

**L'ÉDIT DE NANTES  
ET L'INDIFFÉRENCE HOLLANDAISE  
L'IDÉE D'UNE AUTRE TOLÉRANCE**

Catherine SECRETAN

*En souvenir d'Élisabeth Labrousse*

**RÉSUMÉ :** La promulgation de l'édit de Nantes, en 1598, a-t-elle connu aux Pays-Bas un écho comparable à celui provoqué par la Révocation de ce même édit, un siècle plus tard ? Une première enquête menée à partir de documents directement liés aux événements de l'époque (correspondances d'hommes politiques, pamphlets, actes de synodes, etc.) ne livre aucun témoignage révélateur d'un intérêt néerlandais pour le règlement français du biconfessionnalisme. Les hypothèses avancées dans cet article pour expliquer ce silence se fondent sur les déplacements des enjeux politiques et théologiques de la tolérance entre la France et les Pays-Bas dans la période considérée.

**MOTS-CLÉS :** organisation ecclésiastique, diversité des opinions, biconfessionnalisme, hérétique.

*ABSTRACT :* Did the promulgation of the Edict of Nantes find, in the Netherlands, an echo comparable to the one caused by the revocation of this same Edict, a century later ? A first inquiry through documents directly related to events of that period (letters of politicians, pamphlets, synod acts, etc.) do not provide any revealing account of a Dutch interest in the French biconfessionalism settlement. The hypothesis put forward in this paper in order to explain this silence from the Dutch side are based on the stake shifting between France and the Netherlands, at that time, concerning tolerance.

*KEYWORDS :* Church organization, diversity of opinion, biconfessionalism, heretic.

*ZUSAMMENFASSUNG : Hat der Erlaß des Edikts von Nantes im Jahre 1598 in den Niederlanden ein Echo gefunden, das mit demjenigen vergleichbar ist, das dort ein Jahrhundert später bei dessen Aufhebung festzustellen war? Eine erste Untersuchung von Dokumenten, die unmittelbar mit den damaligen Ereignissen zusammenhängen (Briefe von Politikern, Streitschriften, Berichte von Synoden, usw.) läßt nicht erkennen, daß in den Niederlanden ein besonderes Interesse an der Frage bestanden hätte, wie in Frankreich das Problem der Koexistenz zweier Konfessionen gelöst wurde. Die Hypothesen, die in diesem Beitrag formuliert werden, um dieses Desinteresse zu erklären, beruhen darauf, daß in der damaligen Zeit die politische und theologische Bedeutung der Toleranz in Frankreich ganz anders bewertet wurde als in den Niederlanden.*

*SCHLÜSSELWÖRTER : kirchliche Organisation, Meinungsverschiedenheit, Bikonfessionalismus, Ketzerei.*

Catherine SECRETAN, née en 1950, est chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique. Ses travaux portent sur l'histoire des idées politiques néerlandaises à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup> siècle telles qu'elles se présentent dans la littérature pamphlétaire et « secondaire » de l'époque. Elle prépare actuellement une édition en français de la *Vita Politica. Het burgherlick leven* de Simon Stevin.

*Adresse :* Institut d'histoire de la pensée classique (CNRS/UMR 5037), Institut Claude-Longeon, 35 rue du Onze-Novembre, F-42023 Saint-Étienne Cedex 2.

À la différence de la révocation, la promulgation de l'édit de Nantes en 1598 ne semble pas avoir connu d'écho véritable aux Pays-Bas<sup>1</sup>. Les premiers documents que nous avons consultés (correspondances d'hommes politiques, archives d'État, actes des synodes, œuvres d'historiens néerlandais du xvii<sup>e</sup> siècle, pamphlets des dernières années du xvi<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>) n'ont, jusqu'ici, livré aucun indice révélateur à ce sujet. En ce qui concerne les pamphlets, sur les 152 que l'on dénombre au sein de la collection Knuttel pour la période 1598-1600, aucun ne fait allusion à la signature de l'édit de Nantes. Ce qui est au premier plan, c'est principalement la paix de Vervins entre la France et l'Espagne, signée le 2 mai 1598, et la mort de Philippe II, survenue le 13 septembre de cette même année. La violence des réactions provoquées aux Pays-Bas par la révocation de l'édit de Nantes, violence qui n'a rien d'étonnant vu les répercussions dramatiques aussi bien en France qu'à l'étranger (Suisse, Allemagne, Angleterre, Pays-Bas) de cet acte politique, ne rend que plus surprenant, rétrospectivement, le silence néerlandais face à la promulgation du même édit à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle. S'agissant d'un traité qui représentait un effort unique de conciliation religieuse<sup>3</sup> et donc d'un acte politique susceptible d'intéresser un pays où le conflit entre catholiques et réformés venait d'être si aigu, on peut se demander ce qui a laissé indifférents ces voisins immédiats du royaume. Ce silence est également étrange si l'on songe au modèle qu'avait représenté la France et la source d'inspiration qu'elle avait constituée, quelques années auparavant, pour les révoltés néerlandais en lutte contre l'Espagne : une bonne partie d'entre eux, calvinistes révoltés contre la monarchie catholique de Philippe II, avaient, en effet, trouvé dans les écrits des monarchomaques français des formulations et des notions souvent immédiatement opératoires pour penser la légitimité d'une résistance à un monarque (comme l'idée du droit des magistrats inférieurs, ou de la réciprocité des obligations entre le roi et son peuple<sup>4</sup>). En outre, l'organisation synodale

1. BOTS et BASTIAANSE, 1985; BOTS, 1986.

2. Pour l'essentiel, il s'agit de : BRANDT, 1671-1704; BOR, 1603; REITSMA et VAN VEEN, 1894; Oldenbarnevelt, in HAAK, 1934 et VEENENDAAL, 1962-1967; VREEDE, 1846; MOLHUYSEN, 1928; KNUTTTEL, 1889-1920, ici 1978, vol. I.

3. GARRISSON, 1997.

4. À preuve les traductions néerlandaises des écrits de Hotman, Junius Brutus et Buchanan, faites à l'époque, voir MERCIER, 1933. L'idée d'un contrat entre le prince et ses sujets se fonde sur une assimilation de leurs rapports au lien de type féodal qui unissait le seigneur et son vassal. Le procédé permettait d'insister sur la réciprocité et, le cas échéant, de légitimer la rupture du « contrat », voir JUNIUS BRUTUS, 1979, p. 24. La théorie des « magistrats inférieurs » a servi à justifier l'action des États, devenus, pendant la révolte contre l'Espagne, le forum de la résistance néerlandaise, voir MOUT, 1991.

française elle-même<sup>5</sup> avait aidé à concevoir la mise en place des structures ecclésiastiques réformées et des premières assemblées néerlandaises<sup>6</sup>. Comment expliquer alors qu'une apparente indifférence ait accompagné, aux Pays-Bas, la promulgation de l'édit de Nantes? Serait-elle simplement venue d'un manque d'information, d'une confidentialité de l'événement, à l'écart duquel les Néerlandais auraient été tenus? Ou bien faut-il aller chercher l'explication du côté de la signification même qu'un tel acte pouvait avoir pour les sujets de la république des Provinces-Unies et des termes dans lesquels se posait, à leurs yeux, le problème de la tolérance (même si la réalité n'était pas encore ainsi nommée)?

Il ne semble pas qu'on ait été privé aux Pays-Bas de toute information concernant les événements français au moment où se préparait l'édit de Nantes et dans les mois qui ont suivi. Il suffit, pour s'en convaincre, d'évoquer deux documents qui constituent, chacun à leur manière, deux témoignages sur le degré de proximité que les Néerlandais ont entretenu avec l'actualité française. Le premier consiste dans la « Relation » faite par Johan Van Oldenbarnevelt (alors « avocat », c'est-à-dire conseiller, de la province de Hollande) de son ambassade auprès du roi Henri IV en avril 1598<sup>7</sup>; le second est une traduction, en néerlandais, des deux discours prononcés par Henri IV devant le parlement de Paris, en janvier et février 1599.

Le compte rendu de l'ambassade menée par Oldenbarnevelt constitue un document assez long (une trentaine de pages), dans lequel le chef de la diplomatie hollandaise consigne en détail tout le déroulement, jour après jour, de sa mission auprès du roi de France. Henri IV avait, en effet, invité les représentants des États-Généraux des Pays-Bas et ceux du royaume d'Angleterre à venir le trouver à Nantes afin de se justifier face à eux des raisons qui le poussaient à négocier une paix séparée avec l'Espagne. Il voulait tâcher de les persuader, car ni les Anglais ni les Néerlandais n'entendaient cesser la guerre et, face à ses alliés, Henri IV ne pouvait tenir secrète sa décision. Mon pays est exsangue, devait expliquer le roi à plusieurs reprises, je ne peux continuer la guerre, il faut signer la paix. Et Oldenbarnevelt, à chaque fois, de répondre que les Pays-Bas étaient prêts à

---

5. L'ordre genevois n'était, en effet, pas applicable dans le cas d'une « église sous la croix » comme l'était celle des Pays-Bas, c'est-à-dire d'une église dans un contexte où les magistrats restaient « papistes ». Cet ordre était conçu pour une communauté où tous les habitants avaient proclamé ouvertement leur adhésion à la Réforme. Sur les débuts du calvinisme aux Pays-Bas, voir DUKE, 1990, p. 227-268.

6. À Emden en 1572 et à Middelbourg en 1581.

7. « Verhael van ons Justinus van Nassau ende Johan van Oldenbarnevelt, van het besoeigne gevallen in onze Legatie aan de Con. Mat. van Franckryck, gedaen in den jare 1598 » (Récit fait par nous, Justin de Nassau et Johan van Oldenbarnevelt, des événements survenus au cours de notre ambassade auprès du Roi de France, faite en l'an 1598), in VAN DEVENTER, 1862, vol. I, p. 176-224.

fournir armes et soldats à la France afin qu'elle puisse poursuivre les hostilités avec l'Espagne. Mais Henri IV ne céda pas et la paix de Vervins fut signée.

Il s'agit donc, avec cette « Relation », d'un témoignage très précieux — témoignage qui a, par ailleurs, permis de fixer avec une précision jusque-là impossible la date exacte de la signature de l'édit de Nantes, c'est-à-dire le 30 avril 1598<sup>8</sup>. Pour l'histoire des relations entre la France et la république des Provinces-Unies, ce qu'il présente de plus intéressant, c'est de faire savoir qu'Oldenbarnevelt a vécu à la cour de France pendant près de trois semaines, qu'il a côtoyé les principaux chefs politiques et militaires français et qu'il a eu plusieurs audiences avec le roi au cours du mois d'avril 1598, c'est-à-dire au moment même où se préparait la signature de l'édit de Nantes. Même si l'on admet qu'Henri IV n'a pas signé l'Édit en présence des envoyés anglais et néerlandais, on demeure étonné du silence d'Oldenbarnevelt alors qu'à partir de l'entrée du roi à Nantes, le 13 avril 1598, on savait dans son entourage qu'il y aurait un « Édit » signé à Nantes, et que l'on en parlait peut-être déjà sous ce nom...<sup>9</sup>.

Cette attitude d'indifférence de la part d'Oldenbarnevelt s'est apparemment maintenue une fois l'Avocat de retour aux Pays-Bas, car aucune trace ne semble subsister de ses réactions aux courriers que lui adressa l'un des membres de la délégation resté en France, François Van Aerssen. Le diplomate hollandais était même allé jusqu'à envoyer au roi de France le texte de l'édit de Nantes et cela dès le 3 septembre 1598 : « Je vous ai écrit par mes précédentes, à quoi j'étais pour nos vérifications, aussi vous ai-je envoyé l'Édit et les articles secrets de ceux de la religion », précisait-il dans son courrier<sup>10</sup>. Aux États-Généraux, il fit parvenir une autre missive, le 29 janvier 1599, les informant des résistances rencontrées par Henri IV pour obtenir l'enregistrement de l'acte par le parlement de Paris : « L'Édit de ceux de la Religion n'est pas encore enregistré [...] ». Mais le 22 février 1599, il pouvait enfin annoncer : « L'Édit de ceux de la Religion a été, au matin de vendredi dernier, enregistré<sup>11</sup>. »

À l'évidence, la signature de l'Édit et ses articles n'ont pas retenu l'attention d'Oldenbarnevelt. Il ne s'agit pas de généraliser d'un individu à l'ensemble des Pays-Bas, mais de relever simplement cette absence d'intérêt pour un règlement politique du biconfessionnalisme chez un personnage politique dont on aurait pu au contraire s'attendre, du fait de ses responsabilités d'une part, et de sa sensibilité libérale et humaniste d'autre part, à ce qu'il manifestât plus d'intérêt pour l'initiative française.

8. BOURGEON, 1998, p. 24.

9. BOURGEON, 1998, p. 28.

10. VEENENDAAL, 1962-1967, vol. I, p. 471.

11. VREEDE, 1846, p. 73 et 92.

L'opinion publique ne fut pas non plus tenue à l'écart — si l'on en croit le témoignage fourni par un autre document, de nature très différente, mais en soi non moins significatif que la relation d'Oldenbarnevelt. Dès 1599 — et sans doute, dès le printemps 1599 —, les deux discours prononcés par Henri IV devant le parlement de Paris, les 7 janvier et 16 février, ont été traduits en néerlandais et diffusés sous forme de ce que l'on désigne, en généralisant, du nom de « pamphlets », c'est-à-dire ce type de textes à caractère informatif plutôt que de propagande comme il en circulait beaucoup à l'époque aux Pays-Bas — et comme il en figure beaucoup au catalogue de Knuttel, ce qui est le cas de ces deux-là<sup>12</sup>. On retrouve ainsi ces deux discours, fidèlement transcrits, imprimés à l'enseigne d'un libraire d'Amsterdam, et portés à la connaissance du public sous le titre « Proposition et raisons que le roi de France a présentées aux députés du Parlement », « le 7 janvier 1599 » puis « le 16 février 1599 ». Quel était le dessein exact de cette diffusion ? On peut s'interroger sur le sens d'une pareille initiative et se demander ce qui avait bien pu inciter les Néerlandais de l'époque à vouloir faire connaître les propos du roi de France dans un pays qui venait de manifester avec force son refus de maintenir un régime monarchique. L'attribution de ce geste à des partisans de la famille d'Orange, nostalgiques d'un pouvoir royal, laisserait subsister des ambiguïtés, ne serait-ce que parce que le succès de la Révolte contre la monarchie d'Espagne fut en grande partie l'œuvre de Guillaume d'Orange.

L'explication est peut-être, en revanche, à chercher dans ce que suggère une des rares gloses ajoutées par la traduction dans un texte qui, par ailleurs, suit très fidèlement l'original français. À l'endroit où la souveraineté royale est définie comme protectrice et paternelle, on note, en effet, une insistance du texte néerlandais sur la notion de « douceur et bienveillance d'un roi » là où le français se contentait d'un mot — « douceur » —, comme s'il importait d'établir une distinction claire entre cette souveraineté et la « force » du « Tyran » :

Français : « Je suis roi et berger, qui ne veux répandre le sang de mes brebis, mais les veux rassembler avec douceur et non par force. »/Néerlandais : « *Ick ben Coninck als Herder die niet en wil storten het bloet van mijne Schapen, maer die selve te vergaderen door soetheyt [ende goedertierenheyt eens Conincx/ et bienveillance d'un roi], ende niet door cracht eens Tyrannes*<sup>13</sup>. »

12. « Vorstel ende redenen die de Coninck van Vranckrijck den Gedeputeerden vanden Parleme[n]te heeft voorghehouden op den 7 Januarij 1599 [...] t'Amsterdam [...] 1599 », in KNUTTTEL, 1889-1920, ici 1978, n° 1084 a ; « Redenen Die de Coninc van Vranckrijck den Ghe-deputeerden vanden Parleme[n]te heeft voorghehouden op den xvj Februarij 1599 [...] Tot Amstelredam [...] », in *ibid.*, n° 1085.

13. KNUTTTEL, 1889-1920, ici 1978, n° 1085.

Peut-être la conjonction de cette expression d'un pouvoir bienveillant et d'une volonté de dialogue était-elle précisément faite pour rappeler aux lecteurs de ces « pamphlets » ce qu'ils n'avaient jamais pu obtenir de Philippe II : « Je prends bien les avis de tous mes serviteurs et si on m'en donne qui soient bons, je les embrasse » (« *Daer advijs en neme ick niet qualijck, ende indien men my eenighe gheve dat goet is, soo gheloove ickt*<sup>14</sup> »), ajoute en effet le roi Henri IV dans ce texte. Et il ne faut pas oublier que la proclamation de la déposition de Philippe II invoquait, pour se justifier, le fait que le roi n'ait pas été ce souverain, « père et berger de son peuple », n'ait pas voulu entendre les doléances de ses sujets mais ait au contraire cherché à les tyranniser et à les dépouiller de leurs biens<sup>15</sup>.

Quoi qu'il en soit, il semble bien, s'agissant des Pays-Bas, qu'une certaine indifférence ait accompagné l'événement de l'édit de Nantes à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle. En l'absence, pour l'instant, d'indices complémentaires qui confirmeraient ou infirmeraient ce premier constat, s'interroger sur la réception de cet Édit aux Pays-Bas revient à examiner le sens qu'il pouvait bien avoir pour les Néerlandais au moment où il fut décidé par Henri IV. Plusieurs réponses peuvent être apportées.

Une réponse d'abord politique. Le peu d'écho éveillé par l'édit de Nantes peut être attribué au fait qu'il venait trop tard pour intéresser la politique néerlandaise. Vingt ans auparavant, en 1578, au moment de la « Paix de Religion », la propagande pamphlétaire recommandait aux gouvernants espagnols de prendre exemple sur la politique de leurs voisins :

« Si nous regardons à l'entour de nous, les deux plus puissantes nations, & desquelles nous sommes environnez, asscavoir l'Allemagne & la France, toutes deux après tant deffusion de sang, n'ont trouvé moyen aucun de l'estancher, que par accord de l'exercice de l'une & l'autre Religion<sup>16</sup>. »

Mais en 1598, après l'édit de Saint-Germain signé en 1570, celui de Beaulieu en 1576, et celui de Bergerac en 1577, qui instituaient tous trois déjà le principe des chambres mi-parties et des places de sûreté pour les protestants<sup>17</sup>, l'édit de Nantes ne semblait rien apporter de nouveau ni d'utile pour une politique où les enjeux et les problèmes s'étaient nettement déplacés. Que pouvait, en effet, signifier pour les Néerlandais de 1598 un

14. KNUTTTEL, 1889-1920, ici 1978, n° 1085.

15. Voir la « Déclaration des États Généraux des Provinces-Unies, que Philippe II est déchu du Droit de Souveraineté qu'il avoit sur lesdites Provinces. Fait à La Haye, le 26 juillet 1581 », (« Plakkaat van Verlatinghe »), in DUMONT, 1726-1731, t. V, p. 412-413.

16. « Requête presentee a Son alteze & Messeigneurs du Conseil d'Estat par les habitans des païs Bas, Protestans vouloir vivre selon la Reformation de l'Evangile, le xxije Jour de Juin 1578 », s.l.n.d., in KNUTTTEL, 1889-1920, ici 1978, n° 362.

17. GARRISSON, 1997, p. 20-21.

règlement entre catholiques et protestants alors que le rapport de force s'était inversé en faveur des protestants, devenus maîtres de la politique dans les provinces du Nord? En effet, les sept provinces signataires de l'Union d'Utrecht<sup>18</sup> avaient déposé depuis plus de quinze ans leur souverain catholique légitime, Philippe II, elles avaient donné en 1579 une « constitution » à leur fédération avec les vingt-six articles de l'Union d'Utrecht, elles avaient officiellement reconnu la religion calviniste et proscrit le culte catholique, à Utrecht dès 1580, et en Hollande dès 1581 ; enfin, les Provinces venaient d'expérimenter leurs premiers dix ans d'existence et de gouvernement politique autonome — ce que l'on a appelé en néerlandais les « *Tien Jaren* ». L'affrontement entre catholiques et réformés ne se présentait plus comme en 1578. Désormais, l'église établie était celle des calvinistes. Les catholiques n'étaient plus en droit d'espérer leur maintien à l'égal des calvinistes, d'une part, parce que — comme on vient de le voir — l'église dominante était celle des calvinistes, mais d'autre part, et plus encore, parce qu'un système de parité sur le modèle français n'avait de sens que dans la logique d'un État confessionnel. Or, de la révolte des Pays-Bas contre la monarchie espagnole n'était pas sorti un État confessionnel calviniste, ni un calvinisme d'État à l'image du catholicisme d'État français, mais une situation politico-religieuse lâche où l'organisation ecclésiastique était laissée à l'appréciation des provinces et où l'essentiel tenait dans l'affirmation du principe de liberté de conscience. Il n'y avait donc pas lieu, en 1598, de réclamer des garanties du type de celles accordées par l'édit de Nantes<sup>19</sup>.

Il faut rappeler, en effet, que le statut de l'église calviniste demeurait simplement celui d'une église « dominante » (« *hersende kerk* ») et non celui d'une église d'État, tant la diversité religieuse restait forte et interdisait aux calvinistes de prétendre englober toute la population religieuse. L'Union d'Utrecht n'avait, en effet, pas institué d'État confessionnel mais décrété le droit, pour chaque province, de décider librement de son organisation religieuse. Si le fameux article XIII de cette « Union » restait très imprécis à l'endroit de la liberté d'exercice<sup>20</sup>, il établissait en revanche

18. Hollande, Zélande, Drenthe, Groningue, Gueldre, Utrecht, Frise.

19. Pour nous, modernes, le sens que nous donnons à l'idée de tolérance peut nous amener à porter des jugements assez contrastés sur une situation comme celle des Pays-Bas au XVII<sup>e</sup> siècle. Certains, comme ISRAËL, 1997, soulignent à juste titre la permanence de comportements intolérants, tandis que d'autres, comme ENNO VAN GELDER, 1972, plutôt optimistes, mettent l'accent sur tout ce qui témoigne, à l'inverse, d'un exceptionnel climat de tolérance. D'autres encore, comme FRIJHOFF, 1997, p. 24, préfèrent parler de « coexistence confessionnelle » plutôt que de tolérance. Tout cela est vrai : il est certain que seul un point de vue comparatif, en replaçant la situation néerlandaise dans son environnement européen du XVII<sup>e</sup> siècle, permet d'apprécier à sa juste mesure ce qu'on y appelle « tolérance ».

20. Au point, d'ailleurs, que les « contre-remoutrants » les plus intransigeants ont très bien pu arguer de cette lacune pour s'opposer à l'octroi de toute liberté d'exercice aux luthériens, mennonites, juifs, et dénoncer la présence de ces cultes comme l'effet d'une « connivence »



clairement le principe de la liberté de conscience et faisait obligation aux provinces de veiller à ce que « personne ne soit persécuté ou inquiété pour des raisons religieuses<sup>21</sup> ». Cette clause fut généralement bien observée, car même si, dans certains cas et à certaines périodes, les pasteurs et les théologiens calvinistes n'ont pas manqué d'exercer une forme de contrôle religieux et d'intolérance à l'égard des dissidents, les non-calvinistes n'ont jamais subi, aux Pays-Bas, un sort comparable à celui des protestants français au xvi<sup>e</sup> siècle et à la veille de la révocation de l'édit de Nantes. Bien qu'officiellement bannis jusqu'en 1795, les catholiques ont généralement conservé un droit de culte privé et d'activités pastorales diverses (écoles, secours aux pauvres, etc.). Quant aux mennonites, luthériens et arminiens, la protection au moins passive dont ils ont bénéficié de la part des autorités civiles leur a permis de subsister en tant qu'« églises tolérées ».

L'absence d'intérêt pour l'édit de Nantes chez les contemporains néerlandais tient aussi à ce que représentaient, politiquement parlant, les catholiques dans les provinces devenues indépendantes. À la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, le souvenir de la lutte contre l'Espagne et de la persécution catholique contre les « hérétiques » était encore dans tous les esprits. Pour le nouvel État qui se formait, absorbé dans son effort militaire pour reconquérir les territoires perdus (victoires de Maurice de Nassau à Zutphen, Deventer, Nimègue) et assurer l'unité des provinces (gouvernement politique d'Oldenbarnevelt), le danger s'incarnait toujours dans l'ennemi catholique, allié virtuel de l'Espagne. On ne pouvait, dans ces conditions, envisager, sous quelque forme que ce soit, de pactiser avec des catholiques et de s'engager dans la voie d'une conciliation. Un projet politique à l'image de l'édit de Nantes était donc sans application possible dans l'esprit des Néerlandais de l'époque. Si, en outre, on admet que l'arrière-plan politique de l'édit de Nantes correspondait aux aspirations du parti des « politiques » français, c'est-à-dire de ceux qui considéraient qu'un régime de liberté religieuse mettrait fin aux troubles et préconisaient d'accorder aux deux confessions le libre exercice de leur culte, on mesure l'écart avec la situation néerlandaise et l'on comprend que la préoccupation d'assurer l'unité du pays ait plutôt conduit les chefs politiques néerlandais à remettre la tolérance à plus tard, quelle qu'ait été leur sincérité sur ce point. L'attitude était la même que celle qui dénonçait l'attachement excessif des villes et des provinces à leurs privilèges et préconisait la subordination de ces privilèges à la primauté

---

entre les autorités politiques et religieuses. ISRAËL, 1997, p. 17-18, cite ainsi l'exemple d'une critique de la « Remontrance » des arminiens et de leur apologie de la tolérance par un certain Henricus Arnoldi qui se fondait, pour cela, précisément sur le principe de liberté inscrit dans l'Union d'Utrecht : pour lui, la liberté de conscience n'impliquait nullement la liberté d'exercice.

21. SNELLER, 1929, p. 49.

d'un pouvoir politique centralisé sous la forme du gouvernement des États<sup>22</sup>. Aussi, la tendance était-elle bien plus, dans les Pays-Bas de ces années-là, en faveur d'une position « érastienne<sup>23</sup> », c'est-à-dire d'une doctrine donnant la prééminence au pouvoir religieux du Prince, plutôt que d'une position calquée sur celle des « politiques » français. Vu la situation politique et militaire, beaucoup pensaient qu'en imposant, par le biais du pouvoir politique, une certaine unité religieuse, on parviendrait à rétablir l'ordre et la stabilité politique.

Autour de cette question du « *jus circa sacra* » du Prince se développa, en 1589, la controverse célèbre entre les conceptions diamétralement opposées de Dirk Coornhert et de Juste Lipse. Pour le premier, Coornhert, la liberté de conscience n'était pas imaginable sans une liberté de culte et de pratique extérieure. Sa conception l'amenait à subordonner le pouvoir civil à cette exigence première d'une liberté religieuse la plus grande possible, comme il devait très clairement et longuement l'exposer dans son *Synode sur la liberté de conscience*<sup>24</sup>. Mais le message contenu dans ce plaidoyer ne fut pas entendu à l'époque et, dès avant la publication de ce *Synode*, Coornhert fut l'objet d'une condamnation par les États de Hollande, en 1581, pour « perturbation de l'ordre public<sup>25</sup> ». En revanche, la défense présentée par Lipse en 1589, dans son livre sur « Les Politiques » (*Politico-rum sive civilis doctrinae libri sex*), d'un pouvoir du Prince étendu aux choses divines, semblait mieux adaptée aux nécessités du moment. C'est précisément sur ce point qu'éclata la controverse avec Coornhert. Dans ses « Politiques », Lipse allait jusqu'à reconnaître au Magistrat le droit, au nom de cette priorité de l'unité religieuse, de punir en toute légitimité les hérétiques. Selon lui, la liberté de conscience demeurerait une affaire privée, liberté uniquement intérieure qui, de ce fait, libérerait l'État, théologiquement et juridiquement, de l'obligation de tolérance d'exercice à l'égard des différentes confessions.

Il est aussi une réponse plus philosophique qui peut expliquer cette absence d'intérêt pour l'édit de Nantes chez les Néerlandais de l'époque. Au moment de la révolte politico-religieuse contre l'Espagne, une orientation de pensée a pris forme, destinée à perdurer au siècle suivant et à façonner pour longtemps les mentalités : il s'agit de ce courant intellectuel

22. SECRETAN, 1990, p. 83 *sqq.*

23. Du nom de Thomas Eraste (1524-1583), professeur à Heidelberg, pour lequel il ne pouvait y avoir deux juridictions distinctes dans une même république mais un seul magistrat, civil, auquel tout gouvernement, tout règlement des affaires civiles et religieuses, devait être confié.

24. La forme donnée à ce livre était celle du compte rendu d'un synode fictif, tenu dans une ville imaginaire des Pays-Bas, au cours duquel seraient intervenus les grands docteurs et réformateurs de l'époque, voir LECLER et VALKHOFF, 1979.

25. TRACY, 1997, p. 55. Ce n'est qu'avec les exposés plus systématiques en faveur d'une tolérance générale, à la fin des années 1620, sous la houlette d'arminiens tels qu'Episcopus ou Uytenbogaert, que les conceptions de Dirk Coornhert furent reprises et comprises.

qui tendait à considérer la « diversité des opinions » comme une donnée originelle et irréductible. Ce fut un des arguments qui servit à justifier la liberté pour chacun de pratiquer le culte de son choix, comme le soutenait Guillaume d'Orange. Pour le Taciturne, en effet, à la différence d'Érasme et du courant iréniste issu de la tradition érasmienne, les conflits religieux n'apparaissaient pas comme un accident ou une déchirure momentanée dans cette grande tunique que constituait la « *respublica christiana* », un épisode transitoire auquel il fallait remédier par la conciliation. Les phénomènes de dissidence religieuse relevaient de la diversité humaine et remontaient, pour ainsi dire, à la nuit des temps. Il suffit d'évoquer l'important « Mémoire » que Guillaume d'Orange rédigea en novembre 1566 en vue d'un discours devant les États-Généraux des Pays-Bas. Il y parle de la « grande diversité des opinions » et assure qu'il

« ne faut donc trouver étrange, ni pour cela prendre les armes, que plusieurs habitants du pays de par-deça sont venus à tomber à autre opinion puisque ce n'est chose nouvelle, mais que les histoires nous montrent que depuis le commencement du monde telles et semblables diversités ont régné dessous plusieurs monarchies<sup>26</sup> ».

Une telle conception était à l'arrière-plan des formules plus ou moins explicites employées par les révoltés de la première heure, comme par exemple le juriste Jacques De Wesembeke qui rapporte l'origine des dissensions aux développements très anciens de la science, relayés par la découverte, récente, de l'art de l'imprimerie<sup>27</sup>.

Or, cette idée d'une « diversité d'opinions » est importante parce qu'elle est à la base du pragmatisme néerlandais et, de ce fait, inspire largement la conception néerlandaise de la tolérance. D'une part, en effet, elle s'étend bien au-delà du seul domaine religieux pour englober également les opinions politiques. C'est ce que suggèrent les termes du « Mémoire » rédigé par Guillaume d'Orange en 1566 : « [...] la grande diversité des opinions, qu'il y a tant au fait de la religion qu'au politique<sup>28</sup>. » Dans ces conditions, le contenu doctrinal, ordinairement responsable des divisions entre croyants, perd de sa force et de sa vérité. Comme le dira très bien le grand historien hollandais de la Réforme, au xvii<sup>e</sup> siècle, Gerard Brandt : « Il y a des Païs où certains Dogmes sont plus goutez qu'en d'autres. La doctrine de la Prédestination absolue, par exemple, a toujours été plus agréable aux Protestants de France qu'à ceux de Hollande<sup>29</sup>. »

26. GROEN VAN PRINSTERER, 1835-1847, p. 432.

27. « La description de l'estat, succès et occurrences advenues au Pais-Bas au faict de la religion », 1569, in RAHLENBECK, éd., 1859.

28. GROEN VAN PRINSTERER, 1835-1847, p. 430.

29. *Histoire abrégée de la Réformation des Pais-Bas, traduite du hollandais de Gerard Brandt*, 1726, liv. X, p. 229.

D'autre part, si la diversité des opinions est un fait historique qui remonte à la nuit des temps, ou pour reprendre les propres termes de Guillaume d'Orange, qui remonte « au commencement du monde », c'est alors le conflit des opinions qui s'impose comme une donnée indépassable et devient *de facto* fondateur d'une tolérance absolument nécessaire. Ainsi s'explique que tant de créativité et d'initiatives individuelles aient pu se manifester au sein de la société néerlandaise du Siècle d'or. De là aussi pourrait venir qu'aux Pays-Bas la tolérance ait été plus souvent le fruit de règlements pratiques que de réflexions abstraites — comme l'a bien noté G. H. M. Posthumus Meyjes :

« La tolérance prend son bien où elle le trouve : c'est ce qui l'apparente à la fois au génie et au chien errant. En effet, le concept de la tolérance se nourrit, d'une part, d'anciennes idées et notions classiques, telle "pax", "conscientia", "consensus" — le domaine du génie — et, d'autre part, ces idées sont mobilisées et activées par la constatation dans la réalité quotidienne — le domaine du chien errant — d'anomalies perçues comme injustes et qui font surgir des questions. Cette réalité quotidienne forme le substrat nourricier de tous les plaidoyers en faveur de la tolérance<sup>30</sup>. »

Parce qu'elle était théoriquement admise, la tolérance n'appelait que des améliorations ou des remaniements dans telle ou telle situation déterminée, mais pas de refondation permanente. Guillaume d'Orange, en tout cas, n'en a jamais proposé de véritable systématisation. Sa défense de la liberté de conscience et de culte s'est toujours fondée sur des considérations politiques immédiates.

Plus décisif encore est, semble-t-il, dans cette indifférence néerlandaise aux dispositions de l'édit de Nantes, le déplacement de l'enjeu de la tolérance, et conjointement, de la catégorie d'« hérétique ». En 1598, le devant de la scène n'est plus exclusivement occupé par le conflit entre catholiques et réformés mais par un conflit religieux devenu interne au calvinisme. La question de la tolérance ne se formule plus dans les termes que l'on peut supposer être ceux qui guident implicitement l'édit de Nantes, mais selon une logique qui sera typiquement celle du Siècle d'or, c'est-à-dire d'une dissension entre calvinistes orthodoxes et calvinistes libéraux. On sait l'importance qu'ont eue ces querelles à l'intérieur du calvinisme, et la virulence qu'elles ont parfois atteinte. Une fois le danger catholique écarté, ce sont les menaces de dérives disciplinaires et doctrinales à l'intérieur du calvinisme<sup>31</sup> qui ont mis en danger la liberté de conscience et ont donné un

30. POSTHUMUS MEYJES, 1997, p. 62.

31. Ainsi que le conflit avec le luthéranisme, en rapide progression après la chute d'Anvers (1585), voir ISRAËL, 1997.

tour nouveau aux débats. En effet, le premier conflit d'Arminius avec l'orthodoxie calviniste date de 1591<sup>32</sup>. La question de la tolérance se posait donc déjà dans des termes nouveaux. Un seul témoignage est invoqué ici, celui de Cornelis Pietersz. Hooft, le grand bourgmestre libéral d'Amsterdam, bien connu pour son recueil de « Mémoires et avis » (*Memoriën en Adviezen*) publié à la fin du siècle dernier.

Contemporain des événements qui ont donné naissance à la république des Provinces-Unies en même temps que des grands événements intellectuels et religieux de la deuxième moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, Hooft incarne le type même du grand marchand libéral imprégné de culture humaniste. Pour lui, jamais aucune persécution ni exclusion à l'encontre de ceux qui ne pensent pas comme nous ne peut être légitime. L'ensemble de ses discours, rapports, notes personnelles ne cesse d'exprimer un même souci de tolérance, que l'on pourrait résumer tout entier dans la belle formule qu'il emploie : il faut, dit-il, jeter « le filet évangélique aussi loin que possible<sup>33</sup> ». Or, si l'on examine ses écrits des années 1597 et 1598, on le découvre effectivement engagé dans cette générosité évangélique avec la défense d'un artisan victime des rigueurs du consistoire d'Amsterdam. Ce qu'il exprime à cette occasion nous renvoie alors une image précise de ce qui pouvait nourrir, dans la sphère dirigeante de la bourgeoisie, un plaidoyer en faveur de la tolérance : la crainte que les persécutés ne deviennent des persécuteurs. « Nous avons pris les armes pour secouer le joug de la tyrannie et non dans le dessein de dominer les consciences<sup>34</sup> », « Serait-ce maintenant au tour de la religion réformée de chercher à exterminer tant de gens raisonnables comme il s'en trouve ici, sous le seul prétexte qu'ils ne se conformeraient pas en tout point à cette religion ? » (les « gens raisonnables » sont ici les calvinistes)<sup>35</sup>.

Hooft dénonce la dérive d'une théologie qui, en s'institutionnalisant, devient tyrannique. Dès lors, comme le montre ce texte, il ne s'agit pas tant de justifier l'acceptation de deux religions que de neutraliser les tentatives de domination qui se font jour au sein d'une même confession. Il y va de la tolérance au même titre qu'un conflit entre confessions distinctes et la présence ici du terme de « tolérance », pourtant si rare encore dans les textes de l'époque, est particulièrement significative :

« Nous savons que la Papauté a agi avec la plus grande cruauté à l'égard de ceux qu'elle estimait s'être éloignés d'elle et tournés vers une autre église [...].

---

32. ISRAEL, 1997.

33. HOOFT, 1871, p. 57.

34. HOOFT, 1871, p. 38.

35. HOOFT, 1871, p. 50.

Et nous faisons de même à l'égard de tant de bons et loyaux patriotes [...]. N'est-ce pas là une bien misérable preuve de *tolérance*<sup>36</sup> ? »

Le conflit qui se dessine entre calvinistes rigoristes et calvinistes libéraux et qui, ensuite, se prolongera dans l'affrontement entre remontrants et contre-remontrants — comme entre différentes tendances protestantes — annonce ce resserrement de l'idée de tolérance autour d'un espace confessionnel plus étroit. L'hérétique va se trouver reporté à l'intérieur d'une même confession, considéré comme dissident par ses coreligionnaires. L'hérésie véritable s'incarne désormais dans cette sécession qui s'opère à l'intérieur du calvinisme. En 1618-1619, la crise sera devenue si grave qu'elle absorbera la totalité du débat sur la tolérance, faisant dire aux accusateurs d'Oldenbarnevelt, lors de son procès pour trahison de l'État en 1619, qu'il avait cherché, « sous l'apparence de tolérance » à « diviser » la religion réformée, voire même à introduire une « nouvelle religion »<sup>37</sup>.

Mais en même temps qu'il est ramené à l'intérieur du calvinisme, l'hérétique est exclu plus radicalement encore que ne l'était le catholique car il se retrouve assimilé explicitement à un « étranger » : ce n'est plus seulement un frère dissident, c'est un Autre. Le vocabulaire employé à cette occasion, encouragé précisément par l'origine géographique de ces pasteurs que l'on critique (Pays-Bas du Sud restés espagnols), fait entrer le terme d'« étranger » dans l'argumentaire de l'intolérance. Hooft, cherchant à écarter ces calvinistes trop zélés qui reprochent aux réformés du Nord de ne pas être aussi pieux que leurs coreligionnaires du Brabant et des Flandres, dénonce ainsi l'immixtion d'« étrangers<sup>38</sup> » dans les consistoires et s'indigne que l'on puisse « préférer des étrangers à des natifs<sup>39</sup> ». Comme nous l'avons souligné ailleurs<sup>40</sup>, on assiste à l'irruption de la figure de l'étranger à travers la méfiance qui s'exprime dans ces discours contre l'intransigeance de certains pasteurs. Dans un tel contexte, les propos de Hooft prennent un sens particulier, lorsque évoquant les privilèges municipaux et provinciaux, il rappelle cette disposition selon laquelle « personne ne devait être admis au sein du gouvernement politique des villes et des provinces s'il n'était pas originaire et natif du pays<sup>41</sup> ». À cause de cette violence à l'égard du

36. HOOFT, 1871, p. 147 (souligné par nous).

37. DEN TEX, 1960-1972, vol. V, p. 595-604 (Annexe XCV, « Énumération des délits dont Oldenbarnevelt se serait rendu coupable [...] »).

38. Voir HOOFT, 1871, p. 40, n. 2 : « Quelques personnages ecclésiastiques venus ici en provenance d'autres provinces n'hésitent pas à calomnier les natifs (*naturellen*) de Hollande et à les accuser de ne pas être aussi pieux et zélés en matière de religion que ceux de Brabant et Flandres. »

39. HOOFT, 1871, p. 41.

40. SECRETAN, 1996.

41. SECRETAN, 1996, p. 40.

frère dissident qui vient porter le désaveu au sein même d'une commune vérité, l'intolérance désigne l'hérétique comme un étranger.

Or, avec cette assimilation, la rhétorique de la tolérance/intolérance sort d'un cadre strictement doctrinal (comme on l'a déjà pressenti avec la notion de « diversité des opinions ») pour couvrir un champ plus large. Il ne s'agit pas, bien évidemment, de faire ici le procès d'une opinion particulière, en l'occurrence celle de Hooft, ni de chercher à prendre en défaut ce grand bourgmestre libéral, mais simplement de relever la présence d'un schème de pensée qui semble révélateur d'une articulation nouvelle dans l'histoire de l'idée de tolérance. Lorsque les contre-remoutrants s'efforceront d'écarter les remoutrants de « toutes charges et dignités », ils se conduiront avec eux, nous dit Hooft dans un texte plus tardif (1610), comme s'ils étaient « étrangers ou juifs<sup>42</sup> ». Autrement dit, être étranger va prendre valeur d'hérésie au même titre qu'une profession de foi non admise. En retour, la tolérance ne peut plus viser seulement l'acceptation du pluralisme des opinions et des croyances, elle va devoir s'intéresser à l'intégration pure et simple de l'Autre, indépendamment de toute spécification d'ordre spirituel : les Pays-Bas du xvii<sup>e</sup> siècle en feront une de leurs règles d'or, nous le savons bien. Il suffit de rappeler les propos d'un Pierre de La Court, par exemple : « Il est certain qu'un État qui ne peut subsister par lui-même ne doit jamais exclure les étrangers sous prétexte qu'ils ne jouissent pas du droit de Bourgeoisie<sup>43</sup>. » D'un problème religieux, la tolérance est devenue une question politique.

Ce que révèlent ces quelques témoignages sur la pensée de la tolérance dans les Pays-Bas au moment de l'édit de Nantes, c'est que les impératifs de la situation politico-militaire et la rapidité avec laquelle celle-ci a évolué ont amené les Pays-Bas à jouer le rôle d'une plaque tournante du concept dynamique de tolérance, comme l'a très justement exprimé Christiane Berkvens-Stevelinck dans un de ses articles<sup>44</sup>. C'est, en effet, aux Pays-Bas, dans l'urgence des situations concrètes, que l'on voit le concept émerger, prendre ses contours, subir l'épreuve des faits et s'adapter aux contingences historiques et mentales. C'est aussi aux Pays-Bas que le traitement des questions religieuses a fait voir que la cause de la tolérance pouvait être plus efficacement servie par l'absence de règlement que par la promulgation d'édits, que l'action concrète valait mieux que la théorisation. C'est là, enfin, que l'on a pu vérifier combien « La tolérance est la chose du monde la plus propre à ramener le Siècle d'or », ainsi que devait le dire Bayle dans son *Commentaire philosophique*. Même si l'histoire néerlandaise comporte

42. SECRETAN, 1996, p. 140 : « [...] als off sij vreemdelingen ofte Joden waren. »

43. *Mémoires de Johan de Witt, Grand Pensionnaire de Hollande*, 1709, p. 45.

44. BERKVEN-STEVELINCK, 1997, p. 134.

des actes d'intransigeance notoires — le cas d'Adrian Koerbagh en est le plus connu —, ceux-ci sont restés dans l'ensemble isolés et n'ont pas entamé l'image d'un climat de liberté exceptionnel dans l'Europe du xvii<sup>e</sup> siècle.

Catherine SECRETAN  
(février 2000).



## LISTE DES RÉFÉRENCES

- BERKVEN-STEVELINCK (Christiane), 1997, « La réception de l'*Historie der Reformatie* de Gerard Brandt et son influence sur la conception de la tolérance hollandaise », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 131-140.
- BERKVEN-STEVELINCK (Christiane), ISRAEL (Jonathan) et POSTHUMUS MEYJES (G. H. M.), éd., 1997, *The Emergence of tolerance in the Dutch Republic*, Leyde, Brill.
- BOR (Peter), 1603, *Oorspronck, begin ende vervolgh der Nederlantsche Oorlogen [...]*, 's Graven-Haghe, by B. C. Nieulandt.
- BOTS (Hans), 1986, « L'écho de la Révocation dans les Provinces-Unies à travers les gazettes et les pamphlets », in *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, p. 281-298.
- BOTS (Hans) et BASTIAANSE (René), 1985, « Le Refuge huguenot et les Provinces-Unies, une esquisse sommaire », in Michelle MAGDELAINE et Rudolf VON THADDEN, éd., *Le Refuge huguenot*, Paris, Armand Colin, p. 63-82.
- BOURGEON (Jean-Louis), 1998, « La date de l'édit de Nantes : 30 avril 1598 », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. CXLIV, janv.-juin, p. 17-50.
- BRANDT (Gerard), 1671-1704, *Historie der Reformatie en andre kerkelyke geschiedenissen*, in *en ontrent de Nederlanden*, t. I et II, Amsterdam, Jan Rieuwertszoon ; t. III et IV, Rotterdam, Barent Bos.
- DEN TEX (Jan), 1960-1972, *Oldenbarnevelt*, Haarlem, H. D. Tjeenk wilink en zoon, 5 vol.
- DUKE (Alastair), 1990, *Reformation and revolt in the Low Countries*, Londres, The Hambledon Press.
- DUMONT (Jean), 1726-1731, *Corps universel diplomatique du droit des gens*, Amsterdam, chez P. Brunel, R. et G. Wetstein, les Janssons Waesberge et L'Honoré et Chatelain.
- ENNO VAN GELDER (H. A.), 1972, *Getempeerde vrijheid*, Groningue, Wolters-Noordhoff.
- FRIJHOFF (Willem), 1997, « Dimensions de la coexistence confessionnelle », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 213-238.
- GARRISSON (Janine), 1997, *L'Édit de Nantes présenté et annoté*, Biarritz, Atlantica.
- GROEN VAN PRINSTERER (Guillaume), 1835-1847, *Archives ; ou Correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, 1<sup>re</sup> sér., Leyde, S. et J. Luchtman.
- HAAK (S. P.), 1934, *Johan van Oldenbarnevelt. Bescheiden betreffende zijn staatkundig beleid en zijn familie*, 1<sup>re</sup> part., 1570-1601, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.
- Histoire abrégée de la Réformation des Pais-Bas, traduite du hollandais de Geeraert Brandt, 1726*, La Haye, Pierre Gosse.

- HOOFT (Cornelis Pietersz), 1871, *Memoriën en Adviezen*, éd. H. A. ENNO VAN GELDER, t. I, Utrecht, Werken H.G.
- ISRAEL (Jonathan), 1997, « The intellectual debate about toleration in the Dutch Republic », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 3-36.
- JUNIUS BRUTUS (Étienne), 1979, *Vindiciae contra tyrannos*, 1<sup>re</sup> éd. 1581, ici in A. JOUANNA, J. PERRIN, M. SOULIE, A. TOURNON et H. WEBER, éd., Genève, Droz (Les Classiques de la pensée politique).
- KNUTTTEL (W. P. C.), 1889-1920, *Catalogus van de pamfletten-verzameling berustende in de Koninklijke Bibliotheek*, La Haye, Martinus Nijhoff, 9 vol., ici rééd. Utrecht, H&S, 1978.
- LECLER (Jean) et VALKHOFF (Marius-François), 1979, *À l'aurore des libertés modernes*, Paris, Cerf.
- Mémoires de Johan de Witt, Grand Pensionnaire de Hollande*, 1709, Ratisbonne, Erasme Kinkius.
- MERCIER (Charles), 1933, « Les théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, vol. XXIX, p. 25-73.
- MOLHUYSEN (P. C.), 1928, *Briefwisseling van Hugo Grotius, 1597-1618*, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.
- MOUT (M. E. H. N.), 1991, « Armed resistance and calvinism during the revolt of the Netherlands », in Jan VAN DEN BERG et Paul HOFTIJZER, éd., *Church, change and revolution*, Leyde, Brill, p. 57-68.
- POSTHUMUS MEYJES (G. H. M.), 1997, « Tolérance et irénisme », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 63-74.
- RAHLENBECK (Charles), éd., 1859, *Mémoires de Jacques de Wesembeke*, Bruxelles, F. Heussner.
- REITSMA (J.) et VAN VEEN (S. D.), 1894, *Acta der provinciale en particuliere synoden gehouden in de Noordelijke Nederlanden, [...], 1572-1620*, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.
- SECRETAN (Catherine), 1990, *Les Privilèges, berceau de la liberté*, Paris, Vrin.
- SECRETAN (C.), 1996, « L'étranger dans les Pays-Bas au Siècle d'or », in *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Oxford, Voltaire Foundation, p. 245-253.
- SNELLER (Zeger Willem), 1929, *Unie van Utrecht en Plakkaat van Verlatinge. De wording van de Nederlandsche Staat*, Rotterdam, Brusse.
- TRACY (James D.), 1997, « Erasmus, Coornhert and the acceptance of religious disunity in the body politique. A Low Country tradition? », in BERKVEN-STEVELINCK, ISRAEL et POSTHUMUS MEYJES, éd., 1997, p. 49-63.
- VAN DEVENTER (M. L.), 1862-1865, *Gedenkstukken van Johan van Oldenbarnevelt en zijn tijd*, La Haye, Martinus Nijhoff, 3 vol.
- VEENENDAAL (A. J.), 1962-1967, *Johan van Oldenbarnevelt. Bescheiden betreffende zijn staatkundig beleid en zijn familie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 2 vol.
- VREEDE (George Willem), 1846, *Lettres et négociations de Paul Choart, Sr. de Buzanval, et de François d'Aerssen*, Leyde, S. et J. Luchtman.