

# DIVERSITÉ DES RÉACTIONS RÉFORMÉES À LA RÉVOCATION

## L'ESPRIT DU MONDE EN QUESTION

Nicolas PIQUÉ

RÉSUMÉ : À partir de l'analyse de la diversité des réactions réformées à l'édit de Fontainebleau, cet article se propose de suivre l'avènement de deux des concepts fondateurs de la modernité politique, la distinction des sphères religieuse et politique d'une part, la souveraineté populaire d'autre part. Toutefois, l'analyse généalogique soulignera l'émergence distincte de ces deux notions, en fonction de logiques croisées et apparemment paradoxales dont il faudra chercher la cohérence dans les positions anthropologiques qui les sous-tendent. L'étude des débats théologiques modernes dessine de la sorte l'une des voies par laquelle les concepts politiques modernes ont été formés.

MOTS-CLÉS : édit de Nantes, souveraineté, sécularisation, politique moderne.

*ABSTRACT : Starting from the analysis of the reactions of the Protestant groups to the Fontainebleau edict, this paper examines the development of two main concepts that are at the origin of political modernity, i.e. the distinction between religious and political domains on the one hand, and the popular sovereignty on the other. These two concepts emerged separately as a result of crossed and apparently paradoxical thoughts, whose coherence is to be sought in the anthropological positions underlying them. Therefore the study of the theological debates in the xvii<sup>th</sup> century is a way by which the modern political concepts arose.*

*KEYWORDS : the Edict of Nantes, sovereignty, secularism, modern politics.*

*ZUSAMMENFASSUNG : Ausgehend von der Analyse der unterschiedlichen Reaktionen der Reformation auf das Edikt von Fontainebleau verfolgt dieser Artikel das Entstehen der zwei Konzepte, die der politischen Moderne zugrunde liegen : die Unterscheidung zwischen politischer und religiöser Sphäre einerseits und Volkssouveränität andererseits. Die genealogische Analyse unterstreicht jedoch, auf der Basis von sich mitunter überschneidenden und scheinbar paradoxen Argumentationen, deren Übereinstimmung man in ihren anthropologischen Verankerungen suchen muss, dass diese zwei Konzepte sich unabhängig voneinander durchgesetzt haben. Das Studium der theologischen Auseinandersetzungen zeichnet so einen der Wege nach, auf denen sich die modernen politischen Theorien herausgebildet haben.*

*STICHWÖRTER : Edikt von Nantes, Souveränität, Säkularisierung, politische Moderne.*

Nicolas PIQUÉ, né en 1966, ancien élève de l'École normale supérieure de Fontenay, enseigne à l'Institut universitaire de formation des maîtres de Grenoble. Il termine actuellement une thèse portant sur la représentation et l'usage polémique de l'histoire dans les controverses théologiques de la fin du xvii<sup>e</sup> siècle. Ses travaux portent également sur la question théologico-politique et l'analyse du pouvoir à l'époque moderne.

*Adresse : IUFM, 30 avenue M. Berthelot, F-38100 Grenoble.*

*Courrier électronique : nicolas.pique@wanadoo.fr*

De l'apologie du loyalisme à l'appel à la résistance, les réactions aux prémisses, puis à la promulgation de la révocation de l'édit de Nantes auront été diverses parmi les réformés. Mais, au-delà de cette pluralité, ils s'accordent sur le constat : ce qui est en jeu dans l'Édit et sa révocation n'est rien d'autre que la possibilité de distinction des sphères religieuse et politique. Le souverain a-t-il des droits en matière de religion, les sujets doivent-ils lui rester fidèles dans ce domaine ? De la réponse à cette question dépendent les appréciations des édits de Nantes et de Fontainebleau.

Nous allons proposer l'étude de deux types de réactions, de deux analyses réformées opposées. À partir de ces positions, nous essaierons ensuite de remonter jusqu'aux propositions théologiques fondamentales qui nous sont apparues représenter le niveau déterminant des positions défendues par les réformés.

Ce faisant, nous soulignerons ce qui peut paraître paradoxal dans un premier temps : deux des caractéristiques essentielles de ce qui nous semble décrire au mieux la modernité politique démocratique, savoir la sécularisation du champ politique et l'affirmation de la souveraineté populaire, surgissent selon des voies divergentes et même opposées. Aussi nous faudra-t-il être attentif à bien distinguer la reconnaissance du principe de distinction politique/religion de ses conséquences sur la représentation du champ politique (interaction qui s'est avérée centrale dans les diverses réflexions qu'a suscitées l'édit de Nantes tout au long du Grand Siècle comme l'a montré cette journée). Car la seule reconnaissance de cette distinction ne conduit pas nécessairement à la défense de la souveraineté populaire, comme leur alliance contemporaine pourrait le laisser penser ; *a contrario* la réaffirmation des droits du souverain en matière religieuse peut déboucher, Jurieu en sera un exemple, sur une représentation moderne du champ politique.

L'analyse de la diversité réformée, ramenée ici à l'opposition de deux systémativités, permettra de préciser cet avènement contourné de la modernité politique qui constitue l'arrière-fond des débats concernant la Révocation.

JEAN CLAUDE, PIERRE DU BOSCH ET ÉLIE MERLAT  
DISTINCTION ET ABSOLUTISME BORNÉ

Si les réactions réformées sont diverses, il est possible de regrouper les analyses des trois pasteurs Jean Claude, Pierre Du Bosch et Élie Merlat. Leur analyse et leur défense de l'Édit convergent : s'il faut tenter de le sau-

ver, c'est parce qu'en instaurant une distinction entre le religieux et le politique il rendait possible une paix civile, que menace au contraire toute analyse religieuse du politique. Ils sont unanimes à condamner la moindre intervention du prince dans les affaires religieuses ; en retour, en quelque sorte, ils lui garantissent une fidélité sans faille en reconnaissant l'absolutisme.

Il nous faut donc souligner la place centrale de cette distinction des sphères religieuse et politique. Elle constitue la meilleure garantie tant pour la foi réformée que pour le pouvoir du monarque. Les germes de sécularisation s'accompagnent donc d'une défense de l'absolutisme : nous analyserons cette alliance, apparemment paradoxale, en relation avec les thèses anthropologico-théologiques qui la déterminent et la justifient.

### *L'affirmation de la distinction*

Dans les *Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France* publiées en 1686, Claude précise les critiques qu'il adresse à la remise en cause de l'édit de Nantes :

« Nous protestons contre l'édit du 18 octobre 1685 comme contre une manifeste surprise qui a été faite à la justice de sa majesté et un visible abus de l'autorité et de la puissance royales, l'édit de Nantes étant de sa nature inviolable et irrévocable hors de l'atteinte de toute puissance humaine, fait pour être un traité perpétuel et loi fondamentale de l'état<sup>1</sup>. »

Il poursuit :

« [...] nous protestons surtout contre cette impie et détestable habitude qu'on tient désormais en France de faire dépendre la religion de la volonté d'un roi mortel et corruptible et de traiter la persévérance de la foi de rébellion et de crime d'état ; ce qui est faire d'un homme un Dieu et autorise l'athéisme ou l'idolâtrie<sup>2</sup>. »

Ce qui est donc en cause, au-delà de la critique classique de la révocation d'un acte jugé irrévocable, c'est la dépendance de la religion par rapport au politique. C'est au nom du caractère irrecevable d'une telle relation que Claude s'élève contre le principe qui sous-tend la Révocation. Car le roi n'est pas un dieu, et la foi est indépendante de la sphère que règle la notion de crime d'État. Si la révocation est inacceptable, c'est qu'elle remet en cause ce que l'édit de Nantes avait reconnu, la distinction entre sphères

1. CLAUDE, 1686, p. 119.

2. CLAUDE, 1686, p. 120.

religieuse et politique. Au-delà de la vérité historique, telle est en tout cas la lecture qu'en fait Claude.

Cette critique se trouve également chez Du Bosc : « Ces deux sortes de société, j'entends la politique et l'ecclésiastique, sont extrêmement différentes<sup>3</sup>. » Ce principe de distinction des deux sociétés est encore affirmé par Claude dans la *Réponse au livre de M. de Meaux* ; il y consacre un long développement où il montre que ces deux sociétés se distinguent d'une sextuple façon : quant à l'origine, la législation, la matière, le critère d'appartenance, la fin et l'obéissance.

Par ailleurs, cette distinction, que l'édit de Nantes avait reconnue et que la révocation menace, se trouve également affirmée négativement par la critique de la position inverse, savoir le prophétisme, pour qui ces deux registres se recourent essentiellement. Du Bosc, dans un *Sermon* consacré à « L'intolérance chrétienne », pose la question de la légitimité de la mort pour les hérétiques. Le principal argument de la réponse est négatif : « [...] qu'on ne nous objecte point Élie<sup>4</sup>. » La référence prophétique est celle de ceux qui prônent le principe d'une intervention religieuse dans la vie politique, intervention qui ne peut que mener à l'intolérance. Or, « il ne faut jamais alléguer leurs actions [*i.e.* celles des prophètes] pour servir de règles à la conduite ordinaire de l'Église<sup>5</sup> ». Si de telles actions intolérantes, conduisant à agir politiquement suivant des principes religieux, étaient envisageables pour les prophètes, il n'en va plus de même pour les hommes du Grand Siècle : l'âge de l'indistinction théologico-politique n'est plus de mise. De la même manière que la relation directe de ces hommes à Dieu ne constitue plus la norme, de même il faut tenir compte de l'écart et de la médiation qui doivent régler les liens entre politique et religion. À l'ère de la relation immédiate, autorisant un entrelacement du religieux et du politique, a succédé une ère de la séparation et de la distance, qui impose la distinction.

Ainsi l'édit de Nantes avait rendu possible la tolérance, la coexistence pacifique en reconnaissant la distinction légitime des sphères religieuse et politique. Mais cette distinction reste toujours fragile ; elle est sans cesse menacée de tous côtés, aussi bien par le roi et les catholiques que par les références prophétiques, qui ne sont nullement l'apanage des catholiques. Or cette distinction est fondamentale ; elle constitue la clé de voûte de tout le système de coexistence que rendait possible l'Édit, tel que le comprennent en tout cas les réformés alors qu'il est menacé d'être révoqué. Nous allons maintenant présenter les différentes conséquences de la distinction, qui sont autant de composantes d'une vie politique commune pacifiée.

3. Du Bosc, 1692-1701, vol. II, « Sermon XVI », p. 625.

4. Du Bosc, 1692-1701, vol. II, « Sermon XVI », p. 631.

5. Du Bosc, 1692-1701, vol. II, « Sermon XVI », p. 631.

*Absolutisme, tolérance et antiprophétisme*

La première de ces conséquences concerne la défense de l'absolutisme. La meilleure référence pour préciser ce point reste l'œuvre de Merlat. Élève de l'académie de Saumur, il a été obligé de quitter la France en 1680, alors qu'il était pasteur à Saintes, pour avoir critiqué trop radicalement le Grand Arnauld : il devint par la suite professeur de théologie à Lausanne. Et pourtant, malgré cette fuite imposée, il publie en 1685 un *Traité du pouvoir absolu des souverains pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux Églises réformées de France qui sont affligées*.

Nous ne pourrions évidemment qu'en faire une présentation rapide<sup>6</sup>. Le problème initial consiste à « bien expliquer le droit des souverains du monde », en vue « d'exclure tout sujet de rébellion »<sup>7</sup>. Sa thèse est alors la suivante : « Le Traité en expliquant le pouvoir absolu des souverains fera voir à l'œil que la religion est hors de leur dépendance et d'un autre côté que nul ne doit refuser d'obéir aux Princes<sup>8</sup>. »

Le principe de distinction assure donc la fidélité réformée, dont les croyances se trouvent à leur tour respectées. Le pouvoir absolu des princes trouve sa justification dans la nécessité du gouvernement civil qui tient compte de la « licence débordée des pêcheurs ». Car ce qui est en jeu n'est rien moins que « la conservation du général<sup>9</sup> ». Cette dernière ne peut être assurée qu'au prix d'un gouvernement, qui ne peut à son tour durer efficacement qu'en reconnaissant les limites de son champ d'application. En en limitant l'exercice, on renforce le pouvoir, principe nécessaire à la conservation des hommes.

Il s'ensuit une double distinction de la matière et de la manière qui oppose les domaines relevant du droit du prince de celui des autres. Il existe toutefois des limites au premier, au pouvoir absolu des princes ; il s'agit des autels. En effet, il faut « obéir jusques aux autels » que les « puissances de ce siècle » ne doivent pas atteindre<sup>10</sup>. On retrouve le même principe chez Du Bosc, pour qui il n'y a « pas de borne [...] que le seul intérêt du culte de Dieu<sup>11</sup> ».

Il convient de faire deux remarques à ce sujet. D'abord la défense de l'absolutisme se fait à partir de la distinction : c'est bien parce que la religion n'est pas englobée dans la sphère du pouvoir du prince que le devoir

6. Nous renvoyons, pour une analyse plus détaillée, à BOST, 1990.

7. MERLAT, 1685, p. 12-13.

8. MERLAT, 1685, p. 15.

9. MERLAT, 1685, p. 25-26.

10. MERLAT, 1685, p. 39.

11. DU BOSCO, 1692-1701, vol. I, « Sermon III », p. 120.

d'obéissance et l'absolutisme sont justifiés. Sans cette précision, c'est la foi des sujets qui serait à la merci des caprices d'un homme, perspective évidemment insoutenable. Ensuite, il faut noter la particularité, la spécificité de cette thèse. Il existe des bornes au pouvoir absolu, qui de ce fait se distingue du pouvoir sans borne qu'est la tyrannie. Autrement dit, la position défendue par Claude, par Du Bosc et par Merlat est différente, à la fois de la monarchie de type prophétique, pour laquelle le politique s'aligne sur le religieux, mais aussi de la solution hobbesienne, pour qui c'est le religieux qui s'aligne sur le politique. L'obéissance défendue par Merlat s'adresse à un absolutisme borné par la distinction stricte des sphères religieuse et politique, sans laquelle il perdrait toute justification. Le critère de la borne réside dans le respect intangible de l'indépendance du politique par rapport au religieux.

Après la défense de l'absolutisme, deuxième conséquence : la fidélité et le loyalisme réformés. Ils sont également assurés par la définition de l'absolutisme<sup>12</sup>. Du Bosc est très clair : « Hors la religion, il n'y a rien où les rois ne doivent recevoir une entière obéissance<sup>13</sup>. » La fidélité est bien une conséquence immédiate du caractère borné de l'autorité du souverain. C'est cette borne qui autorise les sujets réformés à obéir sans difficulté ni problème de conscience aux ordres du roi, qui ne peuvent concerner que la sphère politique commune.

Enfin, troisième et dernière conséquence, la tolérance. Elle dépend tout autant de la distinction présentée plus haut. Ici encore Du Bosc le précise : « [...] la cruauté est donc incompatible avec le zèle de ses vrais disciples », puisque « la différence est fort grande entre la Loi et l'Évangile »<sup>14</sup>. Seuls les prophètes possédaient cet art de l'unité qui leur permettait d'unir ce que nous devons apprendre à distinguer. Les rois ne possédant pas leur autorité ne peuvent se prévaloir d'aucune justification pour empiéter sur le domaine des consciences individuelles.

À condition que chacun respecte ses domaines d'activité, la coexistence pacifique serait possible : le pouvoir monarchique respecté à l'intérieur de son champ, la fidélité réformée assurée en retour.

### *Les déterminations transcendantales : théologie et anthropologie*

Jusqu'à présent nous avons présenté le principe au nom duquel les conditions pratiques que garantissait l'édit de Nantes pouvaient être justifiées. Il s'agit du principe de distinction des sphères politique et religieuse

12. Myriam Yardeni a étudié avec précision le sens et la conception de la fidélité réformée au XVII<sup>e</sup> siècle, voir YARDENI, 1981.

13. Du Bosc, 1692-1701, vol. I, « Sermon III », p. 113.

14. Du Bosc, 1692-1701, vol. I, « Sermon VII », p. 331.

qui implique une stricte séparation de ces champs. Nous en avons ensuite étudié diverses conséquences qui composaient les divers éléments propres à assurer la paix civile et le respect de l'autorité monarchique légitime, c'est-à-dire respectant cette distinction.

Serait-il possible désormais d'en chercher les justifications ? Comment cette distinction est-elle à son tour justifiée ?

Nous ne fournirons ici que quelques indications. Il faut, semble-t-il, aller chercher ces justifications du côté des infrastructures théologiques propres aux réformés cités. Ce sont les thèses anthropologico-théologiques héritées de l'académie de Saumur qui rendent compte de ces prises de positions politiques.

Claude, Du Bosc et Merlat sont tous trois anciens élèves de l'académie de Saumur<sup>15</sup>. Ils en ont tous retenu ce qui en constitue la particularité dogmatique, la doctrine de la triple alliance ; ou, plus précisément, la distinction des trois alliances qui ont successivement encadré la relation des hommes à Dieu. Il s'agit de l'alliance de nature (pour le Paradis), de l'alliance légale (donnée à Moïse), puis de l'alliance évangélique (apportée par le Christ). Un autre trait doit être souligné, très important pour comprendre la particularité de cette doctrine : l'alliance de nature n'est pas subsumable par les suivantes, elle survit au sein des alliances ultérieures. Cela explique et fonde la possibilité des fins propres du champ temporel et politique, gouverné précisément par la raison. Cette dernière, du fait de la subsistance de l'alliance de nature, constitue une puissance suffisante, non bien sûr pour assurer son salut (elle gouvernait un état de l'homme pour lequel cette alternative ne se posait pas), mais pour régler la vie commune des hommes ici-bas. La Chute n'a pas dépourvu totalement l'homme de ses capacités à se gouverner.

De ces positions dogmatiques apparemment très éloignées des considérations politiques, il serait donc possible de suivre, comme l'a fait François Laplanche pour la deuxième génération de Saumur (représentée par les maîtres des pasteurs qui nous occupent, à savoir Louis Cappel et Moyse Amyraut), « le mouvement général qui va de la distinction des Alliances à la séparation du spirituel et du temporel en passant par la critique du prophétisme protestant<sup>16</sup> ».

Les conditions définies par l'édit de Nantes sont donc comprises par ces réformés français comme l'expression adéquate de cette nécessaire distinction entre religion et politique à laquelle sont désormais condamnés les hommes. À partir de cette position, il est possible de justifier une vie poli-

---

15. Pour plus de précisions, il convient de se référer à LAPLANCHE, 1986 ; il y analyse les positions dogmatiques et exégétiques (sur lesquelles nous allons revenir à travers leurs reprises) spécifiques de cette académie.

16. LAPLANCHE, 1986, p. 440.

tique respectant la fidélité réformée au roi de France. Cette position n'est pas nouvelle : en effet, depuis la « parenthèse monarchomane », selon l'expression de Laplanche, les réformés français professent, presque tous, une fidélité absolutiste. Mais la spécificité des réformés que nous venons de présenter, assimilable à la troisième génération de Saumur, tient à leur justification, leur systématisme théologique, ainsi qu'à leur définition d'un absolutisme borné, expression politique de leurs positions théologiques.

#### PIERRE JURIEU ENTRE ACCEPTATION ET CRITIQUE

Jurieu fut au Refuge un personnage important<sup>17</sup>. Héritier d'une grande famille de pasteurs<sup>18</sup>, il devint le gardien sourcilieux d'une orthodoxie qu'il estimait menacée tout autant par le relativisme de son ancien condisciple de l'académie de Sedan Pierre Bayle que par la rationalisation des motifs de la foi<sup>19</sup>. Mais son action se tournait également vers son ancien pays ; il soutint en particulier toutes les formes de lutte des réformés restés en France, y compris les soulèvements dans les Cévennes, dont le caractère illuminé ne lui faisait pas peur. Toutefois, avant d'incarner ce modèle intransigeant de lutteur infatigable et parfois peu regardant sur les méthodes, il fut aussi l'auteur, avant la Révocation, d'une série de textes prônant la coexistence pacifique et défendant la fidélité monarchique.

L'étude de ces textes et de l'évolution ultérieure du pasteur de Rotterdam va souligner encore, y compris *a contrario*, le rôle central du principe de distinction, dont il nous a semblé qu'il commandait les positions à l'égard des conditions définies par l'Édit ; sa défense ou sa critique dépendent de la reconnaissance de la spécificité du politique par rapport au religieux, ou au contraire de son refus. Tel est l'enjeu ultime des analyses des conditions de l'Édit menées par les pasteurs.

#### *Défense de l'édit de Nantes dans les textes de 1680-1683*

Les textes précédant de peu la Révocation ne constituent pas l'aspect le plus lu de l'œuvre de Jurieu, davantage connu pour ses critiques de la tolérance baylienne. Dans deux de ces textes principalement, à savoir

17. Pour plus de précisions biographiques, voir KNETSCH, 1969.

18. Il était le petit-fils de Pierre Du Moulin, le neveu de Louis Du Moulin. Sur le sens de cette appartenance à une caste, voir LABROUSSE, 1978.

19. KNETSCH, 1971.

*La Politique du clergé de France*, parue en 1681, et *Les Derniers Efforts de l'innocence affligée*, parus en 1682, on voit à l'œuvre le même type de systématisme que celui étudié précédemment. C'est-à-dire une liaison entre la reconnaissance de la distinction, l'acceptation de l'absolutisme, l'affirmation de la loyauté et la pratique de la tolérance.

*Les Derniers Efforts de l'innocence affligée* sont composés d'un dialogue entre un réformé et l'un de ses amis catholiques. Jurieu part de la thèse, exprimée par le catholique, selon laquelle « vous ne passez pas dans l'esprit du roi pour de bons sujets », car « chacun sait que la diversité des religions est la source des divisions »<sup>20</sup>. Cette accusation est relayée par la référence aux guerres de Religion. Jurieu va alors s'attaquer à ce principe selon lequel la religion et la politique doivent s'entremêler et aboutir à une nécessaire unification religieuse du corps politique. Son argumentation est double : la loyauté réformée n'est nullement problématique, plus même il est de l'intérêt du roi de les protéger; ensuite les guerres de Religion ne sont pas vraiment religieuses, on ne saurait considérer leur ressort comme religieux.

Le loyalisme est sans cesse rappelé, de manière parfois paroxystique : « Nous portons notre amour pour sa Majesté jusqu'à l'adoration<sup>21</sup>. » Puis il est, à son tour, justifié de deux manières. C'est, d'abord, l'intérêt bien compris du roi de le conforter; car c'est, en fait, la fidélité catholique qui est problématique (elle est en effet soumise à une autre fidélité plus impérieuse, qui la relie à Rome), de plus le risque de dépeuplement serait réel si les réformés étaient contraints de quitter la France, enfin le jeu des alliances diplomatiques commandent de ne pas mécontenter les alliés réformés. L'intérêt du roi indique donc assez qu'il devrait accepter, pour son bien et celui du royaume, la présence des réformés.

Mais l'argument décisif reste la critique du postulat de l'unification religieuse, nécessaire et inévitable, du corps politique. Il est « très faux qu'un État ne puisse être et paisible et heureux quand il souffre plusieurs religions<sup>22</sup> ». Jurieu use alors habilement de références à l'histoire de Rome. Il précise également, et c'est essentiel, qu'il convient d'examiner cette question « selon les règles de la politique » :

« [...] je n'examine point si cette tolérance si générale est selon les principes de la religion, je ne le crois pas trop; mais je soutiens hardiment que selon les règles de la politique cette tolérance est ce qui fait la force et les puissances de cette République<sup>23</sup>. »

---

20. JURIEU, 1682, p. 23.

21. JURIEU, 1682, p. 20.

22. JURIEU, 1681, p. 142.

23. JURIEU, 1681, p. 147.

Le deuxième élément de réponse pour critiquer cette hypothèse d'une impossible coexistence se révèle dans l'analyse des guerres de Religion. Jurieu utilise un argument déjà employé au *xvi<sup>e</sup>* siècle : « Ces guerres à les regarder dans leur principe et dans les intentions des grands qui ont été les premiers moteurs [sont] des guerres d'intérêt et d'État<sup>24</sup>. » De ce fait, il oppose des considérations selon « l'esprit du monde », comme il convient, et l'examen selon les principes de religion. Ces guerres, il faut « les examiner sur les maximes et les règles de la morale du monde<sup>25</sup> ». À cette condition, on pourra se rendre compte que ces guerres ne sont nullement le terme inévitable et normal de la coexistence de différentes confessions en un seul royaume ; elles ne sont qu'un exemple de plus des luttes d'intérêt qui composent la vie des hommes.

Donc, il existe bien une dualité, une distinction qui appelle des modalités d'analyse différenciées. La prise en compte de « l'esprit du monde », des « règles de la politique » montre bien que la coexistence est possible, que la fidélité au roi n'est nullement problématique. À condition de ne pas se tromper de principe de lecture : il convient d'appréhender politiquement la politique, sans y mêler des considérations religieuses qui n'ont rien à y faire, sauf à cacher les vrais motifs d'intérêt.

Jurieu, contrairement à l'image qu'imposent ses œuvres ultérieures, apparaît alors comme un tenant de la même logique que celle de Claude, Du Bosc ou Merlat. C'est la distinction des sphères qui rend possibles et pensables la fidélité monarchique et la coexistence pacifique. Cette distinction est affirmée principalement à partir de la critique de l'unification théologico-politique. On retrouve donc le lien entre la distinction des sphères et l'absolutisme, l'affirmation d'une stricte indépendance : la tolérance y est prônée politiquement, même si elle reste théologiquement problématique. L'analyse de la réalité politique triomphe des tentations de confusion entre des champs qu'il faut apprendre à séparer.

On pourrait certes noter une part d'opportunisme politique de la part de Jurieu : le roi est toujours excusé dans l'espoir d'un infléchissement de sa politique, alors que les responsables des persécutions sont clairement identifiés comme étant les papistes. Dans le même temps, il faut souligner la clairvoyance de Jurieu qui conduit au pessimisme : il lui apparaît assez vite clairement que la coexistence théoriquement possible ne le sera pas pratiquement.

Après la Révocation (qui, chez Jurieu, marque une césure théorique importante), on ne peut manquer de constater une évolution du pasteur de

---

24. JURIEU, 1683, p. 516.

25. JURIEU, 1683, p. 504.

Rotterdam : de défenseur de la loyauté, il devient le fervent supporter de toutes les rébellions ; de défenseur de la séparation religion-politique, il devient fer de lance des droits religieux du souverain. Élisabeth Labrousse présente ces changements de façon à la fois psychologique et conjoncturaliste<sup>26</sup>. Il serait peut-être possible de rendre compte de manière plus théorique de cette évolution ; mais ici nous nous contenterons de montrer cette opposition statique de deux logiques, afin de vérifier *a contrario* la thèse que nous défendons selon laquelle dès lors que la distinction est mise en cause, dès lors que le pouvoir souverain touche la religion, les cadres définis par l'Édit deviennent caducs.

### *Droit des souverains et droit de désobéissance des consciences*

Jurieu commence par réaffirmer, dans les *Droits des deux souverains en matière de religion* (écrits en 1687 contre le *Commentaire philosophique* de Bayle), le droit du souverain : « Je pose comme une chose constante et certaine que les Princes se peuvent servir de leur autorité pour supprimer l'idolâtrie, l'hérésie et la superstition<sup>27</sup> ». Cette réarticulation des sphères religieuse et politique s'opère, en particulier, au niveau de la conscience individuelle, car « l'homme ne laisse pas d'être l'image de Dieu<sup>28</sup> », y compris le roi.

On retrouve alors ce que Labrousse appelle une conception théologico-politique de la réalité politique, conception qui renvoie, pour elle, aux conceptions médiévales<sup>29</sup>. Dans les *Lettres pastorales*, Jurieu précise encore que « les droits de Dieu, les droits des peuples, les droits des Rois sont inséparables<sup>30</sup> ». Cela signe la remise en cause de l'indépendance politique des affaires religieuses, l'abandon de la distinction fondamentale adoptée par Claude, Du Bosc, Merlat ainsi que par ses propres premiers

26. LABROUSSE, 1978. Elle y note combien Jurieu doit être considéré avant tout comme un polémiste, par conséquent peu soucieux de systématisme et de cohérence, étant lié essentiellement à la conjoncture.

27. JURIEU, 1687, p. 286.

28. JURIEU, 1686, III<sup>e</sup> année, 16<sup>e</sup> lettre, p. 123 (comme la pagination des éditions est souvent aléatoire, nous citerons également le numéro et l'année de la lettre considérée). Les lettres 16 et 17 de la III<sup>e</sup> année ont été rééditées par les soins de l'université de Caen dans la collection « Bibliothèque de philosophie politique et juridique ».

29. C'est in LABROUSSE, 1974, qu'elle mène cette analyse. Si nous souscrivons au constat d'une conception théologico-politique indéniable (la distinction des sphères est bien remise en cause par Jurieu), les termes d'un retour à une conception médiévale nous paraît moins juste ; sauf à prendre la notion de médiéval comme renvoyant uniquement à l'existence d'une réalité théologico-politique. Car les conceptions politiques que développe Jurieu, en particulier sa théorie de la souveraineté populaire, nous paraissent au contraire marquer une nouveauté par rapport aux conceptions médiévales. Nous précisons ce point de désaccord plus loin.

30. JURIEU, 1686, III<sup>e</sup> année, 16<sup>e</sup> lettre, p. 123 ; il précise que les rois sont « les lieutenants de Dieu sur Terre ».

textes. Enfin, cela indique également la remise en cause induite des autres conséquences, en particulier quant à la tolérance<sup>31</sup>.

Par ailleurs, Jurieu fut l'une des seules personnalités du Refuge à soutenir sans hésitations les soulèvements des Cévennes, même au prix de leur dimension illuministe et prophétique. D'ailleurs, il publia également les fruits d'une lecture de l'Apocalypse<sup>32</sup> assez éloignée des principes les plus orthodoxes, qui refusent de chercher dans les prophéties des Écritures des références aux événements contemporains. À travers ces pratiques aussi bien exégétiques que politiques, Jurieu semble alors renouer avec des principes qui postulent une relation directe avec Dieu. Les combattants cévenols, les lecteurs enthousiastes de l'Apocalypse témoignent d'un rapport censé être privilégié et direct avec Dieu, en opposition avec le régime de médiations mis en place par les héritiers de Saumur<sup>33</sup>. Contrairement à ce qu'affirment les Saumuriens, les hommes ne vivent pas sous le règne de la distance par rapport à Dieu et de la division des sphères; il leur faut, au contraire, retrouver ce régime de proximité et d'unité que les prophètes ont incarné. Dans ce contexte, on pourrait s'attendre à ce que Jurieu défende des positions politiques de type prophétique, en soutenant ce qui constitue le modèle achevé de cette (ré)unification intime des sphères, la monarchie de droit divin.

Mais paradoxalement, au moins dans un premier temps, cette affirmation des droits du souverain ne s'accompagne pas d'une telle défense. En effet, dans les *Lettres pastorales* se trouve au contraire élaborée une théorie contractualiste de la souveraineté, dont on trouve d'ailleurs déjà une première formulation dès *Les Derniers Efforts de l'innocence affligée* à propos de l'analyse de l'édit de Nantes<sup>34</sup>. Le titre même de la lettre 16 indique suffisamment le projet de Jurieu : « De la puissance des souverains, de son origine et de ses bornes ». L'analyse de l'origine populaire de ce pouvoir montre, en effet, qu'il ne saurait être question de le faire dériver directement de Dieu. Cette théorie contractualiste contient même une critique de la monarchie directe de droit divin : « Il n'existe pas de gouvernement de

---

31. On retrouve là l'aspect le plus connu d'un Jurieu intolérant, critique acerbe de Bayle, incarnant toute la raideur d'une orthodoxie aux abois.

32. Il publie en 1688 l'*Accomplissement des prophéties*, que Jean DELUMEAU introduit en le replaçant dans son contexte historique, in rééd. Paris, Imprimerie nationale, 1994, préf.

33. Et ce, aussi bien quant aux principes exégétiques (Louis Cappel a mis en place les premiers principes d'une lecture historique de la Bible) que politiques (Moïse Amyraut condamne toute lecture prophétique conduisant à des soulèvements politiques inconsidérés). Le refus du modèle prophétique résume ces divers aspects; on a vu comment il continuait d'être récusé par Claude et Du Bosc.

34. L'origine de ces deux lettres est conjoncturelle : il fallait donner aux réformés français des armes pour justifier les agissements de Guillaume d'Orange en Angleterre. Assimilés aux actes de ce dernier, ils étaient accusés d'être infidèles aux principes monarchiques, ferments de troubles dont il fallait se méfier. Jurieu se proposa alors de leur donner les armes théoriques pour se défendre, occasion de ces précisions théoriques sur la souveraineté.

droit divin<sup>35</sup> »; critique redoublée par l'affirmation de l'existence de bornes : « [...] cette origine des puissances humaines nous apprend aussi quelles sont leurs légitimes bornes<sup>36</sup>. » Le « droit du souverain est [donc] d'institution<sup>37</sup> », institution dont l'étude montre qu'elle prend la forme d'un « pacte mutuel entre le peuple et le souverain<sup>38</sup> » : il ne peut donc exister de pacte d'esclavage. « La puissance sans borne est contre toutes sortes de lois divines et humaines<sup>39</sup>. »

Car les justifications de ces bornes sont doubles, le vocabulaire des justifications passant sans cesse d'un registre, naturaliste et rationnel, à un autre, religieux. Elles relèvent à la fois d'un point de vue humain, d'un raisonnement naturaliste : comme le pouvoir est délégué à la suite d'un contrat, le monarque ne peut prétendre à un pouvoir sans bornes<sup>40</sup>. Mais elles sont également d'ordre religieux : on ne peut donner ce que l'on ne possède pas. Or, comme la conscience n'appartient qu'à Dieu, il est impossible pour les sujets d'abdiquer quoi que ce soit dans ce domaine et pour le monarque de pénétrer de force dans ce sanctuaire. Cette existence de bornes induit immédiatement la notion de droit de résistance qui en est le corrélat immédiat. Cette prise de position, en faveur de ce spectre dont on n'accusait déjà que trop les réformés, fit du tort à Jurieu, et indirectement aux réformés français. Mais, au-delà de ces conséquences politiques, il convient de bien en saisir la cohérence avec le reste des positions de Jurieu. Compte tenu de la réarticulation entre religion et politique, il devenait urgent et nécessaire de prévoir une sorte de garantie, refuge ultime de la conscience face à l'irréparable. C'est en effet en raison de cette compénétration du religieux et du politique dans la personne du souverain que ce droit est si essentiel, au même titre que la théorie du contrat. Les lettres 16 et 17 de la III<sup>e</sup> année des *Lettres pastorales* ne sont donc pas contradictoires avec les autres positions de Jurieu. Elles résultent de l'enjeu clairement compris que représente la critique du régime de distinction élaboré par Saumur. Jurieu doit dessiner un lieu inviolable capable de constituer le lieu du salut quelles que soient les avanies politiques.

---

35. JURIEU, 1686, III<sup>e</sup> année, 16<sup>e</sup> lettre, p. 122. Il faut donc comprendre l'affirmation selon laquelle « les rois sont les lieutenants de Dieu sur Terre » (*ibid.*, p. 123) de la manière suivante : les rois ne détiennent pas directement leur pouvoir de Dieu, mais ils en dépendent comme tout homme, tant la conscience des hommes n'appartient qu'à Dieu. Cette dépendance des rois s'explique à l'instar de celle de tous les hommes.

36. JURIEU, 1686, p. 123.

37. JURIEU, 1686, p. 124.

38. JURIEU, 1686.

39. JURIEU, 1686, p. 126.

40. Il faut apprendre à « distinguer le pouvoir absolu et le pouvoir sans bornes », voir JURIEU, 1686, p. 126.

Cette construction théorique, en particulier l'affirmation conjointe de l'origine populaire de la souveraineté et du droit de désobéissance<sup>41</sup> (pour des motifs aussi bien politiques que religieux), nous paraît infirmer la thèse soutenue par Labrousse d'un simple retour à une conception médiévale, à un « schème médiéval d'une intime liaison entre société civile et société religieuse<sup>42</sup> ». Il nous semble qu'il faut distinguer deux propositions : d'une part, la réarticulation religion/politique, indéniable, qui marque pour Labrousse le retour au schème médiéval ; d'autre part, l'affirmation de la souveraineté populaire originelle, qui induit la position contractualiste et la délimitation de bornes. Or, si le premier aspect peut effectivement faire penser au Moyen Âge, il n'en va pas de même pour le second. La critique que dresse Jurieu du gouvernement de droit divin signe une nouveauté. Cette dernière interdit toute confusion entre les thèses du pasteur de Rotterdam et les positions médiévales.

Compte tenu de ces précisions relatives à la souveraineté populaire, il convient de souligner combien Jurieu combat sur deux fronts à la fois pour définir les rapports entre politique et religion ; il peut ainsi se présenter comme partisan du juste milieu, soucieux « d'éviter les extrêmes<sup>43</sup> ». Il combat la thèse d'un rapport direct via la monarchie de droit divin, en combattant Bossuet ; mais il lui faut également combattre la thèse de la distinction en la personne de Bayle. Il précise alors polémiquement contre Bossuet que les droits de la vraie religion sont différents de ceux de la fausse, tout en affirmant l'existence de bornes, et contre Bayle que les droits de la conscience errante sont différents de ceux de la conscience orthodoxe. Ainsi peut-il conclure que « toute vérité suffisamment révélée, notifiée à l'esprit a droit d'exiger son consentement<sup>44</sup> ».

Les sphères religieuse et politique se trouvent donc réarticulées chez Jurieu. Le système théologico-politique met en place une cohérence inverse à celle que nous avons étudiée précédemment chez les héritiers de Saumur. Pour Jurieu, le débat n'est plus fonction de l'opposition principe politique/

---

41. La justification de ce droit de désobéissance résulte directement de l'existence de bornes, voir JURIEU, 1686, p. 123 : « Le peuple n'est pas obligé d'obéir au Prince qui commande des injustices. » Cette précision appartient à l'alinéa qui a posé la proposition cardinale « les peuples font les rois ». Il s'agit d'un droit de désobéissance plus que d'un droit de résistance ; de ce fait, les titres des ouvrages sont patents : les réformés ne sont autorisés qu'à pousser des « plaintes », ils sont « affligés », il faut les « consoler ». Toutefois, le dispositif théorique mis en place par Jurieu pourra par la suite servir de justification à une désobéissance plus active.

42. LABROUSSE, 1974, ici 1996, p. 189. Elle précise « ce qui montre bien que la pensée politique du XVII<sup>e</sup> siècle est en fait théologico-politique » (*ibid.*, p. 163), relevant d'une culture dans laquelle « les deux catégories du religieux et du politique sont presque indiscernables », voir LABROUSSE, 1972, p. 424.

43. JURIEU, 1687, p. 273.

44. Il rappelle une maxime de saint Paul « nous ne pouvons rien contre la vérité », voir JURIEU, 1687, p. 292.

principe religieux, mais de l'opposition vérité/erreur. Il convient de ne pas renoncer à l'affirmation politique de la religion, de ne pas se contenter d'une existence mondaine et politique coupée de la Révélation ; sans toutefois sacrifier la conscience des sujets à celle, toujours potentiellement hétérodoxe, du souverain. La pérennité de la vérité de la conscience de tous a pour prix le risque du droit de désobéissance.

L'analyse de la diversité des réactions réformées a souligné la place centrale de la reconnaissance, ou de la critique, du principe de distinction des sphères religieuse et politique ; cela, en particulier, à travers la question des droits des souverains. La conjoncture même de la Révocation a rendu problématiques ce rapport et ces droits. Non seulement d'ailleurs entre catholiques et protestants, mais aussi entre protestants comme l'opposition tranchée entre Saumur et les dernières positions de Jurieu le montre assez.

Pour autant, doit-on faire des analyses réformées de l'Édit et de sa révocation une étape décisive de l'avènement de la modernité politique ? Nous ne saurions souscrire à un tel constat. D'abord, cela ressusciterait les analyses schématiques d'historiens libéraux protestants du début du siècle, pour lesquels le courant réformé aurait été le vecteur privilégié de la modernité, annonciateur de la Révolution française<sup>45</sup> ; ensuite, nous avons montré combien le protestantisme ne pouvait être analysé de manière globale ; enfin, l'analyse des discours souligne la genèse contournée et complexe des notions qui ultérieurement serviront de fondement à la définition contemporaine de la démocratie. De ce point de vue, il n'est jamais inutile de rappeler la critique qu'adresse Michel Foucault à l'histoire des idées dans *l'Archéologie du savoir* : elle cherche toujours la « ligne continue d'une évolution », là où au contraire il faut déchiffrer un jeu de ruptures et de conséquences inattendues. La logique de la découverte des concepts n'est jamais linéaire.

Pourtant, nous voudrions, pour conclure, souligner le fait que se joue néanmoins, dans les textes étudiés, un moment important pour la mise en place et la définition des notions constituant notre vocabulaire politique. Que cet épisode ne soit ni décisif ni intégrable dans une linéarité progressive ne doit pas, pour autant, conduire à le négliger. Les analyses politiques réformées, initiées par les circonstances, ne sont pas assimilables à un strict retour aux schèmes médiévaux. La définition des contours de la modernité se joue également dans ces textes<sup>46</sup>. Nulle recherche d'exclusive dans cette

---

45. Comme exemple de cette vision, on peut citer DOUMERGUE, 1899-1927, ainsi que CARTIER, 1900.

46. Nous rejoignons, par cette thèse, les travaux consacrés par Isabelle Bouvignies aux discours monarchomaques. Elle y trouve également une conceptualisation innovante, posant par exemple la notion de droit de résistance, voir BOUVIGNIES, 1999. Les textes de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle relèvent du même courant novateur.

remarque : il serait absurde de faire de Jurieu ou de Claude les seuls inventeurs des concepts qui peuvent encore nous servir à penser le champ politique ; les travaux d'Yves-Charles Zarka, de Marcel Gauchet, de Michel Senellart ont suffisamment montré l'importance d'autres lieux (la raison d'État, la philosophie de Hobbes, la philosophie italienne des xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles). Il convient simplement de ne pas oublier la contribution des pasteurs réformés de la Révocation au-delà des situations conjoncturelles qui ont pu présider à leur élaboration.

Nicolas PIQUÉ  
(décembre 1998).

## LISTE DES RÉFÉRENCES

- BOST (Hubert), 1990, « Le rapport des réformés au pouvoir au xvii<sup>e</sup> siècle », in Id., *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et fides.
- BOUVIGNIES (Isabelle), 1999, « Monarchomachie. Tyrannicide ou droit de résistance? », in Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT, éd., *Tolérance et réforme*, Paris, L'Harmattan.
- CARTIER (Alfred), 1900, *Les Idées politiques de Théodore de Bèze*, Genève, A. Jullien.
- CLAUDE (Jean), 1683, *Réponse au livre de M. de Meaux*, Charenton.
- CLAUDE (J.), 1686, *Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France*, Cologne.
- DOUMERGUE (Émile), 1899-1927, *Jean Calvin*, Lausanne/Neuilley, G. Brédet/Éd. de la cause, 7 vol.
- DU BOSC (Pierre), 1692-1701, *Sermons*, Rotterdam, 4 vol.
- JURIEU (Pierre), 1681, *La Politique du clergé de France*, La Haye.
- JURIEU (P.), 1682, *Les Derniers Efforts de l'innocence affligée*, La Haye.
- JURIEU (P.), 1683, *Histoire du calvinisme*, La Haye.
- JURIEU (P.), 1686, *Lettres pastorales*, Rotterdam.
- JURIEU (P.), 1687, *Des droits des deux souverains en matière de religion*, Rotterdam.
- KNETSCH (Frederik Reinier Jacob), 1969, « Pierre Jurieu réfugié unique et caractéristique », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 115.
- KNETSCH (F. R. J.), 1971, « Pierre Jurieu et Pierre Bayle », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 117.
- LABROUSSE (Élisabeth), 1972, « La doctrine politique des huguenots, 1630-1685 », *Études théologiques et religieuses*, t. XLVII, p. 421-429.
- LABROUSSE (É.), 1974, « Les idées politiques du Refuge : Bayle et Jurieu », in *Aufbruch zur Moderne. Politisches Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, Munich, Paul List, p. 114-177, repr. in É. LABROUSSE, *Conscience et conviction. Études sur le xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris/Oxford, Universitas/The Voltaire Foundation, 1996.
- LABROUSSE (É.), 1978, « Notes sur Pierre Jurieu », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 3, p. 277-297.
- LAPLANCHE (François), 1986, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au xvii<sup>e</sup> siècle*, Amsterdam/Maarssen, Academic Publishers Associated/Holland University Press.
- MERLAT (Élie), 1685, *Traité du pouvoir absolu des souverains pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux Églises réformées de France qui sont affligées*, Cologne.
- YARDENI (Myriam), 1981, « Problèmes de fidélité chez les protestants français à l'époque de la Révocation », in Yves DURAND, dir., *Hommage à Roland Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'époque moderne*, Paris, Presses universitaires de France.