même pour l'Église flamande⁷³.

L'élection de nouveaux conseillers au mois de mai n'apporte pas plus d'espoir aux étrangers de Francfort⁷⁴. De multiples concessions sont pourtant faites à la Confession d'Augsbourg et à la *Concordia Buceriana*. Dans leur requête datée du 16 juin 1561, les réfugiés déclarent ainsi⁷⁵ :

pour frayer le chemin à une Concorde solide, nous professons sincerement et publiquement, de croire & d'enseigner, ce que la Confession d'Augsbourg artic. 10 & 13 enseigne (...) Bucerus de pieuse mémoire dans sa Concorde (...) a mis dans son jour la veritable opinion, selon la Sainte Ecriture, & de vieux peres de l'Eglise de l'une & de l'autre, c'est-à-dire de la Confession et de son apologie, & dès que nous saurons, que par là on puisse former une union solide, nous sommes très prêts à souscrire en si simplicité chrestienne et sans aucune supercherie, non seulement à ce qu'il enseigne au sujet de la Sainte Cene, mais aussi à son Explication sur les deux Natures de Jesus Christ, sur la foi & sur la Penitence

Plus que jamais, les réfugiés se rapprochent donc des luthériens sur le culte, alors qu'ils se raccordent même à leur doctrine sur la Cène : c'est bien sur ce point que porte l'article 10 de la Confession d'Augsbourg⁷⁶. Pourtant prêts à consommer du pain azyme et utiliser une coupe en argent ou en métal doré, les efforts des étrangers n'obtiennent pas la récompense escomptée ; l'intervention en leur faveur de l'Électeur palatin Frédéric III le 12 août n'a d'ailleurs pas plus d'effet⁷⁷. Le 28 août 1561, après un examen liturgique mené par les ministres luthériens, ces derniers déclarent que les étrangers s'écartent toujours de leur doctrine et le Conseil vote à 25 voix contre 9 le maintien de la fermeture des Églises étrangères⁷⁸. François Perrussel demande alors son congé aux autorités le 9 septembre, et huit jours avant de quitter la ville le 30, il reverse aux diacres français la somme de 2 livres « d'ung reste qu'il devoit⁷⁹ ».

⁷³ Voir la déclaration du Conseil du 22 avril 1561 dans *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 1, « Beylagen », p. 59.

⁷⁴ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 162.

⁷⁵ *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 7, p. 28.

⁷⁶ Voir A. C. Honders (éd.), *op. cit.*, p. 24. L'article 13 porte quant à lui sur l'administration des sacrements.

⁷⁷ P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 165 et 170.

⁷⁸ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 99.

⁷⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 5. Pour la date de départ, voir P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 166.

Que deviennent- alors les réfugiés des Églises réformées de Francfort ? Pendant plus de deux mois, les Wallons sont privés de pasteur. Le 11 décembre se présente Arnaud Banc, que Guillaume Houbraque a rencontré à Strasbourg et a enjoint de gagner la ville afin de « tout essayer si les Églises étrangères pouvaient être restituées⁸⁰ ». Si le pasteur, bien accueilli par Eustache du Quesnoy, parvient bien à apaiser les disputes et est élu ministre par ses coreligionnaires « à l'unanimité », la confession de foi qu'il présente au Conseil à son arrivée ne fait pas davantage fléchir les ministres que l'ont fait les précédentes. Alors que le Magistrat autorise exceptionnellement les étrangers à célébrer la Cène le jour de Noël et le suivant, il rejette toutefois le texte le 1^{er} janvier 1562, relevant notamment que ce dernier « ne comporte que trois articles, alors que nous savons bien que les étrangers se séparent de nous sur bien d'autres articles⁸¹ ». Ainsi, les dernières tentatives de défense des Églises d'étrangers sont sans succès. Le recours à la compassion et au soutien de membres influents du monde protestant n'y fait rien : l'évêque de Londres, Edmund Grindal, échoue en décembre à convaincre le Conseil, tout comme les ambassadeurs envoyés par Philippe de Hesse et l'Électeur palatin Frédéric III en mars 1562⁸².

Ces princes protestants ont pourtant auparavant déjà apporté leur soutien aux réfugiés, et souvent conjointement. Entre le 18 juin 1557 et le samedi 3 juillet, le landgrave leur fait pour la première fois 4 dons pour une somme totale de 37 daldres⁸³, tandis que le comte Palatin Otto-Henri leur verse 54 daldres le 28 juin⁸⁴. Au mois de mai 1561, alors qu'ils sont privés de leur Église depuis le 18 mars, les étrangers reçoivent cette fois un don conjoint du « ducq de Wirtemberg et du ducq de Deulx Pont et du landgrave van Hesse » pour la somme de 38 livres et 14 sous, et un autre don « procedant du compte pallatin et ducq de Saxe, la

⁸⁰ Cité par *ibid.*, § 173.

⁸¹ Cité par *ibid.*, § 176.

⁸² *Ibid.*, § 170 et 179.

⁸³ Le daldre (ou daalder) est une monnaie d'argent, frappée dans les Pays-Bas du sud ou le nord de la France au milieu du XVI^e ; on en trouve notamment dans la principauté de Liège ou dans l'évêché de Cambrai. Voir le catalogue des pièces du site internet *Numista*, entrée « daldre ». URL : <<https://fr.numista.com/catalogue/index.php?ct=coin>>.

⁸⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f^o 16v. Ces dons sont suivis en juillet de ceux de deux gentilhommes de la maison du comte Palatin qui donnent 4 daldres et « ungne maille » de 7 patards, et d'un autre don de 2 daldres, 10 batz et 2 pfennigs provenant de la même maison. Voir *ibid.*, f^o 17.

somme de 36 [livres], 3 [sous], 4 [gros]⁸⁵ ». À peine quelques mois plus tard, le 2 novembre, le comte Palatin donne à nouveau 44 livres dont 24 reviennent aux ministres, et 20 sont attribués à la diaconie « pour les pauvres⁸⁶ ». Quoi qu'il en soit, ces versements effectués en 1557 et 1561 sont les seules mentions de transactions effectuées entre ces puissants et les réfugiés que nous ayons trouvées dans les registres de la diaconie pour les années 1554 à 1577. Le versement de deux dons dans la même année, témoigne donc de la détresse à laquelle font face les étrangers de Francfort, auxquels viennent alors en aide les nobles protestants. L'intervention supplémentaire en 1561 des ducs de Wittemberg, de Deux-Pont et de Saxe, en est une autre preuve ; elle marque toutefois la fin du soutien financier apporté par ces puissants, au moins jusqu'en 1577⁸⁷.

L'échec de ces tentatives d'assistance finit d'achever les espoirs des ministres Dathenus et Arnaud Banc de voir leurs Églises se redresser. Le 26 mars 1562, le Flamand renonce alors à son droit de bourgeoisie, tandis qu'Arnaud Banc, qui signe encore les comptes de la diaconie le 29 mars, quitte la ville pour se retrouver dans le val de Liepvre le 10 avril⁸⁸.

Ainsi, le refus persistant des étrangers de se conformer à la Confession d'Augsbourg condamne leur Église. Victimes de ses propres fractures internes qui discréditent aussi le bien-fondé de son installation aux yeux des autorités, la communauté ne peut faire valoir ses intérêts face au Conseil qui n'aspire désormais qu'à l'unité confessionnelle. Les réfugiés perdent ainsi la liberté de culte, qui constituait pourtant la raison d'être de leur établissement à Francfort. Avec elle, c'est donc une part de son identité que perd le groupe ; le maintien dans la ville, pour lequel les étrangers se sont indirectement battus, ne va alors plus de soi.

⁸⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 4.

⁸⁶ *Ibid.*, f° 5v. Le 8 octobre, la même somme a déjà été versée par le comte à l'Église mais elle est toutefois barrée et n'est pas comptabilisée dans le compte. Alors que cette transaction devait faire l'objet d'un partage différent, les ministres devant en recevoir « la juste moitié », peut-être des négociations ou des réflexions quant à ce partage ont-elles retardées l'inscription de la somme dans le registre. Pour des raisons que l'on ignore, le versement de la somme a aussi pu être retardé. Voir *ibid.*, f° 5.

⁸⁷ Date à laquelle se limite notre étude des registres de la diaconie.

⁸⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 82 ; P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 180 ; voir annexe 4.

Qu'a donc dévoilé le combat des réfugiés pour leur liberté confessionnelle sur le renforcement de leur marginalité au sein de la ville ? L'afflux à Francfort d'un si grand nombre d'étrangers les a inévitablement rendus plus visibles, et a aussi augmenté leurs besoins d'infrastructures, de moyens de subsistance, et de droits. De leur image d'étrangers, naissent déjà des doutes quant à leurs pratiques confessionnelles, alimentés par l'angoisse que fait planer dans le Saint-Empire au même moment la lutte contre les dissidences religieuses. La multiplication des dénominations injurieuses et des accusations de déviance, participe de la création d'une catégorie englobante sur la base de la non-conformité du groupe au culte reconnu dans la ville ; alors que ces accusations le place en situation de disgrâce, affectent son image au sein de la ville, et attisent aussi la haine des locaux à son égard, elles contribuent ainsi à renforcer sa marginalisation⁸⁹. Toutes les faveurs et les droits octroyés par les autorités sont par là même remis en question, et de ce fait, la défense contre les accusations de l'adversaire n'est plus qu'une question d'honneur ; le droit de se maintenir dans la ville est lui aussi en jeu. Si le combat des réfugiés pour leur culte s'avère vain, c'est que le cœur du conflit n'est toutefois pas fait que de soupçons infondés. L'impossibilité à concilier deux conceptions différentes du culte se joint au refus des deux partis de céder quoi que ce soit à l'autre ; pour les uns, il en va de l'identité du groupe, pour les autres, l'uniformité confessionnelle mêle enjeux religieux et politiques. L'inscription de la lutte des réfugiés dans le contexte qui succède à la « paix » d'Augsbourg de septembre 1555 fournit alors des clés d'analyse intéressantes à cette étude de la marginalisation de la communauté. En effet, il faut bien considérer que les années qui suivent immédiatement la paix ne constituent que les prémisses du développement des moyens institutionnels, juridiques, et politiques, qui permettent d'asseoir l'uniformité confessionnelle ; de plus, il faut aussi prendre en compte que la position de Francfort en tant que ville libre lui laisse une certaine marge d'autonomie dans ce genre de décisions. Malgré tout, le recès d'Empire légitime la limitation des droits des réformés alors qu'il ne reconnaît pas le calvinisme⁹⁰. Dans ce cadre,

⁸⁹ Les stratégies de marginalisation ont notamment été étudiées pour le cas des pauvres par R. Jütte, *op. cit.*, p. 158-177.

⁹⁰ Le calvinisme reste d'ailleurs exclu du recès jusqu'à la Paix de Westphalie en 1648, date à laquelle il devient la troisième confession légale, et se base sur le Catéchisme de Heidelberg composé en 1563 par l'Électeur

les forces penchent du côté de ceux qui ont en main les leviers institutionnels, juridiques et politiques, et les réfugiés se voient retirer la liberté de culte malgré de multiples résistances.

Ainsi, cette étude des premières années de la communauté réformée de Francfort a mis en lumière la dégradation progressive de sa situation au sein de la ville. L'exclusivité juridique que représente pour la ville du bord du Main l'installation d'un groupe de réfugiés déjà constitué, a entraîné la proclamation d'une déclaration de principe imprécise. Celle-ci a failli à définir précisément les conditions d'accueil des étrangers, les poussant alors à poursuivre les négociations, multiplier les requêtes et les démarches, pour finalement trouver leur place. Le pasteur Valerand Poullain a bien fait ses preuves dans ce domaine, et a obtenu des faveurs qui ont semblé diminuer dans un premier temps la distance qui sépare les étrangers des habitants ; toutefois, la situation des réfugiés n'est pas que conditionnée par ces premières négociations et par ce que prévoit ou non la déclaration d'accueil. Le développement de leurs activités économiques et confessionnelles se heurtent ainsi aux « violences et contraintes » de la « machine de synchronisation et d'inclusion⁹¹ » que constitue la ville ; ainsi les corporations locales ne voient pas du même œil que le Conseil l'intérêt économique que représentent les réfugiés pour Francfort, tout comme les prédicateurs luthériens ne sont pas prêts à fermer les yeux sur les clivages liturgiques qui les opposent. Dans la pratique et les rapports du quotidien, des barrières se dressent donc contre les libertés des réfugiés qui font l'objet de plus en plus de reproches et d'accusations ; l'accroissement de la communauté ne fait par ailleurs qu'attiser les tensions. Alors que ces accusations demandent un effort de défense constant, la résistance des étrangers pour la légitimation de leurs intérêts, qu'elle soit vaine ou non, contribue à forger leur expérience de l'extranéité. Si les conflits augmentent ainsi la distance qui séparent les étrangers des locaux, ils participent aussi de la construction et du renforcement de l'identité de chaque

palatin Frédéric III. Voir C. Duhamelle, *art. cit.*, p. 62. Pour les problèmes que pose la conversion en 1559 de cet Électeur, voir Heinz Liebing, « Frontière infranchissable ? L'accès des réformés à la paix d'Augsbourg » dans R. Sauzet, *op. cit.*, p. 215-223.

⁹¹ Cité par W. Kaiser, *art. cit.*, § 1 et 6.

groupe, et de ce qui les distingue : « Pour qu'il y ait du soi, il faut qu'il y ait de l'autre⁹² ». Cette analyse est alors d'autant plus pertinente si l'on considère le contexte confessionnel du Saint-Empire dans lequel s'inscrit l'accueil des réfugiés. Alors que la Confession d'Augsbourg offre désormais aux luthériens la reconnaissance juridique et renforce l'impératif d'uniformité confessionnelle, la définition et la désignation des marges contribue à exclure les réformés dont le recès d'Empire ne reconnaît pas la doctrine. Si le volet confessionnel constitue donc un pan de la situation d'extranéité des réfugiés de Francfort, il est bien celui qui les condamne à l'incertitude en provoquant la fermeture de leur Église en 1561.

⁹² Expression de Paul Ricoeur prononcée lors d'un débat public, citée par Thierry Paquot, « En lisant Georg Simmel », *Hermès, La Revue*, n°63, 2, 2012, p. 24.

PARTIE 2

-

S'ancrer dans la ville

Au mois de juin 1562, l'électeur palatin Frédéric III offre une opportunité d'asile aux réfugiés de Francfort privés de la liberté de culte : il cède le couvent des augustins de Grand-Frankenthal à 58 familles néerlandaises, et leur accorde le 13 juin une charte qui établit sous forme de contrat leurs droits et devoirs, faisant ainsi du lieu une ville dotée de sa propre organisation et de ses propres privilèges¹. Quand le pasteur Dathenus revient au bord du Main en septembre 1562, il constate qu'en dépit de cette opportunité d'asile, « la majeure partie des Français et des Flamands un bon nombre » vivent toujours « tranquillement² » à Francfort. De fait, malgré l'interdiction du culte, une structure ecclésiastique se maintient et la diaconie poursuit son activité sans interruption durant les années qui suivent.

Alors que la migration suppose effectivement de perdre une nouvelle fois son ancrage, de s'arracher aux réseaux de sociabilités construits, de délaisser éventuellement une partie de ses biens ou son activité économique, de nombreux Wallons font le choix de se maintenir dans la ville. Pourtant, l'interdiction du culte ne met pas un terme aux soupçons qui pèsent sur eux, et à l'adversité qui en résulte. Confrontés à la situation de marginalité qui est la leur, les réfugiés qui restent à Francfort peuvent toutefois bénéficier des recours qu'offre l'institution charitable de l'Église, dont l'organisation et l'administration est minutieusement gérée par les diacres ; en témoignent les registres de dépenses, recettes, et distributions de la diaconie, que nous avons étudiés pour les années 1554 à 1577. Sources aussi riches que peu exploitées, ou du moins superficiellement, par les historiens, ces registres révèlent bien que le rôle des diacres ne se limite pas qu'à l'activité charitable³ ; secrétaires et gestionnaires de l'argent de l'Église, ils sont essentiels à son bon fonctionnement et au déroulement de ses activités. Responsables de l'assistance aux indigents du groupe, ils participent aussi au renforcement du lien communautaire en rattachant les éléments marginaux à la structure et à ses membres. En subvenant aux besoins matériels des réfugiés, la charité a donc bien joué

¹ Voir André Paul, « Les réfugiés huguenots et wallons dans le Palatinat du Rhin. » *Revue historique*, vol. 157, 1928, p. 264-276, ici p. 266 et Dominique Ehrmantraut, *Livre Des Délibérations de l'Église Française Réformée de Frankenthal Dans Le Palatinat (1658-1689). Livre Des Délibérations de l'Église Française Réformée d'Otterberg Dans Le Palatinat (1659- 1689)*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 22.

² Extrait d'une lettre envoyée à Calvin le 18 septembre 1562, citée par P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 182.

³ Philippe Denis a consacré une partie de son étude au fonctionnement de la diaconie : voir « La diaconie », *op. cit.*, p. 513-531.

un rôle dans le maintien du groupe au sein de la ville. Alors que la prise en charge par l'Église de ses propres pauvres permet aussi d'alléger la charge des structures d'assistance locale, se pose alors la question de l'évolution de ses rapports avec les locaux sur le plus long terme. Le maintien de l'Église des étrangers au sein de la ville est-il permis par une relative insertion de ses membres au tissu social urbain ? Le temps qui passe influe-t-il sur la condition d'extranéité des réfugiés, sur leur marginalité, et sur la coexistence avec les locaux ?

Au travers de la gestion administrative des affaires de l'Église, de l'organisation de son système d'assistance, et de l'ancrage de ses membres au sein des réseaux locaux, cette seconde partie de notre étude questionnera donc les divers éléments qui ont permis aux étrangers de conserver leur place au sein de la ville.

Chapitre 4. Administrer les comptes, maintenir l'Église

La première suspension du culte au mois de mars 1561, tout comme sa confirmation en mars 1562, n'ont en rien affecté l'activité de la diaconie. Les distributions ordinaires se poursuivent ainsi chaque semaine sans interruption, et les diacres rendent les comptes cette année-là le 29 mars et entre le 11 et le 18 octobre¹. Les registres de recettes, dépenses, et distributions de la diaconie permettent ainsi de faire état de la continuité de l'organisation communautaire après l'interdiction du culte, et placent au centre de notre étude le rôle que jouent les diacres dans ce maintien de l'Église au sein de la ville. Responsables de la comptabilité et de la gestion du financement de ses activités, c'est en effet d'eux que dépend le fonctionnement de l'Église. Si cette fonction nécessite le développement d'un savoir-faire administratif et comptable précis, la certaine importance que la diaconie accorde à la tenue de ses registres permet ainsi d'approcher de près le déroulement de ses activités avant et après 1561. L'analyse de ces sources nécessite toutefois de remettre de l'ordre dans ces manuscrits qui semblent à première vue ne suivre aucune logique chronologique, et manquent aussi parfois de cohérence thématique. Passer outre ces difficultés documentaires offre alors à l'œil de l'historien un point de vue sur la gestion complexe des comptes d'une communauté religieuse en position de minorité, et sur les effets que provoque l'interdiction du culte sur ses activités et sa comptabilité. S'ils dévoilent donc comment l'Église a pu survivre à l'interdiction de son culte et assurer, malgré tout, la subsistance de ses membres, les registres de comptes révèlent ainsi également que le rôle des diacres dépasse largement celui de l'assistance aux pauvres.

Ainsi, l'analyse précise de la structure des registres, dont il conviendra aussi de rétablir la chronologie d'écriture, permettra de mettre en lumière la complexité du rôle administratif que tiennent les diacres, et la responsabilité que leur confère cette fonction vis-à-vis du reste de la communauté. L'étude des recettes et dépenses de la diaconie après 1561 interrogera

¹ Francfort, ISG FFM, H. 13.63, 63, f°83 et 98v. Pour les deux années complètes 1561 et 1562 voir f° 49-104.

aussi les effets de la marginalisation de la communauté sur ses activités, et la manière dont les diacres ont permis d'assurer leur continuité.

1. Tenir les comptes, le rôle administratif des diacres

Si les registres de la diaconie mettent bien évidemment en avant l'activité d'assistance aux pauvres qui constitue la fonction principale des diacres, ils permettent aussi d'approcher une autre fonction pour laquelle ils sont moins reconnus ; la tenue des comptes constitue en effet une véritable charge administrative qui suppose une certaine rigueur et la maîtrise de techniques comptables². Laissant de côté l'assistance aux pauvres pour le moment, c'est sur cette fonction administrative que nous nous attarderons ici. De la bonne tenue des comptes dépendent effectivement l'ensemble des activités de l'Église et son bon fonctionnement. Alors que la fonction administrative occupée par les diacres est donc d'une aussi grande importance que celle de l'assistance, la reddition des comptes et la tenue scrupuleuse des registres permettent d'attester du bon déroulement de leur mission vis-à-vis de l'Église, et d'entretenir la confiance qui les unit au reste de ses membres. Si l'aspect très déstructuré des registres semble à première vue compromettre la rigueur qu'impose la comptabilité, une analyse précise des différentes parties qui les composent et de leur chronologie d'écriture permet en fait de mettre en lumière le développement d'un certain savoir-faire administratif.

1.1. La tenue scrupuleuse des comptes : construire la confiance

Le plus ancien registre de la diaconie, dont les comptes débutent le 19 novembre 1554, inscrit aux côtés de l'« Estat de recepte de tous deniers, utensiles, et autres quelconques de

² Sur l'essor des pratiques comptables au Moyen Âge voir notamment : Natacha Coquery, François Menant, Florence Weber (éds.), *Écrire, compter, mesurer : vers une histoire des rationalités pratiques*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2006 ; Olivier Mattéoni, Patrice Beck (éds.), *Classer, dire, compter : discipline du chiffre et fabrique d'une norme comptable à la fin du Moyen Âge*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2015 ; Patrice Beck et Christine Jehanno (éds.), « Savoirs et savoir-faire comptables au Moyen Âge », *Comptabilités*, n° 7, 2015 ; Béatrice Touchelay (éd.), « L'institution de pratiques comptables normalisées et stables dans les milieux ecclésiastiques européens à la fin du Moyen Âge (XIIIe-XVIe siècles) : une assimilation des cultures de l'écrit au service d'enjeux administratifs », *Comptabilités*, n° 10, 2019...

l'église gallicane a Francfort » fait le 25 novembre, les noms des six premiers diacres de la communauté : Remy Bellevault, François Lengrand, Alexandre Hiet, Simon Juda, Simon Lefebvre et François le Clerc³. Si la confession de Glastonbury prévoyait seulement l'élection de quatre diacres au départ, l'augmentation de l'effectif lors de la première année de l'Église à Francfort témoignent bien de l'ampleur de la charge qui est la leur⁴. Cette charge est ainsi décrite dans un autre registre qui s'ouvre le 14 avril 1555⁵ :

Cy commenche le livre des diacres de l'esglyze des Franchois du présent en Franckfoort, assavoir Symon Juda, Symon le Febvre, Franchois le Clerq, Alixandre Hiet, Remy Bellevault, Franchois Lengrand, Jorge Malebranque, lequel livre contient tous les receptes et distribussions des aulmosnes, tant d'argent que d'autre chozes, duquel ont la charge les diacres susdits, laquelle charge leur est donnee par le consentement et election de toute ladite esglyze, a telle charge que suyant leur vocation, ilz les distribueront fidellement, par chante aux sousferelleux et indigens sans faveur n'acceptation de personne, ains usans de la discretion enseignee par l'apostre qui est d'avoir soing de tous, mais principalement des domesticques de la foy, et en doibvent lesdits diacres rendre compte de tois mois en 3 mois en la presence de l'esglize, ou quant ilz en seront requis par la dicipline

On retrouve effectivement ici la fonction principale des diacres, telle que définie succinctement par la *Liturgia Sacra* de Valerand Poullain : « les diacres sont gens de bien, sans reproche, ausquelz appartient de pourveoir aux paovres, et recevoir les aumosnes⁶ ». L'irréprochabilité des diacres, au-delà des valeurs morales qu'ils se doivent d'incarner en tant que membres de l'Église, s'explique par l'importance de la responsabilité que la communauté leur confère par le biais de l'élection⁷. Alors que leur est confié l'argent des aumônes, les dons mobiliers à redistribuer aux pauvres, ainsi que l'argent à verser aux ministres pour leurs gages, les diacres doivent attester de la bonne gestion de la comptabilité et sont tenus de rendre les comptes tous les trois mois devant l'Église. Toutefois, si ces redditions ont eu lieu de façon si régulière, nous n'en n'avons pas de trace dans les registres. Sans doute les querelles entre Houbraque et Perrussel ont-elles par ailleurs perturbé ces

³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f°5. Pour la première distribution qui a lieu le 19 novembre, voir *ibid.*, f° 19.

⁴ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 41.

⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 3.

⁶ A. C. Honders (éd.), *op. cit.*, p. 231.

⁷ Les diacres sont élus pour un an jusqu'en 1576, puis pour deux ans à partir de cette date, et sont rééligibles. F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 55.

séances, puisqu'aucun compte-rendu des recettes et dépenses n'est inscrit entre novembre 1558 et mars 1560⁸. Tandis que les troubles que traverse aussi l'Église en 1561 semblent avoir eu le même effet, les comptes reprennent à nouveau en mars 1562, et à partir de l'automne cette année-là, une séance de reddition de comptes a bien lieu chaque année, aux alentours de la première quinzaine du mois d'octobre⁹.

Afin d'attester de la fiabilité de ces comptes, des témoins sont présents lors de la reddition. Le 29 mars 1562, les diacres inscrivent ainsi qu'« après avoir sermoné ceux de l'église de se trouver au compte des povres [qu'ils] ont rendu en presence des soussignez, le dit compte a esté approuvé par eux, et en verité et verification de cela ils se sont icy soussignez et sousscripts ce 29 de mars 1562¹⁰ ». Le ministre Arnaud Banc signe ainsi, comme l'ont fait plus tôt Richard Vauville, Valerand Poullain, Guillaume Houbraque et François Perrussel dit « De la Rivière » dans le registre ¹¹. À côté du nom d'Arnaud Banc se trouvent ceux de dix témoins, qui sont sans doute les anciens de l'Église ou bien des membres qui lui sont proches : en mars 1562, on trouve en effet les noms des anciens diacres de 1554, Remi Bellevault et Simon Juda, accompagnés de « Jan Facque », « Toussain Bastien » ou encore « Noe du Fay » qui apparaît à nouveau en octobre, puis en 1570 et 1574¹².

Ces comptes font ainsi l'état des recettes et des « mises¹³ » de la diaconie, pour la plupart sur une période d'un an. Le calcul est permis par la tenue scrupuleuse de listes qui recensent pour une période donnée la totalité des sommes perçues ou distribuées. Les listes de

⁸ Les comptes-rendus reprennent le 3 mars 1560. Francfort, ISG FFM, H.13.63, 180, f° 38.

⁹ Pour les années 1560 à 1575 voir dans l'ordre : Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 98v, 124, 154, 175, 187, 202, 228v, 255v, 282 et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f°31, 83, 137, 191v, 244v.

¹⁰ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 82. Les signataires des comptes ne sont pas que des diacres, et tous les diacres ne signent pas. Les registres du consistoire dévoilent en effet la liste des 16 diacres élus le 7 octobre 1571, et elle ne concorde pas avec les signataires des comptes du 12 octobre 1572, à la fin de leur mandat : Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 13v et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 83 ; voir annexe 2 et 4.

¹¹ Voir notamment pour Vauville, 15 septembre 1555, pour Poullain 22 février 1556, pour Houbraque et Perrussel, 24 janvier 1557, dans Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 171, 175, 5v ; voir annexe 4.

¹² Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 98v, 282 ; ISG FFM, H.13.63, 64, f° 19. De nombreux autres témoins signent les comptes à de multiples reprises. Parmi eux, citons simplement Nicolas Wallet, noté 7 fois : en 1556, 1560 (deux fois en mars), 1562, 1563, 1564, 1565 ; voir annexe 4.

¹³ Terme utilisé régulièrement pour signifier les dépenses et distributions, comme dans Francfort, ISG FFM, H.13.63, 180, f° 39v.

distributions ordinaires sont les plus ordonnées : tenues de façon hebdomadaire, et sans connaître aucune interruption entre 1560 et 1577¹⁴, elles comprennent systématiquement la date à laquelle est réalisée la distribution, les noms des bénéficiaires de l'aide charitable, ainsi que la somme précise qui leur est octroyée. Les feuillets postérieurs à octobre 1571 mentionnent également les diacres qui les organisent. Ceux-ci sont toujours en binôme, et une rotation s'opèrent parmi les membres du collège : le 22 octobre cette année-là, juste après l'élection des nouveaux diacres, Jehan le Blond et Mahieu Tournemine, s'en chargent, ce dernier étant accompagné la semaine suivante par Anthoine le Bleu, travaillant lui-même avec Claude Robert, le 5 novembre¹⁵. Alors que ces hommes ne signent pas eux-mêmes la reddition des comptes du 10 octobre 1572¹⁶, ces mentions nous permettent au fil des pages de connaître les noms des 8 membres de la diaconie qui se chargent de ces distributions entre les mois d'octobres 1571 et 1572 : aux précédents s'ajoutent ainsi Jacques Acquart, Guillaume Fiebvét, Guillaume Corne et Jehan Jehanss.

Les listes de recettes indiquent quant à elles pour chaque entrée d'argent la date à laquelle il fut perçu ainsi que l'endroit d'où il provient. Elles sont ainsi constituées de l'aumône collectée par exemple après le prêche du dimanche, à laquelle s'ajoutent aussi régulièrement l'argent « tirés hors du troncq¹⁷ » de l'église, ainsi que des dons de particuliers. Pour ces dons, le nom du diacre qui a récolté l'argent et l'a ramené à la diaconie est parfois noté, mais il semble que certains donateurs préfèrent rester anonymes : en septembre 1561, Thomas Wallerand rapporte 1 livre et 4 sous de « quelque marchand qui ne veult estre nommé¹⁸ ». Quand il est explicité, on trouve enfin le motif du don, qui résulte parfois de volontés testamentaires : le 22 août 1563, Augustin le Grand et Jacques de la Croix

¹⁴ Ces années-là sont comprises dans ces deux registres : Francfort ISG FFM, H.13.63, 63 et 180.

¹⁵ Francfort ISG FFM, H.13.63, 64, f° 32, 33, 34. On peut noter que l'ordre de rotation n'est toujours pas strictement identique : à la fin du mois de mars, Guillaume Corne effectue trois semaines de distributions consécutives et les binômes deviennent plus irréguliers à partir de cette date. Voir annexe 2.

¹⁶ *Ibid.*, f° 83 ; voir annexe 4.

¹⁷ Par exemple, le 2 février 1561, les diacres récoltent du troncq 4 livres, 18 sous, 6 gros. Le 15 avril, 8 livres, 1 sou. Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 3-3v.

¹⁸ *Ibid.*, f° 4v.

rappellent 2 livres et 5 sous « venant de maistre Piere Carpii, par testament faict aux povre¹⁹ ».

Enfin, les registres comportent également quelques listes de dépenses extraordinaires, qui recensent les paiements versés à certains membres de l'Église, leur date, et le motif du versement : le 11 mars 1565, est payé à « Mahieu pour la fachon de quelque chemisses et collerettes, et a Pierre Renault pour 1 catechismes tout ensemble la somme de 1 sou, 3 gros²⁰ ».

Au bas de chaque page de recettes, dépenses, ou distributions, est enfin écrite la somme totale des transactions qui y sont inscrites, facilitant ainsi grandement le calcul lorsque vient le jour de la reddition des comptes.

Ainsi, les comptes des diacres témoignent d'une importante précision qui fait montre d'une certaine connaissance de méthodes comptables ; après chaque élection, les membres du collège choisissent sans doute ceux qui maîtrisent le mieux ces pratiques parmi eux, et leur attribuent la charge d'inscrire les comptes dans le registre. En effet, quand de nouveaux diacres sont élus en septembre 1563, la main qui tenait le registre jusque-là change et reste la même au moins jusqu'au début du mandat suivant, le 8 octobre 1564 ; le même changement semble encore se produire en octobre 1565²¹. De plus, la même main qui note les sommes récoltées ou distribuées, effectue aussi le montant total de chaque page et le compte-rendu final. Alors que dans d'autres livres de comptes, ces calculs sont le fait d'une intervention extérieure qui permet d'assurer un contrôle²², cette autonomie totale des diacres dans la gestion des finances de l'Église témoigne une nouvelle fois de la confiance dont ils sont dépositaires, et confirme aussi leur maîtrise d'un certain savoir-faire comptable.

Si nous nous sommes concentrés jusqu'ici sur les listes de dépenses, recettes et distributions, l'étude des registres dans leur globalité révèle toutefois que leur contenu ne se

¹⁹ *Ibid.*, f° 9.

²⁰ *Ibid.* f° 21. Pour une autre liste de dépenses extraordinaires pour l'année 1569, voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 81v.

²¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 125, 155 et 175 ; voir annexe 5.

²² Andrea Tilatti, « Entre Plebs et Commune. Pratiques administratives de l'église paroissiale Sainte-Marie à Gemona du Frioul aux XIV^e et XV^e siècles », *Comptabilités*, n° 10, 2019, p. 209.

limite pas qu'à ces documents. Toutefois, la structure désorganisée de ces manuscrits, et la difficulté à en déceler les logiques chronologiques, complexifie aussi leur compréhension.

1.2. La structure et la chronologie d'écriture des registres comptables : un savoir-faire en construction

Étudier l'évolution de la maîtrise des techniques comptables et administratives des diacres de l'Église réformée de Francfort supposerait de mener une étude chronologique des registres ; or, les listes de recettes, dépenses et distributions, s'entremêlent et mélangent les années au sein d'un même manuscrit, produisant à la fois des sauts dans le temps et des retours en arrière.

Les écrits mercantiles qui naissent au XIII^e et XIV^e siècles sont en effet marqués par une forte irrationalité dans la manière de tenir les comptes : un parchemin de Lübeck daté du XIII^e siècle et étudié par Thomas Behrmann témoignent de la difficulté pour l'historien d'appréhender ces sources. Issues de modes de transaction où prédomine l'oral, ces dernières ne présentent aucun ordre logique ou chronologique, pas de paragraphes ni de marges, et sont empreintes de multiples lacunes concernant les dates des versements ou les noms des débiteurs²³. Si le siècle suivant voit se développer davantage de rigueur dans la tenue de ces livres de comptes qui, chez les marchands de Hambourg, sont désormais structurés par des marges et paragraphes, et comprennent davantage de dates et de renseignements précis, ces derniers restent toutefois lacunaires. Si, contrairement à la thèse que soutient Max Weber, la rationalité tarde à trouver sa place au sein des livres de comptes, elle ne semble pas non plus évidente à la première lecture de nos sources datées du milieu du XVI^e²⁴.

Les bornes chronologiques des cinq registres soumis à notre analyse pour les années 1554 à 1577 se superposent : au cours de l'année 1557, de la même manière qu'entre 1560 et 1567, trois livres sont tenus en même temps. Après 1567, la diaconie possède toujours

²³ N. Coquery (et al.), *op. cit.*, p. 23.

²⁴ Pour la critique de la thèse de Weber sur le mouvement de « rationalisation » porté par l'Occident, voir *ibid.*, p. 16-25.

deux registres concomitants²⁵. Existe-t-il alors une quelconque logique que l'on puisse déceler dans la fonction attribuée à chacun de ces manuscrits ? Afin de mieux les appréhender, tentons de rétablir la chronologie de naissance et d'écriture de ces sources²⁶.

- 1) **1554, premier registre**²⁷ : Quand s'ouvre le premier registre de l'Église le 19 novembre 1554, les diacres débutent en même temps une liste de dépenses et une liste de distributions qu'ils séparent d'une centaine de feuillets, puis ils ajoutent au début du manuscrit une liste de recettes le 25 novembre de cette année²⁸. Ces trois listes se poursuivent jusqu'en avril 1555. Nous reviendrons plus tard sur ce premier manuscrit.
- 2) **1555, second registre**²⁹ : Quelques mois après, les diacres ouvrent un second registre au milieu duquel ils notent des « distributions extraordinaires³⁰ ». Nous ne savons pas exactement quand débute cette liste. La première date, « 5 d'aoust 1555 », n'est inscrite qu'à son troisième feuillet, mais la ressemblance de la plume et l'inscription des montants en chiffres romains attestent bien d'une continuité avec les listes de distributions du premier registre. Quelques dizaines de feuillets plus loin, débutent ensuite les « gaiges de ceux quy servent a l'esglise³¹ », que signent au mois de septembre 1555 Richard Vauville et les anciens Augustin le Grand, Jean de Poys et George Maupas. Ces gages se poursuivent dans les pages suivantes jusqu'en janvier 1556³². A l'exception d'un compte-rendu de comptes pour les mois d'octobre 1556 à janvier 1557, nous perdons ensuite la trace des documents qui concernent 1556³³.

²⁵ Pour rappel, Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61 (1554-1559) ; 62 (1555-1576) ; 180 (1557-1567) ; 63 (1560-1570) ; 64 (1570-1576).

²⁶ Pour la composition complète de ces registres, voir annexe 7.

²⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61 ; voir annexe 6.

²⁸ *Ibid.*, f° 9 (dépenses) ; f° 126 (distributions) ; f° 19 (recettes).

²⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62.

³⁰ *Ibid.*, f° 98v-104 (distributions extraordinaires 1555-février 1556). Pour la mention « 4 d'aoust 55 », voir *ibid.*, f° 100 ; les dates suivantes sont inscrites dans la marge.

³¹ *Ibid.*, f° 170v-171.

³² *Ibid.*, f° 171-173v.

³³ Pour le compte-rendu, voir *Ibid.*, f° 5v.

En fait, les documents des premières années de l'Église sont dispersés entre plusieurs registres. Comme nous venons de l'énoncer, les comptes de l'année 1555 se séparent entre deux manuscrits : les recettes et distributions se trouvent dans le premier, tandis que sont inscrits dans le second une liste de distributions extraordinaires et les gages des ministres datés du mois de septembre³⁴. Il en est ainsi de même pour l'année 1557 : dans le second registre, les diacres insèrent au mois de mai un inventaire des lits et linceuls qui appartiennent à l'Église. Ils remplissent aussi les pages vides du premier registre et y glissent, entre les comptes des années 1554-1555, les salaires des ministres et anciens ou les recettes des mois de janvier à août 1557³⁵. Ils continuent ensuite d'inscrire dans ce manuscrit les listes de distributions et de recettes, qui s'alternent et se poursuivent respectivement jusqu'en février 1559 et février 1560³⁶.

- 3) **1557, troisième registre**³⁷ : en juillet 1557, les diacres ouvrent également un troisième manuscrit qui complète ces listes de recettes et de distributions ; contrairement aux précédents, il semble que cet ouvrage soit initialement dédié à une fonction unique. La page de titre indique ainsi au premier feuillet « ce present livre contient la recepte des promesses faictes du peuple pour furnire aux gaiges des deux ministres, qui est a sesquoy [16 livres tournois de gros] par an, lesquelles [16 livres tournois de gros] payent de 3 mois en trois mois³⁸ ». S'ensuivent effectivement les gages des ministres des mois de juillet à septembre, ainsi que les « receptte des promesse du peuple pour les gages des ministres », c'est-à-dire les collectes qui les subventionnent³⁹.

Après avoir inscrit les distributions des années 1557 à 1559 dans le premier registre, c'est dans ce troisième registre qu'elles se poursuivent jusqu'en mars 1560,

³⁴ Pour 1555 : Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f° 10-11v (recettes) ; f° 24-31 (distributions) ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 98v-104 (distributions extraordinaires) ; f° 170v-174 (gages des ministres).

³⁵ Pour 1557 : Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 175v-179v (inventaires) ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f° 6v (salaires) ; f° 12-18 (recettes janvier-août).

³⁶ Les recettes et distributions sont alternées entre f° 50-141 dans *Ibid.* ; les folios 126-130 portent sur les distributions du 19 novembre 1554 au 14 avril 1555.

³⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 180.

³⁸ *Ibid.*, f° 1.

³⁹ *Ibid.*, f° 1v (gages des ministres et anciens) ; f° 2, 4, 5, 8 (recettes des « promesses du peuple »).

accompagnées d'une liste succincte de recettes⁴⁰. Il semble ainsi qu'à partir de l'année 1559, un tournant s'opère dans l'organisation de la comptabilité et des registres dont la structure devient beaucoup plus compréhensible.

- 4) 1560, quatrième registre⁴¹** : les listes postérieures au 17 mars 1560 se trouvent dans un quatrième registre débuté à cette date ; la comptabilité des recettes commence au premier feuillet, et celle des distributions au feuillet 23. L'écriture n'est plus la même, et l'on remarque qu'un certain souci de clarté s'est fait sa place dans la mise en page du compte : des colonnes séparent les sommes du texte, et divisent les unités de monnaie entre elles. Le registre comporte ainsi les listes de recettes de mars 1560 à septembre 1565, et les listes de distributions se poursuivent sans interruption, presque jusqu'à la fin du registre, à la date du 15 octobre 1570 quand l'Église signe le compte-rendu des comptes⁴².
- 5) 1570, cinquième registre⁴³** : enfin, le cinquième et dernier registre de comptes de notre corpus est entièrement dédié aux distributions effectuées entre le 16 octobre 1570 et le 7 octobre 1576⁴⁴.

Ces deux derniers registres se démarquent ainsi par leur clarté et une volonté d'organisation plus marquée qui amène à moins éparpiller et entremêler les différentes listes⁴⁵. En plus de ces deux livres, les diacres réutilisent aussi à partir de 1560 le second registre débuté en 1555, qui devient en quelque sort un registre de complément. Quand ils n'ont plus de place pour inscrire dans le troisième registre les recettes postérieures à septembre 1565, ils les transfèrent ainsi dans ce second registre, qui comporte aussi les recettes des années 1570 à 1573⁴⁶. De ce fait, on trouve dans cet ouvrage quelques mentions

⁴⁰ *Ibid.*, f° 9v-39v (distributions) et f° 40 (recettes). Au f° 38v est inscrit le compte-rendu des mises et recettes de février 1559 à mars 1560.

⁴¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63.

⁴² *Ibid.*, f° 282 ; voir annexe 8.

⁴³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64.

⁴⁴ *Ibid.*, f° 4-279v.

⁴⁵ Voir annexe 7.

⁴⁶ Pour les recettes contenues dans Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, voir f° 181-182 (mars à octobre 1565) ; 182v-191 (octobre 1566 à septembre 1568) ; f° 82-82v (octobre à décembre 1568) ; f° 83-93v (avril 1569 à octobre 1571) ; f° 232-232v : (octobre 1570 à octobre 1571) ; f° 235v-240 (octobre 1571 à octobre 1572) ; f°

de ce croisement des manuscrits : quand sont par exemple répertoriés les bénéfices de la vente des biens d'un ramoneur défunt, les diacres précisent ainsi : « memoire d'une vendu du ramonié que nous avons fait qui mont 30 [sous] sur quoy avons despensé en leur maladie se qui a esté nessesaire comme il apert par le livre de la distribution⁴⁷ » ; de même, pour sa belle-mère : « nous n'avons trouvé autre chose apertenant a elle sinon ung lict de plumes qui est en la maison de l'eglise surquoy avons destribué en sa maladie et sa sepulture comme il apert aux livre de distribution fait a l'an 72 ».

Ce second manuscrit comporte de ce fait une multitude de documents divers, qui lui donnent un aspect composite et désordonné : aux simples dépenses extraordinaires, s'ajoutent des inventaires et des listes de prêts de lits, toiles ou couvertures, des prêts d'argent, des dons testamentaires faits à l'Église, et d'autres documents plus originaux tels qu'un contrat relatif à l'achat d'une maison léguée à l'Église⁴⁸. Les pages vides parfois laissées entre ces différents documents et le non-respect d'un ordre chronologique confirment bien le rôle complémentaire que joue ce registre⁴⁹.

Conscients toutefois du problème que pose cet aspect composite, les diacres ont dressé dans ses premiers feuillets un sommaire qui détaille son contenu et indique les pages auxquelles se trouvent les différentes listes⁵⁰. Du fait des différences d'encre et d'écriture, on remarque que ce sommaire a été écrit à plusieurs mains. La même main qui a succinctement défini au début de l'ouvrage son contenu ainsi que la charge des diacres, a décrit sur les deux pages suivantes les six différentes parties qui, selon elle, compose le manuscrit⁵¹ : « premièrement, recepte des aulmosnes » ; « secondement, la distribution ordinaire » ; « tiercement, distribution extraordinarre » ; « quartement, la recepte des bagues

246-248v (octobre 1572 à octobre 1573). À noter qu'à la toute fin du registre des années 1560 à 1570 est aussi incluse la liste des recettes de juin 1569 à octobre 1570 : voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 284v-285.

⁴⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 235.

⁴⁸ Voir annexe 7. Pour les dépenses extraordinaires voir notamment *ibid.*, f° 101-104 ; pour les inventaires, *ibid.*, f° 175v-179v ; pour les prêts de toiles ou couvertures, *ibid.*, f° 144-144v et 147v ; pour les prêts d'argent, *ibid.*, f° 221-221v ; pour les dons testamentaires, *ibid.*, f° 193 ; pour le contrat d'achat de la maison, *ibid.*, f° 230.

⁴⁹ Voir notamment *Ibid.*, les feuillets 6-81 sont vides.

⁵⁰ *Ibid.*, f°2-5.

⁵¹ Pour la fonction des diacres, voir *ibid.*, f° 3. Pour cette partie du sommaire, *ibid.*, f°3v-4.

appartenant a l'esglyze » ; « quintement, l'inventaire des ustensilles et muebles de l'esglize » ; « la sixieme partie est des gaiges de ceulx quy servent a l'esglyze ». La description de chacune de ces parties comprend ainsi la pagination et le nombre de feuillets qu'elles occupent dans le registre, ainsi que le détail de ce qu'elles doivent contenir⁵² :

Quartement, la recepte des bagues appartenant a l'esglyze. Ceste partie contient 20 feulletz commenchant au 129^e feullet et syvant au 148^e feullet, laquelle partie faict mention de tous les bagues, cofeullet, laquelle partie faict mention de tous les bagues, comme lictz, linceuls, couvertaires, drap, toille, soulier, et aultres quelconque choze que aucuns donnent par dons ou testamentz pour subvenir et aider aux povres, tant en prest que en dons, lesquelles doibvent estre escript en ceste mesme partie a l'autre feullet ou a l'opposite de ladicte recepte, et les pretz seront escript en ungne petoite partie adioucte audjt livre

La séparation du registre en six parties et l'effort précis de description de leur contenu témoignent ainsi d'une certaine volonté de mettre de l'ordre dans le manuscrit ; cet effort montre aussi que les diacres ont bien conscience que de la bonne tenue du registre, dépend la bonne tenue des comptes. La question se pose alors de savoir si ce sommaire a été rédigé *a posteriori*, face au constat des difficultés administratives que pose la désorganisation du registre, ou s'il est contemporain de l'inscription des divers documents. Alors que ces deux pages ne comportent aucune date, l'encre et l'écriture semblent toutefois très similaires à celles de la main qui inscrit dans le même ouvrage la distribution extraordinaire de l'année 1555⁵³. Dès les débuts de l'Église, les diacres semblent donc avoir finalement accordé une certaine importance à l'organisation de leurs registres. Comme le registre est finalement complété par d'autres documents après 1555, les diacres des années suivantes complètent aussi le sommaire. En 1564, ils ajoutent ainsi à la table les pages qui concernent « les enfants que les diacres ont mis a la pasmenterie », ou encore la liste de « ceux qui doibvent aux povres⁵⁴ ». Au verso, en 1569, une autre main écrit notamment : « item ysy sont les resept des noviau diacre pour l'an 1569, la paige 84, comensant le mois d'octobre⁵⁵ ». Le scribe de l'année 1571 trace une ligne pour séparer cette section de la sienne, et inscrit à son tour :

⁵² *Ibid.*, f° 4. À noter que la numérotation des feuillets par les diacres est différente de celle des archivistes à laquelle nous nous référons.

⁵³ *Ibid.*, f° 98v-104 ; voir annexe 9.

⁵⁴ *Ibid.*, f° 2.

⁵⁵ *Ibid.*, f° 2v. D'autres compléments au sommaire sont aussi ajoutés aux feuillets 4v-5.

« les recettes de notre ministere commençant le 15 d'octobre année 1570 est escript en la page 94 » ; encore en dessous, le diacre de l'année 1572 fait de même.

Ainsi, l'aspect composite de l'ensemble des registres de notre corpus rend particulièrement obscure la manière dont les diacres appréhendent l'administration de l'Église. Cette périlleuse tentative de remise en ordre chronologique a permis de faire ressortir les logiques sous-jacentes de la tenue des registres de comptes, et de mettre aussi en valeur le développement d'un savoir-faire administratif qui contribue à rendre les comptes plus clairs et ordonnés au fil des années. L'impossibilité de connaître l'identité précise des scribes nous empêche de déterminer d'où vient ce savoir-faire, peut-être issu d'une proximité avec les milieux marchands, appris au contact d'un maître comptable, transmis par leurs prédécesseurs, ou également acquis par la lecture de traités de techniques commerciales qui circulent dès le XIV^e⁵⁶. Quoi qu'il en soit, la diversité des documents, qui comprennent aussi des inventaires ou divers contrats de location, démontre bien l'appropriation de méthodes administratives et comptables qui témoignent de la volonté des diacres d'être le plus précis possible dans l'archivage des documents relatifs aux activités de l'Église. Puisque le bon fonctionnement de ces activités dépend de la rigueur et de la bonne tenue de la comptabilité, le rôle administratif que jouent les diacres est donc fondamental pour la stabilité de l'Église et son maintien dans la ville.

2. Collecter et dépenser l'argent : maintenir le fonctionnement de l'Église

Alors que les Wallons devaient déjà faire preuve d'autonomie pour ne pas représenter un fardeau pour les autorités de la ville, l'animosité suscitée par les oppositions au culte a sans doute contribué à renforcer la marginalisation économique de l'Église ; certainement plus que jamais, les réfugiés ne peuvent plus compter que sur eux-mêmes pour subvenir à leurs besoins. La question se pose alors de savoir si l'interdiction du culte a entraîné un quelconque bouleversement dans les activités de l'Église, et dans son fonctionnement. Tandis qu'ils nous permettent d'approcher l'ensemble des affaires pour lesquelles la diaconie débourse ou

⁵⁶ N. Coquery (et al.), *op. cit.*, p. 23 et Jochen Hoock, Pierre Jannin, Wolfgang Kaiser (dir.), *Ars Mercatoria. Manuels et traités à l'usage des marchands*, t. 3, Paderborn, Schöningh, 2001, p. 91-129.

reçoit de l'argent, les livres de comptes font plutôt montre d'une certaine continuité dans l'organisation de l'Église. Si cette dernière ne peut survivre que grâce à des entrées d'argent régulières qui lui permettent d'assurer la subsistance matérielle de ses membres, les diacres qui organisent les collectes et financent l'ensemble des activités de la communauté jouent un rôle central dans son maintien au sein de la ville.

2.1. Collecter l'argent pour subvenir aux besoins de l'Église

Les diacres sont effectivement indispensables au bon déroulement des activités de l'Église puisqu'ils les financent, notamment par l'organisation de collectes, mais aussi en avançant parfois de leur poche l'argent qui manque à la caisse de la diaconie. Afin de nous concentrer spécifiquement sur les recettes qui résultent directement de l'action des diacres, nous mettrons donc de côté pour l'instant les dons qui proviennent de particuliers.

Lors des premières années de l'établissement de l'Église réformée à Francfort, les dons que reçoivent les diacres sont sans doute insuffisants pour mener à bien l'entreprise charitable et subvenir aux besoins des pauvres. De fait, en 1557, la liste qu'ils intitulent « ce que on nous a prêté pour dystrybuer⁵⁷ » comprend 15 prêts, accordés en fait par les diacres eux-mêmes, les anciens de l'Église et même les ministres : on y trouve ainsi les noms de Jan Dablin, Remy Belleval, Pierre Tibregien, ainsi que François Lengrand, Augustin le Grand, François le Clerc⁵⁸, et enfin le ministre Guillaume Houbraque⁵⁹. Alors que ce dernier prête 4 sous et 8 gros, Augustin le Grand prête par exemple 9 sous, et Jan Dablin 18 sous et 6 gros. Dans un autre registre, une autre liste comprend des prêts faits en décembre 1556 et janvier 1557 par François le Clerc, François Lengrand et Thomas Wallerand⁶⁰. Au total, ces prêts rapportent aussi à la diaconie 3 livres, 11 sous et 10 gros. À l'exception de François le Clerc

⁵⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f° 7.

⁵⁸ François le Clerc signe notamment les comptes de la diaconie avec les ministres Perrussel et Houbraque au début de l'année 1557. Voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 5v ; voir annexe 4.

⁵⁹ On trouve les noms des trois premiers dans l'état des recettes de janvier 1557 qui nomme les diacres de cette année-là. Voir *ibid.*, f° 12. François le Clerc et François Lengrand, premiers diacres de l'Église en 1554, sont toujours très présents parmi les recettes : voir *ibid.*, f° 5. Augustin le Grand est quant à lui un ancien : voir P. Denis, « Francfort, Worms et le Palatinat », *op. cit.*, § 48.

⁶⁰ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 293v.

sur ce feuillet, et d'un certain Jan le Quin dans l'autre liste, toutes ces lignes sont barrées d'un trait, et certaines comportent dans la marge la mention « paiez » ; sans que l'on en connaisse les délais, ces prêts semblent donc avoir bien fait l'objet de remboursements, certainement lorsque les dons et recettes de la diaconie l'ont permis.

Ainsi ces prêts ont permis de combler un manque financier durant les premières années d'installation, alors que les dons et recettes ne suffisaient pas à subvenir au bon déroulement des activités de l'Église. Ils ont d'ailleurs été également nécessaire en 1555, puisque la reddition des comptes mentionne cette année-là que l'Église doit aux diacres la somme de 6 livres, 12 sous et 6 gros $\frac{1}{4}$ ⁶¹. On trouve à nouveau la trace de ces avances d'argent à deux autres reprises dans les registres : les comptes-rendus des années 1571 et 1574 montrent que les dépenses de l'Église ont été supérieures à ses recettes, et que les diacres ont donc avancé ces deux années 5 livres, 16 sous et 1 denier, et 39 livres, 8 sous et 10 deniers $\frac{1}{4}$ ⁶². Si l'Église n'est toutefois en déficit que ces quatre années, les diverses recettes ont sans doute suffi la plupart du temps à renflouer les caisses de la diaconie ; les collectes organisées par les diacres y contribuent ainsi beaucoup.

Celles-ci ont en effet systématiquement lieu à l'occasion des prêches du dimanche et se déroulent au sein même de l'église, ou devant ses portes quand sortent les fidèles⁶³. De ce fait, l'interdiction du culte pose un problème aux subventions de la diaconie, alors qu'il supprime cette source de revenus. En effet, sept jours avant que le Conseil prenne la décision de maintenir l'Église fermée jusqu'à nouvel ordre, les diacres prennent 8 livres et 1 sou dans le tronc de l'église⁶⁴. On remarque alors qu'entre ce 15 avril 1561 et le 24 décembre, le tronc n'est plus ouvert une seule fois ; alors qu'ils n'ont effectivement plus accès à la *Weissfrauenkirche*, les diacres sont contraints d'attendre que le Magistrat leur autorise exceptionnellement le culte le jour de Noël pour récupérer la modeste somme d'1 livre et 4 sous qui restait dans le tronc⁶⁵. Ce n'est que le 29 mars 1562, qu'il est à nouveau fait mention

⁶¹ *Ibid.*, f° 171.

⁶² Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 31 et 191v ; voir annexe 11.

⁶³ P. Denis, « La diaconie », *op. cit.*, § 23 et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 246v : « le 4^e jour de janvier [1573] avons receu du troncq venant des pourchas faitz au portes la somme de 47 flourins ».

⁶⁴ P. Denis, « Francfort, Worms, et le Palatinat », *op. cit.*, § 182 ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 3v.

⁶⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 6.

d'un revenu qui pourrait s'apparenter à ces collectes qui succèdent aux prêches : 1 livres, 4 sous et 3 deniers proviennent de « plusieurs de l'église, a quelque assamblé⁶⁶ ». Bien que nous ne connaissions pas la nature spécifique de ces assemblées, elles rapportent à nouveau 4 livres et 17 sous en juillet, puis un total de 4 livres, 14 sous et 9 gros en novembre⁶⁷. La régularité avec laquelle elles se produisent à partir de janvier 1563, nous laisse supposer que ces assemblées sont bien cultuelles.

Entre avril 1561 et le courant de l'année 1562, la diaconie est toutefois bien contrainte de trouver des alternatives pour pallier ce manque de revenus réguliers. Afin de ne pas que dépendre des dons individuels, elle organise alors des collectes dans les maisons, et les diacres déambulent seuls ou en binôme de porte en porte pour récolter quelques sous : le premier « pourchat fait pour les puvres aux maissons », mené en juin 1561 par sept diacres divisés en 5 groupes, rapporte 8 livres à la diaconie⁶⁸. Entre juillet 1561 et avril 1562, ils réitèrent à nouveau ces collectes pour les pauvres neuf fois, presque une fois par mois⁶⁹ ; au total, les dix collectes rapportent 39 livres, 19 sous et 2 deniers.

D'autres collectes ponctuelles sont aussi organisées, parfois pour répondre à des besoins précis : le 2 novembre 1561, le diacre Martin des Pastures ramène à l'Église 4 livres, 6 sous et 3 gros procédant d'un « pourchat fait pour les ministre⁷⁰ ». Au début de l'année 1562, une collecte est aussi menée « pour subvenir a 14 florin » promis à un homme dont on ne connaît pas l'identité, « pour ce qu'il a entonnés les psalme⁷¹ ». Quand la peste sévit à Francfort, les diacres récoltent aussi de l'argent pour « les gardes des pestiferez » : aux mois de mai et juin 1563, ils récoltent ainsi au total 6 livres, 13 sous, et 9 gros ½, et à nouveau 4 livres, 1 sou et 2 gros en août et septembre⁷².

La diaconie profite aussi d'occasions spéciales pour renflouer ses caisses : la position de Francfort en tant que ville de foires et de commerce lui permet de bénéficier chaque année

⁶⁶ *Ibid.*, f° 6v.

⁶⁷ *Ibid.*, f° 7, 8.

⁶⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 4 ; voir annexe 10.

⁶⁹ *Ibid.*, f° 4-6v.

⁷⁰ *Ibid.*, f° 5v.

⁷¹ *Ibid.*, f° 6.

⁷² *Ibid.*, f° 8v-9, 11.

de la générosité des marchands qui vont et viennent pour les foires de Pâques et de l'automne. Lors de la foire de Carême en 1562, plus d'une douzaine de marchands nommés dans la liste de recettes donnent à l'Église l'équivalent de 5 livres, 7 sous, 4 gros $\frac{3}{4}$ ⁷³. Même en dehors des foires, les marchands semblent être une cible privilégiée et profitable pour les caisses de la diaconie : le diacre Guillaume Watier rapporte à lui seul « de plusieurs bons marchans [...] cinquante huyt daldre et [7] philippe daldre⁷⁴ » qui font 15 livres, 5, sous et 8 gros.

Si ces collectes restent relativement modestes, d'autres impliquent davantage de compétences en matière de négociation, et de gestion de sommes importantes d'argent : le 14 décembre 1562, une « cuillette faicte envers les princes » rapporte aux diacres Piere Dathan et Jan Toullet 254 thalers et 5 bats⁷⁵. De cette somme, l'Église de Francfort récupère 154 thalers et 5 bats qui font 34 livres, 14 sous et 6 gros, et elle délivre le reste à l'Église de Schœnau⁷⁶.

En dehors des collectes, les diacres obtiennent enfin une certaine part de leurs revenus grâce à la vente des biens des défunts ; ils achètent par ailleurs à la ville le droit de mener ces ventes, qui leur coûte par exemple 13 sous et 6 gros le dernier jour de décembre 1564⁷⁷. Les sommes perçues dépendent ainsi des possessions des anciens propriétaires : vers la fin de l'été 1564, une vente menée « à la maison de l'esglise » rapporte la somme de 9 livres, 19 sous et 1 gros tandis que les biens de « Petit Jean et de Isabeau » ne valent que 3 livres, 3 sous et 7 gros⁷⁸.

Les multiples montants que nous avons pu mentionnés au fil de ces listes de recettes, nous permettent par ailleurs d'ajouter une remarque sur le savoir économique et comptable qu'implique la fonction des diacres. Au sein d'une communauté exilée au Saint-Empire, composée de Français, de Wallons, de Flamands, et dans une ville de commerce comme

⁷³ *Ibid.*, f° 6v.

⁷⁴ *Ibid.*, f° 11v.

⁷⁵ Le bat ou « batz » est une sorte de petite monnaie allemande de billon. Voir notice « bat » dans Edmond Huguet, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, t. 1, Paris, Edouard Champion, 1925.

⁷⁶ *Ibid.*, f° 8.

⁷⁷ *Ibid.*, f° 21.

⁷⁸ *Ibid.*, f° 12 et 11v.

Francfort où circulent de nombreux marchands étrangers, les diacres doivent maîtriser les équivalences et les conversions des monnaies. Tandis que dans les comptes, les sommes sont systématiquement transcrites en livres, sous et gros, les pièces et unités de monnaie récoltées varient et comportent des florins, des thalers et des daldres, ou des sous et patards⁷⁹. Les méthodes utilisées pour faire les conversions nécessaires sont multiples, et les registres laissent transparaître peu d'indices quant à celles qui ont pu être utilisées : pour effectuer ces conversions, il est possible que les diacres aient eu recours à des livres de changeurs, comme celui du parisien Nicolas Duhamel au début du XVI^e siècle⁸⁰.

Ainsi, par l'organisation d'une intense activité de collectes, les diacres remplissent les caisses de l'Église tout au long de leur année de mandat. Si les recettes servent d'une part à subvenir aux besoins des membres de la communauté au travers des distributions charitables, elles contribuent d'autre part à maintenir la position de l'Église au sein de la ville, en lui permettant de poursuivre ses activités et d'entretenir ses infrastructures.

2.2. Les dépenses de la diaconie, assurer la continuité de l'Église

Il ne sera pas ici question d'aborder les distributions ordinaires et l'activité charitable qui méritent bien à elles seules de faire l'objet d'un chapitre. Nous nous concentrerons en effet plutôt sur ce que révèlent les dépenses de la diaconie sur la poursuite des activités de l'Église après l'interdiction du culte en mars et avril 1561. Si l'on s'attend à ce que cette dernière bouleverse l'organisation communautaire en la privant de son principal lieu de sociabilité, et confronte le groupe au dépérissement de ses activités, les registres de comptes

⁷⁹ « Item rechupt 2 daldre qui avoit esté prestés a Jacque Inglebert, [qui font] 10 sous, 4 gros », *ibid.*, f° 7 ; « le 9^e [mai] receu de Renier le Blanc par les mains de monsieur Salvart, 6 thalers [qui font] 1 livre, 11 sous », H.13.63, 62, f° 247v ; « mémoire que doit Jean de Larcq (...) la somme de noeuflx flourins noeuf patars trois fennick », *ibid.*, f° 202v. Le patard est une petite pièce de monnaie frappée en Artois et dans les Flandres. Se dit « stuiver » en néerlandais. Voir notice « patard » dans E. Huguet, *op. cit.*, t. 5, p. 679 et l'entrée « patard » dans le catalogue des pièces de *Numista*. URL : <<https://fr.numista.com/catalogue/index.php?ct=coin>>.

⁸⁰ Sur ces livres de changeurs et les différentes méthodes de comptes voir Marc Bompaire, « Compétences et pratiques de calcul dans les livres de changeurs français (XIV^e-XV^e siècles) », dans N. Coquery (et al.), *op. cit.*, p. 143-162.

de l'Église dévoilent plutôt un certain investissement de la part de ses membres dans le maintien de ses structures et dans la continuité de son fonctionnement.

La communauté dispose ainsi depuis son installation à Francfort d'une école, dont la diaconie paye le maître régulièrement : en décembre 1554, cet instituteur est George Maupas, qui signe d'ailleurs les comptes de la diaconie le 15 septembre 1555, loge dans une maison pour laquelle les diacres paient une rente, et décède aux alentours de février 1556⁸¹ : le 6 février, la veuve d'un diacre nommé Claude du Bois reçoit effectivement 3 gros pour avoir nettoiyé « la maison feu maistre George Maupas⁸² ». Ce dernier est rémunéré pour ses services : le 10 décembre, pour 3 enfants, il perçoit 3 gros. Pour 6 enfants le 31 décembre, il reçoit 1 sou et 6 gros, et « pour l'ecollage de 8 enfans pour ung mois » le 28 janvier, 1 sou et 7 gros⁸³. En 1561, la communauté wallonne possède toujours un maître d'école en la personne de Gille Quenon. Déjà présent en juin 1560, il reste dans la ville même après l'interdiction du culte ; en juin 1561, il reçoit ainsi 7 sous et 4 gros, puis il est à nouveau payé en septembre 17 sous et 5 gros, et enfin 12 sous et 4 gros le 7 décembre pour « trois mois d'escollage⁸⁴ ». Le salaire perçu dépend en premier lieu de la durée qui sépare deux versements, qui varie selon le bon vouloir des diacres qui en sont responsables : Gilles Quenon est ainsi payé tous les trois mois de 1561 à 1563, mais il disparaît des listes de distributions ordinaires quand changent les diacres au mois d'octobre cette année-là. Le « mestre d'escolle » réapparaît à nouveau le 15 octobre 1564, et il est désormais payé mensuellement⁸⁵. Le salaire varie aussi en fonction du nombre d'enfants à charge, qui n'est toutefois pas toujours précisé et pas non plus strictement identique, même à nombre d'enfants égal : si l'instituteur reçoit pour 4 élèves, 1 sou et 4 gros en novembre 1564, mars, avril, mai et juillet 1565, il perçoit pour le même nombre d'enfants à charge 1 sou et 2 gros en juin et en août cette année-là. Les écarts ne sont cependant pas gros et les salaires varient

⁸¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 171 ; *Ibid.*, f° 101 : « pour le louage de l'ospital de l'esglise ausy comprins la maison la ou que demuere maistre Joge Maulpax montant ensemble 20 florins de 15 batz, IIII livres, X sous ». Voir annexe 4.

⁸² *Ibid.*, f° 104.

⁸³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f° 20v ; 23v, 24v.

⁸⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 38v, 61v, 66, 73.

⁸⁵ *Ibid.*, f° 155v (15 octobre), 157v (12 novembre), 159v (10 décembre), 161v (8 janvier 1565), 164 (12 février), 166 (12 mars), 167v (8 avril), 169 (13 mai), 170 (11 juin), 171 (9 juillet), 172 (12 août)...

peu dans le temps : toujours pour 4 élèves il reçoit 1 sou et 4 gros en juin 1566 et en février 1568⁸⁶. Alors qu'il est payé 8 gros pour deux enfants le 16 décembre 1565 et le 17 février 1566, on estime ainsi que le salaire revient à 4 gros par enfant et par mois⁸⁷.

Sans que l'on sache précisément quand s'effectue le changement, un nouvel instituteur est embauché entre 1564 ou 1565. Il faut attendre le 13 janvier 1567 pour qu'un nom se substitue enfin à la mention « maistre d'ecolle », et c'est celui d'un brasseur, Jaspas Godran, qui réapparaît⁸⁸ ; les diacres joignent alors à son salaire les sommes qu'ils lui doivent aussi pour l'achat de la bière. Le 15 septembre 1567, pour l'instruction de quelques enfants et pour « 9 ½ mons de biere⁸⁹ », il reçoit 1 sou, 9 gros et 2 pfennigs⁹⁰.

Ainsi l'interdiction du culte n'affecte en rien le fonctionnement de l'école des réfugiés wallons de Francfort. Bien que l'on ne sache précisément où ont lieu les leçons, les diacres se chargent aussi de l'entretien du bâtiment et paient par exemple un artisan en octobre 1571 pour « avoir refait les verrieres de l'escolle assavoir de les oster et remettre quand on voelt⁹¹ ».

Alors que les réformés n'ont plus accès au bâtiment dans lequel ils prêchaient jusqu'en 1561, dans les comptes apparaît toujours pourtant la « maison de l'église ». En mars 1562, les diacres paient ainsi 9 livres « pour 2 anné de la maison de l'eglisse » et la somme de 4 livres, 2 sous, 6 gros « pour ungne annee de luaige (...) escheant en aoust l'an 1562⁹² ». À nouveau pour une année payée au mois d'août 1564, est déboursée « la somme de vingt flourins qui fait 4 [livres], 10 [sous]⁹³ ». La « quittance de la maison de l'an 1566⁹⁴ », écrite en allemand et glissée dans le registre de comptes, dévoile que le loyer est payé au

⁸⁶ *Ibid.*, f° 182v, 211.

⁸⁷ *Ibid.*, f° 177v, 179.

⁸⁸ *Ibid.*, f° 191v : « A Jaspas Godran pour escollage pour deulx enfans 0 [livres], 8 [sous], 0 [gros] ».

⁸⁹ *Ibid.*, f° 201.

⁹⁰ Le pfennig, aussi orthographié « fennick » dans le registre, est la plus petite unité de division du *Guldengroschen*. À Augsbourg par exemple, 1 thaler = 1 guldengroschen = 18 batzen = 72 kreuzer = 480 pfennig. Voir le catalogue des pièces du site internet *Numista*, entrée « pfennig ». URL : <<https://fr.numista.com/catalogue/index.php?ct=coin>>.

⁹¹ Francfort, ISG, H.13.63, 62, f° 244v.

⁹² *Ibid.*, f° 81v, 98.

⁹³ *Ibid.*, f° 16.

⁹⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 22-22v ; voir annexe 13.

gouverneur de l'hôpital de la ville. Alors que les versements se poursuivent toujours en 1569⁹⁵, les diacres investissent régulièrement dans l'entretien de cette maison : en août 1562, ils payent un charpentier pour divers travaux qui impliquent notamment de « remettre a point le grand palle », et achètent aussi pour ces travaux de la « terre » et du « placage⁹⁶ ». De fait, il semble que cette maison devienne après l'interdiction du culte public, le lieu central de sociabilité de la communauté. C'est en effet en son sein que se déroulent les ventes des biens des défunts et que sont logés temporairement certaines personnes, sans doute de passage dans la ville, ou qui n'ont pas pu trouver un toit ailleurs⁹⁷. Il est aussi possible que s'y déroulent les distributions hebdomadaires. Enfin, c'est également dans la maison de l'église que reprennent en mars 1562 les assemblées que nous avons mentionnées plus tôt, et où les membres de la communauté contournent sans doute l'interdiction du culte public par l'organisation de prêches privés⁹⁸.

L'étude des recettes et dépenses de la diaconie a ainsi permis de mettre en lumière la persistance de l'ensemble de ses activités, en dépit de la privation du droit de culte. De fait, si l'économie de l'Église n'a pas souffert de la situation des réfugiés de Francfort en 1561, il semble même que les diacres aient redoublé d'efforts pour assurer son fonctionnement et le financement de ses activités : les comptes-rendus de mars 1562 enregistrent ainsi les recettes et dépenses les plus importantes pour les années 1554 à 1573⁹⁹. En l'espace de deux ans, les diacres ont ainsi investi 273 livres, 18 sous et 5 deniers ¼, et ont reçu 344 livres, 19 sous et ½ pfennig. Même si elle comprend deux ans de comptabilité, la somme des recettes est tout de même quasiment 8 fois supérieure à celle perçue entre 1556-1557, et plus de quatre fois supérieure aux recettes d'octobre 1564 à octobre 1565. De plus, à peine sept mois plus tard s'ajoutent déjà 84 livres, 11 sous et 3 gros 1/4 de recettes, et 83 livres, 7 sous et 11

⁹⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 81v.

⁹⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 97v.

⁹⁷ *Ibid.*, f° 36v et 21.

⁹⁸ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 103.

⁹⁹ *Ibid.*, f° 82. En l'absence de compte-rendu pour l'année 1561, nous estimons que cette somme porte sur la période du 17 mars 1560 au 29 mars 1562. Pour les comptes de mars 1560, voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 180, f° 39v. Voir annexe 11.

gros $\frac{1}{4}$ de dépenses ; deux montants supérieurs à la totalité des recettes et dépenses pour une année entière, entre 1565 et 1566¹⁰⁰.

Si ces chiffres peuvent aussi s'expliquer par un effectif plus important entre 1560 et 1562, ils montrent donc bien que la communauté ne s'est pas dispersée après l'interdiction du culte. Ce surinvestissement des diacres dans les collectes et les distributions est bien symptomatique d'un temps de crise et de fragilisation du groupe : quand les réfugiés flamands de Emden sont par exemple frappés par la famine liée aux mauvaises récoltes de l'année 1557, les membres de la diaconie n'hésitent pas à multiplier leurs dettes pour financer les distributions¹⁰¹. De même à Francfort, si la marginalisation de la communauté wallonne a renforcé le dénuement de ses membres, les efforts fournis par les diacres ont permis d'assurer la continuité des échanges économiques ; de ce fait, ils ont pu subvenir aux besoins matériels du groupe, et maintenir aussi le fonctionnement des structures communautaires telles que son école ou son hôpital.

Ce chapitre nous a ainsi permis d'introduire l'organisation économique et financière de la communauté wallonne de Francfort, et les modalités selon lesquelles s'établit en son sein tout un système de circulation monétaire qui passe par l'Église et lui permet de financer ses activités. Par la mise en valeur d'un savoir-faire économique et administratif, la démonstration a aussi permis d'aborder un certain aspect de la fonction des diacres que l'historiographie n'a jusqu'alors que peu questionné. La tenue des registres détient effectivement une valeur pratique, alors qu'elle permet d'effectuer des opérations et des calculs, de suivre au plus près la comptabilité et de s'assurer que les caisses disposent toujours des sommes d'argent nécessaires au bon fonctionnement de l'Église, pour en payer le personnel, entretenir ses biens et subvenir aux besoins de ses membres. De fait, si l'interdiction du culte nie l'existence de l'Église wallonne en tant qu'institution

¹⁰⁰ Pour les comptes de mars à octobre 1562 voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 98v ; pour les comptes d'octobre 1565 à octobre 1566 voir *ibid.*, f° 187.

¹⁰¹ Timothy G. Fehler, « Coping with poverty: Dutch reformed exiles in Emden », *Religious Diaspora in Early Modern Europe: Strategies of Exile*, New York, Routledge, 2016, p. 121-135, p. 124.

ecclésiastique, la tenue de la comptabilité réaffirme l'existence de la communauté par le maintien de son activité économique.

Après avoir présenté la structure et le fonctionnement des registres de dépenses et recettes de la diaconie, nous sommes désormais en mesure de nous pencher sur ce qui constitue leur fonction principale : l'organisation d'un système d'assistance qui permette de subvenir aux besoins des membres de la communauté.

Chapitre 5. Organiser l'assistance : délimiter, retenir, contrôler le groupe

« Avant même d'avoir élevé un temple à Dieu, ils avoient déjà ouvert un asyle où étoient guéris gratuitement les malades indigens¹ ». Cet extrait des *Entretiens d'un père avec ses enfans sur l'histoire de la Réformation et sur l'histoire du Refuge* qui met en scène des huguenots à la fin du XVIII^e témoigne bien de la place centrale qu'occupe l'assistance dans la construction de la communauté exilée. Indispensables pour subvenir aux besoins des indigents dont l'exil renforce le dénuement, les organismes de charité constituent les « premières structures communautaires à l'échelle locale, prémises de toute forme d'institutionnalisation² ».

Le chapitre 25 de l'Évangile de Saint-Mathieu a permis aux théologiens de définir « les sept œuvres de miséricorde », c'est-à-dire les devoirs que détient la société vis-à-vis de ses pauvres : « nourrir l'affamé, abreuver l'assoiffé, accueillir l'étranger, vêtir les malheureux, soigner les malades, et visiter les prisonniers³ ». À ces impératifs, l'Église a rajouté « ensevelir les morts ». C'est sur cette base que l'Église a fait de la charité une tâche sacrée qui incombe à la communauté des chrétiens. L'émergence de la Réforme au XVI^e, et la critique de l'économie traditionnelle du salut, ont toutefois remis en question l'aspect salvateur de l'économie charitable, tout comme sa gestion par le clergé. L'historien Robert Jütte a ainsi étudié l'influence de Luther sur la sécularisation et la centralisation des structures d'assistance, déjà amorcée par les autorités urbaines au début du siècle⁴. D'autres réformateurs sont ensuite revenus sur ce rejet de la responsabilité de l'assistance : en s'appuyant sur le commandement de l'Évangile de Mathieu, « tu aimeras ton prochain comme toi-même⁵ », Martin Bucer a appelé les congrégations à organiser leurs propres

¹ *Entretiens d'un père avec ses enfans sur l'histoire de la Réformation et sur l'histoire du Refuge*, Berlin, Jean Frédéric Starcke, 1818, p. 75-76, cité par N. Muchnik, « Charité et communauté diasporique... », *art.cit.*, p. 24.

² M. Monge, N. Muchnik, *op. cit.*, p. 156.

³ Mathieu, 25:31-46.

⁴ R. Jütte, *op. cit.*, p. 100-150.

⁵ Mathieu, 22:39.

structures d'assistance administrées par des diacres, selon le principe qu'il ne peut y avoir de véritable communion dans l'Église si les pauvres ne sont pas soulagés de leurs besoins⁶. Si Bucer ne définit pas la forme qu'il souhaite donner à la diaconie, Jean Calvin la précise en 1541 dans ses *Ordonnances Ecclésiastiques*⁷. Dans une édition de l'*Institution de la religion chrétienne* publiée deux ans plus tard, le réformateur de Genève prône aussi la non-restriction par les pouvoirs civils de la gestion de la charité par l'Église⁸. Comme Dieu accorde gratuitement la grâce au peuple élu, Calvin attend ainsi des fidèles qu'ils redistribuent gratuitement aux pauvres les richesses dont ils ne sont que les dépositaires⁹.

Si la charité occupe donc une place centrale au sein de l'Église calviniste, elle est d'autant plus essentielle pour les communautés exilées que leur situation renforce le dénuement des indigents, et qu'elles sont généralement exclues des structures traditionnelles d'assistance. L'historienne Natalia Muchnik, qui s'est intéressée aux communautés diasporiques, a par ailleurs bien démontré la fonction qu'occupe l'assistance dans la construction du lien communautaire ; en assurant la subsistance matérielle des individus les plus vulnérables, le don assure la cohésion du groupe en lui ralliant ses éléments les plus marginaux¹⁰. De fait, si la communauté wallonne réformée de Francfort n'avait disposé d'un système développé d'assistance aux pauvres, elle se serait sans doute dispersée sur le coup de l'interdiction de son culte en 1561. En se basant principalement sur les listes de distributions, ce chapitre abordera donc le rôle que joue le système d'assistance dans le maintien de la communauté au sein de la ville. La charité permet en effet de renforcer le lien communautaire par la mise en place d'une dépendance économique qui rattache à l'Église ses éléments marginaux. Le soin porté à ses indigents, protège aussi la réputation du groupe en garantissant en son sein un certain ordre moral et social, et permet de ce fait le maintien d'un *statu quo* avec les autorités de la ville. Enfin, si la « fonction identitaire¹¹ » de la charité

⁶ C. H. Parker, *op. cit.*, p. 103-104.

⁷ Voir notamment P. Denis, « La diaconie », *op. cit.*, § 3.

⁸ C. H. Parker, *op. cit.*, p. 106.

⁹ François Dermange, « Calvin, la grâce et l'éthique de la dette », *Revue de l'histoire des religions*, n°4, 2020, p. 541-558, ici p. 544.

¹⁰ N. Muchnik, « Charité et communauté diasporique... » *art. cit.*, Voir aussi M. Monge, N. Muchnik, *op.cit.*, p. 155-169.

¹¹ N. Muchnik, « Charité et communauté diasporique... » *art. cit.*, p. 11.

est indéniable, la relative ouverture de l'assistance à l'entraide intercommunautaire intervient aussi dans le maintien de la paix sociale qui assure la légitimité des réfugiés à résider dans la ville.

1. Raccrocher les marges au groupe : construire des liens de dépendance

Pour les réfugiés de Francfort, subvenir aux besoins matériels des membres de leur communauté est d'autant plus important que les autorités civiles ont tendance à écarter les étrangers de leur système d'assistance pour mieux pourvoir aux nécessités de leurs propres pauvres¹² : en 1550 à Hambourg, une ordonnance est ainsi promulguée qui exclut de la « *Gotteskasten* », la caisse des aumônes, tous les étrangers, les pèlerins, les mendiants et les gens de passage¹³. D'ailleurs, c'est justement parce que les étrangers ne doivent pas peser sur les structures d'assistance locales que Valerand Poullain assure dans sa pétition de mars 1554 que les Wallons ne représenteraient ni un fardeau pour le Conseil, ni pour les bourgeois de la ville, et qu'ils gagneraient leur vie par leur propre travail¹⁴. De ce fait, les étrangers n'ont eu d'autre choix que de développer leur propre organisme de charité : la toute première semaine de distributions dont nous avons la trace débute le 19 novembre 1554. La liste indique déjà le paiement d'un gage « pour les garde ordonnés de l'église pour garder les malade¹⁵ », et comprend 25 occurrences de dons. Trois semaines plus tard, la quatrième distribution en comprend 38, en plus de la mention des gages du maître d'école et du paiement d'un médecin « de le petit ville pour avoir regarye Bauduyn¹⁶ ».

La catégorie sociale à laquelle appartiennent les bénéficiaires de ces aides éclaire bien évidemment la raison d'être d'un système qui vise à répondre en premier lieu à des besoins matériels. Alors que la communauté subit les coups d'une progressive marginalisation, et qu'elle menace de se disperser en 1561 avec la suppression du droit de culte, la charité

¹² Bernard Vogler, « L'assistance dans le monde Luthérien Allemand et Alsacien : théorie et Pratique », *Histoire, économie et société*, 10^e année, n°3, 1991, p. 345-351, p. 349.

¹³ R. Jütte, *op. cit.*, p. 108.

¹⁴ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 156-158 ; *Frankfurtische Religionshandlungen, op. cit.*, t. 2, « Pièces justificatives », n° 1, p. 23-24.

¹⁵ Frankfurt, ISG FFM, H.13.63, 61, f° 19.

¹⁶ *Ibid.*, f° 20v-21v.

permet aussi de consolider le lien communautaire en raccrochant ses marges au groupe, et d'assurer par ce fait son maintien au sein de la ville.

1.1. Le don charitable aux plus faibles : instrument du lien communautaire

Les listes de distributions de la diaconie wallonne de Francfort nous donnent à voir les noms des bénéficiaires de l'aide charitable, qui sont souvent complétés d'une mention qui justifie justement l'octroi de cette aide : le 21 avril 1560 sont par exemple donnés « à la vesse Frappe, sa fille malade », 1 sol et 6 gros et « à la maison Henrion pour ung orphelin », 1 sol et 4 gros¹⁷. Sans grande surprise, les listes de distributions montrent que parmi les bénéficiaires prédominent les éléments marginaux du groupe : les malades, les veuves, les orphelins, mais aussi les pauvres travailleurs et compagnons. De fait, au mois d'octobre 1561, sur 116 aides attribuées en quatre semaines, 74 sont complétées par une mention révélant l'état de fragilité du bénéficiaire : 38 sont malades, 23 femmes sont veuves, et 13 dons sont faits pour des orphelins¹⁸. En mai 1562, parmi 87 sommes attribuées, 40 comportent une mention particulière : 13 dons sont faits à des malades, 16 à des veuves, 8 à des orphelins, et 3 bénéficiaires sont qualifiés de « pouvre¹⁹ ».

Ainsi, les distributions charitables répondent à des besoins matériels essentiels. Les dons servent entre autres à payer les frais d'école des enfants, se procurer des médicaments, couvrir les dépenses de l'accueil d'un orphelin en sa maison, ou acheter aussi des vêtements : le 5 mai 1560, Jacques de Keine reçoit 1 sou et 8 gros pour payer « ung bas de chause a son apprentie », et le « petit garson Jan Joveniau », 1 sou et 5 gros « pour ung pourpoin²⁰ ».

¹⁷ Frankfurt, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 36.

¹⁸ *Ibid.*, f° 68v à 70. Dans notre comptage, quand les mentions se cumulent, l'état temporaire prime sur le « statut » familial ou social ; une veuve malade est comptée parmi les malades, puisque certaines veuves n'apparaissent sinon pas dans le registre en dehors de leur maladie ; voir annexe 12.

¹⁹ Voir les listes dans *Ibid.*, f° 85v-87 ; f° 85v : « a ung pouvre garchon ».

²⁰ *ibid.*, f° 37. Voir aussi Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f° 20v ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 117v « a Piere Micque pour sa femme qui vouloit aller aux bains pour guérir sa maladie » ; « a Glaude Bonneroy pour l'orphelin qu'il tient ».

Si l'assistance est donc bien motivée d'une part par la responsabilité que s'attribue le groupe vis-à-vis de ses propres indigents, elle n'est toutefois pas que le fruit désintéressé de la solidarité coreligionnaire. Alors que la situation de l'Église réformée est grandement fragilisée, il est en effet d'autant plus important de renforcer le système d'assistance aux pauvres qu'une aide inadaptée les mènerait à se détourner des structures de la communauté²¹. Au travers du bon fonctionnement de l'organisme d'assistance, c'est donc aussi la cohésion confessionnelle qui est en jeu.

De fait, la charité permet de rattacher à l'Église ses membres les plus vulnérables, par la fréquentation régulière de la structure et de ses membres : la queue pour les distributions devient alors un espace de sociabilité où les réfugiés se rencontrent, croisent régulièrement les mêmes personnes, et peuvent ainsi créer du lien. Certains reviennent en effet régulièrement pendant plusieurs semaines ou plusieurs mois : la veuve Pia, la veuve Frappe, et la veuve Ferret (aussi inscrite Fierre, Fierret, Fere) assistent toutes les trois à toutes les distributions hebdomadaires entre le 17 mars 1560 et le 27 juillet 1561, date à laquelle la première disparaît pour un temps du registre²². On trouve encore les deux autres en avril 1563, inscrites presque systématiquement à la suite l'une de l'autre dans les listes de cette année-là²³. Ces femmes ne constituent toutefois pas une exception et les exemples sont nombreux de ces réfugiés qui se rendent régulièrement aux distributions : un certain Jan de Boullogne en bénéficie au moins une fois par mois ou plus entre mars 1560 et avril 1567²⁴. La régularité de l'attribution des dons traduit ainsi la mise en place d'une dépendance économique qui lie ces indigents à l'Église.

Ceci nous permet alors de faire la transition vers l'un des enjeux symboliques de la charité : elle permet en effet de « faire corps », et le registre en est le témoignage

²¹ M. Dinges, « Huguenot Poor Relief and Health Care in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », dans R. Mentzer (dir.), *op. cit.*, p. 165.

²² Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 23v- 63v. La veuve Pia réapparaît au moins en septembre 1563 : voir f° 121v ; voir annexe 16.

²³ *Ibid.*, f° 112. La veuve Ferret réapparaît par la suite mais malade, elle succombe à ses maux et les diacres paient 1 sou et 6 gros pour sa « fosse » le premier août : voir f° 120.

²⁴ *Ibid.*, par exemple f° 23, 41, 55, 59, 69, 73v, 83v, 92v, 103, 108 ; 117, 136, 155, 163, 188v, jusqu'au f° 195. Voir annexe 16.

symbolique²⁵. La précision avec laquelle y sont notés les dons perçus par la diaconie, permet d'en faire la traçabilité et d'approcher toutes les mains par lesquelles l'argent a transité, depuis le donateur, jusqu'aux diacres qui le ramènent à l'Église : le 18 avril 1569, il est par exemple inscrit que cette dernière a reçu « par les mayns [des diacres] Baltasar et Lambert de la Motte, venant de Jan le Blon, des cuillettes qu'il a faict durant la foirre de Pasques année 1569 en sa maison, venant des bons marchans de don faict au povres, la sommes de 7 [florins] 20 [gros]²⁶ » qui font 1 livre, 13 sous et 2 gros. Toutes ces précisions mettent ainsi en valeur le lien qui relie l'ensemble des acteurs du don : en inscrivant au sein d'un même ouvrage la mémoire de ceux qui contribuent à la caisse des distributions, et de ceux qui en bénéficient, le registre donne donc à voir la communauté dans son ensemble ; de ce fait, il délimite la frontière entre ceux qui en font partie, et ceux qui ne lui appartiennent pas.

1.2. Définir le *in* et le *out*, la charité et la délimitation des contours de la communauté

Si la charité permet de dessiner les contours de la communauté, encore faut-il décider de ceux qui sont dignes d'en bénéficier, et donc d'appartenir au groupe. Organiser l'assistance implique ainsi de se placer en « poste d'observation du monde social²⁷ », et de distinguer les individus méritants de ceux qui ne le sont pas.

Les travaux sur la pauvreté à l'époque moderne ont en effet montré que l'indigence était perçue selon différentes catégories auxquelles était attribuée une certaine valeur morale. Le terme de « pauvreté » désigne en fait davantage un risque qu'un état : sont pauvres au XVIe ceux qui ne disposent que de leur force de travail, et qui sont susceptibles de tomber à la charge de la communauté²⁸. Les plus vulnérables face à ce risque sont les « pauvres structurels », ceux que l'âge ou un handicap physique ou social empêche de travailler, et parmi lesquels on trouve donc les veuves, les vieillards, les orphelins ou les infirmes. La

²⁵ N. Muchnik, *art. cit.* p. 10.

²⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 83.

²⁷ Nicolas Lyon-Caen, *La boîte à Perrette : le jansénisme parisien au XVIIIe siècle*, Paris Albin Michel, 2010, p. 364.

²⁸ L. Fontaine, *Vivre pauvre... op. cit.*, p. 15-16.

seconde catégorie des « pauvres conjoncturels » comprend les veuves et filles célibataires aux métiers indéfinis, et ceux dont les salaires peinent à couvrir leurs besoins, et qui sont soumis aux fluctuations des récoltes et du prix du pain. Ces « pauvres ordinaires » constituent ainsi une catégorie civique à part entière, où se retrouvent ceux qui ont perdu leur statut de citoyen et leur participation à la vie de la cité ; ce sont donc des misérables « qui sont incapables de se défendre ou de prendre soin d'eux-mêmes²⁹ ». Si ceux-ci sont donc définis par une certaine impuissance vis-à-vis de leur condition, ils sont de ce fait considérés comme des « pauvres méritants » et se distinguent alors d'une troisième catégorie d'indigents qui se démarque quant à elle par sa capacité de corps. Appartiennent à cette dernière catégorie les oisifs, les vagabonds, les mendiants, ceux qui ne travaillent pas en dépit de leur bonne condition physique et sont donc considérés comme responsables de leur pauvreté, ceux qui ne sont pas enracinés et attirent donc sur eux la suspicion³⁰.

Face à ce spectre moral des catégories d'indigence, il convient donc de distinguer l'honorable demandeur d'assistance, du vagabond « sans-aveu » ; celui qui est digne d'appartenir au groupe, et celui qui peut continuer sa route. On lit ainsi dans le registre l'importance accordée à la situation économique et professionnelle des réfugiés : de multiples octrois de dons précisent que le destinataire n'exerce aucune activité au moment de la distribution. Le 24 décembre 1564, 1 sou et 6 gros sont attribués à « 1 compagnon aiant esté sans besongne a la maison de fendeur de bois flamen et aiant esté malade³¹ ». Ce dernier semble familier de l'Église, puisqu'il a déjà disposé d'une aide les quatre semaines précédentes, durant sa maladie³². Le même jour sont aussi donnés 3 sous à « Anthone Sandmon estant sans besongne pour sa nechessité » : la mention « sans besongne » est répétée 4 fois en janvier, 4 fois en février où il reçoit cette fois 4 sous et 6 gros « sa femme [étant] malade et luy sans besongne », puis à nouveau le 5 et le 12 mars, 3 fois en avril, et enfin le 6 et le 13 mai³³. Alors que pour les dons qui précèdent et succèdent ces occurrences,

²⁹ N. Ghermani, *Le droit des exilés...* *op.cit.*, p. 87 ; citation de R. Trexler, *op. cit.*, p. 65.

³⁰ R. Jütte, *op. cit.*, p. 146.

³¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 160v.

³² *Ibid.*, f° 158v-160v.

³³ *Ibid.*, f° 160-166, 167v-169.

son nom est simplement inscrit sans aucune autre précision, sauf quand il est « malade ³⁴», le cas d'Anthoine Sandemont révèle ainsi celui d'un membre de l'Église que les diacres connaissent déjà, dont la situation professionnelle est, certes, instable, mais dont le manque ponctuel de travail résulte certainement de paramètres indépendants de sa volonté.

Afin d'obtenir une aide, il est donc essentiel de pouvoir attester de son honorabilité : obtenir « l'aveu » et l'attestation d'une personne de confiance, reconnue par le groupe, permet ainsi de s'inscrire dans la communauté et d'accéder à l'assistance³⁵. L'importance de l'aveu se retrouve aussi dans la valeur des sommes attribuées aux gens de passage qui bénéficient de la charité coreligionnaire. Alors qu'un passant sans témoignage n'obtient qu'un sou le 5 avril 1574, un autre « avec tesmoignage » d'un individu dont on ignore l'identité reçoit 1 sou et 8 gros le 12 avril. À ces mêmes dates, deux passants reçoivent aussi 2 sous, 3 gros, et 2 sous, 7 gros, parce qu'ils disposent d'un témoignage de Guillaume Houbraque. Enfin, un « estudiant avec tesmoignage et recommandations des ministres », ainsi qu'un « ministre de Frize passant avecq tesmoignage et recommandation », bénéficient tous deux de 4 sous et 6 gros chacun³⁶. Ainsi, la valeur du don dépend de la capacité à disposer de l'attestation d'un tiers, reconnu par l'Église, et dépend de la position et de la dignité de ce recommandeur, et du recommandé.

Le registre produit donc des catégories morales au sein desquelles sont classés les individus légitimes ou non à accéder à l'assistance. La distinction entre les méritants et les autres est d'autant plus importante que le don détient une « fonction identitaire³⁷ » et constitue un véritable agent de cohésion communautaire ; c'est notamment par lui que se dessinent les frontières de la communauté et que se construit le lien, au travers des relations économiques qu'il crée, mais aussi des sociabilités particulières qui découlent de l'organisation du système d'assistance. Alors que la sélection des bénéficiaires s'établit donc sur des critères moraux, elle permet de protéger l'honorabilité de l'ensemble du groupe, déjà menacée par les soupçons qui pèsent sur lui.

³⁴ *Ibid.*, f° 160 ou 169.

³⁵ M. Monge, N. Muchnik, *op. cit.*, p. 344.

³⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 163v, 164v.

³⁷ N. Muchnik, *art. cit.*, p. 11.

2. La charité, un outil de contrôle moral et social

En partant de la thèse de Foucault, *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*, et de sa théorie du « grand renferment³⁸ », de nombreux historiens ont approché la question de l'assistance aux pauvres sous le prisme de la discipline sociale. Le développement des structures d'aide aux pauvres, surtout à partir du XVII^e siècle, a ainsi été perçu comme un moyen utilisé par les autorités urbaines pour assurer l'ordre social et raffermir leur autorité sur les déviants, par la mise en place d'une classification des pauvres et par leur concentration dans des institutions spécifiques³⁹. Bien que nous n'entendions pas ici faire de la discipline sociale la fonction principale de l'assistance, elle suggère toutefois une voie d'analyse intéressante sur le rôle qu'a pu jouer la charité dans la délimitation des bornes sociales du groupe, et dans l'assise d'une certaine cohésion morale. Si l'assistance opère en effet une sélection parmi les « pauvres méritants » et les « sans aveu », elle permet ainsi le maintien d'un *statu quo* avec les autorités de la ville en démontrant que les réfugiés ne sont pas une menace au maintien de l'ordre social⁴⁰.

2.1. La charité, un outil contre l'oisiveté ?

Au XV^e et XVI^e siècles se développe au Saint-Empire toute une législation visant à écarter de la ville et de la caisse des aumônes les mendiants et vagabonds, la ville de Dresde produisant par exemple pour ce faire des permis de mendicité⁴¹. Si les autorités civiles ont toléré, dans le sens que porte le mot au XVI^e, l'installation des étrangers dans la ville, elles attendent toutefois de leur part une contribution à ce filtrage des individus suspects qui

³⁸ Michel Foucault, *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, voir première partie, chapitre 2.

³⁹ Parmi ces nombreuses études, voir Robert Jütte, « Poor relief and social discipline in sixteenth-century Europe », *European Studies Review*, n° 11, 1981, p. 25-52 ; Robert Schwartz, *Policing the Poor in Eighteenth-Century France*, Chapel Hill, N.C., 1988 ; Donna T. Andrew, *Philanthropy and police. London charity in the eighteenth century*, Princeton, Princeton University Press, 1989 ; Jean Delamare (et al.), *Le grand renferment : histoire de l'hospice de Bicêtre 1657-1974*, Paris, Maloine, 1990...

⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁴¹ N. Ghermani, *Le droit des exilés... op. cit.*, p. 92.

pourraient menacer l'ordre social ou alourdir encore la charge des structures d'assistance déjà débordées. Afin d'alimenter les flux migratoires et d'écarter de la ville ces éléments non-désirables, la caisse de la diaconie fournit de nombreuses aides à des passants ; semblables aux « passades » de Genève, ces dons leur permettent de poursuivre leur route⁴². Le 29 avril 1565, 2 sous sont donnés à un compagnon « passant son chemyns par fault qu'yl ne peult pouyt trouvé de la besonne⁴³ ». Si ce don témoigne bien de la volonté des diacres d'écarter de la communauté les individus susceptibles de sombrer dans l'oisiveté, il montre aussi la nécessité de protéger l'activité des membres déjà installés, dans la mesure où l'accès au travail est sans doute limité et serait encore davantage restreint par un afflux trop important d'artisans et d'ouvriers. L'importance accordée au travail se lit aussi dans les aides qui encouragent et accompagnent les compagnons et jeunes garçons durant leur apprentissage : parmi les très nombreuses occurrences, sont par exemple donnés 2 sous en avril 1560 à « ung compaignon pour apprendre son mestier », et le 21 septembre « 4 homme apprenant leur mestier » reçoivent 5 sous et 9 gros. En 1567, d'importants effectifs de compagnons bénéficient de l'assistance de l'Église française : le 19 mai, 4 livres et 1 sou sont distribués à « 45 compaignon » et pour « chertain aultre despens⁴⁴ ». Une semaine plus tard, 4 livres, 17 sous, 6 gros et 2 deniers sont cette fois données à 53 compagnons et pour d'autres dépenses indéfinies, puis les deux premières semaines de juin sont à nouveau déboursées plus de deux livres pour des groupes de 19 et 12 compagnons⁴⁵. Bien que l'on ne puisse connaître la situation précise de ces hommes qui se présentent aux distributions, leur omniprésence dans le registre, qu'ils soient de passage ou déjà installés dans la ville, témoigne bien de l'importance accordée à l'encadrement et au soutien de ces populations mobiles, aux faibles revenus, et vulnérables face au risque de la pauvreté.

Le combat contre l'oisiveté se retrouve aussi dans l'attention portée à la prise en charge des orphelins du groupe. Susceptibles de sombrer dans le vagabondage ou la mendicité s'ils ne disposent pas d'un encadrement adapté, ces derniers constituent en effet un danger pour

⁴² N. Muchnik, *art. cit.*, p. 19 ; M. Dinges, dans *op. cit.*, p. 170-171.

⁴³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 21v.

⁴⁴ *Ibid.*, f° 196.

⁴⁵ *Ibid.*, f° 196v-197.

l'ordre social, la réputation du groupe, et ses relations avec les autorités d'accueil. Les orphelins sont ainsi placés chez des membres de la communauté qui s'occupent de les nourrir, les vêtir, et prennent en charge leur éducation. Pour subvenir aux besoins de l'enfant, ces responsables perçoivent ainsi des dons avantageux et réguliers : un certain Charles de Lorraine, qui apparaît dans le registre quand sa femme est malade en août 1560, est à la charge d'un orphelin au moins à partir du 9 février 1561, et jusqu'au 2 mai 1564⁴⁶. Du mois de février 1561 jusqu'au 10 novembre 1562, il se présente chaque semaine sans interruption aux distributions, et il ne les manque que 7 fois en plus de trois ans⁴⁷. Alors qu'il reçoit d'abord une somme d'environ 1 sou et un demi gros au départ, puis ne reçoit jamais moins que 1 sou et 3 gros après février 1562, la diaconie lui fait une avance d'argent avant qu'il s'absente 4 semaines en mars et avril 1563 : le 21 mars, il reçoit 5 sous⁴⁸. De même, le 6 février 1564, on lui donne 2 sous et 7 gros « pour deux sepmaines⁴⁹ ». Ces dons réguliers et ces avances d'argent contractualisent ainsi la prise en charge des orphelins, en l'encadrant par la mise en place d'une rémunération qui pourrait s'apparenter à un salaire : le 29 juin 1561, Martin le Taille reçoit ainsi 15 sous et 6 gros « pour 12 sepmaine d'ung orphelin a ¼ de daldre par sepmaine paiés », et la même somme lui est attribuée en septembre, douze semaines plus tard⁵⁰. Le 6 septembre 1562, il reçoit encore « pour 33 sepmaine de son orphelin a ¼ de daldre par sepmaine », 2 livres, 2 sous et 10 gros, et le 3 janvier 1564, 10 sous et 8 gros pour « la gouverne d'un orphelin l'espasse de huyt sepmaine a huyt patards la sepmaine⁵¹ ».

Pour les mêmes raisons qui les poussent à subvenir aux besoins des orphelins, les diacres accordent enfin à l'éducation des autres enfants de la communauté une attention particulière. Les parents disposent ainsi d'une certaine aide afin de les encourager à envoyer leurs enfants

⁴⁶ *Ibid.*, f° 42 et 51v-142. Quelques feuillets qui précèdent mentionnent aussi « son enfant » et la nourrice de cet enfant : f° 46v-51. Il ne s'agit toutefois peut-être pas du même enfant puisqu'à partir du f° 51v il est uniquement désigné comme « ung orphelin ».

⁴⁷ *Ibid.*, f° 101-101v (17 et 25 novembre 1562), f° 110v-112 (28 mars 1563, 4, 11 et 18 avril), f° 132v (12 décembre 1564), f° 140 (2 avril 1564).

⁴⁸ *Ibid.*, f° 110.

⁴⁹ *Ibid.*, f° 136.

⁵⁰ *Ibid.*, f° 61v, 67v.

⁵¹ *Ibid.*, f° 94v, 134.

à l'école : en août 1555, la veuve Rougeau reçoit par exemple 10 gros pour ses deux enfants⁵². Les registres du consistoire qui débutent en 1571 révèlent par ailleurs le combat que mène l'Église pour pousser les parents à confier les plus jeunes au maître d'école : le 10 mai 1571, il est ainsi prévu que « l'on advisera les enfans de chascun quartiers par ordre a respondre au cathecysme de ceus qui ne vont point a l'escolle, et premier lambert de la motte comenchera son quartier pour dimenche prochain⁵³». À nouveau le 30 mai, « les ministres avertiront le peuple dimenche que ceux quy ont des enfans [en âge d'apprendre le catéchisme] les envoyront le samedy parler [au] maistre d'escolle affin que les ayant ouy, ils assignent le jour qu'ils parleront ⁵⁴».

L'aide charitable sert ainsi à endiguer la propagation de l'oisiveté au sein de la communauté, qui en menacerait la réputation et l'honorabilité, et donc fragiliserait sa position vis-à-vis des autorités de la ville. Si l'assistance devient de ce fait un outil de la cohésion morale du groupe, elle assure aussi la discipline sociale en tenant les deux partis par des obligations réciproques.

2.2. La charité : des obligations réciproques ?

Si le système d'assistance participe donc du renforcement de la discipline morale et sociale au sein du groupe, on peut alors se demander si son fonctionnement repose sur l'assignation des deux partis à des obligations réciproques. Alors que l'Église a le devoir de se porter responsable de ses membres et subvenir à leurs besoins, l'octroi de l'aide charitable est-elle conditionnée par la conformité des individus aux règles de la communauté et à sa discipline ?

Les listes de recettes montrent en effet que les réfugiés payent des amendes lorsque leur conduite s'oppose aux règles dictées par la confession de foi. Alors que la *Liturgia Sacra* interdit d'organiser des banquets, des danses ou toute autre distraction après les noces, les

⁵² Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 101.

⁵³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 7v.

⁵⁴ *Ibid.*, f° 8v.

réfugiés semblent nombreux à enfreindre cette interdiction⁵⁵. Le 21 janvier 1565, le diacre Daniel de Latre rapporte à la diaconie 1 sou, 3 gros et 2 deniers « des amendes qu'on a eupt des nopches de Grande Martinnon, quy furent faittes a la maison de Jan Inghelbert ». Le 11 mars, deux autres diacres rapportent cette fois 1 sou et 4 gros des amendes de noces de Jan le Heu, et 1 sou et 5 gros « des nopches de Rebecqua la fille Jenneton⁵⁶ ». D'autres amendes sont à nouveau payées en avril, en mai, en juillet, en août, et en septembre⁵⁷. Alors que le consistoire promulgue une ordonnance le 13 mai 1571 qui oblige ceux « qui ne viendront point a une heure au lieu assignés, sans legitime excuse⁵⁸ », à payer une amende, le diacre Jean du Pont ramène bien un sou à l'Église le 23 octobre 1572, payé par « ceux quy ne se sont point trouver a heure au consistoire⁵⁹ ».

Si le non-respect des règles astreint à s'acquitter d'une sanction financière, peut-on en déduire que cette sanction écarte de la charité ceux qui payent ces amendes ? Dans l'Église réformée d'Amsterdam, l'inconformité à la discipline entraîne effectivement l'exclusion du système d'assistance ; alors que l'octroi de cette dernière est donc conditionné par le bon comportement des bénéficiaires, elle occupe selon l'historien Herman Roodenburg une place fondamentale dans le maintien de la discipline sociale⁶⁰. Bien que les listes de la diaconie de Francfort ne dévoilent pas si certains demandeurs se voient refuser l'octroi d'une aide, est-il possible que certains membres de l'Église n'aient pu bénéficier de la charité en raison de leur conduite ? L'hypothèse est tout à fait plausible, puisque les registres du consistoire montrent que les individus dont le comportement fait l'objet de reproches sont rejetés de la « maison de l'Église », dans laquelle sont logés temporairement ceux qui n'ont pas de toit : le 8 août 1571, les anciens chargent ainsi les diacres « d'avertir Baudrone de chercher demeur hors la maison de l'eglise a cause de leur vie scandaleusse⁶¹ ». Nos sources ne nous

⁵⁵ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 17-17v.

⁵⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 181-181v et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 18-18v.

⁵⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 7v.

⁵⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 246.

⁶⁰ Herman Roodenburg, *Onder censuur: de kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700*, Hilversum, 1990, p. 350-369, mentionné par C. H. Parker, *op. cit.*, p. 15.

⁶¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 11v.

permettent toutefois pas de conclure que Grande Martinnon, Jan le Heu, Rebecqua, Jenne le Roy ou Jaques Chombart, qui payent des amendes pour leurs noces en 1565, ont par ce motif été exclus de l'assistance ; bien qu'ils soient, de fait, absents des listes de distributions cette année-là, d'autres raisons peuvent en être la cause, et peut-être ceux-là ne dépendent-ils tout simplement pas de l'aide charitable. Si d'autres ont disparu des registres d'assistance du fait de leur mauvais comportement, nous ne pouvons pas non plus en déceler la trace. En l'absence de preuves tangibles pour le cas de Francfort, nous n'émettons donc ici que de simples hypothèses.

La charité occupe ainsi une double fonction. Au sein de la communauté, elle participe à l'ordre moral et social en écartant du groupe les individus suspects et les indésirables, et en conditionnant l'octroi de l'aide à l'honorabilité des bénéficiaires. Ce faisant, elle garantit aussi l'honorabilité du groupe dans son ensemble et de ce fait, sa réputation au sein de la ville. La capacité de l'Église des réfugiés à prendre en charge ses propres pauvres, et à assurer le maintien de la paix sociale, protège ainsi ses relations avec les autorités locales, et par là-même, sa légitimité à appartenir à la ville. Le rôle qu'occupe donc la charité dans la légitimation des étrangers à résider à Francfort implique désormais de considérer la relative ouverture de l'assistance aux individus extérieurs au cercle de la communauté.

3. La porosité de l'entraide confessionnelle : la charité aux « *outsiders* » ?

Dans les registres de la diaconie, les multiples mentions de dons destinés à des individus extérieurs à la communauté française témoignent d'une certaine difficulté pour les Églises exilées à limiter à leurs seuls membres l'accès à l'assistance. Pourtant, dans les Églises réformées des Pays-Bas, c'est le modèle de l'exclusivité qui semble prédominer. Alors qu'elles disputent l'autonomie de leur système d'assistance aux pouvoirs civils, ces dernières considèrent qu'il appartient à la communauté d'élus de prendre soin de ses propres pauvres. Pour accéder à la charité, les demandeurs doivent de ce fait présenter une attestation du consistoire de leur précédente Église ; par ailleurs, seule la conformité aux exigences

morales de la discipline ouvre les portes de l'aide charitable⁶². À Emden et à Londres, c'est sur le même principe d'exclusivité de l'assistance que le réformateur a Lasco établit la diaconie⁶³. En Frise, l'institution locale des diacres « *haussitzenden*⁶⁴ », en fonction depuis les années 1540, est chargée de pourvoir aux pauvres « ordinaires » de la communauté civique, tandis que les Néerlandais exilés disposent depuis 1554 de leur propre système d'assistance organisé par un second collège de diacres dits « *fremdlingen*⁶⁵ ». En juillet 1557, un nouveau pas est franchi dans la séparation administrative de l'aide aux pauvres : face aux difficultés à trouver des fonds pour subvenir aux besoins des membres de la congrégation, l'Église propose de créer une troisième diaconie réservée aux « domestiques de la foi », établissant ainsi une distinction entre « l'Église pure », ceux qui communient, et la communauté plus large des baptisés. En dépit de la création d'un fonds spécial, le « *becken* », l'opposition que rencontre le projet reporte sa mise en œuvre jusqu'au milieu des années 1560, et le collège est finalement incorporé en 1578 à celui des *haussitzenden*⁶⁶.

Ainsi à Emden, la distinction théologique et communautaire entre les pauvres entraîne la mise en place de lignes de séparation entre les différents organes d'administration de l'assistance. Quand un pasteur réformé d'Anvers demande de l'aide au consistoire en 1561, les diacres des étrangers ne considèrent pas que celui-ci appartienne à la même catégorie des Néerlandais dont ils ont habituellement la charge, mais les diacres locaux estiment qu'il n'est pas de leur devoir non plus de secourir un étranger⁶⁷. Tandis qu'à Francfort, chacune des trois Églises de réfugiés dispose aussi de sa propre diaconie, et que la ville détient ses propres structures d'assistance, les séparations qui délimitent les bénéficiaires de l'aide de chaque institution sont-elles aussi imperméables ?

⁶² Charles H. Parker, *op. cit.*, p. 18.

⁶³ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁴ Traduction : « résidentiels ».

⁶⁵ Traduction : « étrangers ». Voir Timothy G. Fehler, « Le diaconat inconnu de l'Emden réformée : le consistoire et la découverte des “diacres des domestiques de la foy” », dans Céline Borello (éd.), *Les œuvres protestantes en Europe* [en ligne], Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 207-219. URL : <<https://books.openedition.org/pur/135741>>, ici § 11 et 20.

⁶⁶ *Ibid.*, § 15.

⁶⁷ *Ibid.*, § 21.

3.1. L'assistance aux Flamands, la solidarité coreligionnaire ?

Les registres de la diaconie française témoignent de multiples exemples de dons destinés à des individus qui semblent extérieurs à la communauté. Les passants, que nous avons déjà évoqués, constituent déjà un premier exemple d'aide extra-communautaire ; ils ne sont d'ailleurs pas tous originaires de France ou des Pays-Bas, et la question se pose par ailleurs de savoir si tous attestent de leur foi réformée : le 25 juillet 1574, « quatre anglois passantz » reçoivent 3 sous et 4 gros. Hormis les passants, de multiples dons sont aussi octroyés à d'autres résidents de la ville, et notamment à quelques membres de la communauté flamande. Certains de ces dons sont anonymes et ne nous permettent pas d'identifier les récipiendaires, les diacres mentionnant seulement par exemple que 4 gros ont été « baillé a ung flament » le 7 juillet 1567, ou qu'une « vesve flamanghe » a reçu 7 deniers le 2 novembre⁶⁸. En octobre 1569, ce sont aussi un compagnon flamand, un premier « flameng aprenant son mestier », « ung autre flamend aprenant son mestier chez Francois Delbot », ou encore un « povre garceon flamend chez Jan de Monsy », qui bénéficient de l'aide de l'Église⁶⁹.

D'autres occurrences révèlent toutefois certains bénéficiaires réguliers de l'assistance française. Le fendeur de bois flamand, qui reçoit 1 sou, 1 gros et 2 deniers parce que sa femme est malade le 7 juillet 1567, se présente à toutes les distributions du reste de l'année et manque à peine trois distributions en 1568⁷⁰. Aux côtés des dons charitables, plusieurs membres de la communauté flamande reçoivent même une compensation de la diaconie française pour avoir gardé les malades : « Anne Flamenghe » reçoit par exemple pour avoir « gardé la femme de Pierre le Longe », 2 sous et 3 deniers le 22 février 1568, un « flamen garde de la peste » reçoit 2 sous et 3 gros le 26 septembre, et un autre flamand obtient aussi 1 sou « pour avoir veillé Jan Gardinié en sa maladie⁷¹ ». Si ces malades sont bien des membres de la communauté française, ces rétributions témoignent donc d'une véritable solidarité intercommunautaire qui lie les membres des deux Églises.

⁶⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 198v et 203v.

⁶⁹ *Ibid.*, f° 256-258v.

⁷⁰ *Ibid.*, f° 198v-235v.

⁷¹ *Ibid.*, f° 211v, 227, 232.

De fait, si les deux communautés disposent de leur propre institution, la séparation ayant été initialement justifiée par la différence de langue, les deux diaconies entretiennent toutefois des liens d'entraide et de solidarité qui se traduisent par un soutien financier. Le 9 octobre 1575, les diacres de l'Église flamande demandent aux Français de les aider à payer « la noriture d'ung compaignon Flamans malade⁷² », auquel ils délivrent ainsi 2 livres et 14 sous. Dans d'autres cas, ces dons sont justifiés par la proximité des deux groupes et les relations qu'entretiennent leurs membres : dans le registre de distributions transparaît ainsi à la date du 28 juillet 1572 l'un des rares cas mentionnés de mariage mixte, les diacres devant s'allier pour « ayder a ung povvre mesnage des deux eglizes⁷³ ». Les Français donnent alors à la diaconie flamande 15 sous et 6 gros, qui se charge de transmettre la somme aux intéressés.

Les dons s'effectuent aussi dans l'autre sens, puisque la diaconie française reçoit aussi le 19 avril 1571, 1 livre et 16 sous, donnés « pour les povres⁷⁴ » par les Flamands. Pour augmenter les recettes des collectes, les diacres ne se limitent pas à recueillir seulement l'aumône après les prêches en leur langue : en 1568, des collectes sont effectuées « a l'issue des presches tant en langue flamenche comme franchoise⁷⁵ » et rapportent 9 sous et 3 gros. La situation à Francfort est donc bien différente de celle d'Emden, où les deux Églises se font concurrence et où les Flamands rechignent à aider les Français, à cause de l'autonomie dont ces derniers bénéficient déjà du fait du statut spécial qui leur a été octroyé⁷⁶.

L'entraide intercommunautaire qui se met donc en place entre les Flamands et les Français, au moins vers le milieu des années 1560, s'inscrit dans une forme de solidarité coreligionnaire basée sur la conscience d'une identité confessionnelle commune. Alors que les deux communautés constituent des minorités exilées dans la cité, le partage d'une même situation d'extranéité a aussi pu renforcer ce lien. La proximité culturelle et confessionnelle de leurs membres, et la collaboration qui s'établit entre les deux diaconies, a ainsi bénéficié

⁷² Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 286v.

⁷³ *Ibid.*, f° 72v.

⁷⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, *Ibid.*, f° 91v.

⁷⁵ *Ibid.*, f° 187.

⁷⁶ Timothy G. Fehler, « Coping with poverty... », dans *op. cit.*, p. 132.

aux demandeurs d'assistance qui ont pu jouer sur la multiplication des affiliations pour augmenter les sources d'aide financière⁷⁷. Si l'accès à l'assistance pour les Flamands peut donc s'expliquer par une certaine forme de solidarité coreligionnaire et le partage d'une même condition d'extranéité, qu'en est-il donc des dons octroyés à des locaux allemands ?

3.2. « À une allemande pour l'enfant Glandin » : l'assistance aux locaux ?

Les rétributions attribuées à quelques Allemands dans les registres de distributions sont justifiées pour la plupart par le même motif : la prise en charge d'enfants et orphelins de la communauté. Déjà le 19 décembre 1563, une Allemande reçoit « pour l'enfant Andrieu⁷⁸ » 1 sou et 6 gros. Le 3 janvier 1564, une autre reçoit la même somme pour avoir nourri « l'enfant du faiseur de pendoir de clefz⁷⁹ ». Les registres dévoilent également le cas notable d'une autre Allemande qui s'est occupée du même enfant prénommé « Glandin » (aussi écrit « Glandine » ou « Glandyn »), à partir de janvier 1564 et au moins jusqu'à octobre 1565⁸⁰. Alors qu'elle disparaît subitement du registre à la suite du changement de diacres, et qu'aucun Allemand n'est mentionné dans les pages des distributions de leur année de mandat, peut-être a-t-elle été écartée du système d'assistance en raison de son origine, et l'enfant transmis à quelqu'un d'autre. Une question de désignation peut aussi expliquer sa disparition du registre. Si Glandin n'est plus mentionné par son prénom, peut-être est-il masqué derrière la désignation d'« orphelin », présente à de multiples reprises aux côtés du nom de Mahieu de Pot qui s'en occupe⁸¹. À nouveau nommé après l'élection des nouveaux diacres en octobre 1566, l'enfant est cette fois sous la responsabilité du maître d'école, puis de Jan de Larsy en décembre⁸². Alors que « l'enfant Gillain Lion » est lui aussi sous la responsabilité d'une « nourrice » en juin 1565, il est aussi mentionné sous la responsabilité

⁷⁷ M. Monge, N. Muchnik, *op. cit.*, p. 350.

⁷⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 133.

⁷⁹ *Ibid.*, f° 134.

⁸⁰ *Ibid.*, f° 134v-174.

⁸¹ Voir par exemple *ibid.*, f° 177v.

⁸² *Ibid.*, f° 189v.

d'une Allemande dès la deuxième distribution des nouveaux diacres en octobre 1566⁸³. Sans que l'on ne puisse déterminer s'il s'agit toujours de la même personne, une Allemande est toujours en charge du « fils Gillain Lion » en février 1570, alors qu'à ses côtés une autre Allemande s'occupe de « l'enfant Robet », et qu'un Allemand reçoit également à la même date un sou pour trois orphelins⁸⁴.

Il peut sembler surprenant de la part de l'Église, de confier aux locaux les enfants de la communauté, dont l'encadrement constitue un enjeu central dans le maintien de la paix sociale. Si la démarche témoigne peut-être d'un manque, au sein du groupe, de volontaires ou de personnes en capacité d'accueillir des enfants dans leur foyer, elle pose toutefois diverses questions : comment est appréhendé, dans la prise en charge de ces enfants, l'obstacle de la langue, et quels enjeux ces relations impliquent-elles pour le maintien d'une identité communautaire spécifique ? Ces quelques mentions sont-elles par ailleurs le signe d'une ouverture plus large du système d'assistance aux locaux ?

À moins qu'elles n'aient échappé à notre vigilance, nous n'avons trouvé aucune mention de don sans motif précisé. Si l'Église effectue donc ces rétributions aux locaux, c'est davantage pour les enfants dont ils s'occupent et dont elle s'estime responsable, que pour porter assistance à ces Allemands ; sans doute ceux-ci bénéficient-ils pour cela des organismes de la ville ou du soutien des paroisses luthériennes. Bien que la prise en charge des enfants et les liens sociaux et économiques qui en résultent puissent être le signe d'une certaine sympathie envers les réformés, le fait que les Allemands, comme les Flamands d'ailleurs, ne sont quasiment jamais nommés, témoigne bien du maintien d'une certaine distance entre les groupes, et montre que le don n'est pas ici le signe d'une incorporation à la communauté.

Que peut-on donc conclure sur ces mentions de dons extra-communautaires dans les registres de distributions de la diaconie française ? Si les précédentes démonstrations ont bien mis en avant le rôle de la charité dans le renforcement de la cohésion communautaire, et bien que l'exclusivité de l'assistance apparaisse comme un impératif théologique et

⁸³ *Ibid.*, f° 183, 188.

⁸⁴ *Ibid.*, f° 264.

matériel, la situation des Églises exilées ne peut permettre dans les faits, du moins à Francfort, un cloisonnement total du système d'assistance. Même si la solidarité intercommunautaire prend du temps à se mettre en place, les occurrences étant rares avant le milieu des années 1560, la situation minoritaire et marginale des communautés flamandes et wallonnes encourage effectivement à l'entraide, facilitée par la proximité confessionnelle et culturelle des deux groupes. Cette collaboration allège ainsi la charge de chacune des diaconies, tout en permettant d'augmenter leurs revenus respectifs. Alors que la solidarité économique permet de maintenir la paix entre les différents groupes de réfugiés, elle sauvegarde leur réputation, et contribue à apaiser ou contenir l'hostilité des autorités civiles et des locaux à leur égard. La prise en charge d'un nombre plus important de pauvres dans la cité permet en effet à la communauté de démontrer qu'elle prend part au maintien de la paix sociale et civique, contre les soupçons qui pèsent sur elle et l'accusent de la menacer. Ainsi, l'ouverture, quand bien même relative, de l'organisme d'assistance, devient un instrument de légitimation de l'Église.

L'assistance aux pauvres de la communauté a ainsi été fondamentale pour le maintien de l'Église dans la ville, en dépit de la marginalisation dont elle fait l'objet dès ses premières années, et de l'interdiction du culte dont elle est victime en 1561. Sur le plan matériel, la charité a bien sûr permis d'éviter que le groupe ne se disperse et que ses marginaux ne tentent de chercher l'aide dont ils avaient besoin auprès d'une autre structure ou d'une autre communauté. La construction d'une dépendance économique de ces individus à l'Église a ainsi permis de construire une certaine cohésion communautaire, alors que le choix des bénéficiaires dessine les contours de ce qui est confessionnellement, socialement et moralement acceptable au sein du groupe. Si la cohésion assure dans une certaine mesure la paix interne, qui influe nécessairement sur la cohabitation avec les locaux et sur la réputation des réfugiés, l'assistance protège de ce fait leur droit à résider dans la ville. Les cas d'entraide intercommunautaire, qui répondent à la nécessité matérielle qu'impose la situation d'exil, servent aussi l'effort de légitimation du groupe en ce qu'ils l'inscrivent davantage dans le projet social de la communauté civique, et renforcent ses liens avec les multiples réseaux qui sillonnent cette dernière. Si l'assistance aux pauvres constitue donc un acte de légitimation de la communauté, elle participe alors aussi à son inscription au sein de la ville.

Chapitre 6. S'ancrer dans la ville

La persistance de la communauté à se maintenir dans la ville, même après l'hostilité qu'elle a subie durant les premières années de son installation, interroge sur l'évolution de ses relations avec les locaux et sur les moyens sociaux, juridiques ou économiques qu'elle mobilise pour construire sa place au sein du corps civique. Si la ville constitue bien un « appareil d'assimilation¹ » avec ses violences et ses contraintes, la durée et le temps d'installation constituent des paramètres décisifs d'une intégration, basée de fait, à l'époque moderne, sur un *ius domicilii*. Alors que la présence, la performance, la pratique de l'espace urbain participent bien de l'insertion du groupe dans la ville, la fermeture de l'Église des étrangers pose pourtant problème en ce qu'elle leur retire un lieu central de visibilité. Pour ainsi mieux comprendre les conditions qui permettent aux réfugiés de se maintenir dans la ville après 1561, il convient donc d'interroger le degré d'ancrage de la communauté de réfugiés au sein de la société d'accueil, et d'appréhender l'évolution de sa condition d'extranéité. Simona Cerutti a bien montré que l'étranger à l'époque moderne est moins celui qui vient d'ailleurs que celui qui souffre d'un « déficit d'appartenance locale », soit parce qu'il n'est pas inscrit dans un réseau social stable et enraciné, soit du fait d'une « incompétence des normes locales² ». Ainsi, c'est sur le plan de la construction du lien social avec les habitants de la ville que se joue l'intégration des réfugiés français.

Cette étude nécessitera donc de déconstruire dans un premier temps le rôle prépondérant accordé traditionnellement à l'octroi de la citoyenneté dans le processus d'intégration des réfugiés³. La construction du lien social entre les groupes sera dans un second temps abordée au travers des échanges intercommunautaires qui font l'objet de transactions monétaires : l'étude de leur évolution entre les années 1560 et le milieu des années 1570 visera ainsi à questionner la porosité des barrières entre les groupes, et l'influence de ces échanges sur l'insertion des réfugiés au sein du tissu urbain. Enfin, nourris de ces analyses sur les

¹ Cité par W. Kaiser, *art. cit.*, § 6.

² Voir S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 9-27.

³ Voir *ibid.*, p. 17, ou N. Ghermani, « Les migrations religieuses : des enjeux confessionnels aux enjeux politiques », *op. cit.*, p. 257-261.

différentes voies d'intégration à la communauté civique, nous nous pencherons finalement sur la fluctuation de l'effectif de la communauté après la fermeture de l'Église ; nous considèrerons ainsi, à l'échelle individuelle, la diversité des situations économiques et sociales et les différents degrés d'intégration qui poussent les membres de la communauté soit à quitter la ville, soit à y rester.

1. Le droit de bourgeoisie : voie institutionnelle de l'intégration à la ville ?

Les historiens ayant travaillé sur la question de l'intégration des communautés exilées au sein des villes d'accueil ont bien montré que la définition contemporaine du terme ne s'applique que difficilement à l'époque moderne. Alors qu'Emile Durkheim décrit l'intégration comme « un processus par lequel une société parvient à s'attacher les individus, les constituant en membres solidaires d'une collectivité unifiée », notamment par l'« intériorisation de règles et de valeurs⁴ », Naïma Ghermani montre que les gouvernements n'exigent pas de telles garanties de la part des réfugiés. L'enjeu de l'intégration implique donc bien plus de « trouver sa place au sein de la communauté juridique et surtout confessionnelle qu'est la ville » et de « s'inscrire dans une succession et notamment dans un accès à la propriété⁵ ». Pour Frank Metasch, sur le plan juridique, l'accord du droit de bourgeoisie et de l'égalité juridique constituent par ailleurs des illustrations du phénomène d'intégration, davantage conçu comme un « évènement formel⁶ » que comme un processus. Nous suggérons ainsi de partir de ces considérations pour aborder l'accès des réfugiés à la bourgeoisie à Francfort, et le rôle qu'elle a pu jouer dans leur intégration à la ville.

La tentative de classification de la population parisienne au XVII^e, effectuée par Roland Mousnier, a montré toute la difficulté à définir la bourgeoisie qui rassemble un grand nombre d'individus très différents⁷. Plus définis par leurs pratiques que par des qualités sociales ou

⁴ Cité par *ibid.*, p. 259.

⁵ *Ibid.*, p. 260.

⁶ Frank Metasch, *Exulanten in Dresden. Einwanderung und Integration von Glaubensflüchtlingen im 17. und 18. Jahrhundert*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2011, p. 24, cité par *ibid.*, p. 259.

⁷ Roland Mousnier, *Recherches sur la stratification sociale à Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Pedone, 1976, voir p. 23. Cité par S. Cerutti, *Etrangers... op. cit.*, p. 15.

économiques, les bourgeois regroupent tous ceux qui jouissent des mêmes droits et prérogatives durant le temps qu'ils résident dans la ville, y paient des impôts, prennent « en charge le poids de [sa] santé et de [sa] prospérité » et manifestent par-là leur « volonté d'en faire partie de plein droit⁸ ». L'accès à la bourgeoisie est-il ainsi la condition de l'appartenance à la ville, ou plutôt une preuve de sa réalisation ?

Au Saint-Empire, être bourgeois relève davantage de l'exception que de la règle : les *Bürger* ne représentent que 10 à 15% de la population d'une ville. À leurs côtés se trouve ceux que l'on appelle *nicht Bürger*, *Einwohner*, ou *Beisassen*, comme c'est le cas à Francfort, termes qui désignent les résidents dans l'attente du statut de bourgeois ou dans l'incapacité d'en bénéficier⁹. À ceux-là s'ajoutent enfin toute une population de dépendants, de domestiques, de journaliers ou de gens sans statuts particuliers. Alors que dans la plupart des villes du Saint-Empire, la catégorie des *Beisassen* est composée par plus de sa moitié par des étrangers, la bourgeoisie ne leur est pas non plus fermée : à Francfort, entre 1600 et 1630, 61,2% des nouveaux bourgeois ne sont pas natifs de la ville¹⁰.

Le comptage effectué par Georg Witzel révèle ainsi qu'entre 1554 et 1561, 375 Néerlandais ou Français accèdent à la bourgeoisie¹¹. Chaque année, la proportion de bourgeois au sein de la communauté est un peu plus importante que l'année précédente : en 1554, sur 195 Néerlandais recensés, 63 deviennent bourgeois, soit 32,3% du groupe. En 1557, ils sont cette fois 42,8 à 46,6% à détenir le statut, ce qui représente 110 à 120 personnes sur un total de 257 hommes. En 1560, 227 bourgeois sont recensés parmi les 390 Néerlandais, ce qui fait 58,2% du groupe, et ils sont enfin 67,2% en 1561 avec un rapport de

⁸ S. Cerutti, *Etrangers... op. cit.*, p. 16.

⁹ Steve Hochstadt, « Migration in Preindustrial Germany », *Central European History*, n° 16-3, 1983, p. 195-224, p. 202-203 ; pour Francfort, voir M. Magdelaine, « Le registre du consistoire de Francfort-sur-le-Main », *art. cit.*, p. 695.

¹⁰ S. Hochstadt, *art. cit.*, p. 201, 203 et Gerald Lyman Soliday, *A Community in Conflict: Frankfurt Society in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Hanover, New Hampshire, The University Press of New England, 1974, p. 46.

¹¹ Witzel avance en fait le nombre de 421 nouveaux bourgeois, mais son décompte comprend aussi un Espagnol, un Navarrais, un Genevois, un Écossais, un Lausannois, et 41 autres à l'origine non spécifiés, que nous avons soustraits au total. S'il ne fait pas clairement non plus la distinction entre Flamands et Wallons, il précise que ces derniers sont en large majorité : en 1554 ils représentent 78,5% du total des 195 Néerlandais, et ils sont aussi 402 en 1560 pour 94 Flamands, soit 81,1% du total. Voir G. Witzel, *art. cit.*, p. 137-141.

279 bourgeois pour 415 hommes au total¹². En 1558 et 1560, les deux années où le nombre de réfugiés qui accèdent à la bourgeoisie connaît un pic, les étrangers sont même plus nombreux que les Allemands à devenir citoyens de la ville : en 1558, ils sont 79 pour 66 Allemands, et 132 pour 110 en 1560. Pour ce qui est des Wallons uniquement, un recensement des membres de l'Église effectué en février 1560 révèle enfin que plus de la moitié des hommes du groupe sont bourgeois de la ville : sur 305, ils sont 166 « bourgeois et manans », tandis que 139 ne sont « point bourgeois et toutefois sont manans¹³ ».

Que nous dit cet accès à la bourgeoisie par la plupart des réfugiés, de leur intégration au sein de la ville ? Si le statut de bourgeois permet une plus grande participation à la vie politique de la cité, des considérations économiques ont sans doute davantage motivé les étrangers à en faire la demande. Bien que les réfugiés ne prennent pas l'obligation en compte, la bourgeoisie est effectivement, en théorie, la condition requise pour pouvoir exercer un métier au sein de la ville. L'accès à la citoyenneté répond ainsi surtout à des intérêts personnels et pragmatiques, plutôt qu'à une véritable stratégie d'intégration sociale. Il en résulte toutefois que ces nouveaux bourgeois sont, de fait, davantage inscrits dans le tissu urbain que leurs coreligionnaires, ou que leur éventuelle mobilité en est tout du moins réduite : alors que pour quitter la ville, ils doivent payer une taxe de 10% sur la valeur de tous leurs biens, ou s'acquitter d'une taxe annuelle pour conserver leur statut s'ils revenaient, la bourgeoisie participe effectivement d'une certaine dépendance à la ville¹⁴.

La dépendance n'est cependant pas le corollaire de l'intégration. Si dès 1554, 63 étrangers obtiennent déjà la bourgeoisie, qu'ils soient exemptés de la taxe ou n'en payent qu'un faible coût¹⁵, on ne peut ainsi estimer que cette entrée facilitée dans la citoyenneté soit le signe d'une intégration réalisée et achevée ; les conflits qui succèdent et qui mènent à la marginalisation des étrangers et à la fermeture de leur Église en sont bien la preuve.

Ainsi, la voie institutionnelle ne semble pas être un prisme opérant pour aborder l'intégration des étrangers dans la ville. L'historienne Simona Cerutti considère que la

¹² *Ibid.*, p. 137 ; voir annexe 14 et 15.

¹³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 101, f° 28 et 29v.

¹⁴ S. Hochstadt, *art. cit.*, p. 200.

¹⁵ G. A. Besser, *op. cit.*, p. 15 ; voir par exemple Francfort, ISG FFM, H.02.17, 7, f° 96v à 100.

reconnaissance par les autorités locales peut en effet constituer la première étape de l'intégration, mais qu'elle n'implique pas nécessairement la sortie de la condition d'extranéité¹⁶. En opposant donc à cette vision « étatiste » de l'intégration un modèle plutôt social, l'intégration peut être appréhendée non pas comme un « évènement formel¹⁷ » mais plutôt comme un processus qui vise à l'inscription des réfugiés dans le tissu social local.

2. Les échanges intercommunautaires, facteurs d'intégration des réfugiés ?

Alors que l'étranger peut être défini comme celui qui, « à cause de son insertion récente dans le tissu urbain, ne fait pas partie d'un réseau social stable et donc n'a pas accès aux ressources locales », l'entretien de rapports quotidiens avec la population et la participation aux différents corps qui composent la société locale participent de l'ancrage au sein de la ville¹⁸. Alors que l'accueil d'une communauté d'exilés pose un certain nombre d'enjeux aux autorités, notamment sur le plan confessionnel et social, qui expliquent une certaine conflictualité des relations, les rapports du quotidien sont quant à eux régis par des nécessités pratiques et matérielles qui impliquent dans les faits une certaine « tolérance pragmatique¹⁹ ». Les registres de dépenses et recettes de l'Église réformée de Francfort révèlent ainsi qu'en dépit d'un « surinvestissement des relations internes au groupe²⁰ », les réfugiés effectuent bien des échanges avec les locaux. Ces échanges relèvent-ils toutefois d'une stratégie sociale s'inscrivant dans un projet d'intégration, ou résultent-ils plutôt d'une certaine contrainte ? Alors que nos sources nous permettent surtout d'approcher les échanges dans lesquels interviennent des transactions monétaires, certaines de ces transactions revêtent une importance encore plus grande pour l'analyse de l'intégration des réfugiés au sein de la communauté civique : ainsi la location de maisons, condition première de la

¹⁶ S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 18.

¹⁷ Frank Metasch, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸ Citation de S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 161 ; voir aussi M. Monge, N. Muchnik, *op. cit.*, p. 344.

¹⁹ B. Scribner, dans O. P. Grell, *op. cit.*, p. 38.

²⁰ M. Monge, N. Muchnik, *op. cit.*, p. 353.

résidence dans la ville, participe aussi de l'intégration des étrangers en ce qu'elle permet de tisser des liens économiques et sociaux avec la communauté d'accueil.

2.1. Cohabitation quotidienne, échanges inévitables ?

Nous avons déjà mentionné plus tôt le rôle des femmes allemandes qui deviennent quelques temps les nourrices des orphelins de la communauté française. Si nous ne nous étendons pas plus sur cet exemple, il démontre toutefois que des liens se construisent entre l'Église de réfugiés et les locaux, et sont parfois entretenus sur plusieurs années ; il convient par ailleurs de souligner la particularité de ces échanges, alors que confier la responsabilité des enfants n'est pas anodin et témoigne d'une certaine confiance envers le tuteur désigné. Bien que ces occurrences se trouvent dans les listes de distributions, elles constituent toutefois davantage une rétribution en reconnaissance d'un service qu'un don par pur acte charitable. Aux côtés de ces femmes et dans les mêmes listes, se trouvent d'autres Allemands qui ont aussi joué un rôle auprès de la communauté française. Le 23 novembre 1567, deux Allemands reçoivent ainsi 8 deniers « pour porter ung corps en terre de la maison Gille Bourguinon²¹ ». Le 30 novembre, le « fossier » et les « porteurs allemans » obtiennent cette fois 3 sous « pour la sepulture d'un pouvre compaignon » et la même somme « pour la femme Mandin le Cuivre²² ». Le 18 janvier 1568 toutefois, quand les diacres déboursent 3 sous pour la sépulture de la femme de Michel d'Anvers, ils ne précisent plus si les bénéficiaires en sont les mêmes Allemands ; la précision manque également le 30, « pour l'enterrement d'un pouvre compagnon chés Bertolemye²³ ». La question de la désignation dans le registre pose ainsi une nouvelle fois problème : l'emploi des fossoyeurs allemands pour enterrer les défunts de la communauté s'inscrit-elle dans une forme de banalité qui n'implique pas qu'on précise leur identité systématiquement ? Ces mentions traduisent-elles plutôt un cas exceptionnel, qui justifie la précision ? Si les listes font montre d'une certaine

²¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 205.

²² *Ibid.*, f° 205v.

²³ *Ibid.*, f° 209-210.

précision quant à l'identité des récipiendaires, les femmes allemandes étant quasiment toujours désignées comme telles, la seconde hypothèse semble sans doute plus probable.

Le recours à des locaux, à leurs compétences et savoir-faire, peut ainsi permettre de répondre à un besoin ponctuel et combler un manque quand l'Église ne dispose pas de membres en capacité de le faire. Si les diacres n'ont pas d'autre choix que de fournir aux malades la guérison et les remèdes nécessaires à leur survie, peut-être n'ont-ils pas toujours eu à leur disposition les individus compétents pour le faire, ou peut-être ont-ils aussi été surchargés par le nombre trop important d'indigents à soigner ; cela expliquerait quoi qu'il en soit l'appel régulier fait à des médecins et chirurgiens allemands, rémunérés pour leurs services. En 1564, un médecin allemand, ainsi dénommé dans la liste de dépenses, reçoit 1 livre, 8 sous et 9 gros « pour avoir medeciné plusieurs de noz gens tant hommes, femmes, jonnes compaignons et filles a l'ospital²⁴ ». Si la somme et son motif témoignent de l'ampleur de la charge de ce médecin, d'autres mentions sporadiques font aussi montre de recours ponctuels à ces hommes de la ville : le 11 décembre 1569, un médecin allemand « ayant guery Grande Marguerite » reçoit 11 sous et 3 gros, tandis que le 22 octobre 1571, un « barbié allemand » obtient 2 sous et 5 gros « pour avoir gueri la femme Phelips Balle²⁵ ». À nouveau le 19 avril 1573, un autre barbier qui a soigné la main de la veuve Caille est payé par l'Église, comme « Monsieur Brisse » qui s'occupe de « pluisieurs povres ayant la peste », en « visite pluisieurs qui sont morts²⁶ », et reçoit 4 livres et 10 sous en décembre 1574. Encore en juin 1575, il « guéris pluisieurs playes », et guérit aussi « la fille Sandemont²⁷ » en juillet.

Si trouver un médecin pour subvenir aux besoins des malades s'inscrit dans l'ordre de la nécessité, d'autres tâches impliquent aussi le recours aux compétences des locaux. Nous avons trouvé parmi les dépenses deux mentions de paiements faits à des Allemands pour traduire des requêtes à transmettre aux autorités : le 22 octobre 1571, un Allemand reçoit 2 sous, 6 gros et 2 deniers « pour avoir translaté deux request baillé a un seigner », alors qu'une

²⁴ *Ibid.*, f° 16.

²⁵ *Ibid.*, f° 258v ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 244v.

²⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 112v et 201.

²⁷ *Ibid.*, f° 226 et 232.

somme moins importante est versée à un autre en octobre 1573, « pour avoir fait translater de franchois en alleman ungne suplication pour presenter au magistra²⁸ » : celui-ci obtient 10 gros ½.

Au-delà de ces mentions qui répondent à des impératifs que l'Église n'a pu contourner, les versements qui traduisent des échanges plus banals se font rare dans les registres. Le 30 octobre 1569, un Allemand reçoit 4 sous et 1 gros pour de la « boure pour emplir ung lict », et un autre reçoit 1 sou et 10 gros pour de la « paille d'avoine pour emplir 2 lictz²⁹ ». En 1573 les diacres payent aussi « ung cordonnier alemand pour 9 perre de souilliers³⁰ », 8 sous et 10 gros. Si ces mentions d'artisans et de commerçants locaux sont toutefois rares, les diacres font sans doute plus volontiers appel aux artisans et commerçants du groupe : en témoignent les très nombreuses occurrences de paiements destinés à des Français ou Wallons, comme ceux attribués en avril 1565 à Claude Cordonnier pour 3 paires de souliers et à Gallien « pour la fachons de 2 chemyze », ou encore à Jan Matrut en novembre 1571, « pour ungne pieche de petit drap que avons acheté de luy (...) pour faire acoutrement aux povres³¹ ».

Les échanges que nous avons abordés ici ne concernaient que ceux entretenus entre l'institution de la diaconie et les locaux. De fait, les interactions et échanges effectués entre les réfugiés et les autres habitants de la ville, dans le cadre de la vie quotidienne et pour leurs affaires personnelles, sont plus difficiles à saisir par le biais des registres de la diaconie et nous n'en n'avons trouvé qu'une seule mention : quand Paul le Beau quitte la ville pour

²⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 244v et 265.

²⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 256v. Ces versements sont inscrits dans une liste de distributions ordinaires, mais ces lits semblent bien appartenir à l'Église : au f° 256, les diacres payent Michel Lambert et un couturier pour la fabrication de lits « pour les povres ».

³⁰ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 252v.

³¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 21 ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 265. Voir aussi, de façon non exhaustive : Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 74-74v (décembre 1561) : « a Adam Wargnier (...) pour la fachon des misse et lincuel (...) a Evrart Watteme pour fachon de plusieurs acoustrement et chauche », « a Jan de Fisselle pour plusieurs fachons d'acoustrement » ; f° 21v : « 10e jour de juin annee 1565 paier a Mahieu de Pot pour avoir refait quelques acoutrement pour les povres (...) 18e jour de juin annee 1565 paier a Jan Bonnier pour avoir tainct 4 amme de toile pour les povres » ; f° 200 (25 août 1567) « a Glaude Robert, pour 5 paire de sourliers pour les orfelins » ; f° 256 (16 octobre 1569) « A Michel Lambert pour willick et canevas, pour faire deux quetil de lict pour les povres » ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 243 : « payes a la feste de septembre annee 71 a Noe du Faye» pour boys et fachon du carpentage de la tente qui es a la maison de l'eglise »...

Schœnau, recevant de l'Église la somme de 9 sous pour son départ, les diacres paient à un « fournisseur allemand³² », en son nom, 18 sous. Si ce versement correspond sans doute à un remboursement de dette, il montre que ce réfugié a certainement eu régulièrement recours aux services de cet Allemand.

Peu d'indices transparissent donc dans les registres de ces interactions entre les étrangers et les locaux. Ces dernières ont en effet certainement pu être limitées par la barrière de la langue, tout comme la solidarité communautaire a aussi pu entraîner un surinvestissement dans les relations et échanges internes, afin de favoriser l'activité des coreligionnaires. La situation des réfugiés de Francfort semble donc bien différente de celle d'autres communautés exilées, dont la volonté d'intégration sociale a fait prédominer sur les relations internes au groupe, le renforcement des liens économiques et sociaux avec les réseaux locaux et leurs élites³³. Le recours aux médecins allemands, quand la nécessité se présente, témoigne toutefois du fait que l'interaction avec les locaux ne fait pas l'objet d'un rejet radical de la part des étrangers. L'attention portée à la chronologie de ces différentes mentions d'échanges révèle aussi que le temps y joue un rôle facilitateur. Alors que le premier médecin allemand est mentionné en 1564, à peu près en même temps qu'apparaissent les femmes chargées de quelques orphelins, et que ces occurrences d'échanges intercommunautaires augmentent au tournant des années 1570, ces interactions seraient peut-être encore davantage visibles si nous étendions l'étude aux décennies qui succèdent ; plus l'installation des réfugiés est ancienne, et plus les cloisons entre les groupes deviennent poreuses. Aussi, à la fin du mois de novembre 1571, est mentionné le seul cas de mariage mixte de notre corpus : « prester (...) par Gillaume Frebet et Gillaume Corne a Gerart Franchois, lequel as espouzer une allemande, 1 lit et cheveil de paille » ; si le mariage constitue le symbole par excellence de la perméabilité des cloisons entre les groupes, la

³² Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 15. Fournier, métier de celui qui chauffe le four. Voir notice « fournisseur » dans E. Huguet, *op. cit.*, t. 4, 1950, p. 189.

³³ Voir notamment pour les Grecs, M. Couderc, *Identités subies... op. cit.*, p. 179, et Niccolò Fattori, *Migration and Community in the Early Modern Mediterranean : The Greeks of Ancona, 1510-1595*, Palgrave Macmillan, 2019, p. 84.

précision, qui n'a pourtant aucune valeur dans l'accord du prêt, témoigne toutefois de la rareté de la situation.

Ainsi, les divers échanges qui transparaissent dans nos sources, bien qu'ils traduisent une préférence des Wallons pour l'intracommunautaire, témoignent du rôle que joue le temps dans la banalisation des échanges entre les différents groupes, et dans leur inscription lente et progressive dans la normalité du quotidien. Si l'inscription au sein du tissu social local passe donc notamment par ces échanges économiques, les crédits et les rentes contribuent aussi à inscrire ces relations dans une certaine durabilité.

2.2. La propriété, agent de l'intégration sociale et urbaine ?

Si la propriété constitue « l'expression concrète de la volonté de faire de la ville le lieu d'une résidence stable³⁴ », ainsi qu'une preuve de « l'accomplissement d'une insertion sociale³⁵ », son accès reste souvent très restreint pour les étrangers³⁶. Pour habiter la ville, condition première de l'intégration à la communauté civique, ces derniers sont alors contraints de multiplier les souscriptions de rentes ; nous proposons ainsi d'aborder l'inscription dans le tissu urbain au travers des relations économiques et des rapports de crédit qui découlent de ces rentes.

Dans notre corpus, la première mention de paiement pour la location de « l'ospital de l'esglise » et sa maison date de 1555 : cette année-là sont déboursés « 20 florins de 15 batz³⁷ » qui font 4 livres et 10 sous. Alors que le compte-rendu des comptes fait en mars 1562 comporte un versement de 9 livres « pour 2 annee de la maison de l'esglise », les diacres paient à nouveau au mois d'août, pour un an, la somme de 4 livres, 2 sous et 6 gros³⁸.

³⁴ S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 77.

³⁵ *Ibid.*, p. 113.

³⁶ *Ibid.*, p. 80-81 ou 105.

³⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 101.

³⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 81v, 98.

Au moins à partir de l'été 1562, l'échéance semble donc fixée au mois d'août et l'Église paie annuellement 4 livres et 10 sous de location, soit toujours la même somme qu'en 1555³⁹.

Le créancier de cette rente est le gouverneur de l'hôpital du Saint-Esprit de Francfort. Nommé dans le registre « maistre Thomas Frais », il est mentionné pour la première fois en 1565, puis à nouveau en 1571 et en 1574. Pendant au moins vingt ans, le contrat entre les deux partis semble donc honoré : ce contrat nous est par ailleurs rendu accessible grâce à un document intitulé « quittance de la maison de l'an 1566⁴⁰ », glissé dans le registre de recettes et distributions des années 1560 à 1570.

Mattheus Braun, de l'hospital du saint Esprit de la ville de Francfort *Zinßzoller*⁴¹ reconnaît avec ma propre écriture que les honorables Messieurs Joann de Bon et Claude Rorbert, citoyens de la ville de Francfort, se sont bien acquittés et ont payé 20 *gulden* de monnaie francfortoise. Audit hospital de la grande *Einung*⁴², au premier août, 1566 ans après la naissance et la mort de notre seigneur Jésus Christ hors duquel il n'y a point de Salut, je déclare lesdits messieurs, en tant que prédécesseur ou supérieur de la dite *Großer Einung*, acquittés de ces paiements et de tous les autres survenus et déjà exécutés.

Il semble difficile de déterminer si la production de ce document résulte d'un quelconque litige quant au paiement de la location, ou s'il ne constitue qu'une simple formalité, d'autres documents du même type ayant pu exister et être perdus. Signée par le « contrôleur des impôts » ou « percepteur de taxes » de l'hôpital de Francfort, la quittance révèle quoi qu'il en soit que l'Église ne s'acquitte pas de ce versement auprès de Thomas Frais en tant qu'individu, mais auprès de l'hôpital en tant qu'institution. De ce fait, la rente inscrit l'Église au sein d'une « communauté d'ayants droit⁴³ », tous reliés à cet organe central de la ville par une relation de dépendance. La régularité du paiement, instauré par le

³⁹ Pour 1563 voir *ibid.*, f° 122v ; 1564, voir *ibid.*, f° 16 ; 1565, voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 23 ; 1567, voir *ibid.*, f° 213 ; 1569, voir *ibid.*, f° 81v ; 1571, voir *ibid.*, f° 245 ; 1573, voir *ibid.*, f° 252 ; 1574, voir *ibid.*, f° 265v. Nous n'avons pas trouvé les mentions des années 1566, 1568, 1570, 1572, mais les versements ont dû avoir lieu puisque les dépenses mentionnent systématiquement « pour une année de louage » ou « pour ung ans eschut le 1 d'aoust [1571] », et la somme versée est toujours de 4 livres et 10 sous.

⁴⁰ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 22-22v ; voir annexe 13.

⁴¹ Littéralement, le « collecteur d'impôts » ou « percepteur de taxes ». Nous remercions Madame Naïma Ghermani pour son aide pour cette traduction.

⁴² Il peut s'agir ici de la rue *Einungsgasse*, où se trouvait l'ancien béguinage de la grenouille dorée, ou de cette institution désignée aussi par le terme « Grosse *Einung* ». Voir *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst* 5 [1896], p.42

⁴³ S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 95.

contrat, inscrit cette relation dans la durabilité, et participe du tissage d'un lien social et de confiance avec des membres influents et respectés de Francfort⁴⁴.

La maison de l'Église n'est par ailleurs pas le seul bâtiment pour lequel les diacres paient une location : en juin 1564, ils paient aussi 5 sous, 7 gros et 2 deniers pour deux mois, pour une maison dans laquelle sont placées « des povres vesves en peste⁴⁵ ». S'il est probable que le propriétaire de cette maison soit différent de celui de l'hôpital, l'Église multiplie les liens sociaux et les relations de confiance au sein de la ville, par le biais de ces diverses locations.

Considérer « l'échelle de l'inclusion sociale par le prisme de l'habiter⁴⁶ », amène à reconnaître, par ces octrois de contrats de location, la reconnaissance d'un « droit de résidence » au sein de la ville. De ce dernier sont en effet exclus les vagabonds, qui, justement définis par leur errance et leur forte mobilité, dépendent des maisons de charité qui leur consentent parfois l'accueil, ou des lieux de passage et d'accueil temporaire que sont les auberges ou les tavernes⁴⁷. La possession de divers contrats de location formalise ainsi la distinction entre l'Église de réfugiés et ces catégories de populations marquées par leur manque d'ancrage, et fait ainsi montre de la reconnaissance par les locaux d'une certaine honorabilité qui légitime le droit d'habiter la ville. En ce sens, l'accès restreint à la propriété ne fait donc pas obstacle à l'insertion. Alors que les cultures juridiques « factuelles » de la société d'Ancien Régime attribuent à l'action et la pratique une valeur prédominante dans la création d'un statut, elles accordent la primauté à l'usage prolongé et répété d'un logement sur la possession d'un titre abstrait de propriété⁴⁸ ; l'intégration dans la ville, plutôt que de la « jouissance de titres abstraits sur un immeuble » dépend de ce fait « essentiellement, des

⁴⁴ Pour la place des rentes dans le tissage du réseau social voir notamment *ibid.*, p. 95, et surtout l'étude fondamentale de Laurence Fontaine, *L'économie morale, Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.

⁴⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 146.

⁴⁶ Michela Barbot, « La résidence comme appartenance. Les catégories spatiales et juridiques de l'inclusion sociale dans les villes italiennes sous l'Ancien Régime », *Histoire urbaine*, vol. 36, n° 1, 2013, p. 29-47, ici p. 44.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45 ; Voir aussi L. Fontaine, *Vivre pauvre... op. cit.*, p. 136-139.

⁴⁸ M. Barbot, *art. cit.*, p. 37 ; Simona Cerutti, « *Who is below ?* E. P. Thompson, historien des sociétés modernes : une relecture », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 70^e année, 2015/4, p. 931-956, ici p. 946.

pratiques quotidiennes liées à la résidence et à la familiarité avec les espaces où l'on [habite]⁴⁹ ».

Cette étude bénéficierait sans aucun doute d'une analyse précise de l'état de la possession immobilière à Francfort, comme l'ont par exemple fait Simona Cerutti pour Turin, Michela Barbot pour Milan, Plaisance et quelques autres villes italiennes, ou encore Nicolas Lyon-Caen pour Paris au XVIII^e⁵⁰. Si l'existence d'une telle étude pour Francfort échappe à notre connaissance, nous avons toutefois suggéré ici, sur la base de la comparaison, une perspective d'analyse sur le rôle de la propriété immobilière dans l'insertion au sein du tissu urbain. Si « l'habiter » participe de l'inscription des étrangers dans la communauté civique par une occupation spatiale et physique qui induit une certaine visibilité et traduit aussi une volonté d'enracinement, elle est encore davantage significative sur le plan social. Les locations et les rentes contribuent en effet à l'insertion des étrangers au sein de réseaux économiques locaux, et à la construction de relations basées sur une confiance mutuelle, qui les relient à des institutions ou des individus qui sont quant à eux bien ancrés dans la ville. Si nos sources ne nous ont donc permis d'approcher qu'un aspect limité des échanges économiques entre les communautés, ou ont tout du moins révélé que ces interactions prenaient du temps à se mettre en place, il semble que ce soit sur le terrain du foncier que se joue une part majeure du tissage du lien social entre les étrangers et les membres de la ville. Or, la construction de ce lien social est bien fondamentale pour l'insertion des réfugiés, en ce qu'elle constitue une voie d'accès vers des ressources, qui sont quant à elles fermement attachées à l'espace local⁵¹.

3. Ceux qui restent, et ceux qui partent

Les précédentes démonstrations ont visé à questionner sous différents angles d'approche l'insertion des réfugiés dans la ville, en partant du postulat que cette insertion a influé sur

⁴⁹ M. Barbot, *art. cit.*, p. 37.

⁵⁰ S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, notamment p. 77-149 ; M. Barbot, *art. cit.* ; Nicolas Lyon-Caen, « L'immobilier parisien au XVIII^e », *Histoire Urbaine*, n° 43, 2015/2, p. 55-70.

⁵¹ S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 161.

leur volonté et leur capacité à se maintenir à Francfort après l'interdiction du culte. Jusqu'à présent, nous avons donc surtout considéré l'intégration de l'Église en tant que groupe et en tant que structure. Pourtant, à l'échelle individuelle, l'intégration dépend aussi de divers facteurs économiques et sociaux qui conditionnent l'implantation au sein du tissu social local et la possibilité, soit de se maintenir dans la ville, soit de migrer vers un autre lieu de refuge plus avantageux. Cette possibilité se présente effectivement aux réfugiés en juin 1562, quand Frédéric III du Palatinat lègue le couvent augustin de Grand-Frankenthal à une soixantaine de familles wallonnes et flamandes⁵². Si la structure ecclésiastique de l'Église se maintient bien à Francfort, une partie de ses membres quitte la ville, que ce soit pour rejoindre le Palatinat, pour retourner aux Pays-Bas, ou pour tenter leur chance dans une autre ville d'accueil.

Nous suggérons ainsi d'aborder la fluctuation de l'effectif du groupe, et l'influence qu'a eu sur celle-ci la fermeture de l'Église en 1561-1562. Sur le plus long terme, cette analyse permettra aussi de questionner l'attachement des membres de la communauté à cette dernière ; si les possibilités de départ, ou la volonté de rester, peuvent en effet être influencées par une certaine réussite de l'intégration au sein de la ville, elles sont aussi conditionnées par la dépendance plus ou moins forte des individus à leur Église et son système d'assistance.

3.1. La fermeture de l'Église, une vague de départs ?

La privation du droit de culte déclarée en mars 1561, puis réaffirmée en mars 1562, a-t-elle entraîné la fuite massive des réfugiés vers une autre ville leur offrant davantage de liberté ? Les registres de dépenses et distributions montrent tout au moins que les départs ne sont pas immédiatement provoqués par la fermeture de l'Église en 1561.

Alors qu'en mai 1560, au moins 39 personnes différentes obtiennent une aide de la part de l'Église, et qu'elles sont ensuite 44 en janvier 1561, la communauté ne semble pas s'être

⁵² A. Paul, *art. cit.*, p. 266.

amoinerie durant l'année, malgré l'interdiction du culte⁵³. En décembre 1561, 41 différents membres du groupe au moins bénéficient en effet toujours de l'assistance, et parmi eux, 13 bénéficiaires étaient déjà présents dans la liste de janvier précédent. Si la communauté se maintient donc en 1561, il semble toutefois qu'elle subisse le coup de la création de la colonie palatine au cours de l'année 1562 : alors qu'en mai 1562, 26 personnes différentes obtiennent une aide, elles ne sont plus que 20 en octobre, et 16 au mois de mai 1563.

C'est en effet à partir de l'année 1562 que se multiplient dans les listes de distributions les dons pour des départs. En février et en mars, sept membres de l'Église reçoivent diverses sommes d'argent « pour s'en aller » ou pour leur « partement⁵⁴ », mais les mentions ne précisent pas la destination de migration des bénéficiaires. La première occurrence de la colonie de Schoenau apparaît sur la page qui récapitule les « distribution faicttes pour les partement depuis les derniers comptes rendus⁵⁵ », placée juste avant la reddition des comptes de l'an 1562. On y lit ainsi que des « liegeois » ont reçu « pour aller a Schonhault, 41 daldre comme apert par la quitance de Maistre Mathis Radelet et de Jaspar Cola, assavoir fut distribuez a chascun personne 1 daldre, et a chascun enffant ½ daldre ». Après avoir en effet accordé le 13 juin une charte aux réfugiés accueillis à Grand-Frankenthal, Frédéric III a cédé avec les mêmes privilèges le cloître cistercien de Schoenau à ces nouveaux venus provenant de Liège⁵⁶. Si nous savons qu'ils sont plus de 41 à quitter Francfort pour le Palatinat, nous ne pouvons toutefois déterminer si ces Liégeois étaient simplement de passage au bord du Main, ou s'ils ont été quelques temps membres de la communauté Wallonne.

Quoi qu'il en soit, l'attribution dans le registre de deux pages spécifiques pour les distributions faites pour les départs en 1562 montre bien leur ampleur, et la manière dont elles sont perçues comme spéciales et « à part » par les diacres. À nouveau en 1563, un nouveau feuillet est dédié aux « despens extraordinaire, comme pour les partemens de

⁵³ Nous n'avons comptabilisé dans cette liste et dans nos comptages suivants que les réfugiés nommés pouvant être identifiés ; sont donc exclus les anonymes désignés comme « un compagnon », « un passant », « un pauvre », ect. Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 37-38v (mai 1560), f° 49-50v (janvier 1561), f° 73-74v (décembre 1561), f° 85v-87v (mai 1562), f° 96v-97 et 99-99v (octobre 1562), f° 113-115 (mai 1563).

⁵⁴ *Ibid.*, f° 78v, 80.

⁵⁵ *Ibid.*, f° 97v-98.

⁵⁶ Odile Jurbert, « Les Sedanais de Mannheim. De l'émigration économique au refuge religieux », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 161, Avril-Mai-Juin 2015, p. 173-212, ici p. 189.

plusieurs et autres necessitez⁵⁷ » ; la liste comprend ainsi 6 mentions de départs pour Schoenau survenus entre les mois de mars et mai 1563. L'un des bénéficiaires, Jan le Moyne, reçoit alors 1 livre et 8 gros « pour aller demourer » dans la ville. Quelques mois plus tôt, avec un autre nommé Hubert de Lembourg, il a pourtant déjà reçu pour s'en aller 1 sou et 6 gros⁵⁸ ; les six mois qui séparent les deux versements, et le montant plus important de la seconde somme octroyée, témoignent bien de toute la difficulté à quitter la ville pour les plus indigents, et des moyens financiers que cela nécessite. Ainsi, la veuve Frappe qui reçoit pour le même motif 7 sous et 9 gros le 14 avril 1563, est toujours présente à Francfort au mois de juin quand les diacres s'acquittent de la location de sa maison alors qu'elle « disoit aller demourer a Schonnau⁵⁹ ». En mars 1564, elle reçoit encore 6 sous et 9 gros, « ayant une espaulle hors du lieu, pour plusieurs medicine et autres necessités⁶⁰ ». Elle tente alors de repartir en septembre : « pour faire son voyage (...) a Schonau » avec ses enfants, les diacres lui donnent 16 sous, 7 gros et 2 deniers ; alors que la mention est barrée, peut-être le départ est-il encore reporté. Si la veuve disparaît par la suite du registre, elle parvient finalement certainement à partir : à la fin d'une liste de dépenses de l'année 1564, il est effectivement inscrit que 15 sous et 6 gros sont donnés à « la vesve Frappe pour se transporter a l'Eglise de Schoonhaut elle et son mesnaige⁶¹ ».

Après la liste de mars 1563 mentionnée ci-dessus, les dons pour les « partements » se dispersent entre les dépenses extraordinaires et les listes de distributions ordinaires⁶². Du fait de leur augmentation progressive, ces départs s'inscrivent donc désormais dans une certaine normalité du quotidien. Ainsi, entre 1562 et la fin de l'année 1563, au moins 67 personnes reçoivent une aide de la part de la diaconie pour pouvoir quitter la ville, et 6 autres hommes font aussi des dons à l'Église avant de quitter Francfort en septembre 1563 : parmi eux, Jean de Bary donne ainsi 1 livre et 8 sous⁶³. Alors que ces mentions de dons restent rares, et que

⁵⁷ *Ibid.*, f° 122.

⁵⁸ Le 10 octobre 1562. Voir *Ibid.*, f° 99.

⁵⁹ *Ibid.*, f° 122.

⁶⁰ *Ibid.*, f° 144v.

⁶¹ *Ibid.*, f° 16.

⁶² Voir par exemple *ibid.*, f° 15v-16 et f° 123v ou 129v.

⁶³ Dans le comptage des départs sont compris le groupe des Liégeois, pour lequel nous ne pouvons déterminer précisément le nombre, si ce n'est qu'ils sont au moins 41. Pour les dons voir *ibid.*, f° 10.

les registres ne font apparaître en majorité que les individus dépendants de l'assistance, une partie des départs leur échappe toutefois indubitablement.

Après 1562, l'effectif de la communauté est donc diminué du fait de l'opportunité qu'offre la création d'une colonie wallonne réformée à proximité. Si le départ suppose d'abandonner sa maison, son travail, de se confronter à la difficulté du voyage, de réinvestir à l'arrivée ses efforts dans le tissage de nouveaux liens sociaux, et dans de nouvelles demandes d'assistance auprès d'un organisme charitable inconnu, il n'est toutefois pas accessible à tous. Pour une partie des réfugiés, le risque de déracinement est trop grand, et la peur de ne pas parvenir à se réimplanter dans un nouveau groupe empêche de quitter le précédent. Pour d'autres, rester à Francfort, auprès de l'Église française, est aussi une question de choix.

3.2. Ceux qui restent, entre dépendance et choix

Bien que la communauté connaisse un certain affaiblissement dans la première moitié des années 1560, ses rangs sont à nouveau grossis à partir des années 1566-1567, notamment par les vagues de réfugiés qui fuient les persécutions du duc d'Albe aux Pays-Bas : en juillet 1568, plus de 25 réfugiés différents reçoivent à nouveau une aide de la part de l'Église⁶⁴. Alors que les bénéficiaires continuent d'augmenter progressivement, la vague de migrants que provoque le massacre de la Saint-Barthélemy fait exploser leur nombre : en novembre 1572, 113 noms différents apparaissent dans le registre pour un total de 28 livres, 5 sous et 2 gros distribués en 5 semaines, contre 10 livres, 18 sous et 1 gros distribués entre le 27 août et le 24 septembre 1570⁶⁵. La tempête passée, les listes des registres diminuent considérablement mais restent toutefois plus longues que durant les années 1560 : en novembre 1575, au moins 50 membres différents requièrent l'assistance de l'Église⁶⁶.

⁶⁴ *Ibid.*, f° 221-222v.

⁶⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 87-90v et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 278-280.

⁶⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 249v-253.

Malgré ces fluctuations, la communauté a pourtant conservé en son sein certains de ses membres les plus anciens : Betry Mailly, Jan de Boullogne, Charles de Lorraine et Jan de l'Espine, quatre des bénéficiaires de l'aide en novembre 1572, étaient déjà présents en 1560 ; il est même probable que Jan de Boullogne soit arrivé en 1554 avec Valerand Poullain, alors qu'un homonyme figure sur la liste des Wallons naturalisés avec le pasteur par Edouard VI en décembre 1551⁶⁷. Charles de Lorraine et Jan de l'Espine sont quant à eux toujours présents à Francfort en novembre 1575⁶⁸. La fréquence de leur apparition dans les registres, presque tous les mois pour Charles de Lorraine ou Betry Mailly, montre bien que leur maintien dans la communauté résulte de leur dépendance à l'organisme d'assistance de l'Église.

Pour d'autres, il résulte sans doute d'un choix, qui est celui de l'investissement des membres dans le fonctionnement et le bon déroulement des affaires de l'Église. On note ainsi que certains des signataires des comptes, peut-être membres du collège des anciens ou des diacres, y officient pendant plusieurs années⁶⁹. Nicolas Wallet, par exemple présent à Francfort sous le ministère de Valerand Poullain en février 1556, signe aussi tous les comptes du registre entre 1560 et 1565⁷⁰. Simon Juda, qui signe un compte-rendu en janvier 1557 avec Guillaume Houbraque et François Perrussel, le signe encore en octobre cinq ans plus tard⁷¹. Enfin, le diacre Jacques Acquart, qui signe une attestation de don reçu en octobre 1563, signe encore le compte en octobre 1573, aux côtés de Lambert de la Motte dont la première apparition dans les registres de la diaconie date aussi de dix ans⁷². Si la durée d'implantation de ces hommes à Francfort témoigne de la valeur qu'ils accordent à la mission dont ils sont chargés auprès de l'Église, leurs femmes semblent aussi entretenir un

⁶⁷ Voir W. Page (éd.), *op. cit.*, p. 27 ; voir annexe 1 et 16.

⁶⁸ Voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 253 et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 37-38v, 42v ; voir annexe 16.

⁶⁹ Les signatures des redditions de comptes comportent peut-être aussi celles de simples membres de l'Église ; voir annexe 4.

⁷⁰ Sauf celui de 1561, que nous n'avons pas retrouvé. Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 175 ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 180, f° 39v ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 98v, 124, 154, 175 ; voir annexe 4.

⁷¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 5v et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 98v ; voir annexe 4.

⁷² Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 193 ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 137 ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 15 ; voir annexe 4.

lien fort avec l'institution ecclésiastique, et perpétuent même la mission de leurs maris des années après leur décès. Ainsi la veuve de Robert le Chien, lui diacre en octobre 1563, rapporte à l'Église 4 sous lors d'une collecte effectuée en novembre 1572⁷³. De même, la veuve de Jan Soreau, diacre en 1569 et 1570, donne aussi à la diaconie le 2 mai 1573 14 sous et 4 gros⁷⁴. Si ces femmes restent ainsi à Francfort après avoir perdu leur mari, sans faire pourtant montre d'une quelconque dépendance à l'assistance puisqu'elles n'apparaissent pas dans les listes de distributions, c'est sans doute parce que les années de service des hommes qui partageaient leur vie leur ont permis de multiplier les liens sociaux et de mieux s'ancrer à la fois dans le réseau de la communauté, mais peut-être aussi dans celui de la ville.

Ainsi, les registres de dépenses et de recettes de l'Église française de Francfort nous ont permis d'approcher la fluctuation du groupe après l'interdiction de son culte, et de questionner la multiplicité des situations individuelles qui conduisent ses membres, soit à quitter la ville, soit à s'y maintenir. Bien sûr, le prisme de nos sources nous offre seulement une vision limitée de l'ensemble des départs qui revêtent sans doute une multitude de possibilités. Alors que les analyses précédentes de la condition d'extranéité des réfugiés ont tendu à montrer que la fragilité de leur situation économique et sociale les maintient hors du tissu social urbain, le départ peut être perçu dans un premier temps comme le signe de l'échec de l'intégration à la communauté civique. Toutefois, les multiples exemples qu'a permis de mobiliser l'Église française, ont également montré que l'indigence limite les possibilités de départ, en renforçant la dépendance à l'organisme d'assistance de la communauté. Face à la condition d'incertitude qui imprègne le statut de l'étranger, le choix de la stabilité, et donc du maintien dans la ville, peut constituer la meilleure manière de contourner le risque d'un déracinement encore plus grand. Alors que d'autres réfugiés mieux implantés dans les cercles de la ville ont quant à eux certainement les moyens économiques de partir, le choix de rester peut de ce fait aussi témoigner d'une volonté de préserver ses réseaux tissés, ses moyens de subsistance, et de poursuivre la voie d'une intégration en cours de construction. Dans l'un et dans l'autre cas, le maintien à Francfort témoigne donc soit d'une dépendance

⁷³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 193 et 246 ; voir aussi annexe 2.

⁷⁴ *Ibid.*, f° 84v et 247v ; voir annexe 2.

à la communauté, en dépit d'une insertion dans le tissu social urbain, soit d'une intégration réussie au sein de la communauté civique ; ces derniers cas, toutefois, échappent pour la plupart à nos registres.

Limités par nos sources, nous n'entendions pas dans ce chapitre proposer une analyse globale du processus d'intégration des réfugiés au sein de la ville : il aurait fallu pour ce faire mobiliser certainement les sources des procès-verbaux du conseil, approfondir l'analyse de la situation juridique des réfugiés, considérer aussi l'implantation géographique au sein de la ville, l'insertion par le travail et les corporations, ou par les pratiques quotidiennes dont l'accès nous est restreint⁷⁵. Nous avons donc suggéré d'appréhender l'intégration à la communauté civique par différentes voies d'analyse qui sont l'accès à la bourgeoisie, les échanges intercommunautaires, le rapport à la propriété et à « l'habiter » ainsi que les liens économiques qu'ils impliquent. Influencés par les travaux de Simona Cerutti sur la condition d'extranéité, nous avons ainsi remis en cause la place de la citoyenneté dans l'intégration, qui ne constitue éventuellement qu'un passage dans le processus, mais n'en est pas la condition ni une preuve de sa réalisation. Alors que l'intégration passe donc par l'implantation progressive dans le tissu social local⁷⁶, les échanges entre les réfugiés réformés de Francfort et les habitants de la ville s'accélérent légèrement à mesure que le temps passe. Si ces échanges témoignent bien de la « tolérance pragmatique » qui imprègne les rapports du quotidien, la question se pose toutefois de savoir s'ils sont motivés par une réelle banalisation des relations intercommunautaires, répondent à une véritable stratégie d'intégration sociale, ou résultent plutôt de la contrainte. Alors que les travaux de Niccolò Fattori ou Mathieu Courderc sur les communautés grecques en Méditerranée ont montré que le poids démographique de la communauté influe sur la coexistence avec les locaux⁷⁷, peut-être la diminution de la communauté aux alentours de 1563 a-t-elle favorisé les interactions entre les groupes : le recours aux veuves allemandes, au milieu des années 1560, pour

⁷⁵ Dans le premier chapitre de son étude, Simona Cerutti évoque aussi la question de la succession qui n'apparaît pas non plus dans nos sources. Voir S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 31-69.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁷ M. Courderc, *Identités subies... op. cit.*, p. 181 ; N. Fattori, *op. cit.*, p. 7 notamment.

s'occuper des orphelins français, résulte ainsi peut-être de l'impossibilité à trouver au sein du groupe des membres pour le faire. Le constat que tous les réfugiés ne quittent pas Francfort après l'interdiction du culte et surtout après la création de la colonie de Schœnau, a finalement permis d'aborder à l'échelle individuelle la diversité des situations qui poussent les réfugiés soit à partir, soit à rester dans la ville. Si la réussite ou l'échec du processus d'intégration jouent bien évidemment un rôle dans ce « choix », la dépendance à l'organisme charitable et aux liens sociaux construits au sein du groupe limitent aussi pour certains la possibilité de partir.

La seconde partie de ce mémoire a ainsi mis en lumière les divers éléments qui ont permis aux réformés wallons de Francfort de conserver leur place au sein de la ville, en dépit de l'interdiction du culte, et des multiples confrontations qui les ont opposés aux autorités et à la population locale depuis leur arrivée. Si l'organisation communautaire et la gestion du système d'assistance ont joué un rôle fondamental dans le maintien d'un *statu quo*, ils ont aussi mis en valeur la place centrale qu'occupent les diacres au sein du groupe. Grâce à l'appropriation et au développement d'un savoir-faire gestionnaire et administratif, ces derniers ont en effet scrupuleusement tenu les comptes de l'Église, garantissant ainsi sa stabilité et le bon déroulement de ses activités. Les distributions charitables ont aussi permis de maintenir la cohésion communautaire et de protéger par-là même la réputation des réfugiés auprès des locaux, ainsi que la coexistence des groupes. De ce fait, les diacres ont bien été les agents de la légitimation de l'appartenance des étrangers à la ville. Alors que les soupçons dont les réfugiés ont fait l'objet ont effectivement remis en cause leur droit de résidence, et que l'interdiction du culte a nié au groupe son existence en tant qu'institution confessionnelle, la poursuite des activités de l'Église et l'inscription de sa mémoire au sein des registres contribuent à revendiquer son existence : le fait d'« agir en » devient alors un outil de légitimation⁷⁸.

Ces considérations nous amènent par ailleurs à distinguer l'intégration de l'Église au sein de la ville en tant que structure, et l'ancrage de ses membres sur le plan individuel au

⁷⁸ Simona Cerutti, « *Who is below ?...* » art. cit., p. 946.

sein des réseaux sociaux locaux. À l'échelle individuelle, l'insertion se déploie sous divers degrés dont la majeure partie est inaccessible par le biais des registres d'assistance. Souvent, ces sources nous révèlent les membres de la communauté les plus dépendants au système d'assistance et au groupe, mais les moins intégrés au reste de la communauté civique. Tandis que la multiplication des liens avec les locaux ont permis à d'autres de s'insérer dans d'autres cercles d'entraide et de leur ouvrir aussi l'accès aux ressources locales, ce processus d'intégration n'implique toutefois pas l'abolition de leur condition d'altérité et la dissolution des liens antérieurs⁷⁹ ; même pour les individus les plus insérés dans le tissu local, l'entretien du lien communautaire et de ses solidarités a aussi joué un rôle décisif dans la fixation au sein de la ville.

⁷⁹ S. Cerutti, *Étrangers... op. cit.*, p. 295.

PARTIE 3

-

Face à l'incertitude, consolider le lien communautaire

Si la condition de l'étranger est marquée par un « déficit d'appartenance » à des relations de confiance et de fidélité, et par l'incertitude « des droits de propriété » et « des crédits¹ », alors la consolidation du lien communautaire constitue un rempart essentiel contre la déchéance sociale qu'implique l'extranéité. Sans les recours économiques et sociaux qu'offre la solidarité communautaire, ni l'Église en tant que structure, ni la majorité de ses membres n'auraient pu se maintenir à Francfort après l'interdiction du culte en 1561.

C'est donc sur la consolidation du lien communautaire, notamment par les liens d'entraide, par les relations économiques, et par les rapports d'obligations mutuelles, que se concentre cette dernière partie de notre étude. Si le chapitre sur la charité n'avait pas été nécessaire à l'argumentation de la précédente partie, le don et sa fonction communautaire auraient bien sûr eu toute leur place au sein de cette démonstration. Alors que le rôle des diacres et de l'Église a jusqu'ici été au cœur de notre étude, comme l'oblige, en somme, le prisme de nos sources, nous débuterons cette analyse du lien communautaire en décentrant la perspective ; indépendamment de l'action de l'Église, les membres du groupe entretiennent en effet entre eux des relations d'entraide et de solidarité, construits sur la base des réseaux familiaux, de voisinages, ou de métiers. Tout l'enjeu de cette recherche est de parvenir à les débusquer au travers des enregistrements comptables qui ne font *a priori* montre que des échanges dans lesquels l'Église est impliquée. Si des connexions sont antérieures à l'arrivée au sein du groupe, ou se tissent bien sûr indépendamment de l'action des diacres, ces derniers influent toutefois aussi sur la construction du lien social par la mise en relation des individus, notamment par le biais de leur mission d'assistance. Dans l'ensemble de ces relations, rendues accessibles dans les registres par les échanges de biens ou de services, « le bon gré et l'obligation [sont] souvent imbriqués, et les modes de dons se [rassemblent] ou [s'entrelacent] autour des modes du contrat² ». Tout au long de cette démonstration, nous questionnerons donc la place que prennent dans les échanges les notions d'obligations et de réciprocité, que cette dernière soit immédiate ou différée. L'anthropologue Marshall Sahlins, en critiquant dans son étude des sociétés primitives les

¹ *Ibid.*, p. 292-294.

² Natalie Zemon Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 57.

théories de Marcel Mauss sur le don, a bien montré que le retour « peut intervenir rapidement, il peut ne jamais venir, mais la relation entre donateur et donataire n'en continue pas moins³ » ; nous tenterons ici d'appréhender la part de réciprocité à l'œuvre dans ces échanges, et le rôle qu'elle joue dans l'entretien des relations sur le long terme.

Après avoir ainsi abordé le tissage des relations d'entraide entre les membres du groupe, et pour ne pas redire ce qui a été plus tôt mentionné sur le don, nous approcherons cette fois la place du prêt dans l'économie de l'Église et son effet sur les liens économiques et sociaux qui relient les emprunteurs aux diacres prêteurs. La notion de réciprocité sera ici à nouveau essentielle, alors qu'il conviendra d'interroger les effets sociaux du prêt sur la communauté, et de se demander s'il a pu constituer une stratégie de survie économique et financière.

Si les relations d'entraide et les échanges internes au groupe ont constitué des recours sociaux, économiques, et financiers, pour les réformés de Francfort, il conviendra enfin d'élargir la perspective d'analyse aux échanges entretenus avec d'autres communautés calvinistes à proximité, comme avec Schœnau ou Wesel. En dépit du prisme limité de nos sources, nous tenterons d'approcher l'étendue de ces réseaux de solidarité dans lesquels sont intégrés l'Église en tant qu'institution, comme ses membres de manière individuelle. Il conviendra alors d'appréhender les diverses formes que prennent ces relations d'entraide, ce qui permet leur développement, et la manière dont elles offrent d'autres recours face à la situation d'extranéité à laquelle sont confrontées, ou non, les différentes Églises exilées.

En abordant la construction du lien communautaire, cette dernière partie de notre étude rejoint donc la question de l'appartenance : si le « faire communauté » passe « par un ensemble d'actes et de communications de nature variée, qui [actualisent] et [matérialisent] le sentiment de faire partie d'un groupe particulier⁴ », alors les multiples échanges de biens, d'objets, d'argents, et les relations qui se tissent par le biais de l'entraide, contribuent à forger un sentiment d'appartenance à un même groupe calviniste.

³ Cité par *ibid.*, p. 12 ; voir Marshall Sahlins, *Âge de pierre, Âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, trad. de l'anglais par Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976, chapitres 4 et 5.

⁴ M. Monge, *Des communautés mouvantes... op. cit.*, p. 165.

Chapitre 7. Solidarités et consolidation du lien communautaire, par l'Église et autour d'elle

Bien que l'organisme charitable constitue la première structure communautaire « à l'échelle locale » et précède « toute forme d'institutionnalisation¹ », la communauté ne peut toutefois être réduite à sa forme institutionnelle. Le développement des structures sociales, qui représentent le groupe et intercèdent en sa faveur, ne précède en effet pas systématiquement la construction des liens sociaux². Ce phénomène est d'autant plus vrai dans les communautés exilées, qui se composent d'une imbrication de relations créées antérieurement, au sein du pays d'origine, dans un précédent exil, ou bien lors du voyage, et de relations tissées à l'arrivée, « sur le tas », face à la nécessité de s'allier des soutiens pour trouver sa place au sein du groupe et de la ville. Appréhender la construction de la communauté de Francfort implique ainsi de considérer « la qualité et la quantité des connexions qui forment le groupe³ ». Les solidarités horizontales, qui relient entre eux les membres d'une même famille, les voisins, les amis, ou les travailleurs appartenant à une même corporation, contribuent à forger le lien qui assure la cohésion communautaire⁴. Bien que ces relations interpersonnelles se construisent pour une partie d'entre elles indépendamment de son action, l'Église n'est toutefois pas complètement absente de ce tissage du lien social. Par la mise en relation des individus entre eux, elle participe aussi de la création de relations d'entraide, de rapports d'obligations mutuelles, et du rattachement de certains individus à d'autres par des liens de reconnaissance. Après avoir abordé la manière dont se construisent « spontanément » au sein du groupe des réseaux d'entraide, par les mécanismes du crédit, et par le soin porté aux malades et aux orphelins, l'étude du

¹ M. Monge, N. Muchnik, *op. cit.*, p. 156.

² N. Fattori, *op. cit.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ R. Jütte, *op. cit.*, p. 88 ; voir aussi par exemple Laurence Fontaine, « Solidarités familiales et logiques migratoires en pays de montagne à l'époque moderne », *Annales ESC*, 6, 1990, p. 1433-1450.

placement de quelques enfants en apprentissage chez des passementiers abordera la manière dont l'Église participe aussi à la construction de réseaux au sein du groupe.

1. Solidarités horizontales, la consolidation du lien communautaire indépendamment de l'action de l'Église

L'historien Robert Jütte a défini le « *self-help* » comme la capacité des individus à endurer une période de détresse économique sans demander l'assistance⁵. L'appui sur les réseaux sociaux joue dans ce cadre un rôle fondamental : la parenté proche, qu'elle soit constituée par la famille, les amis ou le voisinage, constitue généralement le premier cercle mobilisé dans la recherche d'une aide financière, ou pour obtenir, par exemple, un logement temporaire⁶. Ces réseaux s'avèrent toutefois souvent insuffisants pour les plus indigents, qui se tournent alors vers les « fournisseurs de travail », les élites locales ou les institutions religieuses⁷. Si les registres d'assistance ne nous donnent effectivement majoritairement accès qu'aux membres les plus indigents du groupe, ils laissent malgré tout apparaître quelques traces de ces solidarités horizontales, dont on ne peut nier qu'elles aient joué un rôle dans la construction du lien communautaire.

1.1. Le crédit : un instrument du lien communautaire

L'historienne Laurence Fontaine a bien montré le rôle que joue le crédit dans la construction des relations interpersonnelles : basé sur la confiance que s'accordent les deux partis de l'échange, il inscrit les relations sociales dans le temps et crée des dépendances et des réseaux d'obligations « en cascade⁸ ». Alors que les engagements de crédits suivent un

⁵ « Ability of individuals to endure a period of poverty distress beyond the short-time logic of the market economy without asking for assistance », voir R. Jütte, *op. cit.*, p. 83 ; voir aussi la bibliographie à ce sujet dans cet ouvrage, *ibid.*, p. 222.

⁶ Voir notamment *ibid.*, p. 88, et Olwen Hufton, *The Poor of Eighteenth-Century France 1750-1789*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

⁷ Laurence Fontaine, « Pauvreté, dette et dépendance dans l'Europe moderne » [en ligne], *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n° 40, 2007, p. 79-96. URL : <<http://books.openedition.org/pulg/3785>>, ici § 19. Voir aussi L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, notamment p. 34-38.

⁸ L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 11.

certain nombre de cercles successifs, aborder les liens sociaux qui se tissent indépendamment de l'action de l'Église implique de considérer d'abord l'entraide qui se met en place au sein du cercle des proches et de la parenté. Alors qu'aux Pays-Bas et au Saint-Empire, les organisations charitables demandent aux parents d'aider leurs enfants s'ils le peuvent, ces solidarités familiales ne sont toutefois pas un donné⁹. Si la réciprocité de l'entraide est quasi quotidienne en situation de proximité géographique, elle est toutefois limitée par l'accroissement de la mobilité et la dispersion des familles ; de fait, dans le cas de notre communauté exilée, elle est donc forcément partiellement restreinte. Il semble par ailleurs que les solidarités familiales soient surtout actives dans les milieux sociaux aisés et bourgeois, ce qui les éloignent aussi du prisme de nos registres d'assistance. Elles y apparaissent toutefois dans un cas bien particulier : à la mort de certains membres de l'Église, les diacres qui récupèrent les biens se chargent de rembourser les dettes contractées par les défunts auprès de leurs proches et des autres membres de la communauté.

Dans une liste de dépenses extraordinaires datée du 20 septembre 1563, les diacres inscrivent ainsi les sommes qu'ils ont remboursées aux créanciers de Henry Canche après sa mort, « a cause que payant les debtes par testament averoit donné ses biens aux povres¹⁰ ». À Jean Vosserman, ils reversent 1 livre et 3 gros, et pour rembourser l'argent prêté par un certain Jean Jonneau, qui est peut-être décédé ou qui n'est plus à Francfort, ils redonnent la somme à Catheline Meschinne qui entretenait sans doute avec le précédent un quelconque lien de parenté¹¹.

La liste de la distribution du 6 juin 1569 indique que Jan Tourmayne a reçu 2 sous et 2 gros, « parche que Jan Cordonnie luy estoit redevable¹² ». De fait, à la toute fin du registre, les diacres inscrivent sur un feuillet daté du 14 juin 1569, les noms des divers créanciers du défunt duquel ils remboursent les dettes¹³. En plus du paiement de la location de sa maison,

⁹ *Ibid.*, p. 35-37.

¹⁰ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 15.

¹¹ « Item payé a Cathelinne Meschine, jadis a jean Jonneau, pour et au nom de Henry le Canche, luy devoit d'argent presté 0 [livres], 7 [sous], 9 [gros] ». Voir *ibid.*, f° 15v.

¹² *Ibid.*, f° 248.

¹³ *Ibid.*, f° 285v.

Jan Cordonnier était ainsi débiteur de sept personnes différentes¹⁴ ; à Jan Mahieu, créancier de la somme la plus importante, il devait ainsi 16 sous, 7 gros et 2 deniers, et le plus petit crédit qui lui avait été accordé par Guillaume Watier représentait 9 gros et 3 deniers. Bien qu'il soit mentionné qu'un prêt a été remboursé à sa tante, on ne peut discerner dans cette liste les liens qu'entretenait Jan Cordonnier avec ses créanciers. Ceux-ci pouvaient être tant des compagnons de travail, des amis, que de simples voisins, toutes ces relations jouant de toutes manières un rôle très similaire à celui du cercle familial dans les mécanismes d'emprunt¹⁵.

En 1572, un autre défunt dont les diacres paient les dettes se démarque dans les registres. Il s'appelle Olivier, est ramoneur, et l'Église a déboursé 3 sous et 4 gros pour sa sépulture le 2 juin¹⁶. Sous les bénéfices que rapporte ensuite la vente de ses affaires, il est ainsi écrit : « Notte que nous avons païé plusieurs dett dudit ramonié comme loage de maison 3 [florins] et autre dept que vous trouveré a la distribution ordinaire¹⁷ ». On remarque effectivement dans la distribution du 28 juillet 1572, qu'1 sou et 9 gros sont remboursés « a une vesve, femme de Jeromme, pour les debtes du ramonier¹⁸ », et qu'au début du mois d'octobre les diacres rendent par exemple encore 9 sous à Renier le Blanc, « que le ramonier devoit¹⁹ ». Si la dispersion de ces dettes entre diverses listes de distributions en rend le suivi difficile, les diacres ont toutefois tenté d'en tenir le compte sur le même feuillet qui indique les recettes obtenues par la vente des biens du ramoneur. La liste comprend les noms de Catherine de Foret, Renier le Blanc, Geraume Watie, Francois Gislant, Mahieu Tourmine, et Jean Sorriau ; ce dernier a reçu 3 florins « pour la mer dudit », en fait décédée juste après son fils²⁰. À part Renier le Blanc qui reçoit 2 florins, les autres sommes sont relativement modestes et s'échelonnent de 5, 6, 7 bats, à 20 bats. Il est possible que ces emprunts aient ainsi servis à

¹⁴ Nous n'incluons pas ici les versements effectués pour exécutions testamentaires.

¹⁵ L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 38.

¹⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 64v.

¹⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 235.

¹⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 72v.

¹⁹ *Ibid.*, f° 82v.

²⁰ Les diacres paient 3 sous et 4 gros « pour l'enterement de la mère du ramonier » le 9 juin 1572 : voir *ibid.*, f° 65.

assurer les dépenses du quotidien, les frais alimentaires, l'achat de quelques outils, ou aient compléter le paiement d'un loyer²¹.

Bien qu'elles ne soient pas toujours aisées à déceler, les registres fourmillent donc des traces de ces dettes qui « irriguent toute la société²² » et forgent des liens de confiance et de dépendance entre les membres du groupe ; on en trouve encore parmi la distribution du 23 janvier 1564 durant laquelle « on a payé » ce que Thomas Lohette « devoit a la niepce de Jean Billau²³ », ou parmi la distribution extraordinaire du 9 octobre 1575, qui indique que « Gervais l'espagnol » avait emprunté une certaine somme à Jean Fillieu, auquel ont été rendus 4 sous et 6 gros²⁴. Alors que ces occurrences sont relativement fréquentes, elles donnent accès à ces microcircuits financiers qui, lorsqu'ils ne produisent pas de reconnaissances de dettes et passent par des accords oraux, s'effacent inévitablement des sources²⁵. Quand les emprunts ne sont cependant pas notifiés dans les testaments, et qu'ils ne sont pas revendiqués non plus par les créanciers, ils échappent donc aussi aux listes de distributions et de dépenses de la diaconie. Alors que ces solidarités horizontales impliquent d'avoir dans son cercle de proches des individus en capacité économique de pouvoir faire crédit, elles sont par ailleurs sans doute le recours des membres plus aisés du groupe qui, de ce fait, n'apparaissent pas dans les registres d'assistance. Parfois, le décès d'un individu duquel dépendait la survie économique de la famille fait ainsi soudainement apparaître dans le registre d'assistance ses proches désormais démunis : le 16 mai 1563, une semaine après que les diacres ont payé 2 sous et 2 gros « pour la fosse a Betteline », qui était jusque-là absente des listes de distribution, sa sœur et son frère apparaissent, et ce dernier reçoit 2 sous pour « la petite fille Betteline²⁶ ». Deux semaines plus tard, le frère obtient finalement 9 sous « avec son mesnaige pour se retirer par che qu'il n'avoit ychi nul moyen²⁷ ». Dans d'autres cas, la présence de plusieurs membres d'une même famille dans les listes de distributions

²¹ L. Fontaine, « Pauvreté, dette et dépendance dans l'Europe moderne », *art. cit.*, p. 4, et L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, chapitre 4, surtout p. 101-105.

²² L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 11.

²³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 135v

²⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 286.

²⁵ Voir notamment L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 57 ou p. 100-104.

²⁶ Voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 113-114.

²⁷ *Ibid.*, f° 115.

témoigne aussi du dénuement dont ils sont victimes et de leur incapacité à pouvoir subvenir aux besoins de leurs proches : en 1563, Pierre Micque et son frère obtiennent par exemple chacun l'aide de l'Église²⁸. Cette incapacité financière ne doit cependant pas occulter l'existence de liens d'entraide au sein des familles, qui participent par ailleurs à la consolidation du lien communautaire ; les prêts et emprunts ne sont en effet pas les seules manifestations de ces solidarités.

1.2. Veiller les malades : le tissage de réseaux d'entraide

Les réfugiés sont nombreux à accueillir chez eux, pour un temps, des parents ou des nouveaux venus dans la ville : le 11 avril 1563 « ung homme d'Amien » qui loge « chez Nicolas Bizet » reçoit 1 sou et 9 gros ; Claude Bonneroy reçoit diverses aides tout au long du mois de juin et de juillet « pour sa belle seur qu'il tient » ; le 22 juin 1573, la veuve Jan Walle « gardant sa seur » reçoit 1 sou et 8 gros, et au mois de novembre, 1 sou est donné à Noel du Moullin « pour la giste d'une sepmaine pour Nicolas de Camp²⁹ ».

Souvent, l'absence de précision quant aux liens de parenté empêche malheureusement de déterminer le type de relation que ces derniers entretiennent avec leurs hôtes. Dans de nombreux cas, l'accueil est peut-être simplement le moyen d'obtenir en échange du gîte une modeste rémunération ; Jean le Blond loge par exemple des marchands pendant les foires et redonne à l'Église l'argent que ces derniers versent dans « une boîte » qu'il a placé dans sa maison³⁰. Si offrir le gîte n'est donc pas toujours uniquement l'expression de la solidarité communautaire, celle-ci est toutefois davantage visible dans le cas de ces très nombreux réfugiés qui veillent sur les malades et subviennent à leurs besoins le temps de leur nécessité. Le 1^{er} novembre 1568, Jan Pennequin reçoit ainsi, « pour avoir sollichité la vesve Bourgois et ses enfans » 7 sous et 6 gros, tandis que le 6 novembre 1570, Jan de Bergne reçoit 4 sous

²⁸ *Ibid.*, notamment f° 113v et 120.

²⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 111v et 116 ; Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 121 et 181v.

³⁰ « Receu le 18 d'avril [1570] par les mains de Anthoine le Bleu et Claude Robert venant de la maison Jean le Blon a cause d'une boit qu'il met pour les marchand », 1 livre ; « receu [le 7 octobre 1570] par Jean du Pont venant de Jean le Blon que les marchand logés en sa maison de don fait aux povvre », 3 livres, 5 sous, 6 gros. Voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, 87 et 89v.

et 6 gros « pour avoir nory 1 semayne » Quintin le Page ; de même, deux semaines plus tard un certain Faraon reçoit 3 sous et 6 gros « pour avoir nory et gardé un malade³¹ ». S'il est possible que des diacres ou quelques médecins se glissent parmi ces mentions, Faraon apparaissant par exemple régulièrement pour d'autres malades, les femmes et veuves de la communauté semblent aussi jouer un rôle prépondérant au sein de ces réseaux d'entraide³².

Elles sont en effet nombreuses à s'occuper de leurs coreligionnaires : le 11 janvier 1562 et le 8 février, Bettelemine Blan Jan reçoit 1 sou et 10 gros « por avoir veillé [un] mallade³³ », et la veuve Jacquemine apparaît dans le registre tout au long des mois d'août et de septembre pour avoir veillé sur d'autres malades³⁴. En octobre 1568, la veuve Jenneton reçoit 9 deniers « pour avoir gardé Francoys Watteau », qui a aussi été « sollichité (...) en sa maladie » le 5 mai 1567 par Barbe Piat³⁵. Quand Barbe Piat tombe elle-même malade en août cette année-là, sa « garde » obtient 2 sous et 8 gros, et quelques années plus tard, elle s'occupe à nouveau à son tour de « Susanne Verriere et son enfant³⁶ ». Parfois, ces femmes veillent ainsi pendant plusieurs semaines sur les mêmes personnes : depuis le 24 août 1573 et au moins jusqu'au 12 octobre, la veuve Ghilbert reçoit huit fois 2 sous pour s'être occupée de la veuve Druyne³⁷. De même, le 22 juin 1573, la veuve Saro « a receu a bon conte 1 daldre » pour « avoir gardé la vesve Denys Weer l'espasse de 12 semaynes a 1 [sou] chacune semaine³⁸ ». Alors que sept jours plus tard, la femme de Jan de Larsy s'occupe désormais de la veuve de Denys Weer, cette dernière reste à sa charge au moins pendant 1 mois ; encore présente jusqu'en janvier 1576, « la garde de la vesve Denys Weer » est ensuite anonyme pour le reste du registre et on ne peut déterminer si son identité change à nouveau³⁹.

³¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 115v-119v et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 5v, 6v.

³² Pour Faraon voir par exemple les aides reçues le 13 novembre 1570, pour « 2 compangnon malade » ; le 27 « pour Guilane Morin malade », le 4 décembre « pour avoir soingnié 2 malade », voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 6, 7, 7v.

³³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 75v, 77.

³⁴ *Ibid.*, f° 92v-96v.

³⁵ *Ibid.*, f° 228 et 195v.

³⁶ *Ibid.*, f° 199v, et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 183v (août 1574).

³⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 131-138v.

³⁸ *Ibid.*, f° 121v.

³⁹ *Ibid.*, f° 122-259v.

De fait, c'est bien sur le plan horizontal de l'échelle sociale que s'établissent ces solidarités : les veuves dont il est question ne disposent guère de plus de moyens que les malades dont elles s'occupent : Barbe Piat est présente continuellement dans les listes de distributions depuis 1560 et jusqu'en 1576, comme la veuve de Mahieu Ghilbert qui reçoit déjà une aide pour elle-même, des mois avant d'être à la charge de la veuve Druyne⁴⁰. En plus d'alléger la charge de travail des diacres, l'assistance portée aux malades du groupe par ses autres membres les relie par des liens de reconnaissance, et pousse les uns à se sentir redevables des autres. Des réseaux d'entraide se forment ainsi au fil du temps, et les indigents peuvent espérer en cas de besoin recevoir de leurs coreligionnaires le soutien qu'ils leur ont un jour apporté.

L'omniprésence de ces mentions dans les registres de distributions soulève toutefois quelques interrogations quant à la place ambiguë que tient l'Église dans la création de ces liens : ces solidarités n'émergent-elles en effet que des cercles de parentés, des réseaux de connaissances et des liens d'affinités qu'entretiennent les coreligionnaires, ou les diacres interviennent-ils dans la mise en relation des individus entre eux ? L'argent octroyé n'est-il qu'un don charitable, attribué à la demande des bénéficiaires pour couvrir les frais de la garde, ou s'apparente-t-il à un salaire ?

Les cas d'entraide que nous venons de traiter semblent se distinguer des sommes octroyées à de multiples reprises dans les registres à des « garde des pestiférés » ou « garde des malades » : durant l'été 1563, l'Église paye à Guillaume du Pré « pour avoir gardé les malades des pestiferez 6 semaines », 2 livres, 1 sous et 1 gros ½, et Pelegrin, « garde des perstiferez », reçoit « pour son salaire » 4 sous et 6 gros⁴¹. Tandis que Pelegrin cette fois « 7 florins et demi » le 20 septembre 1563, une femme nommée Masette obtient elle aussi 4 sous et 6 gros « pour avoir servy a l'ospital une semaine » ; Masette est d'ailleurs toujours

⁴⁰ Bien que nous ne puissions déterminer avec certitude qu'il s'agit de la même femme, « la vesve Pia » est déjà présente dans le registre en mars 1560. Elle est aussi nommée en juillet 1570 « la vesve Piat du Chesne », puis à nouveau « la vesve Piat », et enfin « Barbe Piat » au cours de l'année 1572. Voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 23v et 274v et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 54v et 275v. Pour la veuve de Mahieu Ghilbert en mai 1573, voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 116.

⁴¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 122v et 120.

rémunérée pour ses services le 24 octobre⁴². Plus tard, le 13 septembre 1574, les diacres notent aussi qu'ils se sont accordés avec « Peronne Chebronne pour garder les malades pestiferez a 2 florins par sepmaine, elle a servy 3 sepmaines dont luy avons payé 6 florins » qui font 27 sous⁴³. Désignés par les diacres pour les assister dans la garde des malades, ces membres du groupe reçoivent ainsi un salaire, et contrairement aux autres femmes mentionnées plus tôt, ils officient à l'hôpital de l'Église, ou peut-être aussi dans la maison réservée aux pestiférés⁴⁴ ; par ailleurs, leur mission consiste à s'occuper de plusieurs malades à la fois, tandis que les femmes et veuves n'ont sous leur responsabilité qu'une seule personne. Si le cas de ces « gardes » employées par l'Église semble donc se distinguer de celui de ces femmes qui veillent souvent sur des veuves, la comparaison nous permet ainsi de juger que ces relations d'entraide se tissent bien indépendamment de l'action des diacres ; quoi qu'il en soit, elles ont tout de même bien pour effet d'alléger leur charge.

1.3. La circulation des orphelins au sein du groupe

Comme le soin des malades contribue à tisser au sein du groupe des réseaux d'entraide, la responsabilité qu'il s'attribue vis-à-vis de ses orphelins contribue également à construire des relations interpersonnelles basées sur des liens de dépendance et de reconnaissance. De fait, la circulation de ces orphelins d'un foyer à un autre montre bien que leur encadrement est conçu comme une responsabilité collective. L'orphelin Glandin» que nous avons plus tôt mentionné est par exemple d'abord confié à « Honouré », qui l'a nourri trois semaines avant le mois de janvier 1564. Transmis sous la responsabilité d'une Allemande dès la semaine suivante, il y reste au moins jusqu'en octobre 1565⁴⁵. À nouveau nommé dans le registre en octobre 1566, il est cette fois d'abord à la charge du maître d'école Jaspar Godran pendant quatre semaines, puis de Jean de Larsy pendant au moins neuf semaines⁴⁶. Si le nom

⁴² *Ibid.*, f° 125v, 129.

⁴³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 187v.

⁴⁴ Celle pour laquelle l'Église paye une rente en juin 1564 : voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 146.

⁴⁵ *Ibid.*, f° 134v-174.

⁴⁶ *Ibid.*, f° 188-189 et 189-191.

de l'enfant n'apparaît plus dans le registre après cette date, celui de Jean de Larsy est continuellement présent « pour ung orfelin » jusqu'au 15 septembre 1567, date à la suite de laquelle c'est désormais sa femme qui reçoit l'assistance pour un enfant dont l'identité n'est plus précisée⁴⁷. De même, alors que les diacres paient 5 sous pour l'enterrement d'Anthoine Sandemont le 11 octobre 1574, ils donnent ensuite quelques sous chaque semaine à ses enfants qui souffrent de la peste⁴⁸. À partir du 29 novembre, ceux-ci sont confiés à « Barbette Piat », mais cette dernière tombe malade le 18 avril 1575 et les enfants Sandemont ne sont plus mentionnés à ses côtés. Deux semaines plus tard, la « fille Sandemont » a été confiée à Jan Moureau, et la veuve Piat n'a à sa charge plus qu'un seul enfant⁴⁹. Enfin, le 3 octobre 1575, un autre homme nommé Pierre du Hameau reçoit pour « l'enfant de Sandemont, 17 sepmaine », 12 sous et 9 gros⁵⁰. Quand les noms des enfants sont précisés, on peut donc discerner leurs multiples passages d'un foyer à un autre. La circulation des orphelins permet ainsi non seulement de multiplier les liens qui unissent ces derniers à leurs différents tuteurs, mais établit aussi certainement des connexions entre leurs responsables.

Ainsi, la circulation des orphelins, comme la responsabilité que s'attribuent les membres du groupe vis-à-vis des malades, témoignent de deux cas de solidarité intracommunautaire qui se construisent indépendamment de l'action de l'Église ; du moins, cette dernière n'en est-elle pas systématiquement l'initiatrice. Si l'on retrouve toutefois leur trace dans les registres, c'est parce que ces réseaux d'indigents ne disposent pas des moyens suffisants pour s'auto-entretenir et couvrir par eux-mêmes les besoins des plus faibles ; pour cela, ils bénéficient alors de l'aide financière de la diaconie.

Alors que les cercles de la parenté, les relations de voisinages et les connaissances constituent un premier creuset du lien communautaire, d'autres réseaux d'entraide n'apparaissent malheureusement pas dans les registres. Parmi eux, les liens de corporations sont difficilement accessibles mais ils sont pourtant essentiels dans la constitution des réseaux d'entraide : en Allemagne, les corporations stockent par exemple le grain pour le

⁴⁷ *Ibid.*, f° 201.

⁴⁸ voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 193.

⁴⁹ *Ibid.*, f° 119v, 219v, 222, 222v.

⁵⁰ *Ibid.*, f° 243v.

revendre à leurs membres à plus bas coût, et payent aussi des pensions pour les malades⁵¹. Si les « fournisseurs de travail » peuvent représenter une source d'aide financière pour les indigents qui ne peuvent trouver dans leur cercle familial et parmi leurs connaissances les recours nécessaires à leur subsistance, les registres de l'Église réformée de Francfort révèlent toutefois une relative défaillance de ces soutiens verticaux. Les listes de distributions comportent en effet de multiples exemples de domestiques obligés de requérir l'aide de l'Église. Le 27 août 1564 et le 3 septembre, les « serviteurs » d'un certain Hubert et d'Andrieu le Noble obtiennent ainsi l'assistance, tandis que la servante de la veuve Enthère obtient 1 sou et 8 gros le 11 juillet 1569⁵². Alors que la présence de ces domestiques traduit sans doute la difficulté qu'éprouvent leurs employeurs à subvenir à leurs besoins, elle montre aussi le grand dénuement que provoque la situation d'exil, qui entraîne parfois un dysfonctionnement des solidarités et des recours traditionnels sur lesquels s'appuient généralement les indigents.

2. Le tissage de réseaux, par l'intermédiaire de l'Église : le cas des jeunes apprentis passementiers

Les solidarités horizontales, qui se tissent au sein des cercles familiaux, de voisinage, ou de métiers, jouent ainsi un rôle fondamental dans la construction du lien communautaire ; ces solidarités lient les membres du groupe les uns aux autres par des relations de confiance, d'entraide, et de reconnaissance. Si les relations d'entraide dont il a été question jusqu'ici se construisent indépendamment de l'action de l'Église, cette dernière intervient elle aussi dans le tissage du lien social, en plaçant notamment les uns sous la responsabilité des autres.

Outre les liens de reconnaissance que permet de tisser la désignation de certains membres comme « gardes des pestiférés », la création de relations interpersonnelles passe aussi par le placement de jeunes enfants et orphelins en apprentissage chez des passementiers de la communauté : entre novembre 1563 et mai 1565, neuf enfants au total semblent ainsi

⁵¹ R. Jütte, *op. cit.*, p. 92.

⁵² Voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 150v, 151, 249v.

concernés⁵³. La première enfant mentionnée est la seule fille du groupe ; trois mois après le décès de la veuve Ferret, les diacres confient son orpheline à Pierre Moturier, « pour le servir tant a la pasmenterie qu'aux besogne⁵⁴ ». Entre les mois de janvier et mai 1564, sept garçons sont placés chez d'autres artisans, également pour « les mettre en besongne de pasmenterie » : parmi eux, un « orphelin venant de la maison Martin le Taille nommé Andrieu » est confié à un certain Pierre Barbier. Enfin, en mai 1565 le jeune Andryeu Quatillon devient l'apprentis de Humbert Monteny.

Ces paragraphes, inscrits dans le registre qui sert aux diacres de complément des livres de dépenses et recettes, établissent sous la forme d'un contrat les conditions selon lesquelles se déroule l'apprentissage. Pour tous, la durée du service est indiquée et varie d'un an pour Daniel Pollart, à deux ans et demi pour l'enfant confié à Jean Couvreur en janvier 1564. Alors que « Daniel de Valenches » doit servir Robert le Chien un an à partir de janvier 1564, son terme est toutefois écourté puisqu'il est confié dès le mois de mai à un autre passementier nommé Jean Desbonnet⁵⁵. L'enfant Jan Bon, qui doit quant à lui rester auprès de Jacques Segar 14 mois, « assavoir jusquez a Pasque année 1565 », voit son contrat renouvelé une première fois au début du mois de mai cette année-ci, puis à nouveau le premier mai 1566 : à cette date les diacres inscrivent ainsi « fut par nous rendu le dit Jan Bon au dit Jacques Segar encor ung an au mesme pris sus dit ».

Les diacres déterminent aussi les obligations réciproques qui lient les maîtres passementiers à leurs apprentis. Ils fixent ainsi les devoirs que Pierre Moturier détient envers la fille de la veuve Ferret : elle lui est confiée « a condition quil le doit nourrir, entretenir de vestemens honnestement, luy faisant apprendre a monter boutons, faire tresche, et aux besongnes ». Dans la majorité des cas, ils précisent aussi les salaires que doivent obtenir les apprentis en échange de leurs services : en plus de subvenir à l'entretien et à la nourriture

⁵³ Voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 199-200v. Toutes les citations qui suivent sont extraites de ces deux feuillets ; voir annexe 17.

⁵⁴ Voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 120 (date de décès de la veuve Ferret le 1^{er} août 1563), et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 199v.

⁵⁵ Nous n'avons pu déterminer pourquoi s'établit ce changement : Robert le Chien ne meurt pas et ne quitte pas non plus la communauté, puisqu'il en signe les comptes en octobre 1566 et organise par la suite des distributions : voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 187 et 189 et voir annexe 4.

des deux garçons de Martin le Taille qu'il a à sa charge, Pierre Barbier doit donner à chacun « deux daldres », l'une payée au début du contrat, l'autre « se doit payer a la fin des 2 ans » ; Jan Bon doit quant à lui recevoir « ung floryns et demy », et Daniel de Valenches deux florins. Aucune mention de salaire n'est toutefois stipulée pour le garçon confié à Charles de Lorraine, continuellement présent, comme nous l'avons vu, dans les listes de distributions de 1560 à 1575⁵⁶. Alors qu'une partie des dons qui ont été octroyés à ce Charles ont certainement servi à « nourrir et entretenir d'acoustrement et vestemens » le jeune garçon, les diacres ont pu toutefois douter de la capacité de l'indigent à honorer ses engagements vis-à-vis de son apprenti : ils précisent ainsi que « toutesfois et quantefois qu'ilz voudront reprendre ledit(?) de la maison dudict Charles, le pourront faire sans riens rendre ne payer audit Charle ». Pour renforcer l'obligation par laquelle est tenu ce dernier, ils précisent enfin « aussy ledict Charles s'est conditionné a celle sui ». Alors que chaque paragraphe est barré par quelques traits, il semble que les diacres se soient assurés du respect de ces clauses, et de la clôture de chaque contrat quand l'apprentissage arrivait à son terme.

Il semble difficile de déterminer le cadre dans lequel s'inscrivent ces contrats, mais ils se distinguent sans doute de l'apprentissage à proprement dit, encadré par les corps de métiers et contracté devant un notaire⁵⁷. On ne sait pas en effet si ces passementiers ont tous le statut de maître, et s'ils appartiennent à une corporation de la ville, ou bien s'ils exercent au sein des corporations étrangères⁵⁸. Bien qu'on sache seulement que l'enfant confié à Jean Couvreur a 12 ans, et qu'un autre est simplement dit « petit », la plupart de ces orphelins semblent toutefois trop jeunes pour commencer leur apprentissage : dans les métiers de la draperie, celui-ci débute plutôt entre dix-huit et vingt ans, et sa durée varie d'un à six ans selon les villes⁵⁹. Sans doute ces contrats s'apparentent-ils donc davantage au système

⁵⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 42v et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 253.

⁵⁷ Sur l'apprentissage et le contrat, voir notamment Steven L. Kaplan, « L'apprentissage au XVIIIe siècle : le cas de Paris », dans le numéro thématique « Apprentissages XVIe-XXe siècles », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 40, n° 3, Juillet-septembre 1993, p. 436-479.

⁵⁸ La possibilité était en effet laissée aux étrangers, soit d'intégrer les corporations locales, soit d'exercer au sein de corporations étrangères. G. A. Besser, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁹ Étienne Martin Saint-Leon, *Histoire des corporations de métiers, depuis leurs origines jusqu'à leur suppression en 1791*, Genève, Slatkine, Megariotis reprints, 1976, p. 369. L'apprentissage durait trois ans à Ypres, six ans à Gand, un à trois ans à Cambrai, deux ans à Lille ; voir les références citées dans *ibid.*, ndbp.

informel de « l'allouage », qui n'ouvre cependant pas l'accès aux corporations⁶⁰. Alors qu'ils offrent tout de même aux artisans une aide dans leur travail, garantissent l'encadrement et l'entretien des orphelins, tout en leur permettant d'acquérir des compétences artisanales, ces contrats s'inscrivent toutefois bien dans la mission d'assistance des diacres. En assurant la transmission d'un savoir-faire propre au groupe, et en créant des liens interpersonnels basés sur des obligations mutuelles, l'Église forge ainsi de futures relations d'entraide, et participe aussi d'une certaine manière à la constitution des réseaux de métiers au sein de la communauté.

La plupart de nos démonstrations ont jusqu'ici placé l'Église au centre de notre étude et ont surtout abordé le rôle que jouent les diacres vis-à-vis de la communauté, et dans sa résistance à la marginalisation et à l'extranéité. Nous entendions donc ici renverser la perspective d'analyse, et aborder la construction communautaire non plus d'un point de vue vertical, mais du point de vue des multiples connexions qui sillonnent le groupe et se construisent autour de l'Église. Bien qu'ils ne constituent pas la source idéale pour le faire, les registres comportent quelques traces de ces relations interpersonnelles qui dévoilent les liens d'entraide qui unissent les membres du groupe. La prise en charge des orphelins et des malades confère ainsi un rôle social à certains membres, et la circulation de cette charge au sein de la communauté étend plus largement les liens de confiance et de reconnaissance qu'elle permet de construire. Même s'ils ne sont pas directement le fait de l'Église, ces réseaux d'entraide se font donc le relais des diacres dans la charge de l'assistance qui leur incombe. Dans un second temps, le prisme de nos sources nous a aussi amenés à considérer la manière dont l'Église agit sur la construction de ces relations interpersonnelles. Les contrats d'apprentissage de quelques orphelins chez des passementiers entre 1563 et 1566 dévoilent comment l'Église, par le biais de sa mission d'encadrement des enfants et d'assistance aux plus faibles, contribue aussi au tissage des liens sociaux et à la création de réseaux d'entraide entre les membres du groupe. Élargissant l'analyse aux relations de

⁶⁰ Clare Haru Crowston, « L'apprentissage hors des corporations. Les formations professionnelles alternatives à Paris sous l'Ancien Régime », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 60, n° 2, 2005, p. 409–41, p. 414–415.

métier, ces contrats mettent bien en évidence les obligations réciproques qui lient les apprentis à leur maître, forgent de nouveaux liens par le biais du travail et de l'entretien porté au jeune enfant, et posent les bases d'une relation d'entraide susceptible de se prolonger dans le temps. Dans le cas des apprentis et passementiers, comme pour les relations de crédit, et dans le cas des membres de la communauté qui portent soutien au malade, les services rendus participent de la construction de relations d'entraide et rendent les uns obligés des autres. L'engagement dans ces rapports d'obligations mutuelles, et la reconnaissance vis-à-vis de l'aide un jour reçue, inscrivent ces relations dans le temps et les réactivent lorsque le besoin se manifeste et permet la réciprocité de l'échange. Ainsi, la création de ces multiples liens d'entraide consolide le lien communautaire et permet aux membres du groupe de trouver en son sein les moyens pour subsister.

Après avoir ainsi abordé la place des relations d'entraide réciproques dans la construction du lien communautaire, replaçons l'Église au centre de l'analyse. Comme il a été plus tôt démontré que le don détenait une « fonction identitaire⁶¹ » et communautaire, le prêt et les diverses formes qu'il prend au sein de l'économie de l'Église mérite aussi que l'on s'attarde sur ses effets sociaux ; lui aussi participe du tissage de relations de confiance et de rapports d'obligations mutuelles qui relient les membres du groupe entre eux.

⁶¹ N. Muchnik, « Charité et communauté diasporique... » *art. cit.*, p. 11.

Chapitre 8. La place du prêt dans l'économie de l'Église : un agent du lien communautaire ?

Dans le *Thresor de la langue francoyse*, Jean Nicot définit ainsi le terme « Prester¹ » :

Prester (...) est un terme général à ce que les Latins disent *mutuare* et *commodare*, *feu dare utendum*, et ne sont ces deux significations diverses, distinguées que par le nom qu'il régit, comme, prester argent, *mutuam pecuniam dare*, prester un cheval, une espée, une maison, *dare commodato equum, ensem, domum*. (...) Prester à gens qui ne rendent pas volontiers, *malè credere*.

Pour le prêt d'une somme d'argent, le latin nous renvoie donc au verbe *mutuare*, qui souligne la réciprocité de l'action. On retrouve sur la même racine le verbe *muto*, « changer », « échanger », et l'adjectif *mutuus*, « réciproque, de l'un à l'autre ». Si *mutua pecunia* signifie ainsi « argent prêté ou emprunté », alors le verbe *mutuare* signifie « emprunter », prendre de l'argent à charge de le rendre. Cette notion est par ailleurs étroitement liée à celle de la dette ; « payer une dette » se dit *mutuam pecuniam solvere*².

L'expression « *malè credere* » introduit dans la définition du prêt un autre concept, celui de la confiance. En latin, le verbe *credo*, « croire » ou « créance » est lié au substantif *fides* : proche du *kred* germanique, c'est-à-dire la « puissance magique », la *fides* désigne « la qualité propre d'un être qui lui attire la confiance et s'exerce sous forme d'autorité protectrice sur qui se fie en lui³ ». La *fides* désigne donc la confiance qu'inspire un individu, et représente une forme de garantie pour ceux qui ont recours à lui. On voit ainsi s'établir le lien entre cette notion et le verbe *credo* : « croire », c'est « confier une chose avec certitude de la récupérer⁴ ». Ainsi le prêt, amené à être restitué, implique de placer en l'autre sa confiance.

Si les notions de réciprocité et de confiance sont donc au cœur du mécanisme de prêt, Emile Benveniste, dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, distingue

¹ Jean Nicot, *op. cit.*, p. 509.

² Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 99 et 186.

³ *Ibid.*, p. 103.

⁴ *Ibid.*, p. 171.

toutefois cette relation de crédit de deux autres définitions du verbe *prestare* : la première implique un prêt sans intérêt, gratuitement accordé, sans susciter d'opération financière ni de retour, et la seconde renvoie au *fenus*, véritable prêt à intérêt⁵. Tandis que les lois de Moïse prescrivent toutefois « tu ne prêteras point à ton frère à intérêt, ni de l'argent, ni des fruits, ni aucune autre chose mais à l'étranger⁶ », le prêt à intérêt suscite de vifs débats parmi les théologiens depuis au moins le XIII^e siècle.

Nous voilà ainsi confrontés à trois conceptions du prêt, qui mobilisent différemment les notions de don, de confiance, et de réciprocité. Alors que nous avons déjà mentionné le rôle que joue l'emprunt dans le tissage du lien social, des liens de confiance et de dépendance entre les membres du groupe de Francfort, l'Église n'est pas non plus absente de ces relations de crédit. En effet, les registres de la diaconie font montre d'une certaine activité de prêts tout au long de la période qui nous intéresse. Tandis qu'ils sont inscrits dans un registre à part des simples distributions ordinaires, on se questionne alors sur la place qu'occupent ces prêts dans l'économie et dans les missions de l'Église par rapport à l'activité charitable : s'intègrent-ils complètement aux logiques de l'assistance, ou occupent-ils d'autres fonctions économiques et sociales ? Pourquoi dans certains cas, les diacres concèdent-ils plutôt des prêts que des dons ? En quoi leurs effets se distinguent-ils, du point de vue des bénéficiaires, comme du point de vue de l'Église ? L'Église pratique-t-elle le prêt à intérêt, et si c'est le cas, comment cette pratique se conjugue-t-elle avec l'interdiction théologique ? Afin d'aborder le rôle social et communautaire qu'occupe le prêt, nous mobiliserons les notions de confiance et de réciprocité évoquées plus haut, et la place qu'elles ont pu tenir dans ces relations de crédit qui lient l'Église à ses membres.

1. La grâce et l'éthique de la dette

Avant d'aborder les diverses formes de prêts et de crédits dont recèlent les registres de la diaconie, reprécisons très succinctement dans un premier temps les débats théologiques

⁵ *Ibid.*, p. 186.

⁶ Cité par L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, ici p. 192.

dans lesquels ils s'inscrivent⁷. Si de nos jours le terme d'« usure » désigne un intérêt excessif et abusif, le latin *usura* signifie simplement « l'usage d'un bien et, par extension, les fruits issus de cet usage ainsi que les bénéfices découlant du prêt consenti⁸ ». L'interdiction sur laquelle porte l'Ancien Testament ne concerne de ce fait pas un excès, mais bien tout intérêt demandé en plus du capital. Bien que les tribunaux ecclésiastiques en Europe ne fassent pas véritablement preuve d'une grande véhémence à l'encontre des usuriers à la fin du Moyen-Âge, davantage touchés au XVe et XVIe siècles en France, en Italie et en Espagne, par la législation et la justice royale plus restrictives⁹, les réflexions sur le prêt à intérêt alimentent considérablement les débats des théologiens depuis le XIII^e siècle.

1.1. « Prêtez sans rien espérer » : interdictions sur l'usure et débats théologiques

Alors que le prophète Ezéchiel dans l'Ancien Testament met en avant le Juste qui ne prend pas d'usure, on trouve également à la base de l'interdiction chrétienne du prêt à intérêt l'injonction de Luc, « Prêtez sans rien espérer¹⁰ ». Alors que les besoins financiers des marchands du XIIe et XIIIe siècles appellent à repenser le devoir d'aumône et le rôle du crédit dans la lutte contre la pauvreté, c'est en se basant principalement sur l'œuvre de Thomas d'Aquin que l'Église catholique construit sa condamnation de l'usure, proclamée officiellement en 1311 par le Concile de Vienne. Quand Thomas d'Aquin formule au XIII^e siècle sa théorie sur le prêt à intérêt, il s'appuie notamment sur le postulat d'Aristote qui affirme que la monnaie a été créée comme moyen d'échange, et que son usage propre est donc d'être consommé dans l'échange ; de ce fait, elle ne peut être achetée pour de l'argent¹¹. Alors que le théologien médiéval distingue quant à lui le meuble, qui se détruit avec l'usage,

⁷ Ne pouvant nous étendre sur ce très vaste sujet, nous renvoyons le lecteur à *ibid.*, p. 190-222 ; Giacomo Todeschini, *Les marchands et le Temple : la société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'époque moderne*, Paris, Albin Michel, 2017 ; Paola Vismara, *L'Église et l'argent à l'époque moderne* [en ligne], Traduit par Stefano Simiz, Lyon, LARHRA, 2019. URL : <<https://doi.org/10.4000/books.larhra.5250>>.

⁸ P. Vismara, *op. cit.*, chapitre 2, § 2.

⁹ L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 195-198.

¹⁰ Luc, 6:35 et L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 192.

¹¹ L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 193.

de l'immeuble, il définit la monnaie comme un meuble. Celui qui prête de l'argent, comme s'il concédait de la nourriture, doit accorder à l'emprunteur le droit de consommer ce qui lui est donné, droit sans lequel le prêt n'aurait aucune utilité. Alors que, selon Thomas d'Aquin, toutes les choses ont deux usages, l'un naturel et l'autre vicié, un usage impropre de l'argent, c'est-à-dire non conforme à sa nature qui est d'être consommée, constitue de fait un péché.

Les nécessités qu'impose toutefois le développement du commerce altère les relations entre morale et religion concernant le fait de l'usure. Pour les marchands, l'introduction de la notion de risque dans l'échange, et la perte éventuelle qui peut être subie du fait de la somme prêtée, peut justifier la compensation du dommage causé ; de fait, l'argent futur vaut moins que l'argent présent et l'intérêt compense le risque¹². Thomas d'Aquin reconnaît ainsi comme exception à l'interdiction du prêt à intérêt, le cas où le prêteur partage le risque avec l'emprunteur¹³. Par la suite, les débats qui animent au début du XV^e siècle les théologiens comme Bernardin de Sienne ou Antonin de Florence ont contribué à légitimer l'octroi de formes honnêtes de crédit aux pauvres, qui soient distinctes des dons. Perçus comme plus conforme à la dignité de l'homme, ces prêts reposent sur le principe qu'il est plus aisé d'aider l'indigent à se relever de la misère ou à l'empêcher d'y sombrer, plutôt que de réinsérer celui qui est déraciné.

Au XIV^e siècle, le théologien anglais et contesté John Wyclif accorde quant à lui à la communauté des « justes » la légitimité de l'usufruit des biens dont ils sont les dépositaires. Le « juste » désigne celui qui appartient à l'assemblée des individus « convoqués par un appel plus élevé » et qui, dans l'attente du Jugement Dernier, jouissent des droits de domination sur les choses du monde¹⁴. Se montrer digne de cette élection implique ainsi de faire usage de ces choses, mais également de les faire fructifier. Le vrai chrétien, maître de ses désirs, sait, selon l'adage paulinien, « se priver comme être à l'aise » ; de cette indifférence naît alors un usage désintéressé des richesses. L'état mental détermine ainsi, plus que l'acte en lui-même, la gravité des crimes d'usure¹⁵. Gabriel Biel ou encore Conrad

¹² Il s'agit ici de la notion de « *lucrum cessans* » : voir G. Todeschini, *op. cit.*, p. 335.

¹³ L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 194.

¹⁴ G. Todeschini, *op. cit.*, p. 311-313.

¹⁵ L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 195.

Summenhardt, théologiens de l'Université de Tübingen au XV^e et proches des milieux marchands, avancent de ce fait que si l'intention n'est pas mauvaise, l'acte ne peut être condamné simplement parce qu'il a l'air mauvais¹⁶.

Comme Jean Gerson au début du siècle, ces théologiens contribuent aussi à inscrire au sein d'une théorie portant sur le bien commun, la légitimation des rentes conçues comme des contrats d'achat-vente¹⁷. Alors que la « monétisation (...) fait du patrimoine de tous une accumulation de monnaies réelles ou hypothétiques qui d'un côté appartient aux individus privés, mais de l'autre détermine (...) le droit de contrôle de la collectivité¹⁸ », le caractère civique des comportements économiques et leur utilité publique constituent pour ces théologiens la preuve de leur dimension éthique.

Au XVI^e siècle, la critique de l'économie du salut et des dérives financières de l'Église menée par les protestants s'étend aussi à d'autres pratiques économiques et les réformés prennent position sur l'usure et les prêts, ou encore sur les recouvrements de dettes¹⁹. Comme pour leurs prédécesseurs, les positions sont nuancées et tous ne rejettent pas strictement l'usure. Alors qu'un disciple de Luther, Jakob Strauss, s'oppose fermement au prêt à intérêt au début des années 1520 avec ses 51 thèses sur le Deutéronome, Luther ne fait pas preuve de la même intransigeance et s'accorde sur quelques exceptions pour les prêts qui visent à faire vivre l'Église, les prêtres, les étudiants, et les plus indigents²⁰. Melanchthon renvoie quant à lui à l'autonomie du magistrat, le jugement portant sur les contrats qu'il est bon de suivre ou non au sein de la société civile.

Cet exposé très simplifié a ainsi rappelé succinctement les débats qu'a suscité le prêt à intérêt jusqu'à la fin du Moyen-Âge, et a permis de mentionner quelques arguments de certains théologiens qui montrent les nuances et clivages au cœur de ces discussions. Si ces débats ont contribué à ouvrir des brèches dans l'interdit imposé sur l'usure, ils ont ainsi permis le développement d'une économie de la charité, qu'incarne notamment l'émergence

¹⁶ *Ibid.*, p. 200.

¹⁷ Voir G. Todeschini, *op. cit.*, p. 316-334.

¹⁸ *Ibid.*, p. 317.

¹⁹ Voir M. Deschamp, E. Guillemard (dir.), *op. cit.*, p. 607-625.

²⁰ L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 201.

dans l'Italie médiévale des nouveaux organismes de charité que sont les Monts-de-Piété²¹. À la suite de ces théologiens, Jean Calvin lui-même a pris part au débat portant sur l'usure et le prêt à intérêt, qu'il légitime et encadre en construisant notamment sa théorie sur la métaphore de la grâce divine.

1.2. « Calvin, la grâce, et l'éthique de la dette²² »

La thèse de Max Weber a attribué à Calvin la paternité du capitalisme, en appuyant notamment son argumentation sur l'exaltation calviniste du travail qui aurait engendré ensuite le dynamisme industriel²³. Selon Weber, l'ascèse protestante produit en effet un enrichissement en refusant de dilapider les richesses accumulées, et en les réinvestissant dans l'activité économique plutôt que de les consommer. L'économiste impute ainsi à la doctrine de la prédestination cet investissement dans le travail. Celui-ci servirait en effet pour le peuple élu à se prouver à lui-même qu'il est bien digne de l'élection, et dissiperait le doute religieux par la certitude de soi. Cette thèse qui fait donc de l'investissement dans le travail la preuve de l'état de grâce, semble donc bien paradoxale en ce qu'elle rapproche le travail d'une bonne œuvre, en dépit de la critique que formulent les réformés à l'égard de ces dernières. De fait, la thèse de Weber a fait couler beaucoup d'encre, et a été largement questionnée depuis sa parution²⁴. Sans s'étendre sur ces débats historiographiques, et sur l'ensemble de la critique de *l'Éthique protestante*, concentrons-nous plutôt sur la position de Calvin à propos de l'usure et du prêt.

Dans ses 200 sermons sur le Deutéronome prononcés entre mars 1555 et juillet 1556, le réformateur développe son éthique de la dette, dont il a déjà posé les bases en 1545 dans sa

²¹ G. Todeschini, *op. cit.*, p. 372-373. Voir notamment sur les monts-de-piété, Halay, Thierry, *Le Mont-de-piété, des origines à nos jours*, Paris, l'Harmattan, 1994 ; Dukac, Sébastien, *Histoire du Mont de Piété en France*, Monaco, Rondeau, 1993.

²² F. Dermange, *art. cit.*

²³ Voir la leçon de François Dermange, sur laquelle nous appuyons une bonne partie de notre démonstration, « Calvin, Père du capitalisme », Université de Genève, 22 avril 2009, disponible sur le site internet de l'Université de Genève : <<https://mediaserver.unige.ch/play/64932>>.

²⁴ Pour une synthèse historiographique, voir R. Stauffenegger, *art. cit.*, p. 47-58.

réponse à Claude de Sachin²⁵. Calvin qualifie ainsi de « frivole » l'argument d'Aristote, selon lequel l'argent ne peut engendrer l'argent, et considère que la loi qui a été imposée aux Juifs ne peut s'appliquer aux chrétiens qui ne constituent pas une communauté politique homogène. Alors que ces derniers sont disséminés sur plusieurs territoires et mélangés à d'autres communautés, la stricte interdiction du prêt à intérêt pourrait porter préjudice aux petits groupes de chrétiens isolés et éloignés de leurs frères. Plutôt que de tenter d'interdire l'usure, le réformateur entend plutôt en limiter les dérives, en l'encadrant notamment par deux principes : celui d'équité et de libéralité.

Calvin a bien conscience du rapport de force à l'œuvre dans le prêt, et de l'obstacle qu'il représente pour un échange qui se veuille juste, c'est-à-dire, selon, Aristote, caractérisé par « par l'égalité des partenaires et la réciprocité de leur relation²⁶ ». De ce fait, le créancier doit se faire l'égal du pauvre dans la négociation et le remboursement du crédit²⁷ :

« Tu ne mépriseras point ta chair ». (...) Dieu a voulu par ce passage montrer à ceux qui sont en autorité et crédit, à ceux qui sont plus riches que les autres et qui sont en quelque degré d'honneur, qu'ils ne doivent point abuser de ceux qui sont sous leur main, qu'ils ne les doivent point tourmenter outre mesure, qu'ils doivent toujours penser à ce que nous sommes tous descendus de la race d'Adam, que nous avons une nature commune et même, que l'image de Dieu est imprimée en nous.

En se basant ainsi sur l'éthique révélée de la nouvelle alliance, selon laquelle tous les hommes sont frères et membres du même corps de Christ, Calvin développe son éthique de la dette dans le cadre et les limites de ce que l'équité permet : « l'équité naturelle requiert cela, que la loi que nous imposons aux autres, nous nous y assujettissions aussi²⁸ ». Le créancier ne doit ainsi pas imposer au débiteur insolvable des conditions qui le condamnent. Comme il est écrit dans l'Évangile de Luc, « Celui à qui il a été beaucoup donné, il lui sera beaucoup demandé²⁹ », celui qui détient des richesses n'en est en fait que le dépositaire, et il doit donc à cet égard rendre des comptes sur la manière dont il les gère³⁰.

²⁵ Voir F. Dermange, *art. cit.*, notamment p. 552, et G. Todeschini, *op. cit.* p. 374.

²⁶ F. Dermange, *art. cit.*, p. 547.

²⁷ Cité par *ibid.*

²⁸ Cité par *ibid.*, p. 548.

²⁹ Luc, 12:48.

³⁰ F. Dermange, *art. cit.*, p. 550.

Le réformateur développe aussi la métaphore entre la grâce divine et l'acquittement ; comme Dieu a accordé le pardon sans condition aux Juifs et a effacé leurs péchés, le créancier, qui n'est que le dépositaire de ses biens, se doit d'effacer les dettes de ses débiteurs d'un geste unilatéral et gratuit³¹. Calvin, qui lie ainsi la grâce à la libéralité, retourne en exigence positive la règle « ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'il nous soit fait³² ». Pour se montrer juste, le créancier doit donc faire preuve d'une « libéralité gratuite », être prêt à « donner relâche à ceux qui sont endettés », et même à consentir un prêt tout en sachant qu'il ne sera jamais remboursé³³ ; dans sa générosité, le crédit se rapproche ainsi grandement du don.

L'éthique de la dette calviniste ne rejette ainsi pas complètement l'existence du prêt, mais l'encadre par les principes que sont l'équité et la libéralité « gratuite ». Si le prêt peut de ce fait se rapprocher d'un échange qui soit « juste », on comprend alors qu'il puisse trouver sa place parmi les transactions effectuées par l'organisme charitable de la communauté réformée de Francfort. Si nous n'entendons pas aborder les prêts consentis par l'Église juste pour illustrer les divers points de la doctrine de Calvin, il nous semblait nécessaire d'en aborder les principes, afin de mieux appréhender le cadre théologique dans lequel ils s'inscrivent. Nous espérons ainsi mieux comprendre les limites qui leur sont imposées, les logiques sociales et économiques auxquels ils répondent, et les effets qu'ils permettent de produire.

2. La place du prêt dans l'économie de l'Église

Dans le registre de comptes « complémentaire », le plus composite de notre corpus, tenu de 1555 à 1576, 33 feuillets portent sur des prêts d'argent et de biens meubles octroyés à des membres du groupe, et sur la restitution de ces emprunts³⁴. Cette analyse porte ainsi sur la place qu'occupe cette activité de prêts dans l'ensemble de l'activité des diacres : en

³¹ *Ibid.*, p. 542-543.

³² *Ibid.*, p. 549

³³ *Ibid.*, p. 551-552.

³⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62.

constitue-t-elle une part majeure, ou est-elle plutôt annexe et anecdotique ? Dans l'un ou l'autre cas, il convient de se pencher sur la fonction que ces prêts ont pu remplir : sont-ils seulement un complément de l'activité charitable, ou servent-ils plutôt une fonction d'ordre économique ? Peut-on déceler dans le registre la trace d'une pratique du prêt à intérêt, mobilisé comme un moyen de financement de l'Église, voire comme un mécanisme de survie économique ? Dans ses effets sociaux, en quoi le prêt se distingue-t-il du don ?

Pour répondre à ces questions, il conviendra d'aborder la place qu'occupent les prêts dans le registre, et la valeur investie qu'ils représentent par rapport aux autres dépenses de la diaconie. L'analyse de la valeur des sommes restituées et des délais de remboursement interrogera aussi le rôle économique qu'ils ont pu jouer pour l'Église. Enfin, nous nous pencherons aussi sur les effets de ces prêts sur les liens sociaux, en nous penchant notamment sur la condition économique et sociale des destinataires de ces prêts. Nous tenterons ainsi de mener au mieux cette analyse des effets économiques et sociaux du prêt pour l'Église réformée de Francfort, en dépit des limites que nous imposent nos sources qui font parfois montre d'une certaine imprécision.

2.1. La place des prêts dans les registres : une activité annexe ?

Lorsqu'elle étudie l'activité du bijoutier-usurier Aubourg, Laurence Fontaine remarque ainsi que ce dernier tient simultanément 4 livres de comptes : l'un pour ses achats, l'autre pour ses ventes, un troisième pour des marchandises « données à condition », et le dernier pour les créances « vu que son activité de prêteur est une activité en soi³⁵ ». Si la place qu'occupent les prêts dans les livres de comptes dit quelque chose de la part plus ou moins importante qu'ils représentent au sein des activités des créanciers, leur situation semble à première vue quelque peu ambiguë dans le cas de l'Église réformée de Francfort.

Les feuillets qui comportent les prêts concédés par les diacres sont tous dans le registre composite qu'ils tiennent de 1555 à 1577, et dans lequel ils inscrivent divers documents complémentaires, des inventaires, des exécutions testamentaires, des dépenses

³⁵ L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 123.

extraordinaires, mais aussi les recettes des années 1565 à 1575³⁶. Ils s'étalent du début à la fin de notre période : on en trouve pour l'année 1555, 1557, puis chaque année de 1564 à 1574³⁷. Souvent, les prêts d'argent et de biens meubles se mélangent : à la suite de divers inventaires qui recensent les « bien meubles appartenant au povre, tant presté que a prester³⁸ », sont ainsi mentionnés les indigents auxquels ont été concédés les meubles, et parmi eux, d'autres pauvres qui ont reçu de l'argent. Après l'inventaire fait le 13 octobre 1566, les diacres inscrivent : « le 1 jour de may annee 1567 fut par nous presté a Anthone de Mardy dont Glaude en est respondu, 1 lit et chevet de plume, 1 couverteire de lisiere³⁹ ». En dessous de ce prêt, il est aussi mentionné que « fut presté a Anthone Sandmon » 5 sous et 2 gros le dernier jour de mai 1567, et qu'un maître d'école demeurant chez Guillaume Larchier a quant à lui reçu le 2 juin, 4 sous et 6 gros. Il n'y a qu'en 1555, année pour laquelle nous ne disposons que d'une liste de prêts d'argent, et en 1573, durant laquelle les diacres établissent deux listes distinctes pour les prêts de meuble et les prêts monétaires, que les deux types de prêts ne se confondent pas dans les listes⁴⁰. Enfin, nous distinguons l'ensemble de ces prêts des listes qui recensent pour l'année 1557, les prêts concédés par les diacres eux-mêmes pour servir aux activités de l'Église, ainsi que l'argent qui leur a été « baillé (...) pour distribuer » et « presté (...) pour servir à la nécessité des povres ⁴¹ » ; ces « prêts » indiquent simplement que l'argent des distributions a été pris dans la caisse de la diaconie, et nous ne les prenons pas en compte dans cette analyse.

Dans ce registre, sur la période 1555-1573, pour laquelle il manque les années 1558-1563, nous avons donc recensés 279 prêts au total, tant de meubles que d'argent, concédés par l'Église à divers individus⁴². Les prêts de biens meubles s'avèrent en réalité plus

³⁶ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62.

³⁷ Voir chronologiquement, *ibid.*, f° 290, 175v-179v, 202-206, 292v, 208-209, 210v, 213v-221v, 233v, 258, 266.

³⁸ Ici voir *ibid.*, f° 210.

³⁹ *Ibid.*, f° 210.

⁴⁰ Pour 1555, voir *ibid.*, f° 290 ; pour les biens meubles prêtés en 1573 voir *ibid.*, f° 258, et pour les prêts d'argent, *ibid.*, f° 266.

⁴¹ Pour les prêts par les diacres, voir *ibid.*, f° 293v, pour les prêts faits aux diacres pour les distributions, *ibid.*, f° 294v, 296v.

⁴² Parmi ces listes de prêts sont aussi inscrits parfois les placements de divers enfants et orphelins chez des membres du groupe, mais nous ne les avons pas inclus dans ce total.

récurrents que les prêts d'argents qui représentent seulement le tiers du total : nous en avons comptés 97⁴³. Mis à part la période 1555-1556 pour laquelle nous ne disposons que de prêts monétaires, ceux-ci atteignent ou dépassent seulement trois fois la moitié des prêts accordés : en 1565, 1567, et en 1571.

Arrêtons-nous un instant sur ce que semblent nous montrer ces chiffres de la part que représente l'activité des prêts au sein de l'ensemble des activités de l'Église. Si sur l'ensemble de l'année 1568, le nombre de prêts meubles et immeubles atteint son seuil avec 52 recensés, la proportion reste toutefois minime par rapport au nombre de dons : en comparaison, rien que pour le mois de janvier cette année-là, les diacres effectuent 70 dons lors des distributions charitables⁴⁴. Alors que sur la totalité de l'année, en plus de la foule des anonymes qui ne peuvent être identifiés individuellement, au moins 104 personnes différentes ont bénéficié des distributions charitables, les prêts de 1568 sont quant à eux accordés à 39 personnes différentes, et les 13 prêts d'argent concernent 8 personnes différentes. Parmi elles, la veuve Bourgeois reçoit par exemple d'abord 1 daldre le 25 août, et reçoit ensuite 1 florin à deux reprises, puis le 23 septembre 20 bats, et encore 1 florin le 11 octobre⁴⁵.

Les dates inscrites à côté de ces prêts, suggèrent qu'ils sont accordés individuellement et ponctuellement, certainement sur demande : les prêts qui précèdent par exemple ceux de la veuve Bourgeois sont notés le 8 et le 10 août, et ceux qui succèdent sont aux dates du 10 et 12 septembre. La nécessité de formuler une demande pour un prêt, peut expliquer en partie l'écart entre le nombre d'individus qui en bénéficient, et les récipiendaires des distributions charitables qui ont lieu quoi qu'il arrive chaque semaine. L'évolution du nombre de prêts accordés chaque année soulève toutefois d'autres questionnements quant à cet écart ; alors que la communauté grandit progressivement après 1566, comme nous avons déjà pu le mentionner, et que le nombre de dons attribués lors des distributions explose par exemple à

⁴³ Voir annexe 19.

⁴⁴ Pour les prêts de 1568 voir *ibid.*, f° 213v-218, et pour les distributions charitables, voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 208-210.

⁴⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 217.

la fin de l'année 1572, le nombre de prêtres décroît quant à lui au fil du temps⁴⁶. D'un peu plus d'une trentaine en 1564 et 1565, il tombe à 18 puis à 14 les deux années qui suivent. L'année 1568 témoigne d'un pic avec 52 prêtres, presque divisés par deux l'année suivante. Après 1570, ils ne dépassent plus la vingtaine, et atteignent même le seuil minimal en 1572 : 8 prêtres de meubles sont concédés, et aucun prêt d'argent n'est mentionné.

Une telle fluctuation semble suspecte. Comment expliquer ce pic en 1568, ou l'absence totale de prêtres d'argent inscrits dans le registre en 1572 ? Ce premier cas est-il le reflet de la croissance de la communauté à la suite des persécutions perpétrées à partir de 1567 aux Pays-Bas ? Si l'hypothèse semble probable, le même cas de figure pourrait être observable pour les années 1572-1573, à la suite de la Saint-Barthélemy et du fait de la quatrième guerre de religion qui se déclenche en France ; or, ce n'est pas le cas. Nous ne pouvons donc à ce stade que formuler des hypothèses, que la suite de nos analyses précisera peut-être.

Il est possible que les diacres aient tenu dans un registre à part, le suivi des prêtres qu'ils accordaient aux membres du groupe⁴⁷ ; il n'est toutefois fait nulle part explicitement mention d'un autre livre ; le sommaire du registre mentionne simplement qu'aux côtés de « tous les bagues comme lictz, linceulz, courvertoires, drap, toile, soulies et aultres quelconque choze que aucuns donnent, par dons ou testamentz, (...) les prestz seront escript en ungne petite partie adiousté audît livre⁴⁸ ». En dessous des prêtres d'argent accordés à la veuve Bourgeois, il est aussi écrit « item porte sur nostre memorial⁴⁹ », mais nous n'avons trouvé aucune trace du document ou du livre auxquels cette mention pourrait faire référence.

D'une année à l'autre, la position des diacres et des anciens vis-à-vis des prêtres a aussi pu évoluer ; les multiples débats qu'a suscité la question du prêt à intérêt parmi les théologiens pourraient justifier que d'éventuelles oppositions influent sur la propension de l'Église à prêter. Toutefois, l'étude des sommes octroyées et des valeurs monétaires vraiment

⁴⁶ Voir annexe 20.

⁴⁷ À des périodes postérieures comme à Genève, des « livres de dette » existent et témoignent de ces pratiques : voir N. Ghermani, « L'économie de l'asile... », *art. cit.*, p. 615, ndbp. n° 22.

⁴⁸ *Ibid.*, f° 4.

⁴⁹ *Ibid.*, f° 217.

impliquées dans ces échanges montrera par la suite qu'il est sans doute peu probable que les prêtres dont il est ici question aient fait l'objet d'une quelconque opposition.

C'est ainsi avec précaution que nous formulons cette première hypothèse sur la place des prêtres dans l'activité économique de l'Église. L'inscription de ces prêtres dans un registre qui, comme nous l'avons vu, fait office de livre de comptes complémentaire, dit quelque chose de la manière dont les diacres considèrent cette activité : mis à l'écart des distributions ordinaires, toutes contenues dans d'autres registres, les prêtres sont peut-être considérés comme une activité annexe ; leur proportion par rapport à la quantité des dons distribués tout au long de l'année en témoigne aussi. La séparation des prêtres et des dons, a bien sûr certainement servi à des raisons pratiques : elle a en effet permis d'effectuer le suivi des premiers sur le long terme, et de s'assurer de ce fait que les emprunteurs rendaient effectivement les biens et l'argent à l'Église. La séparation des listes de prêtres et de distributions, ne nous semble toutefois pas être une observation suffisante pour juger que les diacres ne concevaient pas cette activité comme faisant partie intégrante de l'activité charitable. Afin d'interroger le rôle que les prêtres ont pu jouer au sein de cette dernière, il convient alors de se pencher sur leurs fonctions et leurs effets, et d'analyser pour cela à la fois les sommes et la valeur des biens en jeu, mais aussi les divers individus qu'ils permettent de mettre en relation.

2.2. Les prêtres : une stratégie de survie économique ?

Au XVII^e siècle, une part importante des revenus de la communauté de Francfort provient des prêtres à intérêt qu'elle accorde aux membres du groupe qui sont solvables, ou des crédits accordés à des puissants comme la princesse palatine de Deux-Ponts ou le comte de Hanau⁵⁰. De 1555 à 1574, alors que l'Église doit d'abord rassembler les subsides pour servir à son installation, puis pour faire face à l'interdiction de son culte et au départ d'une partie de ses membres, et enfin pour subvenir aux besoins des flux d'indigents qui fuient les persécutions, les prêtres ont-ils été un moyen de subvention et d'enrichissement ? L'analyse

⁵⁰ M. Magdelaine, « Le refuge huguenot, exil et accueil », *art. cit.*, ici p. 138.

de la situation sociale des emprunteurs, comme des sommes en jeu et des intérêts que permettent de générer ces prêts, peuvent suggérer des réponses à cette question.

Il est difficile d'évaluer annuellement la valeur que représentent ces prêts au sein de l'économie de l'Église. L'inscription des prêts en différentes monnaies, sans préciser les unités de compte, rend pour certaines années le calcul difficile : en 1564 par exemple, les prêts mentionnés sont par exemple de « deux flourins a 15 batz », « trente trois flourins et demi de Francfort a quinze batz pour le flourin », « neuf flourins neufx patars trois fennick », ou encore « trois daldres et 1 daldre de dix huyt batz⁵¹ ». Le même problème est observable aussi en 1568, et en 1573, année pour laquelle les prêts sont de « ung daldre », entre un et trois florins, ou de quelques bats⁵². Pour l'année 1555 à 1556, le calcul peut être effectué et montre qu'un peu plus de 6 livres, 7 sous et 9 gros ont été déboursés. Cette somme reste en fait modeste et ne représente qu'un peu plus de 5% de l'ensemble des dépenses de l'Église comptées en février 1556, qui portent à 121 livres, 4 sous et 2 gros ½⁵³. En 1571, les sommes inscrites aussi en livres montrent que les prêts qui vont de 4 à 18 sous ont représenté au total environ 2 livres et 18 gros⁵⁴. Si parmi l'ensemble de ces prêts, la somme la plus importante que nous ayons pu relever est peut-être de 33 florins et demi en 1564, la grande majorité de ces prêts n'excèdent pas quelques sous⁵⁵.

Si les prêts ne représentent donc pas une part conséquente des dépenses de l'Église, permettent-ils alors de générer quelques revenus par le biais des intérêts ? L'indistinction faite dans le registre entre les prêts d'argent et de meubles peut ici éclairer notre analyse. Ces derniers sont en effet cédés simplement pour un temps avant d'être récupérés par les diacres, qui les barrent alors de plusieurs traits. Parmi les 182 occurrences d'emprunts de linges, de lits, et de meubles que nous avons recensés, aucune mention n'est faite de transaction économique en lien avec ces prêts, et nous n'en n'avons pas de trace non plus parmi les recettes. De ce fait, il ne semble pas que ces derniers aient fait l'objet d'échanges

⁵¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 202-202v.

⁵² *Ibid.*, f° 213v-218 et 266.

⁵³ *Ibid.*, f° 290 ; pour les comptes de cette année voir *ibid.*, f° 174v.

⁵⁴ *Ibid.*, f° 221v.

⁵⁵ *Ibid.*, f° 202v.

monétaires tels que le paiement d'une location. Bien que ces accords aient pu être oraux, la rigueur avec laquelle les diacres tiennent leurs comptes laisse supposer que l'absence de notes à ce sujet témoigne de l'inexistence de ces transactions.

Comme les meubles, l'argent prêté est-il donc rendu à somme égale, sans aucune compensation pour l'usage ou le temps de l'emprunt ? Se différencie-t-il au contraire du prêt de mobilier par le versement d'un intérêt ? De fait, le registre manque de précision à cet égard. Dans le cas d'un certain Jan Vallee, auquel les diacres prêtent 4 sous et 6 gros le 1^{er} novembre 1568, le retour du prêt est stipulé en marge et indique que la somme exacte a été restituée⁵⁶. Le 20 juillet 1572, les recettes inscrites dans le même registre indiquent aussi que Pierre Collain a versé à la diaconie la somme de 5 florins et demi, « pour et au nom de Jean Mignot, lequel estant malade sa femme ses anfans avoit receu la dict somme en sa nécessité des diacres de l'année passée⁵⁷ » ; alors que le 23 mars 1573, un certain Jerome reverse aussi 1 sou et 6 deniers « qu'il avoit receu en sa nécessité et maladie⁵⁸ », il peut toutefois s'agir dans ces deux cas du remboursement d'un prêt, comme d'un don fait à l'Église en guise de remerciement. Les diacres inscrivent aussi en marge des prêts accordés à Jacques Mauborgne « recut 4 [sous] et 6 denier⁵⁹ ». Cette somme, ledit Jacques l'a reçue le 2 décembre 1565 ; aucune note de retour n'est cependant inscrite pour le prêt de 2 sous et 3 deniers qui lui a été concédé le 21 novembre. Les diacres n'ont-ils simplement pas inscrit le versement du reste, ou l'emprunteur n'a-t-il rendu qu'une partie de la somme ? Cette deuxième hypothèse semble sans doute plus probable ; dans la majorité des cas en effet, le scribe se contente de barrer le prêt et d'inscrire dans la marge « reçu » pour signaler le remboursement exact du montant prêté. Quand la somme rendue est précisée, c'est qu'elle est souvent inférieure à la somme prêtée : le 9 octobre 1566, Henry Latrant reçoit 4 sous et 6 gros, le prêt est barré, mais seulement 6 gros sont notés dans la marge⁶⁰. En 1568, un Namurois emprunte aussi un daldre et demi, mais le registre indique que les diacres n'ont reçu en retour qu'un daldre « a

⁵⁶ *Ibid.*, f° 218. Sur le problème que pose la restitution équivalente d'un bien dans la logique économique chrétienne occidentale, voir G. Todeschini, *op. cit.*, p. 132 et suivantes.

⁵⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 239.

⁵⁸ *Ibid.*, f° 246v.

⁵⁹ *Ibid.*, f° 208.

⁶⁰ *Ibid.*, f° 209.

bon conte⁶¹ ». Nous ignorons si cet échange a été fixé dès la contractualisation du prêt, ou s'il a plus tard été accordé à l'emprunteur de ne rendre qu'une partie de la somme. Dans un autre cas, les diacres ont en effet fixé cet accord au moment de l'emprunt. En 1573, ils notent ainsi dans le registre : « Memoire que Lion Lequynet a promis de rendre aux diacre la moitié de che quy as esté distribué a Jan Lagache en sa dernyere maladiee, lequel porte pour sa moitiee 2 [florins], 10 [valeur illisible] 1 fennick⁶² ». Vis-à-vis du remboursement des prêts, les diacres semblent donc faire preuve de la libéralité qu'évoquait Calvin lorsqu'il appelait les fidèles à « donner une telle relâche que les pauvres ne soient point grevés⁶³ ».

D'après ces observations, l'Église réformée de Francfort semble en fait plus encline à céder une partie de la somme prêtée à ces débiteurs, que de leur demander de payer un intérêt supplémentaire. La seule mention explicite que nous ayons pu relever dans le registre, d'un intérêt perçu pour un prêt, présente un cas de figure particulier : « Receu le 25 de juillet [1572] par les main de Jean du Pont, venant de quelque quidam auquel on avoit presté il y as environ 12 ans, la somme de 2 florins 8 pater, qui fait 0 [livres], 10 [sous], 4 [deniers]. Et pour l'interrest de l'argent, 0 [livres], 1 [sou], 6 [deniers]⁶⁴ ». Ici, l'intérêt compense la durée largement prolongée du prêt, et sans doute les autres emprunts sont-ils tous remboursés bien plus rapidement. Malgré tout, la valeur de l'intérêt reste très modeste : pour 12 ans d'emprunt, elle représente un taux d'intérêt annuel de 1,2%, soit 1 denier et demi par an.

Si les prêts de meubles comme d'argent ne sont donc pas, d'après ce que dévoile le registre, une source de profit, un autre type de crédit génère toutefois quelques revenus à l'Église. Les rentes permettent en effet souvent aux institutions charitables de financer leurs activités par une source de revenus régulière⁶⁵. Cette forme de profit est même légitimée

⁶¹ *Ibid.*, f° 214.

⁶² *Ibid.*, f° 266.

⁶³ Cité par F. Dermange, *art. cit.*, p. 552.

⁶⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 239.

⁶⁵ Voir notamment à ce propos Laurence Croq, « L'argent des confrères et des confréries en Europe, XVI^e-XVIII^e siècles », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 191, 2020, p. 89-111, ici p. 101 ; Simona Cerutti « La richesse des pauvres. Charité et citoyenneté à Turin au XVIII^e siècle », dans Sami Bargaoui (et al.), *Appartenance locale et propriété au nord et au sud de la Méditerranée* [en ligne], Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 2015. URL : <<http://books.openedition.org/iremam/3497>> ; N. Lyon-Caen, *op. cit.*, p. 130.

pour les Églises par les théologiens comme Godefroid de Fontaines ou Pierre Jean Olivi au XIII^e siècle. En se basant sur la notion d'*utilitas*, ils estiment la possession des rentes éthiquement acceptable tant qu'elles permettent l'entretien et le développement des institutions sacrées, et bénéficient de ce fait à l'ensemble des fidèles⁶⁶.

Dès 1557, les recettes indiquent donc que les diacres ont reçu le 8 août « du fournié pour le louage de sa maison de demy an⁶⁷ », 1 livre et 7 sous. Cette rente, Josse Fournier en est le débiteur au moins jusqu'en 1571⁶⁸. Il paye ainsi la même somme deux fois par an, d'abord pendant 10 ans, mais il complète ce crédit d'un autre en 1567 : les diacres inscrivent cette année-ci dans un autre registre, « Memoire que Jos a entré en louage de la grande chambre le 21 jour de avril année 1567, a condition que il doit paier toutte les semaynes 2 patar, et du gardien, et de la ran̄te, au mesme jor⁶⁹ ». En plus de sa maison, ledit Josse loue ainsi une chambre et un jardin, dont il s'acquitte du paiement en juillet, puis à nouveau à la fin de l'année : il paye 6 sous et 3 gros « pour 3 mois de louage d'ungne chambre d'un chelier et d'un petit jardein⁷⁰ ». À ces rentes s'ajoutent aussi par la suite une cave, puisque le 21 août, il reverse à l'Église 3 livres, 16 sous, 11 gros et 2 [valeur indéfinie] pour « le loage de la maison et pour une chambre et d'une cave et d'ung jardin comensent le tout cest assavoir le loage eschut le 24 de juillet⁷¹ ». À mesure que s'accumulent les crédits, les revenus de l'Église augmentent aussi ; alors qu'elle recevait initialement deux fois par an de la part de ce débiteur 1 livre et 7 sous, la somme atteint 4 livres et 1 sou en août 1571⁷².

On ignore cependant l'origine de ces biens immobiliers que les diacres mettent en location. On ne sait d'où l'Église tient la propriété de cette cave et ce jardin, qui pourraient par ailleurs faire partie de la rente dont elle est elle-même débitrice auprès du gouverneur de l'hôpital de Francfort⁷³. Les livres de la diaconie dévoilent toutefois un autre cas d'une rente

⁶⁶ G. Todeschini, *op. cit.*, p. 320.

⁶⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f^o 17v.

⁶⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f^o 3v, 4v, 5v, 6, 7, 8, 11v, 12, 18, 18v... ; pour les dates postérieures à 1565, voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f^o 182, 184v, et pour 1571, *ibid.*, f^o 92v.

⁶⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 180, f^o 40v.

⁷⁰ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f^o 184v.

⁷¹ *Ibid.*, f^o 189v.

⁷² *Ibid.*, f^o 92v.

⁷³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f^o 22 ; voir annexe 13.

dont l'Église a hérité. Le 8 juillet 1565, le frère du défunt Michel Carlier, et ses héritiers Jeanne Carlier, et Cristofle le Febvre son mari, comparaissent devant les diacres pour traiter de l'achat d'une maison dont « la tierche partie » a été « donné au pouvres estrangiers franchoisse de Francfort⁷⁴ ». Après avoir racheté la part de Jan Carlier, Cristofle le Febvre s'engage ainsi à payer à l'Église, pour sa part, la somme de 18 florins de Francfort, à « 15 basse pour le florin ». Dans l'attente du versement de la totalité du montant, les diacres restent toutefois créditeurs de la rente de la maison, que les héritiers s'engagent à payer eux-mêmes si personne d'autre n'entre en location du bien. Ainsi se conclut le contrat : « moy Cretofle le Fevre, en presens desditz tesmoins, j'ay delivré la lettre de l'achat de ladite maison en ses mains desditz diacres, promettant par lesditz diacres de la rendre en mes mains quant ilz seront remboursé de la somme totalle desdits 18 florins ». Si les héritages constituent donc une source de crédit et de revenus réguliers supplémentaire, l'exemple s'avère toutefois décevant ; nous n'avons pu retrouver de traces, ni du paiement de ces 18 florins, ni du loyer dont il est aussi question.

Si l'on met de côté le cas de ces rentes, que les registres ne dévoilent d'ailleurs pas si nombreuses, nos sources ne nous permettent pas de faire état d'un quelconque enrichissement de l'Église par les prêts qu'elle accorde à ses membres. Tout au moins ces prêts constituent-ils une forme alternative de dons, parfois remboursés de manière équivalente, parfois seulement en partie, et d'autres fois certainement pas du tout. Bien que ces prêts portent en eux l'expression de la libéralité propre à l'action charitable, la restitution dont ils font l'objet dans la majorité des cas les différencie toutefois du don, en ce qu'elle permet un retour entier ou partiel de la somme accordée. Même s'il ne produit pas de surplus de richesse dans le cas des réformés de Francfort, le prêt permet toutefois la sauvegarde relative du patrimoine financier de l'Église. Quand il n'est pas liquidé, l'argent, comme les meubles s'ils ne sont pas détruits, revient en quelques sortes systématiquement à l'Église à plus ou moins long terme : alors que Simon Huelin emprunte 33 florins en 1564, les diacres notent en effet après son décès en 1568⁷⁵ :

⁷⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 230 ; voir annexe 18.

⁷⁵ *Ibid.*, f° 202v et 217v.

Mémoire que Simon Huelie <et sa femme> avent son trespas a laissé aux pouvre la somme de 8 daler, laquel somme fault demander a Martin de Paturre et a Jaque serine, tuteurs des enfens du dit Simon. Parreillement une toie dorreilieux que nous avions presté au dit Simon pour ung compaignon malade en sa maison

Les multiples mentions « sont mortz » inscrites aux côtés des prêts, indiquent souvent de la même manière que les biens mobiliers ont été récupérés ; ils sont par la suite à nouveau prêtés, jusqu'à ce que le temps et l'usage n'en permettent plus la circulation. En janvier 1564, les diacres récupèrent les biens de Thomas Lohette et prêtent en décembre 1565 son manteau et le bonnet de son fils à un compaignon. En marge du prêt, ils indiquent plus tard qu'« après avoir gardé quatre ans le mantiau et le bonnet » ils les ont vendu pour 1 florin et 14 bats car ils « estoient mangé de vers⁷⁶ ». Ainsi les prêts de meuble, comme les prêts d'argent, alimentent au sein de la communauté une circulation des biens, qui ne peut d'ailleurs fonctionner que si elle repose sur des liens de confiance.

2.3. Prêts et liens de confiance : la communauté structurée autour d'un partage des biens

En prêtant attention aux noms inscrits dans les listes de prêts, on comprend en effet que les liens sociaux et économiques, et les relations de confiance, jouent un rôle prépondérant dans leur octroi, bien plus que des stratégies de fructification des richesses. Une part importante des prêts accordés le sont à des habitués des distributions : Charles de Lorraine reçoit déjà un prêt d'argent en 1556, et il emprunte un lit et une couverture en 1564 ; Anthoine Sandemont, à qui le même prêt est accordé cette année-là, emprunte aussi quelques mois plus tard une bible en français, et en mai 1567, 5 sous et 2 gros⁷⁷. Aux côtés de ces noms déjà bien connus, on trouve ceux de la veuve Bas, la veuve Pia, la fille Betteline, ou encore la femme de Jan de Larsy qui emprunte pour l'enfant Glandin le 17 novembre 1566, une paire de linceul, 2 coussins de bourre et un petit lit de paille⁷⁸. En 1568, 8 emprunteurs participent aussi à de multiples reprises aux distributions durant l'année : parmi eux, Henry

⁷⁶ Ici voir *ibid.*, f° 208, et voir aussi Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 135v.

⁷⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 290, 202, 203v, 210v.

⁷⁸ *Ibid.*, f° 209.

Doux Pain apparaît déjà en octobre 1566⁷⁹. Bien que la présence régulière de ces individus aux distributions témoigne de leur indigence, elle leur a aussi permis de se faire connaître des diacres, et d'instaurer entre eux un lien de confiance mutuel : puisque certains rencontrent les diacres chaque semaine à l'occasion des distributions, ils ne peuvent se soustraire à l'obligation de restitution du prêt si les diacres en font la demande ; et de fait, ces indigents restituent bien toutes les sommes et tous les meubles empruntés à l'Église⁸⁰.

La fonction charitable du prêt, et la proximité qu'entretiennent ces emprunteurs avec l'Église, justifient alors peut-être que la date de retour ne soit pas toujours précisée à l'avance. Pour ce qui est des meubles, ils sont cédés pour quelques temps aux indigents, mais le délai de restitution n'est que très rarement mentionné : le 9 septembre 1566, le diacre inscrit « pour l'espace de 3 semaine », en marge du prêt d'une paire de linceul fait à un certain Baudouin, et il écrit aussi le 18 février 1568 qu'une paire de linceul a été prêtée à Henry Doux Pain « pour 8 ou 15 jour⁸¹ ».

Si ces mentions sont rares, elles semblent dévoiler que les diacres ne prévoient pas au moment des prêts les dates de retour, qui s'effectuent soit lorsqu'ils en formulent la demande, soit au bon vouloir des emprunteurs quand ils n'en ont plus l'usage : le 29 novembre 1568 par exemple, la « mère de Grande Anne a la petite ville⁸² », reçoit un lit, un chevet de plume, une couverture et une paire de linceul. Quand elle rend le prêt dans le courant du mois d'avril suivant, les diacres ne reçoivent toutefois que le lit de plume, « sans chevet ». Certains prêts ne sont ainsi pas complètement restitués en une seule fois, mais sont rendus pièce par pièce à l'Église : en 1565, Pierre Barbier emprunte un lit, un chevet de plume, une paire de linceul et une couverture blanche. Le prêt est d'abord barré, et les diacres inscrivent en marge « reste encore les lincheulx a recevoir⁸³ ». Cette même note est ensuite

⁷⁹ Voir *ibid.*, f° 214 et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 186v.

⁸⁰ Par exemple, Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 210v : les 5 sous et 2 gros empruntés par Anthoine Sandemont sont barrés et en marge est écrit « recheut ». À part quelques rares exceptions, tous les prêts sont barrés.

⁸¹ *Ibid.*, f° 213v-214.

⁸² *Ibid.*, f° 218.

⁸³ *Ibid.*, f° 205v.

barrée, et complétée de la mention « recheupt » ; nous ne disposons cependant d'aucune indication concernant le délai qu'a pris cette restitution complète du prêt.

De manière générale, les précisions quant aux dates de retour sont rares. On en trouve une occurrence pour les 4 sous et 6 gros, empruntés par Jan Vallee le 1^{er} novembre 1568 et rendus trois mois plus tard, ce qui correspond à peu près au même délai de restitution d'un lit de plume prêté à Jan Marsin le 24 novembre 1569, rendu le 12 février 1570. Le délai de remboursement semble avoir été toutefois plus long pour Pierre Collain, qui a rendu le 20 juillet 1572, 5 florins empruntés aux « diacres de l'année passée⁸⁴ ». Enfin, nous avons aussi mentionné le cas notable de ces 2 florins 8 patards, rendus 12 ans plus tard aux diacres. La restitution de ces prêts semble donc être au bon vouloir des emprunteurs qui engagent ainsi leur responsabilité vis-à-vis de l'Église, mais aussi vis-à-vis des autres individus qui pourraient avoir besoin de ces biens et cet argent, puisque ceux-ci appartiennent de fait à un fonds commun et circulent entre les membres du groupe. Une seule occurrence précise à l'avance les conditions du délai de remboursement, et témoigne d'une certaine contractualisation du prêt qui révèle cet engagement qu'impose l'emprunt vis-à-vis de l'Église et de ses membres : le 12 août 1565 a été prêté à Guillaume Machon « la somme de 6 florin a rendre a pasque, ou s'il advient que on en aie affaire, on luy doit redemander devant en luy sachant a dire 15 jour devant est tenu de le rendre⁸⁵ ». Les précautions que prennent ainsi les diacres en formulant ces précisions servent sans doute à prévenir d'éventuels besoins économiques auxquels l'Église pourrait être confrontée, au moment où elle accorde ce prêt, ou dans un avenir proche, d'autant plus que la somme de 6 florins est supérieure à la plupart des montants octroyés. Par ailleurs, il est aussi possible que ces précautions trahissent une certaine défaillance de confiance envers ce Guillaume Machon.

À de multiples reprises, les inscriptions de prêts portent en effet la trace de la confiance indispensable à la base de la transaction : les diacres font ainsi « promettre » aux emprunteurs de rendre la somme. Le 12 septembre 1568, 1 florin est accordé au mari de la veuve Titus « promettant de le rendre », comme pour la femme de Jaques Domsom qui reçoit

⁸⁴ Pour rappel, l'année comptable débute en octobre. *Ibid.*, f° 218-219 et 239.

⁸⁵ *Ibid.*, f° 205v.

3 sous le 18 octobre suivant⁸⁶. De même, en 1573, il est noté « memoire que Lion Lequynet a promis de rendre aux diacre la moitié de che quy as esté distribué a Jan Lagache en sa dernyere maladiee⁸⁷ ». La précision est peut-être trop rare pour n'être qu'une simple formule normative.

Lorsque les diacres ne connaissent peut-être pas assez leurs emprunteurs et que la confiance fait défaut, ils ont aussi recours à la mise en gage de divers objets. Le prêt sur gage, « instrument des économies pauvres », constitue en fait un contrat de vente-rachat : « l'emprunteur vend son bien à une somme inférieure et obtient un délai pour le racheter en remboursant à ce moment-là le capital et les intérêts⁸⁸ ». Dans notre cas toutefois, le versement du surplus n'a pas lieu : quand un Namurois emprunte un daldre et demi, « sur quoy il (...) baille 5 frange de divers couleur propre a mestre a des lit », il ne rend par la suite qu'un daldre « a bon contte⁸⁹ » ; peut-être les diacres ont-ils pris en compte dans la valeur de la transaction monétaire, celle de l'usage qu'ils ont fait de ces tissus. La situation semble toutefois différente en novembre 1567, lorsque Pierre le Leux a reçu « la somme de 2 daldre, et pour assurance (...) a delivrer pour gaige ung mathieau de drap noir double devant⁹⁰ » ; le prêt est simplement barré, signe sans doute que ledit Pierre a juste récupéré son gage après le rendu de la somme. Enfin, les diacres envoient aussi Jean Langler récupérer leur dû auprès d'un homme nommé Jean de Gave, qui a sans doute été le tuteur d'une fille à laquelle ils avaient prêté de l'argent ; celle-ci, peut-être défunte ou partie, avait emprunté 2 daldres et avait en échange laissé ses habits, « promettant de [les] contenter premier que de reprendr ses bague⁹¹ ».

Si nous avons donc plus tôt démontré la libéralité à l'œuvre dans l'octroi et le remboursement des prêts, bénéficiaire d'un emprunt engage tout de même bien la responsabilité de l'emprunteur vis-à-vis des diacres qui attendent que celui-ci honore ses engagements. Si la confiance conditionne donc tout accord de prêts, ces derniers permettent

⁸⁶ *Ibid.*, f° 217-217v.

⁸⁷ *Ibid.*, f° 266.

⁸⁸ L. Fontaine, *L'économie morale... op. cit.*, p. 105-106.

⁸⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 214.

⁹⁰ *Ibid.*, f° 212v.

⁹¹ *Ibid.*, f° 217v.

aussi d'entretenir la confiance et d'inscrire dans le temps les relations économiques qu'elle permet de construire. Les rentes, comme celle dont s'acquitte Josse Fournier au moins entre 1557 et 1571, constituent le meilleur exemple de ces relations de crédit inscrites dans un « horizon temporel indéfini⁹² », et dont le paiement périodique entretient les liens de confiance qui unissent les deux partis de l'échange. Enfin, les prêts accordés à des membres de la communauté qui s'en vont, comme les 2 daldres que reçoit « Marguerite Provost pour subvenir a son voyage de Schoonhaus a rendre quant elle avera l'aise⁹³ » ont pour effet de maintenir le lien avec les anciens membres de l'Église après leur départ ; de fait, même dans ce cas, le prêt a bien été rendu.

Que conclure de ces quelques pistes de recherche sur le rôle qu'a joué le prêt au sein de l'économie de l'Église réformée de Francfort ? Nos questionnements quant à la pratique du prêt à intérêt comme stratégie de productivité économique ont révélé que celui-ci n'a pas véritablement permis une quelconque fructification des richesses de l'Église entre 1555 et 1574. Peut-être du fait des limites imposées par les débats théologiques sur l'usure, peu de prêts mobiliers ont fait l'objet de location, et si des intérêts ont parfois été perçus pour les prêts monétaires, les registres n'en ont pas laissé la trace. Si ceux-là n'ont pas véritablement constitué un moyen de financement, la générosité dont les diacres font preuve vis-à-vis des délais de remboursement et de la valeur de restitution, montrent que ces prêts s'intègrent plutôt à l'activité charitable de la diaconie. Bien que les sommes octroyées restent, à quelques exceptions près, relativement modestes, les emprunts représentent en fait une forme alternative de dons ; ils permettent en effet de répondre aux besoins des bénéficiaires par l'octroi de montants légèrement supérieurs à ceux généralement attribués aux distributions. Par le prêt, l'Église recouvre au moins une partie ou la totalité de la somme, ce qui lui permet ainsi de conserver un fonds monétaire ou mobilier dont elle met les biens en circulation. Cette circulation des biens engage alors la responsabilité des emprunteurs, vis-à-vis des diacres comme des prochains bénéficiaires, tant du point de vue des délais de remboursement

⁹² L. Croq, *art. cit.*, p. 101.

⁹³ *Ibid.*, f° 203.

que de sa valeur monétaire ou de l'état des meubles. Puisque le système ne fonctionne que si chacun respecte sa part de l'engagement, les liens de confiance conditionnent l'accord des prêts, mais honorer son engagement la réactive et l'entretient, permettant ainsi de bénéficier d'autres prêts.

Si le précédent chapitre a abordé les relations d'entraide horizontales, cette étude du prêt a plutôt considéré dans le sens de la verticalité la construction du lien communautaire. Cette intense activité d'échanges et cet investissement dans les relations internes ne doit toutefois pas faire passer la communauté réformée de Francfort pour une entité isolée et refermée sur elle-même. Les liens d'entraide et les échanges ne sont en effet pas restreints au cercle paroissial, mais s'étendent aussi au-delà des limites de la ville, aux autres communautés calvinistes installées à proximité.

Chapitre 9. Une communauté insérée dans des réseaux d'entraide calvinistes

L'historienne Menna Prestwich, à qui l'on doit l'expression de « calvinisme international », a attribué son extension en Europe à la capacité des calvinistes à créer et entretenir des réseaux par le jeu des alliances matrimoniales, des rapports commerciaux, des correspondances entre les Églises et leurs organismes charitables¹. De fait, la communauté de Francfort entretient bien de multiples liens avec les communautés calvinistes alentours ; non seulement leurs membres voyagent entre les bords du Main, Wesel et Heidelberg par exemple, mais des relations familiales et des réseaux d'échanges se créent aussi entre les groupes. Les Églises et leurs dirigeants se rencontrent aussi, échangent et correspondent, et font circuler les pasteurs d'une ville à l'autre. Si les liens d'entraide qui se créent ainsi sont bien à la fois marqueurs et producteurs d'une appartenance à la diaspora, il ne sera cependant pas question ici de mener une étude diasporique à proprement parler². Nous considérerons plutôt les multiples connexions qui relient Francfort aux autres communautés à proximité et aborderons ainsi, au sein d'un espace régional, rhénan et palatin, la constitution d'un réseau d'entraide entre les différentes Églises calvinistes. L'enjeu de cette analyse sera ainsi d'appréhender comment les communautés ont pu mobiliser, plus ou moins consciemment, ces réseaux d'échange et de solidarité comme « tactique de survie³ ». Cette étude sera donc scindée en deux temps : l'analyse des multiples circulations de personnes, qui relient Francfort aux communautés alentours, permettra d'aborder dans un premier temps les réseaux d'entraide qui se construisent entre les membres des différentes communautés, notamment par les jeux matrimoniaux et le tissage de liens familiaux. Dans un second temps, nous aborderons la constitution de ce réseau d'entraide d'un point de vue « institutionnel »,

¹ Menna Prestwich (éd.), *International Calvinism : 1541-1715*, Oxford, Clarendon Press, 1985. Voir aussi M. Monge et N. Muchnik, *op. cit.*, p. 118.

² Nous ne considérerons pas en effet ni le maintien des liens avec le pays d'origine, ni l'aspect identitaire de l'appartenance à la diaspora. Or, Rogers Brubaker définit l'élément diasporique autour de 3 caractères centraux : la dispersion dans l'espace, l'orientation vers la terre d'origine, et le maintien d'une identité spécifique. Voir R. Brubaker, *art. cit.*, ici p. 5-6.

³ M. Monge, *Des communautés mouvantes... op. cit.*, p. 152.

par la circulation des pasteurs et les échanges économiques qu'entretiennent les différentes Églises, et par les liens de dépendance et de reconnaissance que ces échanges induisent.

1. Relations interpersonnelles et construction de réseaux « translocaux »

Lorsqu'il a été question d'aborder les effets de la fermeture de l'Église en 1561-1562 sur l'évolution démographique du groupe, des premiers flux de circulations ont déjà été remarqués entre les communautés de Francfort et de Schœnau. Tandis que l'Église de Francfort se maintient au bord du Main, ces flux continuent à être en permanence alimentés durant les années qui suivent ; ils ne se limitent par ailleurs pas qu'au Palatinat et s'étendent aussi à d'autres groupes. Si ces départs scindent des réseaux de voisinage, de métier, et séparent géographiquement parfois une partie des familles, le maintien des liens antérieurs à ces déplacements relie les différentes communautés entre elles par une « pluralité de réseaux dans lesquels circulent idées, hommes, capitaux, marchandises diverses⁴ ». L'inscription des individus au sein des communautés d'accueil crée aussi de nouvelles connexions par le biais des sociabilités de métier par exemple, ou par les jeux matrimoniaux, qui renforcent encore la circulation des biens et des personnes, et entretiennent aussi les solidarités communautaires.

1.1. Circulation des personnes

Les allers et venues entre les communautés de Schœnau, de Francfort, et de Wesel sont en effet incessants tout au long de notre période. La foule des voyageurs anonymes, qui obtiennent l'assistance pour poursuivre leur chemin, soulignent les multiples circulations qui relient ces villes : pour n'en citer que quelques-uns, le 26 septembre « une flamengue » reçoit « pour aller a Frankendal » 1 sou et 8 gros et le 11 décembre « ung homme » obtient 1 sou et 6 gros « pour aller a Chenau ⁵ ». Aux mois d'avril et de mai 1570, « ung povre mesnage »

⁴ Michel Bruneau, « Espaces et territoires des diasporas », *L'Espace géographique*, vol. 23, 1994, p. 5-18, ici p. 8.

⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 245, 258v.

obtient 10 sous et 5 gros pour se « retirer a Wesel », « deux passants » se rendent dans cette même ville et « un povre » y retourne, tandis que « trois » en proviennent⁶. La désignation de ceux qui partent par leur nom permet de les distinguer des multiples passants et suggère que ces derniers font peut-être partie de l'Église, ou en sont au moins déjà connus. Ainsi, le 26 septembre 1569, « la femme Jan Pennebin » obtient 2 sous « pour aller a Schonau », la même somme que reçoit Bondrevia « pour se retirer a Wesel » le 15 septembre 1572⁷. Certains de ces départs semblent par ailleurs s'effectuer en groupe : le 3 novembre cette année-là, Thierry le Jeusne, Charles de Lembourg, Hubert Caton, Jan Muot, Guillaume de Noiel et deux autres nommés partent aussi pour Schœnau⁸.

Point de départ vers d'autres communautés, Francfort est aussi bien sûr un lieu de destination ; moins faciles à déceler dans les registres qui ne précisent pas systématiquement les lieux de provenance, quelques réfugiés des communautés palatines et alentours s'installent aussi dans la ville, ou y passent du moins quelques temps. Le 11 décembre 1569, « un jeusne filz venant de Chonau » se présente aux distributions, dont les listes font par exemple aussi mention en octobre 1574 d'un certain « Martin Didier venu de Schonau » et de « Anne Bertin venu de Wesel⁹ ». Malade de la peste, ce dernier reçoit de l'aide jusqu'au 1^{er} novembre, tandis que Martin Didier apparaît encore dans le registre le 14 février 1575¹⁰. Quand ces réfugiés continuent de se présenter aux distributions, il est ainsi possible de déterminer si leur présence dans la ville fait l'objet d'une installation prolongée, ou s'ils sont simplement temporairement de passage. Pierre Madron, un « français passant » qui obtient une première fois l'assistance le 9 mars 1573, « s'en [retourne] » par exemple à Heidelberg dès la semaine suivante¹¹ ; les sources ne dévoilent toutefois pas la raison de ces allers et retours, et nous ne pouvons savoir si la venue à Francfort est motivée par des affaires, du commerce, ou simplement pour voir un proche.

⁶ *Ibid.*, f° 267v-271.

⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 254 et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 79.)

⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 87v.

⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 258v et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 193.

¹⁰ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 195v et 210v.

¹¹ *Ibid.*, f° 106v.

Bien que nous ne puissions donc toujours déterminer la durée des séjours et la cause de ces départs et de ces arrivées, ces multiples circulations mettent tout de même en lumière les connexions qui relient ces lieux d'implantation de groupes calvinistes. La prédominance des villes palatines et de Wesel dans les mentions de départs ou d'arrivées s'explique par l'importance des communautés calvinistes qui y sont installées. À Wesel, où les réfugiés ont été officiellement expulsés de la ville en 1557, la signature par une partie d'entre eux en 1563 de la *Confession de Wesel* luthérienne a mené à un relatif apaisement des tensions et à la reprise de l'immigration. En 1567, l'Église a alors pu se reconstruire grâce à l'afflux de nouveaux réfugiés, fuyant les persécutions perpétrées aux Pays-Bas par le duc d'Albe ; les Français se voient à nouveau dotés de deux ministres, Charles de Nielles et Ambroise Wille, et la ville accueille un an plus tard le synode des Églises des Pays-Bas¹². Le développement de cette communauté à la fin des années 1560 explique ainsi que la grande majorité des mentions de départs en direction de Wesel surviennent à partir de 1569-1570. De même, les conditions d'accueil et l'autonomie dont disposent les communautés calvinistes installées sur les terres de Frédéric III, à Schoenau et Heidelberg, ou à Frankenthal, justifient l'ampleur des flux dirigés vers celles-ci¹³. Au-delà des conditions favorables d'accueil, l'ancienneté des liens a aussi pu favoriser l'importance de ces connexions : alors que les circulations entre Francfort et la colonie de Schoenau n'ont cessées depuis sa création en 1562, les « dispersés de Wesel » avaient quant à eux déjà été accueillis au bord du Main en mai 1557¹⁴.

Du fait de l'ancienneté de leurs liens, et de la régularité des flux, justifier de l'appartenance à l'un de ces groupes calvinistes favorise donc l'accès à l'assistance en cas de migration dans l'une de ces communautés. Par conséquent, le choix du départ est certainement facilité par la certitude de trouver dans la ville d'accueil un soutien financier, et de s'inscrire dans un groupe dont on parle la langue et partage le culte ; éventuellement,

¹² P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*, § 142-150.

¹³ Alors que nos sources s'arrêtent en 1576, peut-être les années qui suivent dévoilent elles par ailleurs une augmentation des flux provenant du Palatinat ; la mort de Frédéric III porte en effet son fils luthérien Louis VI au pouvoir, qui ne tolère plus la présence des réformés calvinistes sur ces terres. Son frère cadet Jean-Casimir offre alors l'asile à Frankenthal à la communauté de Schoenau, mais il est possible que certains se soient rendus à Francfort : voir A. Paul, *art. cit.*, p. 266.

¹⁴ Pour mai 1557 voir notamment Francfort, ISG FFM, H.13.63, 61, f° 16 ; pour Schoenau voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 97v-98, f° 122.

la perspective de rejoindre des proches installés antérieurement, pour ces mêmes raisons, influencent aussi le changement de communauté. De ces circulations, naissent quoi qu'il en soit de nouvelles connexions et relations interpersonnelles, qui renforcent à leur tour les liens entre les communautés et accentuent les échanges qui les relient. Parmi ces connexions, les alliances matrimoniales et le choix des parrains et marraines occupent ainsi une place centrale.

1.2. Jeux matrimoniaux et réseaux familiaux de solidarités interparoissiales

Les alliances matrimoniales, qui répondent à une multiplicité de facteurs sociaux, professionnels, économiques, géographiques, et bien sûr confessionnels, renforcent la cohésion communautaire en favorisant la création de nouvelles sociabilités, de nouveaux réseaux d'entraide, et en accentuant les échanges qui relient les différents groupes¹⁵. En effet, avant même que ne s'installent les époux, les mariages suscitent une multitude de correspondances et de tractations, qui portent notamment sur la composition de la dot¹⁶. Par la suite, l'union des familles alimente de nouvelles circulations de personnes, de biens, et de capitaux, et participe de l'implantation de nouveaux réseaux de solidarité qui relient leurs différents lieux de vie. Pour approcher ces jeux matrimoniaux entre les différentes communautés, comme pour aborder le choix de la parenté spirituelle qui produit les mêmes effets, la seule source dont nous disposons demande d'étendre la périodisation de cette étude aux trois dernières décennies de la fin du XVI^e. C'est en effet en 1569 que débute le livre de l'Église réformée de Heidelberg, et en 1577 que commence celui de Frankenthal¹⁷. Les

¹⁵ Facteurs de cohésion ou d'assimilation, les jeux matrimoniaux ont suscité de nombreuses études dans le domaine des *diaspora studies*. Voir par exemple Lucy Williams, *Global Marriage. Cross-Border Marriage Migration in Global Context*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2010 ; Natalia Muchnik, « "Ne formez pas avec les infidèles d'attelage disparate." L'enjeu matrimonial dans les diasporas des XVI^e-XVIII^e siècles », *Diasporas. Histoire et sociétés*, vol. 23-24, 2014, p. 7-27.

¹⁶ M. Monge, N. Muchnik, *op. cit.*, p. 119.

¹⁷ Adolf von den Velden (éd.), *Das Kirchenbuch der französischen reformierten Gemeinde zu Heidelberg (1569-1577) und Frankenthal in der Pfalz (1577-1596)*, Weimar, Druck der Hof-Buchdruckerei, 1908. Pour rappel, l'édition comprend les livres de Heidelberg et Frankenthal car c'est dans cette dernière que migrent les réfugiés du Palatinat quand le luthérien Louis VI accède au pouvoir à la mort de son père Frédéric III. Voir à ce sujet, A. Paul, *art. cit.*, notamment p. 266.

précisions que comprennent parfois les registres concernant l'origine des époux ou celle de leurs parents, dévoilent ces liens qui unissent les différentes communautés calvinistes. Du fait de la périodisation décalée de ces registres par rapport à nos sources, ils nous donnent à voir les relations qui se créent au sein de la deuxième génération de réfugiés, celle des enfants des réformés présents à Francfort entre 1554 et la décennie 1570.

En 1580, la fille de « feu Thomas Wallerand, en son vivant [demeurant] à Schoenau », épouse Denys, fils de Jacques de Dison qui demeure à Frankenthal¹⁸». Thomas Wallerand, qui signe les comptes de la diaconie de Francfort le 24 janvier 1557, quitte sans doute la ville entre le mois de janvier 1562, durant lequel il participe encore aux collectes, et le mois de décembre cette année-là, quand les diacres de Francfort lui transmettent une certaine somme d'argent « pour l'église de Schonhaus¹⁹ ». Même si nous ne connaissons pas la date de sa mort, on peut supposer que sa fille a vécu à ses côtés à Schoenau jusqu'à son mariage, et qu'elle s'est ensuite installée dans son nouveau foyer à Frankenthal en 1580 ; si Thomas Wallerand a peut-être gardé quelques relations avec Francfort après son installation sur les terres palatines, sa fille a-t-elle gardé un quelconque lien avec ce réseau à la mort de son père, et après son emménagement à Frankenthal ? Nous ne disposons pas des sources nécessaires pour l'affirmer, mais l'exemple démontre bien toute la difficulté à interpréter dans certains cas ces mentions lacunaires. En 1586, un autre réfugié dit « natif de Francfort », marie son fils Abraham à Jeanne, fille de Jean Remach, lui originaire de Verviers²⁰. À moins qu'il s'agisse d'un homonyme, la mention « natif » pose ici problème ; un certain Quintin Paul est bien reçu à la bourgeoisie de Francfort en juillet 1554, mais il n'est pas né au bord du Main puisqu'il est inscrit aux côtés d'un groupe de Wallons, dits « *Valensenenses* », soit originaires de Valenciennes. Par ailleurs, à moins qu'il s'agisse d'un homonyme, le même Quintin Paul faisait sans doute partie du groupe de Glastonbury alors qu'il a reçu le 31 décembre 1551 une lettre de naturalisation signée par Edouard VI, qui stipulait qu'il était

¹⁸ A. von den Velden, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 5v, et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 6 et 8. Nous reviendrons sur ce don en dernière partie de ce chapitre ; voir aussi annexe 4.

²⁰ A. von den Velden, *op. cit.*, p. 22, et p. 20 pour l'origine de Jean Remach.

arrivé avec Valerand Poullain et s'était installée à Glastonbury²¹. Quoiqu'il en soit, l'homme est toujours présent à Francfort en septembre 1555, date à laquelle il reçoit de l'argent de la diaconie pour en avoir « presté à Fernande garde des malades²² » ; peut-être a-t-il eu un fils dans la ville, et c'est de l'enfant de ce dernier dont il s'agirait en 1586. Bien que nous ne puissions le déterminer avec certitude, sans doute la mention « natif de », plutôt que « demeurant à », montre que ce Quintin Paul « fils » ne réside plus à Francfort ; encore une fois, pouvoir prouver la conservation de relations antérieures permettrait donc de mettre en lumière l'élargissement géographique, par le biais des alliances, d'un réseau de soutiens et de solidarités.

Un cas encore postérieur s'avère cependant davantage éclairant. En 1591, le fils de Jehan de Bary, dit « bourgeois de Francfort », épouse la fille de Werner Kemerlings, « bourgeois de Spire²³ ». Si les précisions quant à la condition sociale des parents dévoilent ici l'endogamie qui préside à l'alliance, elles nous permettent de souligner les enjeux économiques impliqués dans les choix matrimoniaux. Il est en effet probable que ce Jehan de Bary soit le même qui signe les comptes de la diaconie le 12 octobre 1572, et qu'il soit l'un des six membres de la communauté française parmi les 84 marchands qui fondent la Bourse de Francfort en 1585²⁴. Alors que l'endogamie est « tout autant une homogamie qui soude les associations horizontales et les pyramides clientélares²⁵ », le choix matrimonial est d'autant plus important dans les milieux de négociants et marchands où l'intrication des liens commerciaux et familiaux est indéniable²⁶. Bien que l'on ignore le métier de Werner Kemerlings, on peut donc supposer que cet exemple s'inscrit dans ces jeux de construction et de consolidation des réseaux économiques par le biais matrimonial.

La dernière mention de mariage que nous avons relevée et qui mentionne explicitement un membre de la communauté de Francfort concerne l'alliance en 1580 de « Jacob Carron »

²¹ Francfort, ISG FFM, H.02.17, 7, f° 98 ; W. Page (éd.), *op. cit.*, p. 187 ; voir annexe 1.

²² Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 101.

²³ A. von den Velden, *op. cit.*, p. 25.

²⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 83 ; voir annexe 4. Les six Français fondateurs de la Bourse sont Noe du Fay», Bastien de Neufville, Nicolas et David Malapert, et Louis et Jean de Bary : F.C. Ebrard, *op. cit.*, p. 110.

²⁵ M. Monge, N. Muchnik, *op. cit.*, p. 128.

²⁶ *Ibid.*, p. 138.

avec Jeanne, fille de feu Carron Relier, native d'Anvers²⁷. Jacob Carron, comme cela est d'ailleurs bien précisé dans le registre de Frankenthal, est « ministre en l'église françoise de Frankfort » depuis 1578²⁸. Alors que le pasteur compte parmi les étudiants de l'Église de Heidelberg entre 1572 et 1576, il a sans doute construit durant ces années des liens avec les habitants de la ville, peut-être avec des futurs membres de l'Église, ou a aussi pu y rencontrer sa femme²⁹. Bien que nous ne puissions déterminer les raisons précises du mariage du ministre de Francfort à Frankenthal, il démontre toutefois les liens qu'entretient Jacob Carron avec la communauté, et à travers sa fonction, les liens qu'entretiennent les deux Églises.

La liste des baptêmes célébrés à Frankenthal, qui débute en 1580, comprend deux exemples d'enfants dont l'un des parrains ou marraines demeure à Francfort : c'est le cas de Lienard Thomas en 1583, parrain du fils de Denys et Catherine³⁰. La parenté spirituelle consolide ainsi les liens qui unissent le parrain à l'enfant et à ses parents, implique des échanges futurs de biens, d'éventuels déplacements entre les deux communautés pour entretenir la relation, et tient les deux partis par des obligations réciproques. Par ailleurs, elle permet aussi la mise en relation des différents parrains entre eux ; de fait, Lienard Thomas est choisi comme parrain aux côtés de la femme de Hercules de Wink, de Barbe Carrelier, et de Jean de L'allebois, aussi dit de Trelon. Entre juillet 1581 et juillet 1583, ce dernier occupe la fonction d'ancien de l'Église, et semble parfaitement implantés au sein des réseaux qui la compose : son nom apparaît en effet au moins 27 fois dans le registre. La parenté spirituelle offre donc aux divers parrains la possibilité de créer de nouveaux réseaux d'entraide élargis, ou de s'insérer dans les réseaux existants ; ici, ces solidarités nous intéressent notamment par leur aspect interparoissial.

²⁷ A. von den Velden, *op. cit.*, p. 22.

²⁸ Voir *ibid.*, et F.C. Ebrard, *op. cit.*, p. 161.

²⁹ Nous n'avons pas de trace de la présence de sa femme à Frankenthal ou Heidelberg avant 1580. Pour ce qui est des liens avec l'Église, les diacres et anciens de l'année du mariage, avant et après le mois d'août, ne sont pas inscrits aux côtés de Jacob Carron dans la liste des étudiants mais nous ne pouvons exclure qu'il les ait connus autrement. Voir la liste des étudiants dans A. von den Velden, *op. cit.*, p. 3, et la liste des membres de l'Église, p. 92-93.

³⁰ *Ibid.*, p. 45 et 59 pour le baptême en 1589 de « Jehanne [fille] de Bastien des Fossez et Esther [sa femme] » dont le parrain et la marraine sont Robert Auguier et sa femme demeurant à Francfort.

Nous terminerons cette analyse de la construction des réseaux intercommunautaires par le biais matrimonial et familial avec l'exemple de Marie, fille de Samuel Carlier et Susanne qui font baptiser leur enfant à Frankenthal en 1590, alors qu'ils habitent tous deux à Francfort à ce moment-là³¹. Susanne est en effet la fille d'André des Bonnets, « lequel malade », comme le précise le registre, « ils estoient venus voir en ceste ville et ou ils demeuroyent il y a 5 ans ». Le cas de cette famille montre bien comment les déménagements d'une communauté à l'autre, qui surviennent pour diverses raisons, séparent des familles qui maintiennent pourtant le lien qui les unissent. L'entretien de ces relations participe alors de l'alimentation des flux de circulation et d'échanges entre les Églises calvinistes. Si Samuel Carlier et Susanne continuent de visiter le père de cette dernière, et de lui porter assistance alors qu'il est malade, ils ont aussi conservé leurs relations tissées antérieurement dans la ville : les parrains et marraines sont au nombre de 5, et parmi eux se trouve la veuve de Thomas de Dison, membre d'une famille particulièrement bien insérée dans les cercles de la communauté puisque son nom apparaît au moins 32 fois dans le registre.

Ainsi, l'étude des multiples circulations et échanges qui relie Francfort et les communautés calvinistes installées dans la région avoisinante, a permis de mettre en lumière la constitution de multiples réseaux entre les membres de ces différentes Églises. Un dernier exemple, qui ne s'intègre pas à ces stratégies matrimoniales et familiales, peut permettre de compléter cette analyse : celui des compagnons qui passent un temps dans une Église calviniste avant de partir pour trouver du travail dans une autre, et alimentent ainsi les flux économiques, tout en permettant la circulation d'un savoir-faire artisanal au sein du groupe³². Dépendants de leurs faibles revenus et de la possibilité de pouvoir exercer ou non leur activité, ils obtiennent l'assistance au sein de chacune de ces communautés, et permettent de dessiner ainsi la carte de ce réseau régional d'entraide calviniste³³. Si les

³¹ *Ibid.*, p. 64.

³² Parmi de multiples exemples, voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 236, « a ung compaignon pour s'en aller a schonnau », 1 sou (2 janvier 1569) ; *ibid.*, f° 244 et 244v, « a 2 compaignon pour s'en aller a Wesel », 3 sous et 4 gros, « a 1 povre compaignon malade pour s'en retourner a Wesel » 1 sou et 6 gros (avril 1569) ; *ibid.*, f° 280v « a ung compaignon ayant mal aux jambes pour payer son giste et pour s'en retirer a Wesel », 1 sou et 4 gros (1^{er} octobre 1570).

³³ Souvent anonymes, ils sont toutefois difficilement traçables de manière individuelle d'un registre à un autre.

déplacements des compagnons contribuent à tisser des réseaux de métier entre les différentes Églises, les alliances matrimoniales alimentent elles aussi les échanges de personnes, de biens et de capitaux, et construisent des réseaux familiaux « translocaux » qui deviennent le support des solidarités interparoissiales. Ces relations sont par ailleurs certainement sous-estimées par notre étude du fait de l'obstacle onomastique, certains liens nous échappant peut-être à cause de la difficulté à identifier précisément leurs acteurs. Si l'ampleur de ces relations interpersonnelles, que nous avons malgré tout tenté de mettre en évidence, est favorisée par l'ampleur des circulations, ces dernières sont aussi rendues possible par les liens qu'entretiennent entre elles les différentes Églises en tant qu'institutions, et la solidarité qui lie leurs organismes d'assistance.

2. Les échanges entre Églises : face à l'incertitude, les solidarités interparoissiales

Pour déterminer si les multiples connexions qui unissent les Églises calvinistes dans la région du Rhin et du Palatinat forment effectivement un réseau d'entraide, il implique de considérer l'« utilisation plus ou moins consciente par les contemporains des réseaux de communication et d'échange existants comme une "tactique de survie"³⁴ ». Alors que ces communautés ne disposent pas des mêmes conditions d'installation et de développement, sont tributaires des faveurs que veulent bien leur octroyer les autorités civiles, et entretiennent différents rapports aux populations locales, leur situation fluctue au fil du temps. Quand le besoin se fait sentir, notamment en situation de crise économique, ou lorsque les conflits avec les pouvoirs locaux ravivent l'extranéité et la marginalité du groupe, les Églises peuvent ainsi bénéficier de l'aide des autres groupes paroissiaux et de leurs organismes d'assistance. Si l'échange est « un processus continu au sein duquel le donateur et le donataire peuvent continuellement réévaluer leur condition actuelle et celle des autres³⁵ », alors la capacité à apporter son soutien aux coreligionnaires permet de situer, à

³⁴ M. Monge, *Des communautés mouvantes... op. cit.*, p. 152.

³⁵ Cité par N. Zemon Davis, *op. cit.*, p. 13.

« l'instant T », la position de chaque communauté au sein d'une chaîne d'entraide et de solidarité. Pour ainsi aborder la construction de ce réseau d'entraide entre les institutions, il convient donc d'analyser les échanges de correspondances, de pasteurs, et de dons, au travers desquels ce réseau se structure.

2.1. Communications et échanges de pasteurs

Alors que l'espace relationnel peut se mesurer par le biais des canaux d'information et de communication³⁶, les registres du Consistoire montrent bien que les Églises n'hésitent pas à correspondre pour s'informer de divers événements, requérir de l'aide et des conseils, ou bien traiter de diverses affaires parfois communes. Le 19 décembre 1571 par exemple, « Monsieur Salvart et Monsieur de Banos ont pris charge d'escrire aux églises de Franquentalle, Schunaut, Heidelberghe, [Strasbourg ?], de ne recevoir personne venant de ceste eglise sans veoir attestation des conducteurs de ceste eglise³⁷ ». À l'origine d'autres correspondances, se trouvent aussi des questions de discipline : le 10 décembre, le ministre de Francfort contacte le ministre de Wesel Charles de Nielles, pour traiter du cas de Pierre Bygolt, convoqué un peu plus tôt à comparaître devant le consistoire « pour luy faire remonstrances³⁸ ». Bien que nous ne connaissions la nature des reproches formulés à l'encontre de ce réfugié, il est possible qu'il provienne du groupe de Wesel et soit connu par son ministre.

Ces multiples correspondances pourraient faire l'objet d'une analyse approfondie, mais notre étude partielle des registres du Consistoire nous limite à ces simples remarques. Les livres de dépenses et de distributions de la diaconie s'avèrent toutefois tout autant pertinents pour aborder l'espace relationnel qui relie les différentes Églises. De fait, ils dévoilent de multiples voyages qu'effectuent d'une ville à l'autre les ministres, diacres et anciens de chaque communauté. Dans de nombreux cas malheureusement, ils ne précisent pas la raison

³⁶ M. Monge, *Des communautés mouvantes... op. cit.*, p. 152.

³⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 18v. Théophile de Banos est ministre de la communauté de 1570 à 1578, et Jean Salvart de 1571 à 1576 : voir F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 161.

³⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 17v.

de ces voyages : vers le mois de septembre 1571, un certain Jan Gilbert reçoit 5 sous et 2 gros « pour avoir estés a Heydelberg pour l'église », tandis que le ministre Théophile de Banos reçoit pour le même motif 18 sous, comme Nicolas Moulin qui a effectué le déplacement deux fois³⁹. Un mois plus tard environ, la diaconie débourse 7 florins qui font 1 livre, 11 sous et 6 gros, « pour le voiage de Francstal, fait par monsieur de Banos et Claude Robert pour les affaires de l'église⁴⁰ » ; on ignore encore une fois malheureusement le motif qui a conduit ce diacre et le ministre à effectuer ce déplacement.

Si les motivations d'une partie des voyages qui s'effectuent entre ces communautés calvinistes échappent à notre connaissance, un cas mieux documenté se retrouve dans les déplacements et négociations qui visent au transfert des pasteurs et à la circulation du personnel de l'Église. En novembre 1556, alors que François Perrussel officie à Wesel, Francfort lui envoie un certain Diego De La Cruz pour l'informer que l'Église l'a élu comme ministre⁴¹. Désigné au même moment par les réformés d'Emden, Perrussel demande conseil à Calvin qui choisit la première : le 24 janvier 1557, il signe les comptes de la diaconie aux côtés de Guillaume Houbraque⁴². Lui aussi circule d'ailleurs entre ces mêmes groupes calvinistes : après avoir quitté Francfort à la fin de l'été 1559, il arrive à Strasbourg le 10 septembre où il occupe la fonction de ministre jusqu'à la fermeture de l'Église en 1563⁴³. Après quelques années passées aux environs de Paris, d'où il est chassé par la Saint-Barthélemy en 1572, il revient d'abord à Strasbourg, puis se rend à Heidelberg, avant de débiter son ministère à Frankenthal en 1577⁴⁴.

Les registres de la diaconie nous offre ainsi une perspective intéressante sur la circulation entre les Églises calvinistes, de quelques hommes moins connus qu'elles

³⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 243. Les deux hommes aux côtés du ministre n'apparaissent ni dans les signatures des comptes, ni parmi les organisateurs des distributions, nous ne savons donc pas s'ils sont diacres ou anciens.

⁴⁰ *Ibid.*, f° 245. Claude Robert signe les comptes de la diaconie le 21 octobre 1571, et il fait partie des diacres élus cette année-là le 7 octobre : voir Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 31 et Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 13v ; voir annexe 4.

⁴¹ P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*, § 118-119.

⁴² Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 5v ; voir annexe 4.

⁴³ P. Denis, « Strasbourg », *op. cit.*, § 165-198.

⁴⁴ A. von den Velden, *op. cit.*, p. 19.

emploient à leur service, ainsi que sur les correspondances, négociations et multiples échanges que suscitent ces transferts. En 1569, les diacres inscrivent en haut des recettes et dépenses extraordinaires de l'année 1569, « memoire que monsieur Olivier est arrivé a Francfort le 10 jour de may anné 1569⁴⁵ ». Au feuillet suivant, une autre mention nous apprend qu'un certain Jan Soreau a reçu plus de 7 florins « pour avoir esté requerir le ministre a Hedelbergue⁴⁶ ». Ce dernier semble servir quelques mois dans la communauté : il reçoit un salaire jusqu'au 7 août 1570, mais on perd ensuite sa trace. Au mois d'octobre 1570, les diacres inscrivent toutefois « la distribution faicte par les diacres le 16^e octobre 1570, pour l'entreenemens du ministre et autre despens qu'avons faict pour avoir ung ministre⁴⁷ ». Ils paient alors à nouveau Jan Soreau « pour avoir estés a Heydelberg pour Maistre Charles de Nielle », et donnent 2 livres et 11 sous à Théophile de Banos, « ministre de Parys, pour ung mois comenchant le 15^e d'octobre ». Enfin, ils payent aussi 2 sous « a Gracien, pour avoir estés a Heydelberg porter des lettres qu'avons escript a ceus de Paris ».

On comprend ainsi que le ministre Olivier, dont on ne connaît pas le nom, a certainement été désigné pour servir de pasteur dans l'urgence après le départ d'Arnaud Banc en 1569, puis a été remplacé ensuite lorsque Théophile de Banos a été embauché⁴⁸. Alors que Jean Salvart débute son ministère l'année suivante, peut-être sa nomination a-t-elle fait suite au voyage qu'effectue Jan Hennebick à Genève « pour avoir ung ministre », déplacement pour lequel les diacres achètent un cheval à « la festz de Strasbourg au Noel 1571⁴⁹ ».

Si nous n'avons pas de traces de négociations pour les ministres Olivier, Salvart, ou de Banos, les registres du consistoire nous offrent davantage d'information sur les échanges que suscite l'arrivée dans la communauté de Lievin Massis. En juin 1571, Jean Salvart écrit en effet à Jean Taffin, alors ministre à Heidelberg, « pour les remercier de ce qu'ils nous ont consenty Lievin Massys, en remettant le reste a la venue dudit Lievin⁵⁰ ». La lettre, qui

⁴⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 284v.

⁴⁶ *Ibid.*, f° 285.

⁴⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 242.

⁴⁸ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 161. Dans son ouvrage et sa liste des ministres, Ebrard ne mentionne en effet pas cet Olivier.

⁴⁹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 242v.

⁵⁰ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 9.

semble donc mentionner une transaction monétaire entre les deux Églises, fait suite à une décision écrite le 16 mai dans le registre : « il a esté acordés que les ministres escriront a monsieur Taffin pour monst^rer que desvons estre ouy, pour monst^rer le droit que pretendons avoir sur Lievin Massis⁵¹ ». Ce Lievin Massis, sans que l'on sache précisément son rôle, a en effet déjà été au service de l'Église : le 2 mai 1571, Noe du Fay « a eupt charge d'escrire a son frere Jan Flamen que aye a fournir pour l'entretènement de deux escoliers qui soyent les plus avanchés pour servir au plustost a ceste eglise, comme Lievin Massis et cestuy qui sera trouvés propre apres luy⁵² ». Après avoir quitté Francfort pour des raisons que l'on ignore, et passé quelques temps, semble-t-il, à Heidelberg, l'intéressé revient donc au bord du Main, où il sert sans doute de pasteur : le 19 juillet, il « propose » devant la compagnie, « sur le 3^e de Saint Jan que Dieu a tant aymé le monde qu'il a donnés son seul filz⁵³ ». L'arrivée de Liévin Massis à Francfort fait pourtant l'objet de désaccords entre les Églises calvinistes. Dès le 15 août, Théophile de Banos doit écrire à Heidelberg, vraisemblablement pour obtenir des explications quant au « droict » que « prétendent avoir » les membres de l'Église d'Aix-la-Chapelle « sur ledict maistre Lievin⁵⁴ ». Sans doute ces derniers avaient-ils de bons arguments ; un mois plus tard, le 16 septembre, les réformés de Francfort cèdent Lievin Massis à Aix⁵⁵,

a condition que sy ceste eglise est reduite en pariel necessité de pasteur, elle reserve la demande du droict quelle a sur ledt Mr Lievin pour la repeter a ladite eglise d'aix, a quoy les deputés dicelles ont consenty, et ledit Lievin Massis promis aquiesser suivant ce qui sera trouvé bon et raisonnable.

Ainsi, la nécessité de disposer d'un pasteur entretient les échanges et communications qui relient Francfort aux autres Églises calvinistes à proximité. Ces Églises négocient fréquemment entre elles, considèrent la nécessité de chacune et consentent parfois à céder leur droit sur un pasteur à celles qui en ont le plus besoin. Dans le cas de Lievin Massis, ce

⁵¹ *Ibid.*, f° 8.

⁵² *Ibid.*, f° 7.

⁵³ *Ibid.*, f° 11. Il est ici fait référence à l'Évangile de Jean, 3:16, « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle ».

⁵⁴ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 12.

⁵⁵ *Ibid.*, f° 13.

transfert est presque établi sous la forme d'un contrat, qui prolonge ainsi dans le temps le lien qui unit les deux groupes, et rend les réformés d'Aix redevables de ceux de Francfort.

Le transfert de Olivier Wallin, ministre à Francfort de 1576 à 1592, suscite le même type de négociations et de circulations entre deux groupes⁵⁶. Le 9 octobre 1575, les diacres inscrivent ainsi dans le registre de la diaconie, « la depense faict pour avoir monsieur Olivier ministre en cest eglise⁵⁷ ». Le voyage conduit cette fois le diacre Claude Robert à « Ogerson⁵⁸ », puis un second voyage est effectué avec Théophile de Banos en direction de Heidelberg. Par la suite, les diacres envoient 9 sous au ministre Olivier, « pour savoir de luy le jour qu'il partiroit d'Augueursom », et ils payent aussi plus tard 4 livres et 19 sous « pour [sa] venu (...) pour amener son mesgnage, sa femme, ses enfans⁵⁹ ». Ce transfert rend ainsi le groupe de Francfort obligé de l'Église qui a accepté de lui céder son ministre : sur la requête des ministres de Heidelberg, les diacres envoient ainsi à « Augersom », avec le consentement du consistoire et des anciens, 5 livres, 12 sous et 6 gros, « pour ayder aux depens de leurs ministre mis en la plase de Monsieur Olivie⁶⁰ ».

Cet exemple dévoile ainsi les obligations financières qui découlent de ces liens de « redevabilité » qui se créent du fait de la circulation des pasteurs entre les communautés. Comme pour Liévin Massis plus tôt, l'Église de Heidelberg paraît d'ailleurs jouer un rôle central dans ces transferts. Bien qu'on ne sache précisément la part qu'elle tient dans la prise de décision finale, elle occupe la fonction de médiatrice entre les Églises impliquées dans l'échange.

Si la circulation des pasteurs donne lieu à de multiples négociations, les maîtres d'école suscitent aussi quelques correspondances. Alors que le consistoire convient le 1^{er} août 1571 d'écrire « a l'eglise de schunaut pour avoir maistre Jaque de Reaulcourt pour l'escolle de ceste eglise⁶⁰ », les listes de dépenses montrent que les diacres paient à ce dernier, après le mois d'avril 1572, 2 livres et 14 sous « a cause qu'il avoit esté mandé par l'eglise <les autres

⁵⁶ F. C. Ebrard, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁷ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 287.

⁵⁸ Nous n'avons pu déterminer précisément de quel lieu il s'agit ici. Géographiquement et phonétiquement, il est probable qu'il s'agisse d'Osnabrück en Basse-Saxe, prononcé Ossenbrüge en bas-allemand.

⁵⁹ *Ibid.*, f° 287v. La somme comprend aussi le salaire de Jan Quin qui s'est chargé du voyage.

⁶⁰ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 28, f° 11.

diacres> luy estant a Chonau pour venir ysy⁶¹ ». La même somme lui est encore attribuée un peu plus tard, « pour subvenir a sa nessité d'autant que son ecole ni put fournir⁶² ». Ces échanges semblent toutefois plus faciles, ou suscitent moins de désaccords ; sans doute les Églises ont-elles moins de mal à se procurer des maîtres d'école plutôt que des pasteurs, et l'enjeu n'est d'ailleurs pas le même.

Ainsi, la circulation des pasteurs relie entre elles les différentes Églises, par les correspondances, les voyages et les échanges économiques qu'elle suscite, mais aussi par la création de liens d'obligations et de reconnaissance. La posture de négociation dans laquelle elles se placent, souligne la situation de nécessité dans laquelle elles se trouvent à un moment donné. En rendant les Églises à la fois dépendantes et redevables des autres, ces échanges inscrivent donc dans le temps les relations qui les unissent, et impliquent une certaine réciprocité des faveurs accordées. Au-delà du prêt ou de la cession d'un pasteur, ces faveurs s'expriment aussi par le biais d'une aide financière apportée aux communautés en difficulté.

2.2. Solidarité financière, collectes et dons interparoissiaux

L'ensemble des dons octroyés individuellement aux membres des autres communautés calvinistes à proximité, comme ceux que nous avons évoqués au début de ce chapitre, constituent déjà, de fait, l'expression d'une certaine solidarité intercommunautaire. Si l'assistance aux indigents incombe à la responsabilité collective, cette responsabilité ne se limite pas qu'aux membres de la ville, mais s'étend aussi à ceux qui appartiennent à ce réseau d'Églises calvinistes que nous tentons de mettre en lumière. Ce n'est toutefois pas sur ces dons attribués aux individus, que nous avons déjà suffisamment abordés, que nous souhaitons nous concentrer ici. Nous entendons plutôt appréhender d'un point de vue « institutionnel », les cas d'entraide économique qui se mettent en place entre les différentes Églises et leurs organismes charitables.

⁶¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 245.

⁶² *Ibid.*, f° 245v.

L'historiographie s'est récemment intéressée au thème de la « solidarité à distance » et de la circulation des fonds comme agent structurant du lien communautaire et des identités collectives⁶³. Dans la lignée des travaux d'Alexander Schunka, Raphaël Tourtet a concentré une partie de ces recherches sur les « voyages de collecte » des communautés luthériennes et calvinistes en Alsace au XVII^e et XVIII^e siècles⁶⁴. Pour subvenir à la nécessité d'une Église, payer un pasteur, financer des travaux, ou renflouer les caisses de la diaconie en périodes de crise du fait de guerres ou d'incendies, un collecteur était ainsi envoyé auprès de différentes paroisses, muni de lettres de recommandation, afin de requérir l'aide des coreligionnaires. Les « livres de collecte » tenus par les envoyés des communautés calvinistes, ont ainsi permis de mettre en lumière la mobilisation de réseaux de solidarité européens, s'étendant de l'Angleterre jusqu'à des paroisses reculées du Saint-Empire.

La seule mention que nous ayons trouvé dans nos registres, pouvant peut-être s'apparenter à ces voyages de collecte, concerne une « cuillette faite envers les princes⁶⁵ », dont l'argent est reversé à la diaconie de Francfort le 14 décembre 1562. Le cas s'avère particulièrement intéressant, en ce qu'il constitue bien un exemple de solidarité entre les groupes calvinistes. En effet, alors que les diacres reçoivent au total 254 florins et 5 bats, ils en délivrent 100 florins et 15 bats à « Mathis Rattellet, a Jaspar Colla et Thomas Walleran, et ce pour l'église de Schonnaus ». Le partage de la somme récoltée soulève ainsi de multiples questions : la collecte a-t-elle été le fait de l'initiative et de l'action commune des deux Églises, ou le don résulte-t-il du choix individuel du groupe de Francfort ? Alors que Thomas Wallerand, que nous avons déjà évoqué au début de ce chapitre, semble avoir repris

⁶³ Voir le projet SOLIDAMIN, « Solidarités communautaires, réseaux d'entraide des minorités et des diasporas dans l'Europe du XVII^e-XVIII^e siècles », *Carnets de recherche Hypothèses*, [date de mise en ligne inconnue], [consulté le 23/05/2024], <<https://solidamin.hypotheses.org/>>.

⁶⁴ Alexander Schunka, « Collecting Money, Connecting Beliefs: Fundraising and Networking in the Unity of Brethren of the Early Eighteenth », *Journal of Moravian History*, n° 13, 2014, p. 73-92. Raphaël Tourtet prépare actuellement à l'Université de Lorraine sous la direction de Laurent Jalabert sa thèse intitulée « Des protestantismes à un protestantisme ? Place et rôle des liens interparoissiaux dans la manifestation et l'évolution des identités confessionnelles protestantes en Alsace (XVII^e-XVIII^e siècles) ». Dans le cadre du séminaire SOLIDAMIN, il a aussi proposé le 17 mars 2023 une conférence intitulée « Les solidarités protestantes intercommunautaires dans l'Alsace des XVII^e et XVIII^e siècles », et une autre conférence pour la journée d'étude du même projet tenue en juin 2023 à Toulouse, « Collectes et dispositifs d'entraide dans l'Alsace protestante (XVII^e et XVIII^e siècle) : pratiques plurielles et entrecroisées de l'économie charitable ».

⁶⁵ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 8.

à Schœnau sa fonction de diacre quelques mois à peine après avoir quitté Francfort, les relations qu'il a pu maintenir avec cette Église ont-elles eu un quelconque rôle à jouer dans cette collecte partagée⁶⁶ ?

Si ces questions restent sans réponse, cette collecte semble quelque peu exceptionnelle ; peut-être motivée à la fois par les difficultés que traverse à ce moment-là la communauté de Francfort, et par les nécessités qu'impose l'établissement de la jeune Église de Schœnau, elle constitue la seule occurrence de ce type que nous ayons pu trouver dans le registre. Alors que le soutien de l'électeur Frédéric III a sans doute suffi à subvenir aux besoins et au développement des communautés palatines, sans doute celles-ci n'ont plus eu besoin par la suite d'avoir recours à l'aide économique de la part de Francfort.

La situation s'avère cependant bien différente pour l'Église de Wesel, à laquelle sont destinés les trois autres dons intercommunautaires que nous avons relevés dans les registres de la diaconie réformée de Francfort. Depuis 1567, les Tournaisiens Ambroise Wille et Charles de Nielles ont récupéré le ministère à Wesel, et permis la reconstruction de cette communauté où ne cessent d'affluer les réfugiés provenant des Pays-Bas⁶⁷. Alors que la situation difficile des Weselois et leur expulsion de cette ville en 1557 avait conduit Francfort à les accueillir et les assister, l'entraide et les relations qui unissent les deux groupes sont toujours maintenus dans le courant des années 1570. Les membres de l'Église de Francfort effectuent de fait plusieurs voyages pour aller à la rencontre de Charles de Nielles : alors que ce dernier se trouve à Heidelberg au mois d'octobre 1570, Jean Soreau reçoit 5 sous et 9 gros pour s'y rendre, et un an plus tard, les diacres paient Quintin Glichon 10 sous et 4 gros pour « avoir estés a Wesel pour Maistre Charles⁶⁸ ». Nous n'avons de traces dans les registres des raisons qui ont pu motiver ces voyages, ni des conséquences qu'ils ont pu avoir pour l'un ou l'autre groupe. Un an plus tard, les diacres inscrivent toutefois ceci dans le livre des dépenses et recettes : « Le mois de novembre, estant requis de maistre Charles de Nielle estant a Epenhem avec des ancien de l'église de Wesel, leur avons envoyé

⁶⁶ Pour rappel, Thomas Wallerand participe aux « pourchats pour les pouvres » jusqu'au mois de janvier 1562 : voir *ibid.*, f° 6.

⁶⁷ P. Denis, « Wesel et Duisbourg », *op. cit.*, § 150.

⁶⁸ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 242 et 243.

a leur demande 16 dallers, et au messenger qui leur a porté 1 [florin]⁶⁹». En novembre 1572, Charles de Nielle se rend en effet auprès de Jean Taffin, ministre de Heidelberg qu'il a connu à Anvers avant son arrivée au Saint-Empire, pour obtenir son soutien ; la communauté de Wesel ne cessant de croître, son ministre espère obtenir de l'électeur palatin la création d'une nouvelle colonie wallonne. Le 22 novembre, Jean Taffin écrit ainsi : « A ces fins étant venu Maître Charles, avons présenté requête à Monseigneur l'électeur (palatin) et obtenu de Son Excellence lettres favorables au gouverneur d'Oppenheim, qui est entre Worms et Mayence, pour obtenir ce lieu s'il est possible⁷⁰ ». Alors qu'il se rend donc à Oppenheim pour mener à bien son projet de création d'une nouvelle Église, Charles de Nielles profite ainsi de la proximité géographique avec Francfort pour demander aux réformés qu'il connaît déjà bien de lui apporter une aide financière. La somme, relativement modeste, de 4 livres, 7 sous et 3 gros, et qui comprend aussi le paiement du messenger, suggère que cette aide vient combler un besoin impromptu, sert peut-être à financer les nécessités du voyage du pasteur, ou participe au paiement d'une quelconque transaction.

Peu de temps après, sans que l'on sache si Charles de Nielles en a fait la demande, une autre somme plus importante vient compléter ce don alors qu'une collecte est organisée pour « les disperser dans l'église de Wesel ». Celle-ci s'achève le 13 décembre 1572, et rapporte au « tronc » de l'Église 32 livres et 19 sous⁷¹. C'est alors sans doute pour apporter l'argent aux intéressés que Jean de Bary reçoit ce même mois 1 livre et 1 sou « pour le voyage [qu'il] a fait avec Maître Charles pour les affaires de Wesel a Heidelberg⁷² ».

On peut ainsi questionner la place qu'a joué la communauté de Francfort aux côtés de Wesel et de Heidelberg, par le biais de ces aides financières, dans le projet d'établissement de l'Église d'Oppenheim. Peut-être ces dons ont-ils aussi eu pour objectif de subvenir aux besoins des Weselois, dont les moyens ne suffisaient plus à faire face à l'afflux des réfugiés des Pays-Bas, qu'augmentaient à la fin de l'année 1572 les fugitifs de la Saint-Barthélemy.

⁶⁹ *Ibid.*, f° 255.

⁷⁰ Cité par Charles Rahlenbeck, notice « Charles de Nielles », *Biographie Nationale*, t. XV, Bruxelles, Bruylant-Christophe & C^{ie} imprimeurs-éditeurs, 1899, p. 702-705, ici 705.

⁷¹ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 62, f° 246v.

⁷² *Ibid.*, f° 255.

Durant les années qui suivent, les réformés de Wesel font quoi qu'il en soit au moins encore une fois appel à l'aide des Francfortois. Dans le courant de l'année 1576, ces derniers leur envoient ainsi 9 livres, alors que « l'église de Vezel (...) estant en nécessité pour leurs pouvre ont requis cest eglise acisstance. Nous aiens eu esgart a la charite crestienne avons esté d'avis par le consentement du consistoir de leurs anvoier la somme⁷³ ». Alors que la référence à la charité souligne bien la solidarité et la compassion qui préside au don, l'occurrence, presque vingt ans après l'accueil des premiers dispersés de Wesel, et encore cinq ans après la mention de la dernière collecte, montre bien que ces relations de solidarité s'inscrivent dans le temps et sont régulièrement renouvelées lorsque la nécessité oblige une Église à requérir l'assistance des autres.

En conclusion de cette démonstration qui traitait des collectes et des dons survenus entre les différentes Églises, revenons sur le terme d'« entraide » que nous avons employé à diverses reprises. Si ce dernier implique, de fait, une certaine réciprocité, les dons octroyés aux réformés de Wesel font plutôt montre d'une aide économique unilatérale. Bien que nous n'excluons pas que d'éventuels dons provenant de Wesel aient pu échapper à nos sources ou soient contenus dans d'autres, nous n'en n'avons pas de traces parmi les recettes de la diaconie. Quand nous évoquons la réciprocité du don, nous n'entendons pas non plus que l'Église de Francfort n'a procuré son aide que dans l'attente d'un don retour ; la charité chrétienne, comme le mentionne le don de 1576, et la simple volonté de soutenir les coreligionnaires dans le besoin, ont bien évidemment participé à l'octroi de ces dons. Toutefois, le don et sa répétition participent bien de la construction de liens sociaux, et de l'inscription du donateur et du donataire au sein d'un réseau d'entraide élargi⁷⁴. La réciprocité « potentielle » n'est donc pas à considérer à court terme et ne provient par ailleurs pas nécessairement de celui qui a été aidé, mais plutôt de celui qui, au sein de ce réseau, est en capacité de le faire ; ainsi, la présence de l'Église de Heidelberg dans la plupart des négociations et échanges dont il a été question, suggère que cette dernière aurait

⁷³ Francfort, ISG FFM, H.13.63, 64, f° 288v.

⁷⁴ Selon le « spectre de la réciprocité » théorisée par Marshall Sahlins, il serait ici question de la « réciprocité généralisée » où dons et assistance sont accordés librement et sans réserve sans mention explicite de retour, qui peut survenir sur le long terme ou ne jamais avoir lieu : voir M. Sahlins, *op. cit.*, chapitre 4 et 5.

certainement pu procurer son aide à Francfort si le besoin s'était présenté. Si le don construit donc la chaîne d'entraide qui relie chaque Église aux autres par des liens de dépendance, de reconnaissance, ou de redevabilité, il permet ainsi la construction de ce réseau d'entraide sur laquelle chaque communauté peut être amenée à s'appuyer.

Ainsi, les multiples circulations qui s'effectuent entre Francfort et les communautés calvinistes installées à proximité, permettent la construction de relations interpersonnelles et de réseaux familiaux, qui alimentent ces flux par divers échanges de personnes, de correspondances et de biens. Ces liens sociaux et les échanges qui en résultent, participent donc de la création de relations de solidarité et d'entraide à l'échelle interpersonnelle, qui relie les différentes communautés entre elles. Ces circulations et l'entretien de ces liens sont par ailleurs en partie favorisés par les aides qu'octroient les organismes d'assistance aux membres de ces différents groupes. Cette solidarité, motivée par l'appartenance à un même groupe confessionnel, s'étend aussi aux organes de direction des Églises. Ces dernières œuvrent ainsi pour le maintien et la prospérité de chacune, en correspondant à propos de diverses affaires individuelles et communes, en échangeant leurs pasteurs ainsi que leur personnel, en voyageant des unes aux autres, et en procurant aussi parfois des aides financières. Les flux et échanges qui résultent de cette entraide, permettent ainsi de dessiner les contours de ce réseau de solidarité ; sans prétendre à l'exhaustivité, notre étude a ainsi mis en valeur les pôles principaux de Heidelberg, Schœnau, et Wesel, avec lesquels Francfort entretient les connections les plus fortes. Si ces échanges et ces solidarités relient ces différentes Églises par des liens de dépendance et de reconnaissance, ils permettent aussi de considérer la position et le rôle de chacune à un moment donné au sein de ces liens d'entraide. De fait, la capacité à pouvoir procurer une aide économique à une autre communauté en difficulté, dit quelque chose de la situation d'une Église à un « instant T » ; toutes tributaires des faveurs que leur accordent les gouvernements, des rapports qu'elles entretiennent avec les populations locales, elles ne sont en effet, selon les villes d'accueil, pas également dotées des mêmes marges d'action et moyens économiques. Comme le montre toutefois la migration de la communauté de Heidelberg à Frankenthal en 1577, après l'accession au trône de Louis VI du Palatinat, la situation de chaque communauté peut toutefois basculer. Alors que l'aide procurée rend les unes redevables des autres et permet de consolider à plus long terme ce réseau d'entraide, ces liens de solidarité sont donc d'autant plus importants que ces Églises exilées partagent une même condition d'incertitude.

Ainsi se clôt la dernière partie de cette étude, portant sur le recours qu'offre la consolidation du lien communautaire, face à l'éventuelle incertitude de la situation économique et sociale des exilés réformés de Francfort. Bien que nous ayons jusque-là surtout mis en avant le rôle des diacres dans l'assistance aux membres du groupe, des relations d'entraide se tissent aussi au sein des réseaux familiaux, de voisinages, ou de métiers ; ces liens d'entraide se matérialisent dans nos registres par les rétributions accordées pour des services rendus, par exemple en cas de maladie ou pour l'hébergement offert aux coreligionnaires dans le besoin, et par le remboursement des dettes qui lient certains membres du groupe à d'autres. Si les relations interpersonnelles et les réseaux d'affinités et de connaissances jouent donc un rôle essentiel dans l'assistance, ils secondent ainsi les diacres dans leur mission vis-à-vis des membres du groupe. Les diacres participent d'ailleurs aussi à la construction de ces réseaux d'entraide en chargeant des membres de la communauté d'une certaine responsabilité vis-à-vis des autres : alors que certains gardent pour un temps les malades, l'Église veille également à l'encadrement des orphelins et des enfants et s'assure de leur insertion au sein des cercles professionnels du groupe. Alors que ces liens se basent parfois sur des obligations réciproques, comme c'est le cas pour les apprentis passementiers, ou que les services rendus peuvent être retournés à plus ou moins long terme, l'entraide est ainsi un agent du lien communautaire qui consolide les réseaux préexistants ou permet d'en tisser de nouveaux.

La nature économique des sources sur lesquelles nous basons notre étude nous a dans un second temps amenés à considérer plus amplement la place que tiennent le crédit et les prêts dans la construction du lien communautaire. L'étude du fonctionnement des prêts, des biens et sommes attribués, et de leurs bénéficiaires, a révélé qu'ils ne constituent pas un moyen de fructification des richesses mais s'intègrent plutôt à l'activité d'assistance de la diaconie. Par les engagements qu'impliquent l'accord de ces prêts, ils basent les relations économiques sur des liens de confiance qui lient les débiteurs à l'Église. L'analyse du système de prêt a ainsi confirmé que l'Église est au centre d'une circulation des biens et de l'argent entre les membres du groupe : cette circulation matérialise ainsi le lien communautaire, et confère à chacun une certaine responsabilité vis-à-vis d'un ensemble patrimonial commun. Enfin, alors qu'au sein de la communauté, les relations d'entraide et les échanges de biens et de services matérialisent et entretiennent le lien communautaire, la circulation des individus entre les différentes communautés calvinistes à proximité engendre aussi de multiples échanges et entraîne le tissage de relations d'entraide qui offrent aux exilés

d'autres recours dans les moments de faiblesse. Aux côtés de ces relations interpersonnelles, les Églises calvinistes correspondent aussi entre elles, échangent des pasteurs et des maîtres d'école, et envoient des aides financières à celles qui se trouvent dans besoin. Cette capacité à procurer son aide aux autres dévoile alors la position que chacune tient au sein d'une chaîne d'entraide et par-là, la réalité de sa situation économique et sociale : de fait, lorsque l'Église réformée de Francfort apporte son aide à celle de Wesel, elle fait montre d'une certaine capacité à mobiliser des recours économiques et sociaux dont cette dernière ne dispose pas à ce moment-là. Cette situation n'est toutefois pas fixée, et peut basculer selon l'évolution des rapports avec la population et les autorités locales ; dans ce cas, entre alors en scène la réciprocité différée de l'entraide, et les liens plus tôt construits et consolidés par l'assistance à d'autres communautés calvinistes peuvent permettre de recevoir à son tour l'aide un jour octroyée.

Conclusion

La fermeture de l'Église réformée française de Francfort au mois de mars 1561 n'a pas entraîné la dispersion complète de ses membres, et n'a pas affecté le fonctionnement de son organisme d'assistance. Les registres de la diaconie font en effet montre de la continuité de ses activités, de la persistance des échanges entre l'institution et ses membres, et entre les membres du groupe eux-mêmes. Le maintien des réfugiés dans la ville, en dépit de l'interdiction de leur culte, soulève toutefois diverses questions que ce mémoire de recherche a tenté de mettre en lumière : la marginalisation confessionnelle dont sont victimes les réfugiés renforcent en effet leur condition d'extranéité, et implique de s'intéresser aux moyens économiques et sociaux qu'ils mobilisent pour contrer le risque de déchéance sociale qui pèse sur leur situation.

Dès les premières années d'installation, les conditions qui sont octroyées aux réfugiés marquent déjà l'incertitude qui imprègne leur situation et affecte leur position dans la ville. Les stratégies mobilisées par Valerand Poullain ont pourtant fait montre d'une certaine maîtrise des négociations, et de la capacité à se trouver des alliés pour défendre sa cause, notamment grâce à une certaine représentation de soi qui a permis de masquer les différences confessionnelles qui les opposent. Alors que pour les réfugiés, l'enjeu de ces négociations vise à l'obtention de droits similaires à ceux dont ils disposaient déjà en Angleterre, l'arrivée d'un groupe déjà constitué présente toutefois des enjeux d'accueil particuliers pour le Conseil de Francfort. Bien que certains de ses membres expriment leur réticence à voir s'établir dans la ville une Église indépendante, c'est toutefois au nom de la solidarité évangélique que les étrangers sont accueillis, et grâce aux éventuels intérêts économiques que certains perçoivent dans l'arrivée des artisans. Alors que la situation semble inédite pour les magistrats, ils n'accordent toutefois aux réfugiés qu'une déclaration de principe qui échoue à fixer le cadre juridique, économique et matériel de l'installation. Cette situation oblige les étrangers à se maintenir en position de négociation pour disposer notamment de maisons et d'ateliers, et place aussi le Conseil face à une situation délicate quand d'autres groupes de réfugiés français, anglais, ou encore flamands, se présentent dans la ville et demandent de se voir octroyer les mêmes droits que les Wallons de 1554. L'augmentation des réfugiés à Francfort, contribue par ailleurs à affecter leur condition : si le Conseil a, au départ, vu d'un bon œil le développement de leurs affaires économiques, il finit exaspéré par les conflits et discordes qui opposent les réfugiés aux corporations locales, et peine à trouver

un terrain d'entente qui satisfasse les deux partis. En plus de ces confrontations d'ordre économique, les réformés de la ville subissent aussi, à mesure que leur effectif augmente, la méfiance et la suspicion des locaux vis-à-vis de leur culte. Exacerbées par la barrière de la langue, ces suspicions accusent les étrangers d'hétérodoxie et d'anabaptisme. Ces accusations doivent être appréhendées à l'aune du contexte confessionnel et politique spécifique du Saint-Empire, après la diète d'Augsbourg de 1555 : alors que le recès d'Empire fixe les statuts juridiques et politiques des confessions luthérienne et catholique, mais exclut de la paix le calvinisme, il renforce l'impératif d'uniformité confessionnelle et légitime la mise en œuvre des moyens nécessaires pour l'obtenir. Alors que le culte réformé subit une pression grandissante de la part des prédicateurs luthériens, le refus des étrangers de se plier à la Confession d'Augsbourg renforce leur marginalisation, et finit par remettre en cause leur droit d'appartenance à la ville ; la montée des tensions aboutit finalement à la fermeture de l'Église.

L'interdiction du culte ne s'accompagne toutefois pas de l'expulsion des réformés, qui décident pour une partie d'entre eux de se maintenir dans la ville. Les registres de la diaconie montrent bien qu'une organisation communautaire persiste après la fermeture, et permettent ainsi de mettre en lumière le rôle central des diacres dans la continuité du fonctionnement de l'Église. Leur activité de collectes et leurs récoltes de dons permettent en effet d'assurer le fonctionnement des structures telles que l'hôpital ou l'école, d'en entretenir les bâtiments et d'en payer le personnel ; en dépit de l'interdiction du culte, les recettes et dépenses montrent bien que les assemblées religieuses se poursuivent et que les diacres permettent le paiement des salaires des pasteurs. Les diacres se chargent aussi de l'organisation du système d'assistance, et assurent de ce fait la subsistance matérielle des membres du groupe. En outre, le fonctionnement de l'ensemble de ces activités dépend de l'activité administrative de la diaconie, qui en assure le suivi de la comptabilité. De ce fait, la tenue des registres, comme la reddition des comptes devant les membres de l'Église, attestent de la bonne gestion de l'argent de la communauté, et permettent d'entretenir la confiance que le groupe confère aux diacres par le biais de l'élection.

Si la charité et les liens de dépendance économique qui en résultent contribuent bien à retenir à Francfort, auprès de l'Église, les plus indigents, elle devient aussi un outil de légitimation de l'appartenance des étrangers à la ville. En faisant montre de la capacité des réfugiés à subvenir aux besoins de leurs propres pauvres, elle contient l'éventuelle hostilité dont ils peuvent faire l'objet, sauvegarde la réputation du groupe au sein de la ville, et

témoigne de la participation de la communauté au maintien de la paix sociale et civique. Le temps semble par ailleurs influencer sur les interactions entre les groupes résidents, entre lesquels les barrières tendent à s'amoinrir. L'augmentation des échanges résulte ainsi certainement d'une forme de tolérance « pragmatique » qui implique de dépasser les divisions confessionnelles par souci de praticité, ou pour répondre à quelques besoins économiques essentiels. Si les interactions entre les groupes peuvent constituer une voie d'entrée dans l'analyse de l'intégration des réfugiés à la ville, elle implique toutefois de distinguer l'intégration de l'Église en tant que structure de l'intégration de ses membres sur le plan individuel : celui-ci revêt, de fait, une multitude de possibilités qui dépendent de divers facteurs économiques et sociaux individuels. Si certains réfugiés sont effectivement parvenus à s'insérer dans le tissu urbain, ceux-là sont sans doute les plus absents de nos registres d'assistance, dans lesquels apparaissent plutôt les membres du groupe les plus dépendants à l'Église, et donc ceux qui disposent le moins de l'accès aux ressources locales.

Face aux difficultés économiques et sociales que peut causer ce « déficit d'appartenance », la solidarité communautaire constitue alors une ressource pour les réfugiés qui peuvent y puiser les moyens nécessaires à leur subsistance. Sur la base des relations familiales, des amitiés, des relations de voisinages ou de métiers, se construisent des relations d'entraide basées sur des échanges de biens et de services. S'ils n'apparaissent pas systématiquement dans les registres, ces liens offrent aux membres de l'Église des recours indépendants de l'organisme charitable, et allègent de ce fait les diacres d'une part de la charge d'assistance. Toutefois, ces cas d'entraide impliquent déjà une certaine inscription au sein de divers réseaux, ce dont ne peuvent pas se targuer tous les membres de la communauté. Conscients de l'importance de souder les liens qui unissent les membres du groupe, les diacres participent aussi à la mise en relation des individus entre eux. Dans le cas des apprentis passementiers, ces liens sociaux se construisent sur des rapports d'obligations mutuelles, qui se traduisent par une rétribution économique en échange du service rendu. Toutefois, les services rendus aux malades, ou la prise en charge d'un orphelin, rendent aussi les uns obligés des autres : l'aide un jour reçue instaure une dette morale vis-à-vis de celui qui l'a offerte, et le rachat de cette dette inscrit la réciprocité de l'échange à plus ou moins long terme. Si ces relations d'entraide participent donc de la construction de liens de confiance entre les membres du groupe, la confiance est aussi essentielle dans les échanges qui lient ces individus à l'Église. De fait, dans le cas des prêts accordés par les diacres, la nature même de l'échange oblige le bénéficiaire à en effectuer le retour. Encore davantage

que le don et les distributions, le prêt montre ainsi que la communauté se structure autour d'une circulation des biens et de l'argent. La position qu'occupent les diacres au sein de cette circulation leur confère un « droit de contrôle sur l'ensemble patrimonial constitué de la somme des monnaies et des biens qui, appartenant à chacun des citoyens, forment cependant dans leur ensemble la richesse de la *civitas*¹ ». Si ces biens constituent donc un patrimoine commun, leur circulation fait aussi de la sauvegarde de ce patrimoine une responsabilité collective ; il incombe ainsi à chaque bénéficiaire de prendre soin de ces meubles et de restituer l'argent.

Enfin, si la consolidation du lien communautaire a permis aux réfugiés de trouver au sein du groupe les recours économiques et sociaux nécessaires à la subsistance individuelle et collective, les multiples circulations qui s'opèrent entre les communautés calvinistes implantées aux environs de Francfort sont aussi à l'origine de la construction d'autres liens sociaux ; ceux-ci élargissent alors le cadre géographique des échanges, et inscrivent les étrangers dans des réseaux de solidarité translocaux. Alors que ces échanges sont favorisés par l'accueil réservé dans chacune de ces communautés aux membres des autres groupes, ou du moins comme c'est le cas à Francfort, ces démonstrations de solidarité témoignent bien d'un sentiment d'appartenance commune. À l'échelle des institutions, la gestion commune de certaines affaires, les échanges de pasteurs, et les dons octroyés aux communautés en difficulté, montrent bien que ces Églises partagent certaines difficultés inhérentes à la condition de communauté exilée. Toutefois, selon les dispositions que sont prêts à leur accorder les souverains des territoires sur lesquelles elles sont installées, ces Églises ne disposent pas des mêmes marges d'action, des mêmes moyens de développement, et donc des mêmes capacités d'aide. Ici aussi se retrouvent les effets de la confessionnalisation, qui montrent bien que la situation de ces groupes peut, selon les conjonctures politiques et confessionnelles, basculer à tout moment.

¹ Les théologiens médiévaux comme Gabriel Biel ou Nicole Oresme utilisent le terme « *dominium* » pour évoquer cette notion du contrôle de la richesse : voir G. Todeschini, *op. cit.*, p. 316.

Nous ne prétendons pas avoir abordé ici dans toute son étendue, la richesse de ces registres de dépenses et de recettes qui, comme l'affirme Philippe Denis, pourraient « à eux seuls, faire l'objet d'une monographie² ». Il subsiste dans ces feuillets une multitude de documents sur lesquels nous n'avons malheureusement pas eu le temps de nous pencher, et nous n'avons par ailleurs proposé qu'une approche particulière de ceux que nous avons traités. Nous ne nous sommes par exemple que peu intéressés aux quelques exécutions testamentaires que comprend le registre, dont l'analyse pourrait pourtant compléter l'étude du rôle que tiennent les diacres vis-à-vis du reste de la communauté. Notre approche de la marginalité et de la condition d'extranéité de la communauté réformée de Francfort pourrait par ailleurs elle-même être étoffée par le complément d'autres sources. Une meilleure maîtrise de la paléographie allemande du XVI^e pourrait ainsi permettre de considérer davantage, au travers des procès-verbaux du Conseil, l'évolution des rapports des réfugiés avec les populations locales et avec les autorités³. Pour appréhender cette évolution, l'étude des registres de la diaconie pourrait aussi étendre sa chronologie jusqu'aux livres qui succèdent 1577⁴. De même, alors que nous avons plusieurs fois fait mention du basculement de la situation des réformés de Heidelberg en 1576-1577, ces registres pourraient permettre de questionner l'inversion éventuelle des rapports d'entraide entre Francfort et Heidelberg, quand cette communauté s'est retrouvée elle-même en position de faiblesse.

² P. Denis, « La diaconie », *op. cit.*, § 22.

³ Une partie de ces documents sont édités dans les *Frankfurtische Religionshandlungen*, *op. cit.*, t. 1 et 2, mais la liste ne semble pas exhaustive.

⁴ Pour le XVI^e siècle : Francfort, ISG FFM, H.13.63, 65 (1576-1585) ; H.13.63, 66 (1586-1592) ; 181 (1592-1601).

Sources & bibliographie.

SOURCES NON IMPRIMEES

Frankfort, *Institut für Stadtgeschichte (ISG)*

H.02.02, 13, « Ratsprotokolle » (1554).

H.02.03, 7, « Ratschlagungsprotokolle » (1551-1581).

H.02.17, 7, « Bürgerbücher » (1554).

- H.13.63 (Französisch-Reformierte Gemeinde)

« Einnahmen- und Ausgabenbuch der Diakonie sowie Austeilungen¹ », H.13.63, 61 (1554-1559) ; H.13.63, 62 (1555-1577), H.13.63, 63 (1560-1570), H.13.63, 180 (1557-1567).

« Austeilungenbuch der Diakonie² », H.13.63, 64 (1570-1576).

H.13.63, 28 « Protocolle de la Commune Française » (1571-1578).

H.13.63, 101 « Catalogus hominum recensitorum in Ecclesia peregrini lingua gallica » (1556-1572).

¹ « Livre des recettes et des dépenses de la diaconie ainsi que des distributions ».

² « Livre des distributions de la diaconie ».

SOURCES IMPRIMEES

Confession de la foy presentee a Tresinvictissime Empereur Charles V a la iournee d'Auspurg..., trad. du latin par Jehan Dalichamps, Strasbourg, [imprimeur inconnu], 1542.

Frankfurtische Religionshandlungen, t. 1 et 2, Francfort-sur-le-Main, Dielischen Buchdructeren, 1735, 1744.

HONDERS, A.C. (éd.) [prénom inconnu], *Liturgia sacra (1551-1555)*, Leiden, E. J. Brill, 1970.

PAGE, William (éd.), « Letters of denization and acts of naturalization for Aliens in England », 1509-1603, *Publications of the Huguenot Society of London*, Lymington, vol. VIII, 1893.

VELDEN, Adolf von Den (éd.), *Das Kirchenbuch der französischen reformierten Gemeinde zu Heidelberg (1569-1577) und Frankenthal in der Pfalz (1577-1596)*, Weimar, Druck der Hof-Buchdruckerei, 1908.

BIBLIOGRAPHIE

Réforme : général

COTTRET, Bernard, *Calvin*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1995.

COTTRET, Bernard, *Histoire de la Réforme protestante*, Paris, Perrin, 2001.

CROUZET, Denis, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000.

CROUZET, Denis, *Les guerriers de Dieu, La violence au temps des guerres de religion vers 1525- vers 1610*, Paris, Éditions Champ Vallon, 1990.

DELUMEAU, Jean, WANEGFFELEN, Thierry, COTTRET, Bernard, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

FEBVRE, Lucien, *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, Sevpen, 1957.

HAAG, Eugène et Emile, *La France protestante ou Vies des protestants français...*, Genève, 1846-1859, X volumes.

KAUFMANN, Thomas, *Histoire de la Réformation : mentalités, religion, société*, Genève, Labor et Fides, 2014.

KLINGER, Thibault, *Les affrontements religieux, un dictionnaire*, Paris, Atlande, 2008.

KRUMENACKER, Yves, *Calvin*, Paris, Ellipses, 2017.

KRUMENACKER, Yves (et al.), *Luther*, Paris, Ellipses, 2017.

LEONARD, Emile Guillaume, *Histoire générale du protestantisme, L'établissement (1564-1700)*, Tome II, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 200.

OBERMAN, Heiko A., « Europa afflicta: the Reformation of the Refugees » (1992), dans *John Calvin and The Reformation of the Refugees*, Genève, Droz, 2009, p. 177-194.

PIERRE, Benoist, *Affrontements religieux, Europe, XVI^e- XVII^e siècle*, Paris, Atlande, 2009.

ROBERT, Will, « La première liturgie de Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 18^e année n°5-6, Novembre-décembre 1938, p. 523-529.

Angleterre

COTTRET, Bernard, *Histoire d'Angleterre, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

COTTRET, Bernard, *Terre d'exil : l'Angleterre et ses réfugiés français et wallons de la Réforme à la Révocation de l'Édit de Nantes, 1550-1700*, Paris, Aubier, 1985.

LOADES, David, *The Reign of Mary Tudor, Politics, government and religion in England, 1553-58*, [1^{ère} édition 1979], New-York, Longman, 1991.

SCHICKLER, Fernand de, *Les Eglises du Refuge en Angleterre*, vol.1, Paris, Librairie Fischbacher, 1892.

SPINA, Olivier, « L'exception anglaise ? Les affrontements religieux dans le royaume des Tudors », dans Nicolas le Roux (dir.), *Les guerres de Religion, une histoire de l'Europe au XVI^e siècle*, Paris, Passés composés / Humensis, 2023, p. 61-109.

Saint-Empire Romain Germanique

GANTET, Claire, LEBEAU, Christine, *Le Saint-Empire, 1500-1800*, Paris, Armand Colin, 2018.

GARNER, Guillaume, « Saint-Empire et histoire économique : aperçu historiographique et nouvelles approches », Falk Bretschneider, et Christophe Duhamelle. *Le Saint-Empire. Histoire sociale : (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2018, p. 103-121.

MOELLER, Bernd (et al.), *Villes d'Empire et Réformation*, Genève Droz, 1966.

RAPP, Francis, *Le Saint Empire romain germanique, d'Otton le Grand à Charles Quint*, Paris, Tallandier, 2003.

STOLLBERG-RILINGER, Barbara, MINTZKER, Yair, *The Holy Roman Empire: A Short History*, Princeton University Press, 2018.

Confessionnalisation

DUHAMELLE, Christophe, « Confession, confessionnalisation », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 26, 2013/2, p. 59 à 74.

DUHAMELLE, Christophe, *La frontière au village, une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences humaines et Sociales, 2010, p. 19.

REINARD, Wolfgang (éd.), *Bekennntnis und Geschichte, die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, Munich, Vögel, 1981.

REINHARD, Wolfgang et SCHILLING, Heinz, *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1995.

SCHILLING, Heinz, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », *Historische Zeitschrift*, n° 246, 1988, p. 1-45.

Exil et migrations religieuses (divers)

BUSSLINGER, Meinrad, *L'apport économique et culturel des Huguenots aux pays du Refuge*, [lieu d'édition inconnu], Ampelos, 2016.

COUDERC, Mathieu, *Identités Subies, Identités Intégrées : Les Grecs Dans Les Sociétés Européennes Du Nordouest (Angleterre, Etats Bourguignons, France et Leurs Marges) : Début XV^e-Fin XVI^e siècles*, Thèse à l'Université Paris 1, 2018.

FATTORI, Niccolò, *Migration and Community in the Early Modern Mediterranean : The Greeks of Ancona, 1510-1595*, Palgrave Macmillan, 2019.

GRELL, Ole Peter, *Brethren in Christ: A Calvinist Network in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

LACHENICHT, Susanne, *Hugenotten in Europa und Nordamerika: Migration und Integration in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, Campus, 2010.

LARMINIE, Vivienne (éd.), *Huguenot Networks, 1560-1780. The interactions and Impact of a Protestant Minority in Europe*, New York, Routledge, 2018.

MAGDELAINE, Michelle, « Le refuge huguenot, exil et accueil », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 121, n° 3, 2014, p. 131-143.

MONGE, Mathilde, « Clandestinité, dissimulation, détachement du monde. Les anabaptistes en Europe occidentale, des XVI^e-XVII^e siècles », *Hypothèses*, vol. 10, n° 1, 2007, p. 35-44.

MONGE, Mathilde, MUCHNIK, Natalia, *L'Europe des diasporas. XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019.

MUCHNIK, Natalia, « Les diasporas soumises aux persécutions (XVI^e-XVIII^e siècle) : perspectives de recherche », *Diasporas. Histoire et sociétés*, n°13, 2008. Savoirs en construction, p. 20-31.

MUCHNIK, Natalia, « “Ne formez pas avec les infidèles d’attelage disparate.” L’enjeu matrimonial dans les diasporas des XVI^e-XVIII^e siècles », *Diasporas. Histoire et sociétés*, vol. 23-24, 2014, p. 7-27.

NORWOOD, Frederick A., *Strangers and exile: a history of religious refugees*, Nashville, Abingdon Press, 1969.

PRETSWICH, Menna (éd.), *International Calvinism : 1541-1715*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

SPOHNHOLZ, Jesse, WAITE, Gary, *Exile and Religious Identity, 1500-1800*, Routledge, Taylor & Francis group, 2018.

WILLIAMS, Lucy, *Global Marriage. Cross-Border Marriage Migration in Global Context*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2010.

Coexistence confessionnelle et tolérance religieuse

DO PAÇO, David, MONGE, Mathilde, TATARENKO, Laurent (éd.), *Des religions dans la ville*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

FRIEDRICHS, Christopher R., « Politics or Pogrom? The Fettmilch Uprising in German and Jewish History », *Central European History*, n° 19, 1989, p. 186-228.

GRELL, Ole Peter, SCHRIBNER, Bob, *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

LECLER, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994.

LURIA, Keith P., *Sacred boundaries: religious coexistence and conflict in early-modern France*, Washington (D.C.), The Catholic University of America Press, 2005.

SAUZET, Robert (éd), *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1992, p. 177-183.

WILBUR KITCHENER, Jordan, *The Development of religious Toleration in England*, Cambridge, Harvard University Press, 4 vol., 1932-1940.

L'exil et le droit

DÖLEMEYER, Barbara, *Aspekte zur Rechtsgeschichte des deutschen Refuge*, *Geschichtsblätter des Deutschen Hugenotten-Vereins*, n°2, 1988, p. 3-42.

DÖLEMEYER, Barbara, « Die Aufnahmeprivilegien für Hugenotten im europäischen Refuge », dans Barbara Dölemeyer, Heinz Mohnhaupt (eds.), *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997-99.

GHERMANI, Naïma, « Du droit des exilés au droit d'asile : la naissance du droit d'asile moderne », dans Gilles Bertrand, Catherine Brice et Mario Infelise (dir.), *Exil, asile : du droit aux pratiques (XVIe -XIXe siècle)*, [en ligne], Rome, Publications de l'École française de Rome, 2022. URL : <<https://books.openedition.org/efr/28910>>.

GHERMANI, Naïma, *Le droit des exilés, Généalogie du droit d'asile au XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023.

KAPLAN, Benjamin J., « The legal rights of religious refugees in the 'refugee-cities' of Early Modern Germany », *Journal of Refugee Studies*, vol. 32, n° 1, Mars 2019, p. 86-105.

LACHENICHT, Susanne, « Langages d'asile, langages de tolérance ? », dans Gilles Bertrand (et al.), *Exil, asile : du droit aux pratiques (XVIe -XIXe siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2022, p. 213-224.

Suppliques

CERUTTI, Simona, VALLERANI, Massimo, « Suppliques. Lois et cas dans la normativité de l'époque moderne », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, n° 13, 2015.

MILLET, Hélène (dir.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIIe - XVIe siècle)*, Rome, École française de Rome, 2003.

REPETTI, Paola, « Scrivere ai potenti. Suppliche e memoriali a Parma (Secoli XVI-XVII : lo Stato, la giustizia, la supplica », *Scrittura e civiltà*, XXIV, 2000, p. 295-358.

VALLERANI, Massimo, « La supplica al signore e il potere della misericordia : Bologna, 1337-1347 », *Quaderni Storici*, vol. 131, n°2, 2009, p. 411-441.

Concept de diaspora

BRUBAKER, Rogers, « The 'diaspora' diaspora », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, n°1, Janvier 2005, p. 1-19.

BRUNEAU, Michel, « Espaces et territoires des diasporas », *L'Espace géographique*, vol. 23, 1994, p. 5-18.

DUFOIX, Stéphane, *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

KAFLE, Hem Raj, « Diaspora Studies: Roots and Critical Dimensions », *Bodhi, An Interdisciplinary Journal*, vol. 4, n° 1, série n° 4, 2010, p. 136-149.

Les migrations religieuses au Saint-Empire

DENIS, Philippe, *Les Eglises d'étrangers en pays rhénan (1538-1564)*, Lièges, 1984.

EHRMANTRAUT, Dominique, *Livre Des Délibérations de l'Église Française Réformée de Frankenthal Dans Le Palatinat (1658-1689). Livre Des Délibérations de l'Église Française Réformée d'Otterberg Dans Le Palatinat (1659- 1689)*, Paris, Honoré Champion, 2011.

GHERMANI, Naïma, « Les migrations religieuses : des enjeux confessionnels aux enjeux politiques », dans Falk Bretschneider et Christophe Duhamelle (dir.), *Le Saint-Empire*,

histoire sociale (XVI^e-XVIII^e siècle), Paris, Éditions de la maison des sciences de l'Homme, 2018, p. 253-266.

GUILLEMENOT-EHRMANTRAUT, Dominique, « L'immigration des huguenots dans le Palatinat entre 1649 et 1685 », *Pariser Historische Studien*, n° 82, 2007, p.17-19.

HOCHSTADT, Steve, « Migration in Preindustrial Germany », *Central European History*, n° 16-3, 1983, p. 195-224.

JURBERT, Odile, « Les Sedanais de Mannheim. De l'émigration économique au refuge religieux », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 161, Avril-Mai-Juin 2015, p. 173-212.

METASCH, Frank, *Exulanten in Dresden. Einwanderung und Integration von Glaubensflüchtlingen im 17. und 18. Jahrhundert*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2011.

MONGE, Mathilde, *Des communautés mouvantes, les "sociétés des frères chrétiens" en Rhénanie du Nord, Juliers, Berg, Cologne vers 1530-1694*, Genève, Droz, 2015.

PAUL, André, « Les réfugiés huguenots et wallons dans le Palatinat du Rhin », *Revue historique*, vol. 157, 1928, p. 264–276.

SCHILLING, Heinz, *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte*, Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1972.

Francfort

BAUER, Karl, « Valérand Poullain, ein Kirchengeschichtliches Zeitbild aus der Mitte des XVII^e Jahrhunderts », *Chronique littéraire, Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1927, p. 422-424.

BESSER, Gustav Adolf, *Geschichte der Frankfurter Flüchtlingsgemeinden 1554-1558*, Niemeyer, Halle A.S, 1906.

COWELL, Henry John, « The Sixteenth Century French speaking and English speaking Refugee Churches at Frankfort », dans *Proceedings of the Huguenot Society of London*, t. XIV, 1933, p. 62-95.

DECHENT, Hermann, *Kirchengeschichte von Frankfurt am Main, seit der Reformation*, 2 t., Leipzig-Francfort, 1913.

DENIS, Philippe, « L'envoyé de l'Esprit et les hommes d'Église : Justus Velsius à Francfort et à Londres (1556-1563) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1975, p. 181-237.

DIETZ, Alexander, *Frankfurter Handelsgeschichte*, t. 2, Francfort, Gebrüder Knauer, 1921.

EBRARD, Friedrich Clement, *Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt am Main 1550-1904*, Francfort, Richard Ecklin, 1906.

MAGDELAINE, Michelle, « Francfort-sur-le-Main et les réfugiés huguenots », dans Guido Braun et Susanne Lachenicht (ed.), *Les États allemands et les huguenots. Politique d'immigration et processus d'intégration*, Munich, Oldenbourg, 2007, p. 35-49.

J-P [nom inconnu], « K. Bauer, Valérand Poullain, ein Kirchengeschichtliches Zeitbild aus der Mitte des XVIe Jahrhunderts », *Chronique littéraire, Bulletin de la société du Protestantisme Français*, vol. 76, 1927, p. 422-424.

MAGDELAINE, Michelle, « Le registre du consistoire de Francfort-sur-le-Main », *Bulletin - Société de l'histoire du protestantisme français*, vol. 153, n° OCTDEC, 2007, p. 695-705.

SCHICKLER, Fernand de, « L'Église réformée française de Francfort-sur-le-Main, 1554-1904 », *Chronique littéraire, Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, vol. 56, 1907, p. 72-80.

SOLIDAY, Gerald Lyman, *A Community in Conflict: Frankfurt Society in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Hanover, New Hampshire, The University Press of New England, 1974.

WITZEL, Georg, « Gewerbegeschichtliche Studien zur niederländischer Einwanderung in Deutschland im 16. Jahrhundert », *Westdeutsche Zeitschrift für Oeschichte und Kunst*, t. 39, 1910, p. 117-181.

Extranéité

BARBOT, Michela, « La résidence comme appartenance. Les catégories spatiales et juridiques de l'inclusion sociale dans les villes italiennes sous l'Ancien Régime », *Histoire urbaine*, vol. 36, n° 1, 2013, p. 29-47.

CERUTTI, Simona, *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Paris, Bayard, 2012.

COUDERC, Mathieu, « Être étranger. Pour une histoire sociale de l'extranéité », *Hypothèses*, vol. 20, n° 1, 2017, p. 15-24.

KAISER, Wolfgang, « Extranéités urbaines à l'époque moderne », dans González-Bernaldo, Pilar (et al.), *Étrangers et sociétés : Représentations, coexistences, interactions dans la longue durée*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 77-86.

MONTGOMERY, Catherine, « L'étranger dans la cité : les travaux de Georg Simmel et de l'École de Chicago revisités à la lumière de l'immigration maghrébine dans l'espace montréalais (note de recherche). », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 41, n° 3, 2017, p. 87-105.

PAQUOT, Thierry, « En lisant Georg Simmel », *Hermès, La Revue*, vol. 63, n°2, 2012, p. 21-25.

SCHÜTZ, Alfred, « The Stranger: an essay in social psychology », Arvid Brodersen et Alfred Schütz (éds.), *Collected Papers II, Studies in Social Theory*, La Haye, Martin Nijhoff, 1964, vol. 2, p. 91.

SIMMEL, Georg, « Excursus sur l'étranger », dans *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, [1^{ère} édition 1908], Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 663-668.

Pauvreté

CERUTTI, Simona, « Who is below? E. P. Thompson, historien des sociétés modernes : une relecture », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 70, 4, 2015, p. 931-956.

FONTAINE, Laurence, « Pauvreté, dette et dépendance dans l'Europe moderne », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n° 40, 2007, p. 79-96.

FONTAINE, Laurence, *Vivre Pauvre, Quelques enseignements tirés de l'Europe des Lumières*, Paris, Gallimard, 2022.

HUFTON, Olwen, *The Poor of Eighteenth-Century France 1750-1789*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

JÜTTE, Robert, *Poverty and deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

JÜTTE, Robert, « Poor relief and social discipline in sixteenth-century Europe », *European Studies Review*, n° 11, 1981, p. 25-52.

Economie charitable

CERUTTI, Simona, « La richesse des pauvres. Charité et citoyenneté à Turin au XVIIIe siècle », dans Sami Bargaoui (et al.), *Appartenance locale et propriété au nord et au sud de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 2015.

CLEMENTZ, Élisabeth, « Catholiques, protestants et assistance en Alsace au XVI^e siècle », dans Catherine Maurer et Catherine Vincent, *La coexistence confessionnelle en France et en Europe germanique et orientale : Du Moyen âge à nos jours*, [disponible en ligne], Lyon, LARHRA, 2015, p. 59-75. URL : <<http://books.openedition.org/larhra/4152>>.

CROQ, Laurence, « L'argent des confrères et des confréries en Europe, XVI^e-XVIII^e siècles », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 191, juillet-septembre 2020. URL : <<http://journals.openedition.org.sid2nomade-2.grenet.fr/assr/51806>>.

DESCHAMP, Marion, Guillemard, Elena (dir.), « Affaires de foi. Ethiques et pratiques économiques au temps des Réformes religieuses », dossier paru dans la *Revue de l'histoire des Religions*, 237, n° 4, 2020, p. 607-625.

DERMANGE, François, « Calvin, la grâce et l'éthique de la dette », *Revue de l'histoire des religions*, n°4, 2020, p. 541-558.

DINGES, Martin, « Huguenot Poor Relief and Health Care in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », dans Raymond Mentzer (dir.), *Society and Culture in the Huguenot World 1559-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 157-174.

FEHLER, Timothy G., « Coping with poverty: Dutch reformed exiles in Emden », *Religious Diaspora in Early Modern Europe : Strategies of Exile*, New York, Routledge, 2016, p. 121-135.

FEHLER, Timothy G., « Le diaconat inconnu de l'Emden réformée : le consistoire et la découverte des “diacres des domestiques de la foy” », dans Céline Borello (éd.), *Les œuvres protestantes en Europe* [en ligne], Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 207-219. URL : <<https://books.openedition.org/pur/135741>>.

GRENET, Mathieu, « *Moralités marchandes et charité communautaire* », *Rives méditerranéennes*, vol. 49, 2015, p. 119-138.

FONTAINE, Laurence, *L'économie morale, Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.

FONTAINE, Laurence, « Solidarités familiales et logiques migratoires en pays de montagne à l'époque moderne », *Annales ESC*, 6, 1990, p. 1433-1450.

GHERMANI, Naïma, « L'économie de l'asile. L'accueil des réfugiés en Suisse et en Allemagne au XVIIe entre charité et rentabilité », dans Marion Deschamp et Elena Guillemard (dir.), « Affaires de foi. Ethiques et pratiques économiques au temps des Réformes religieuses », *Revue de l'histoire des Religions*, 237/4, 2020, p. 607-625.

LYON-CAEN, Nicolas, *La boîte à Perrette : le jansénisme parisien au XVIIIe siècle*, Paris Albin Michel, 2010.

MUCHNIK, Natalia, « Charité et communauté diasporique dans l'Europe des XVIIe-XVIIIe siècles », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 61/3, 2014, p. 7-27.

MUCHNIK, Natalia, « *La charité matricielle. Marranes d'Espagne et de France aux XVIe-XVIIIe siècles* », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 162, n° 2, 2013, p. 143-160.

OLSON, Jeannine E., *Calvin and Social Welfare. Deacons and the Bourse française*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1989.

PARKER, Charles H., *The Reformation of community: social welfare and Calvinist charity in the six great cities of Holland, 1572-1620*, New York, Cambridge University Press, 1998.

SCHUNKA, Alexander, « Collecting Money, Connecting Beliefs: Fundraising and Networking in the Unity of Brethren of the Early Eighteenth », *Journal of Moravian History*, n° 13, 2014, p. 73-92.

STAUFFENEGGER, Roger, « Réforme, richesse et pauvreté », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 52, n°149, 1966, p. 47-58.

TODESCHINI, Giacomo, *Les marchands et le Temple : la société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'époque moderne*, Paris, Albin Michel, 2017.

TREXLER, Richard, « Charity and the Defence of Urban Elite in the Italian Communes », *Dependence in Context in Renaissance Florence*, New York, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1994, p. 64-111.

VISMARA, Paola, *L'Église et l'argent à l'époque moderne*, Traduit par Stefano Simiz, Lyon, LARHRA, 2019.

VOGLER, Bernard, « L'assistance dans le monde Luthérien Allemand et Alsacien : théorie et Pratique », *Histoire, économie et société*, 10^e année, n°3, 1991, p. 345-351.

ZEMON DAVIS, Natalie, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2003.

Pratiques comptables

COQUERY, Natacha, MENANT, François, WEBER, Florence (éds.), *Écrire, compter, mesurer : vers une histoire des rationalités pratiques*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2006

HOOCK, Jochen, JANNIN, Pierre, KAISER, Wolfgang (dir.), *Ars Mercatoria. Manuels et traités à l'usage des marchands*, t. 3, Paderborn, Schöningh, 2001.

MATTEONI, Olivier, BECK, Patrice (éds.), *Classer, dire, compter : discipline du chiffre et fabrique d'une norme comptable à la fin du Moyen Âge*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2015.

BECK Patrice et JEHANNO Christine (éds.), « Savoirs et savoir-faire comptables au Moyen Âge », *Comptabilités*, n° 7, 2015.

TOUCHELAY, Béatrice (éd.), « L'institution de pratiques comptables normalisées et stables dans les milieux ecclésiastiques européens à la fin du Moyen Âge (XIIIe-XVIe siècles) : une assimilation des cultures de l'écrit au service d'enjeux administratifs », *Comptabilités*, n° 10, 2019.

Corporations et métiers

CROWSTON, Clare Haru, « L'apprentissage hors des corporations. Les formations professionnelles alternatives à Paris sous l'Ancien Régime », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 60, n° 2, 2005, p. 409–41.

ESPINAS, Georges et PIRENNE, Henri, *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière*, 4 vol., Bruxelles, Publications de l'Académie royale de Belgique, 1906-1924.

KAPLAN, Steven L., « L'apprentissage au XVIIIe siècle : le cas de Paris », dans le numéro thématique « Apprentissages XVIe-XXe siècles », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 40, n° 3, Juillet-septembre 1993, p. 436-479.

MARTIN SAINT-LEON, Étienne, *Histoire des corporations de métiers, depuis leurs origines jusqu'à leur suppression en 1791*, Genève, Slatkine, Megariotis reprints, 1976, p. 369.

PIRENNE, Henri, *Une crise économique au XVIe siècle. La draperie urbaine et la nouvelle draperie en Flandre*, Bruxelles, Bulletin de l'Académie royale de Belgique, 1905.

VANHAECK, Maurice, *Histoire de la sayéterie à Lille*, t. 1, Lille, Imprimerie Lefebvre-Ducrocq, 1910.

Études sociologiques (divers)

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'un essai*, traduit par Jacques Chavy, Paris, Plon, 1964 [1^{ère} édition en allemand, 1904-1905].

MARSHALL, Sahlins, *Âge de pierre, Âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, trad. de l'anglais par Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976, chapitres 4 et 5.

MOUSNIER, Roland, *Recherches sur la stratification sociale à Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Pedone, 1976.

GOFFMAN, Erving, *Les rites d'interactions*, Paris, Éditions de minuit, 1974.

Dictionnaires et glossaires

BENVENISTE, Emile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

BIRMANN, H. A. [prénom inconnu] (éd.), *Vollständiges Wörterbuch der deutschen und französischen Sprache...* Paris, Imprimerie H. Bouillant, 1884.

HUGUET, Edmond, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, Edouard Champion, puis aux éditions Didier, 1925-1967, 7 volumes.

NICOT, Jean, *Thresor de la langue francoise, tant ancienne que moderne (...)*, Paris, David Douceur, 1606.

RAHLENBECK, Charles, notice « Charles de Nielles », *Biographie Nationale*, t. XV, Bruxelles, Bruylant-Christophe & C^{ie} imprimeurs-éditeurs, 1899, p. 702-705.

Conférences

DERMANGE, François, « Calvin, Père du capitalisme », Université de Genève, Cours du 22 avril 2009, disponible sur le site internet de l'Université de Genève : <<https://mediaserver.unige.ch/play/64932>>.

TOURTET, Raphaël, « Collectes et dispositifs d'entraide dans l'Allemagne protestante (XVIIe-XVIIIe siècle), pratiques plurielles et entrecroisées de l'économie charitable »,

Journée d'étude SOLIDAMIN, Circuits et matérialités de l'entraide à l'égard des diasporas religieuses dans l'Europe moderne (17e-18e), Université Toulouse Jean-Jaurès, 23 juin 2023.

SITOGRAPHIE

BRETSCHNEIDER, Falk, DUHAMELLE, Christophe (dir.), « "Les mots du Saint-Empire" - un glossaire » [en ligne], *Hypothèses*, 2014. [Date de mise en ligne inconnue], [consulté le 11/04/2024], <<https://saintempire.hypotheses.org/publications/glossaire>>.

« Catalogue de pièces », *Numista*, [date de mise en ligne inconnue], [consulté le 11/06/2024], <<https://fr.numista.com/catalogue/index.php?ct=coin>>.

Diasporas, Presses Universitaires du Midi, revue semestrielle fondée en 2002, disponible sur OpenEdition Journals : < <https://journals.openedition.org/diasporas/188> >.

SOLIDAMIN, « Solidarités communautaires, réseaux d'entraide des minorités et des diasporas dans l'Europe du XVII^e-XVIII^e siècles », *Carnets de recherche Hypothèses*, [date de mise en ligne inconnue], [consulté le 23/05/2024], <<https://solidamin.hypotheses.org/>>.

Index des noms de personnes

- A Lasco, Johannes, 33, 35, 37, 62, 64, 70, 71, 72, 75, 79, 136
- Abraham, [nom inconnu], 213
- Acquart, Jacques, 102, 159
- Albe, duc d', 158, 211
- Alexandre, Pierre, 33, 34, 77
- Ambach, Melchior, 39, 40, 77
- Andrieu, (enfant), 139, 179
- Andronicus, Jean Cnapius, 39
- Aristote, 186, 190
- Aubourg, (bijoutier-usurier), 192
- Backerel, Hermès, 65
- Baldinius, Nicasius, 45
- Balle, Phelips, 148
- Baltasar, [nom inconnu], 127
- Banc, Arnaud, 88, 89, 101, 220
- Barbier, Pierre, 179, 180, 203
- Bas, [nom inconnu], veuve, 202
- Bastien, Toussain, 101
- Baubach, Pierre, 76
- Baudouin, [nom inconnu], 203
- Baudrone, [nom inconnu], 134
- Bauduyn [nom inconnu], 124
- Becon, Thomas, 37
- Bellevault, Remy, 100, 101, 111
- Bertin, Anne, 210
- Bertolemye, [nom inconnu], 147
- Betteline, [nom inconnu], 172
- Betteline, [nom inconnu], (l'enfant), 172, 202
- Beyer, Hartmann, 39, 40, 41, 74, 76, 81
- Biel, Gabriel, 187, 235
- Billau, Jean, 172
- Bizet, Nicolas, 173
- Blan Jan, Bettelemine, 174
- Bon, Jan, 179, 180
- Bondrevia, [nom inconnu], 210
- Bonneroy, Claude, 125, 173
- Bonnier, Jan, 149
- Boullogne, Jan de, 126, 159
- Bourgeois, veuve, 173, 194
- Bourgogne, Marie de, 54
- Bourguinon, Gille, 147
- Bradford, John, 37
- Braun, Mattheus, 16, 152
- Brisse, "monsieur", 148
- Bromm, Claus, 40
- Brully, Pierre, 36, 61
- Bucer, Martin, 34, 36, 41, 87, 122, 123
- Buch, Nicolas, 55
- Bullinger, Henri, 40
- Bygolt, Pierre, 218
- Caille, [nom inconnu], veuve, 148
- Calvin, 242
- Calvin, Jean, 10, 12, 19, 40, 52, 61, 64, 79, 85, 96, 123, 189, 190, 191, 199, 219
- Canche, Henry, 170

- Carlier, Jan, 201
 Carlier, Jeanne, 201
 Carlier, Michel, 201
 Carlier, Samuel, 216
 Carpii, Piere, 103
 Carron, Jacob, 214, 215
 Catherine, [nom inconnu], 215
 Caton, Hubert, 210
 Cecil, William, 34, 36
 Charles le Téméraire, 53
 Charles Quint, 11, 68
 Chebronne, Peronne, 176
 Chombart, Jaques, 135
 Christian III, 65, 71
 Cola, Jaspas, 156
 Colla, Jaspas, 224
 Collain, Pierre, 198, 204
 Cop, Nicolas, 12
 Cordonnier, Claude, 149
 Cordonnier, Jan, 170, 171
 Corne, Guillaume, 102, 150
 Cornish, Henry, 35
 Couvreur, Jean, 180
 Cranmer, Thomas, 33, 35, 37
 D'Anvers, Michel, 136, 147, 215
 D'Aquin, Thomas, 186, 187
 Dablin, Jan, 111
 Dathan, Pierre, 114
 Dathenus, Peter, 72, 79, 89, 96
 De Banos, Theophile, 218, 219, 220, 221, 222
 De Bary, Jean, 157, 214, 226
 De Bary, Jean (le fils), 214
 De Bary, Louis, 214
 De Bergne, Jan, 173
 de Bois, Claudius, 45
 De Bon, Johann, 152
 De Camp, Nicolas, 173
 De Dison Jacques, 213
 De Dison, Thomas, veuve de, 216
 De Fisselle, Jan, 149
 De Florence, Antonin, 187
 De Fontaines, Godefroid, 200
 De Foret, Caterine, 171
 De Gave, Jean, 205
 De Keine, Jacques, 125
 De L'allebois, Jean (dit de Trelon), 215
 De l'Espine, Jan, 159
 De La Cruz, Diego, 219
 De Larsy, Jan, 139, 176, 177
 De Larsy, Jan, femme de, 174, 202
 De Latre, Daniel, 134
 De Lembourg, Charles, 210
 De Lembourg, Hubert, 157
 De Lorraine, Charles, 132, 159, 180, 202, 224
 De Mardy, Anthone, 193
 De Monsy, Jan, 137
 De Neufville, Bastien, 214
 De Nielles, Charles, 211, 218, 225, 226
 De Noiel, Guillaume, 210
 De Pot, Mahieu, 139, 149
 De Reaulcourt, Jaque, 222
 De Sachin, Claude, 190
 De Sienne, Bernardin, 187
 De Valenches, Daniel, 179, 180
 Del Castillo, Luis, 70
 Delaene, Pierre, 38

- Delbot, François, 137
- Denys Weer, veuve, 174
- Denys, [nom inconnu], 215
- Derby, comte de, 36
- Des Bonnets, André, 216
- Des Pastures, Martin, 113, 202
- Desbonnet, Jean, 179
- Deux-Pont, duc de, 88, 89
- Deux-Ponts, princesse de, 196
- Didier, Martin, 210
- Domsom, Jaques, 204
- Doux Pain, Henry, 203
- Druyne, [nom inconnu], veuve, 174, 175
- Du Bois, Claude, 116
- Du Chesne, Piat, 63
- Du Fay, Noe, 101, 149, 214, 221
- Du Hameau, Pierre, 177
- Du Moullin, Noel, 173
- Du Pont, Jean, 134, 173, 199
- Du Pré, Guillaume, 175
- Du Quesnoy, Eustache, 85, 88
- Duhamel, Nicolas, 115
- Edouard VI, 13, 33, 34, 36, 37, 61, 159, 213
- Egenolphus (membre du conseil de Francfort), 39
- Enthere, [nom inconnu], veuve, 178
- Episcopius, Simon, 64
- Erasmus, 64
- Ezéchiél, (prophète), 186
- Facque, Jan, 101
- Fagius, Paul, 34
- Faraon, [nom inconnu], 174
- Farel, Guillaume, 12
- Ferret, veuve, 126, 179
- Ferret, veuve, (son enfant), 179
- Fichard, Johann, 39
- Fiebvét, Guillaume, 102, 150
- Fillieu, Jean, 172
- Flamen, Jan, 221
- Flamenghe, Anne, 137
- Fournier, Josse, 200, 206
- Foxe, John, 64
- Frais, Thomas, 152
- Franck, Sebastian, 74
- François I^{er}, 12
- Francois, Gerart, 150
- Frappe, veuve, 125, 126, 157
- Frédéric III, 51, 87, 88, 91, 96, 155, 156, 211, 212, 225
- Gallien, [nom inconnu], 149
- Gardinié, Jan, 137
- Gauthier (ministre flamand), 38
- Geltner (membre du conseil de Francfort), 39
- Gerson, Jean, 188
- Ghilbert, Mahieu, veuve de, 174, 175
- Gilbert, Jan, 219
- Gislan, François, 171
- Glandin, (enfant), 139, 176, 202
- Glaubourg, Adolf de, 39, 40, 76, 77
- Glaubourg, Jean de, 39, 52, 70, 76, 79, 84, 86
- Glichon, Quintin, 225
- Godran, Jaspard, 117, 176
- Gracien, [nom inconnu], 220
- Grande Anne, 203
- Grande Marguerite, 148

- Grande Martinnon, 134, 135
 Grindal, Edmund, 88
 Habsbourg, Maximilien de, 54
 Hanau, comte de, 196
 Hanau-Münzenberg, comte de, 51
 Hennebick, Jan, 220
 Henri II, 13
 Henri VIII, 33
 Henrion, Simon (?), 125
 Hesse, landgrave de, 88
 Hesse, Phillipe de, 88
 Hiet, Alexandre, 100
 Honouré, [nom inconnu], 176
 Hörn, Robert, 79
 Houbraque, Guillaume, 16, 79, 84, 85, 88,
 100, 101, 111, 129, 159, 219
 Huain, Jaques, 63
 Hubert, [nom inconnu], 178
 Huelin, Simon, 201
 Inghelbert, Jan, 134
 Inglebert, Jacques, 115
 Isabeau [nom inconnu], 114
 Jacquemine, veuve, 174
 Jean-Casimir, 211
 Jeanne, fille de Jacob Carron, 215
 Jeanne, fille de Jean Remach, 213
 Jehanss, Jehan, 102
 Jenneton, [nom inconnu], l'enfant, 134
 Jenneton, [nom inconnu], veuve, 174
 Jerome, [nom inconnu], 198
 Jonneau, Jean, 170
 Joveniau, Jan, 125
 Juda, Simon, 100, 101, 159
 Kemerlings, Werner, 214
 Kemerlings, Werner, (la fille), 214
 La Croix, Jacques de, 102
 La Motte, Lambert de, 127, 159
 Lagache, Jan, 199, 205
 Lambert, Michel, 127, 149, 159
 Langler, Jean, 205
 Larchier, Guillaume, 193
 Latrarrant, Henry, 198
 Le Beau, Paul, 149
 Le Blanc, Renier, 115, 171
 Le Bleu, Anthoine, 102, 173
 Le Blond, Jehan, 102, 127, 173
 Le Chien, Robert, veuve de, 160
 Le Clerc, François, 85, 100, 111
 Le Cuivre, Mandin, 147
 Le Febvre, Cristofle, 201
 Le Grand, Augustin, 102, 105, 111
 Le Heu, 135
 Le Heu, Jan, 134
 Le Jeusne, Thierry, 210
 Le Leux, Pierre, 205
 Le Longe, Pierre, 137
 Le Moyne, Jan, 157
 Le Noble, Andrieu, 178
 Le Page, Quintin, 174
 Le Quin, Jan, 112
 Le Roy, Jenne, 135
 Le Taille, Martin, 132, 179, 180
 Lefebvre, Simon, 100
 Lengrand, François, 100, 111
 Léon X, *II*
 Lequynet, Lion, 199, 205
 L'Espagnol, Gervais, 172
 Lion, Gillain (enfant), 139, 140

- Lohette, Thomas, 172, 202
 Louis VI, 211, 212, 228
 Louis XI, 53
 Lullius, Johannes, 39, 40, 77
 Luther, Martin, 11, 41, 122, 188
 Machon, Guillaume, 204
 Madron, Pierre, 210
 Mahieu, Jan, 171
 Mailly, Betry, 159
 Malapert, David, 214
 Malapert, Nicolas, 214
 Marie, fille de Samuel Carlier, 216
 Marsin, Jan, 204
 Martyn, Jan, 83
 Martyr, Pierre, 34
 Massette, [nom inconnu], 175
 Massis, Lievin, 220, 221, 222
 Matrut, Jan, 149
 Mauborgne, Jacques, 198
 Maupas, Georges, 74, 105, 116
 Melanchthon, Philippe, 40, 41, 55, 68, 83, 188
 Meschinne, Catheline, 170
 Micque, Pierre, 125, 173
 Micronius, Martin, 37, 64, 72, 75
 Mignot, Jean, 198
 Monteny, Humbert, 179
 More, Thomas, 64
 Mörfelden, Catherine de, 46
 Morillo, Juan, 70
 Moturier, Pierre, 179
 Moulin, Nicolas, 219
 Moureau, Jan, 177
 Muot, Jan, 210
 Ochino, Bernardino, 34
 Oecolampade, 74
 Oldenburg, Anna d', 71
 Olivi, Pierre Jean, 200
 Olivier, (ministre), 220
 Oresme, Nicole, 235
 Palatin, comte de, 88
 Paul, Quintin, 45, 213
 Paul, Quintin, (le fils), 214
 Pelegrin, [nom inconnu], 175
 Pennebin, Jan, femme de, 210
 Pennequin, Jan, 173
 Perrussel, François, 16, 34, 38, 83, 84, 85, 87, 100, 101, 111, 159, 219
 Petit Jean, 114
 Philippe II, 13, 38
 Philippi, François, 85, 86
 Pia, veuve, 126, 175, 177, 202
 Piat, Barbe, 174, 175
 Piat, Barbette, 177
 Pollart, Daniel, 179
 Poullain, Valerand, 13, 16, 26, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 52, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 70, 74, 75, 76, 79, 81, 85, 86, 91, 100, 101, 124, 159, 214, 232, 269
 Provost, Marguerite, 206
 Quatillon, Andryeu, 179
 Quenon, Gille, 116
 Radelet, Mathis, 156
 Ramonier, Olivier, 108, 171
 Rattellet, Mathis, 224
 Ravelengine, Johannes, 45
 Rebecqua, [nom inconnu], 134, 135

- Remach, Jean, 213
- Renault, Pierre, 103
- Ritter, Matthias, 39, 46, 66, 74, 82
- Robert le Chien, 179
- Robert le Chien, veuve de, 179
- Robert, Claude, 102, 149, 152, 173, 219, 222
- Robet, (enfant), 140
- Rougeau, veuve, 133
- Salvart, Jacques, 115, 218, 220
- Sandemont, Anthoine, 129, 148, 177, 193, 202, 203
- Sandemont, Anthoine, (l'enfant), 177
- Saxe, duc de, 88, 89
- Sebander (membre du conseil de Francfort), 39
- Segar, Jacques, 179
- Servet, Michel, 64
- Seymour, Edward, 33
- Simpson, David, 65
- Somerset, duc de, 13, 33, 35, 36, 61
- Soreau, Jan, 171, 220, 225
- Soreau, Jan, veuve de, 160
- Stephani, Jean-Joachim, 68
- Strauss, Jakob, 188
- Summenhardt, Conrad, 188
- Susanne, femme de Samuel Carlier, 216
- Sutton, Edmond, 70
- Taffin, Jean, 220, 221, 226
- Thomas, Lienard, 215
- Tibregien, Pierre, 111
- Titus, veuve, 204
- Touillet, Jan, 114
- Tourmayne, Jan, 170
- Tournemine, Mahieu, 102, 171
- Tudor, Marie, 13, 33, 37, 38, 41, 269
- Utenhove, Jan, 34, 37, 38, 64, 71, 75
- Uytenbogaert, Johannes, 64
- Vallee, Jan, 198, 204
- Vauville, Richard, 34, 37, 52, 86, 101, 105
- Velsius, Justus, 86
- Vermigli, Pierre Martyr, 34
- Verriere, Susanne, 174
- Vosserman, Jean, 170
- Walle, Jan, veuve de, 173
- Walleran, Thomas, 213, 224, 225
- Wallerand, Thomas, 102, 111, 213
- Wallet, Nicolas, 63, 101, 159
- Wallin, Olivier, 222
- Wargnier, Adam, 149
- Watie, Geraume, 171
- Watier, Guillaume, 114, 171
- Watteau, François, 174
- Watteme, Evrart, 149
- Whittingham, William, 70
- Wille, Ambroise, 211, 225
- Williams, William, 70
- Wittemberg, duc de, 88, 89
- Wood, Thomas, 70
- Wyclif, John, 187
- Zwingli, 11, 39, 74

Table des matières

Remerciements	4
Notes de l'auteur	6
Sommaire	8
Sigles et abréviations utilisés.....	9
INTRODUCTION	10
PARTIE 1 - DE L'INSTALLATION A L'INTERDICTION : LA MARGINALISATION DE LA COMMUNAUTE ? (1554-1561)	28
CHAPITRE 1. ARRIVER DANS LA VILLE, NEGOCIER L'INSTALLATION	32
1. DE GLASTONBURY A FRANCFORT, LE NOYAU DU GROUPE	32
1.1. <i>Les étrangers réformés en Angleterre, de Lambeth à Glastonbury (1547-ca. 1550)</i>	33
1.2. <i>Valerand Poullain et la communauté de Glastonbury</i>	36
1.3. <i>L'avènement de Marie Tudor et l'expulsion d'Angleterre</i>	37
2. L'ARRIVEE A FRANCFORT : NEGOCIER L'INSTALLATION	39
2.1. <i>Le Conseil de Francfort entre influence luthérienne et humaniste.....</i>	39
2.2. <i>Se présenter à l'hôte, trouver des soutiens : les stratégies de négociations.....</i>	40
3. L'IMPRECISION DES CONDITIONS D'INSTALLATION	42
3.1. <i>La supplique et la figure de l'exilé honorable.....</i>	42
3.2. <i>Une déclaration de principe imprécise</i>	44
CHAPITRE 2. LA COMMUNAUTE REFORMEE DANS LA VILLE LUTHERIENNE	48
1. QUEL CADRE JURIDIQUE POUR L'ACCUEIL DES REFUGIES AU XVI^E ?	49
2. L'ACTIVITE ECONOMIQUE DES REFUGIES : DE L'APPORT ARTISANAL ESPERE AUX RIVALITES ECONOMIQUES.....	53
2.1. <i>L'activité économique des étrangers et les faveurs du Conseil.....</i>	54
2.2. <i>Étrangers et corporations locales : entre conflits et tolérance ?</i>	57
3. LA LITURGIE IMPORTEE D'ANGLETERRE.....	60
3.1. <i>La confession de foi calviniste, genevoise et strasbourgeoise de Glastonbury</i>	61
3.2. <i>L'accueil des réfugiés, la tolérance du conseil ?</i>	63

CHAPITRE 3. MARGINALISATION ET RENFORCEMENT DES BARRIERES CONFESSIONNELLES

.....	68
1. L'AUGMENTATION DU NOMBRE DE REFUGIES, LA POSITION FRAGILISEE DE LEURS ÉGLISES..	70
2. LE SOUPÇON D'HETERODOXIE : CONFRONTATIONS ET PRESSIONS SUR LE CULTE REFORME ..	73
2.1. <i>Les premières accusations d'anabaptisme.....</i>	74
2.2. <i>La non-conformité à la confession d'Augsbourg : l'opposition des prédicateurs luthériens (1555-1561) ...</i>	76
3. 1561, LA FERMETURE DE L'ÉGLISE.....	80
3.1. <i>Le droit de résidence menacé.....</i>	81
3.2. <i>La fragilisation interne de l'Église : la querelle entre Houbraque et Perrussel (1558-1560).....</i>	84
3.3. <i>La fermeture irrémédiable des Églises des étrangers</i>	86

PARTIE 2 - S'ANCER DANS LA VILLE..... 94

CHAPITRE 4. ADMINISTRER LES COMPTES, MAINTENIR L'ÉGLISE..... 98

1. TENIR LES COMPTES, LE ROLE ADMINISTRATIF DES DIACRES	99
1.1. <i>La tenue scrupuleuse des comptes : construire la confiance.....</i>	99
1.2. <i>La structure et la chronologie d'écriture des registres comptables : un savoir-faire en construction.....</i>	104
2. COLLECTER ET DEPENSER L'ARGENT : MAINTENIR LE FONCTIONNEMENT DE L'ÉGLISE	110
2.1. <i>Collecter l'argent pour subvenir aux besoins de l'Église</i>	111
2.2. <i>Les dépenses de la diaconie, assurer la continuité de l'Église.....</i>	115

CHAPITRE 5. ORGANISER L'ASSISTANCE : DELIMITER, RETENIR, CONTROLER LE GROUPE

.....	122
1. RACCROCHER LES MARGES AU GROUPE : CONSTRUIRE DES LIENS DE DEPENDANCE	124
1.1. <i>Le don charitable aux plus faibles : instrument du lien communautaire.....</i>	125
1.2. <i>Définir le in et le out, la charité et la délimitation des contours de la communauté</i>	127
2. LA CHARITE, UN OUTIL DE CONTROLE MORAL ET SOCIAL.....	130
2.1. <i>La charité, un outil contre l'oisiveté ?</i>	130
2.2. <i>La charité : des obligations réciproques ?.....</i>	133
3. LA POROSITE DE L'ENTRAIDE CONFESSIONNELLE : LA CHARITE AUX « OUTSIDERS » ?	135
3.1. <i>L'assistance aux Flamands, la solidarité coreligionnaire ?</i>	137
3.2. <i>« À une allemande pour l'enfant Glandin » : l'assistance aux locaux ?</i>	139

CHAPITRE 6. S'ANCER DANS LA VILLE..... 142

1.	LE DROIT DE BOURGEOISIE : VOIE INSTITUTIONNELLE DE L'INTEGRATION A LA VILLE ?.....	143
2.	LES ECHANGES INTERCOMMUNAUTAIRES, FACTEURS D'INTEGRATION DES REFUGIES ?	146
2.1.	<i>Cohabitation quotidienne, échanges inévitables ?</i>	<i>147</i>
2.2.	<i>La propriété, agent de l'intégration sociale et urbaine ?.....</i>	<i>151</i>
3.	CEUX QUI RESTENT, ET CEUX QUI PARTENT	154
3.1.	<i>La fermeture de l'Église, une vague de départs ?</i>	<i>155</i>
3.2.	<i>Ceux qui restent, entre dépendance et choix.....</i>	<i>158</i>
 PARTIE 3 - FACE A L'INCERTITUDE, CONSOLIDER LE LIEN COMMUNAUTAIRE		164
CHAPITRE 7. SOLIDARITES ET CONSOLIDATION DU LIEN COMMUNAUTAIRE, PAR L'ÉGLISE		
ET AUTOUR D'ELLE.....		168
1.	SOLIDARITES HORIZONTALES, LA CONSOLIDATION DU LIEN COMMUNAUTAIRE	
	INDEPENDAMMENT DE L'ACTION DE L'ÉGLISE.....	169
1.1.	<i>Le crédit : un instrument du lien communautaire</i>	<i>169</i>
1.2.	<i>Veiller les malades : le tissage de réseaux d'entraide</i>	<i>173</i>
1.3.	<i>La circulation des orphelins au sein du groupe</i>	<i>176</i>
2.	LE TISSAGE DE RESEAUX, PAR L'INTERMEDIAIRE DE L'ÉGLISE : LE CAS DES JEUNES APPRENTIS	
	PASSEMENTIERS	178
 CHAPITRE 8. LA PLACE DU PRET DANS L'ECONOMIE DE L'ÉGLISE : UN AGENT DU LIEN		
COMMUNAUTAIRE ?.....		184
1.	LA GRACE ET L'ETHIQUE DE LA DETTE.....	185
1.1.	<i>« Prêtez sans rien espérer » : interdictions sur l'usure et débats théologiques</i>	<i>186</i>
1.2.	<i>« Calvin, la grâce, et l'éthique de la dette »</i>	<i>189</i>
2.	LA PLACE DU PRET DANS L'ECONOMIE DE L'ÉGLISE	191
2.1.	<i>La place des prêts dans les registres : une activité annexe ?</i>	<i>192</i>
2.2.	<i>Les prêts : une stratégie de survie économique ?.....</i>	<i>196</i>
2.3.	<i>Prêts et liens de confiance : la communauté structurée autour d'un partage des biens</i>	<i>202</i>
 CHAPITRE 9. UNE COMMUNAUTE INSEREE DANS DES RESEAUX D'ENTRAIDE CALVINISTES		208
1.	RELATIONS INTERPERSONNELLES ET CONSTRUCTION DE RESEAUX « TRANSLOCAUX »	209
1.1.	<i>Circulation des personnes.....</i>	<i>209</i>
1.2.	<i>Jeux matrimoniaux et réseaux familiaux de solidarités interparoissiales.....</i>	<i>212</i>

2. LES ECHANGES ENTRE ÉGLISES : FACE A L'INCERTITUDE, LES SOLIDARITES	
INTERPAROISSIALES.....	217
2.1. <i>Communications et échanges de pasteurs.....</i>	218
2.2. <i>Solidarité financière, collectes et dons interparoissiaux.....</i>	223
CONCLUSION.....	232
Sources & bibliographie.....	238
Index des noms de personnes.....	258
Table des matières.....	264

RÉSUMÉ

Le 15 mars 1554, le pasteur Valerand Poullain présente au Conseil de Francfort une supplique pour l'installation d'un groupe de « sayetteurs » Wallons fuyant l'Angleterre après l'avènement de Marie Tudor. Les réfugiés sont alors pourvus de maisons, d'ateliers pour mener leurs industries, et obtiennent le droit d'utiliser la *Weissfrauenkirche* pour exercer librement leur culte. Les prédicateurs luthériens de la ville, qui considèrent l'introduction de la doctrine réformée à Francfort comme une menace à l'uniformité confessionnelle, ne tardent cependant pas à manifester leur opposition auprès des autorités ; la montée des tensions entre les deux groupes aboutit finalement en mars 1561 à la fermeture de l'Église réformée. Pourtant, les réfugiés ne quittent pas Francfort ; comme en témoignent les registres de dépenses et de recettes de la diaconie, une structure ecclésiastique se maintient et les diacres poursuivent sans interruption leur activité de distributions. Cette étude questionne ainsi les recours économiques et sociaux mobilisés par l'Église et par ses membres pour faire face au risque de déchéance sociale qu'implique leur condition d'étranger, et leur position marginale au sein de la ville. Alors que l'organisation du système d'assistance a été essentielle pour permettre aux individus de continuer à vivre à Francfort, la mission administrative et gestionnaire des diacres a aussi assuré la continuité du fonctionnement des activités de l'Église. Si les relations d'entraide qui se tissent entre les membres du groupe jouent aussi un rôle dans la subsistance individuelle et collective, les registres de la diaconie interrogent aussi sur la manière dont les diacres agissent sur la construction de ces liens sociaux et de ces réseaux de solidarité. Enfin, alors que les réfugiés ne quittent pas la ville et persistent à pratiquer le culte privé, les échanges économiques entretenus avec les locaux permettent d'aborder en partie l'évolution de leurs rapports avec les autres résidents de la ville.

SUMMARY

On March 15th, 1554, the pastor Valerand Poullain made petition to Frankfurt's city Council for the settlement of a group of walloon silk weavers fleeing England after Mary Tudor acceded to the throne. The authorities provided the refugees with houses and workshops and granted them the right to freely practice their faith in the *Weissfrauenkirche*. However, the city lutheran preachers perceived the introduction of Reformed doctrine as a threat to confessional uniformity. As they expressed their opposition to the Council, the rising tensions between the two groups finally led to the closure of the Church in March 1561. Nevertheless, the refugees did not leave Frankfurt. As evidenced by the expense and revenue records of the diaconate, an ecclesiastical structure was maintained, and the deacons continued their distribution activities without interruption. This study thus examines the economic and social resources mobilized by the Church and its members to cope with the risk of social decline inherent in their status as strangers and their marginal position within the city. While the organization of the assistance system was essential in enabling individuals to continue living in Frankfurt, the administrative and managerial mission of the deacons also ensured the continuity of the Church's activities. Whereas the mutual support relationships that were built between the members of the group also played an essential role in collective and individual livelihoods, the diaconate's records also raise questions about the way the deacons influenced the building of these social ties and solidarity networks. Finally, since the refugees did not leave the city and continued to practice private worship, the economic exchanges maintained with the locals partly illuminate the evolution of their relations with other city residents.

MOTS CLÉS : Église réformée – Francfort – Diaconie – Assistance – Extranéité - Solidarité protestante

KEY WORDS: Reformed church – Frankfurt – Diaconate – Welfare system – Foreignness – Protestant solidarity

Photographie page de couverture : Compte-rendu des recettes et dépenses de la diaconie de l'Église réformée française, le 29 mars 1562. Extrait des archives de la ville de Francfort, ISG FFM, H.13.63, 63, f° 82.