

**LA TOLÉRANCE ET LA CRAINTE**  
**LA RELATION AU POUVOIR SOUS LE RÉGIME**  
**DE L'ÉDIT DE NANTES**  
**AGRIPPA D'AUBIGNÉ ET MOYSE AMYRAUT**  
Ghislain WATERLOT

RÉSUMÉ : La tolérance, telle que l'entend l'édit de Nantes, est un pis-aller. Les partis catholiques et réformés s'accordent sur l'idée que la tolérance est provisoire, car la restauration de l'unité religieuse doit demeurer la visée. Mais les réformés, minoritaires, sont en position défensive. Beaucoup parmi eux pensent que la tolérance ne tiendra que s'ils continuent de se faire craindre des catholiques. D'où la promotion, par Agrippa d'Aubigné, de l'esprit de résistance. Mais les forces armées protestantes sont réduites en 1629. En fonction de ce nouveau contexte, Moïse Amyraut, tout en professant un parfait loyalisme à l'égard du monarque catholique, sera amené à formuler les linéaments d'une nouvelle théorie de la tolérance, selon laquelle la tolérance n'est plus une grâce temporaire, mais un droit.

MOTS-CLÉS : tolérance, crainte, résistance, droit.

*ABSTRACT : Toleration, as defined by the Edict of Nantes is a stopgap measure. Catholic and Protestant sides agree with the idea that toleration is a temporary solution, because the restoration of religious unity must remain the target. But the Protestants, in the minority, are in a position of defence. Many of them believe that toleration will only hold if they continue to make themselves feared by the Catholics. Hence the promotion of the spirit of resistance by Agrippa d'Aubigné. But the Protestant armed forces suffer losses in 1629. As a result of this new context, Moïse Amyraut, while professing a perfect loyalty towards the catholic monarch, will be lead to formulating the lineaments of a new theory of toleration, according to which toleration is no longer a temporary favour, but a right.*

*KEYWORDS : toleration, fear, resistance, right.*

*Revue de synthèse : 5<sup>e</sup> série, année 2005/1, p. 33-50.*

*ZUSAMMENFASSUNG : Toleranz, so wie sie im Edikt von Nantes aufgefaßt wird, ist eine Notlösung. Die katholische wie die reformierte Partei stimmen darin überein, daß die Toleranz lediglich ein Provisorium ist, denn die Wiederherstellung der religiösen Einheit muß das zu erstrebende Ziel bleiben. Als Minderheit befinden sich die Reformierten jedoch in der Defensive. Viele von ihnen sind der Meinung, daß die Toleranz nur dann bestehen kann, wenn sie von den Katholiken weiterhin gefürchtet werden. Deshalb setzt sich auch Agrippa d'Aubigné für die Förderung des Widerstandsgeistes ein. Doch die protestantischen Heere werden 1629 endgültig besiegt. Dieses geänderte Kräfteverhältnis führt Moses Amyraut, der sich dabei stets zu einer ungebrochenen Loyalität gegenüber dem katholischen Monarchen bekennt, schließlich dazu, die Grundzüge einer neuen Toleranzlehre zu entwerfen, nach der die Toleranz nicht mehr eine befristete Gnade sondern ein Recht darstellt.*

*STICHWÖRTER : Toleranz, Furcht, Widerstand, Recht.*

Ghislain WATERLOT, né en 1964, est agrégé de l'Université et maître de conférences de philosophie à l'Institut universitaire de formation des maîtres de Grenoble. Ses premiers travaux ont porté sur la genèse de la tolérance. Il a publié de nombreux articles à ce sujet et il est responsable, à l'École normale supérieure Lettres et sciences humaines (Lyon), d'un groupe de recherche sur la tolérance, au sein du Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées. Spécialiste de philosophie politique, il étudie la relation entre religion et politique (le problème dit théologico-politique). Auteur d'un livre sur Voltaire (*Le Procureur des Lumières*, Paris, Michalon, 1996), il prépare un ouvrage sur la question de la religion civile chez Rousseau.

*Adresse : Institut universitaire de formation des maîtres, 30 avenue Marcelin-Berthelot, F-38100 Grenoble.*

*Courrier électronique : waterlotcg@free.fr*

Depuis une quinzaine d'années, il est entendu que l'édit de Nantes ne peut plus être considéré comme un édit de tolérance, au sens moderne du terme. Aussi la commémoration de son quatrième centenaire a-t-elle généralement évité le mythe accrédité par les historiens protestants du XIX<sup>e</sup> siècle, mythe selon lequel les efforts des réformés du XVI<sup>e</sup> tendaient à l'établissement de la pluralité religieuse, contre et malgré la crispation rétrograde des catholiques. En fait, les promoteurs protestants de la liberté de conscience, telle que nous l'entendons aujourd'hui, sont rarissimes et isolés au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. À l'époque, la très grande majorité des réformés s'accorde avec les catholiques, pour penser que l'unité religieuse d'une communauté politique est d'importance primordiale et que la situation de pluralité est une anomalie, un accident qu'il s'agit de résorber, sinon au plus vite, du moins à terme raisonnable. À cet égard, les thèses développées par Mario Turchetti<sup>2</sup> sont très éclairantes. En s'appuyant sur le commentaire de l'Édit produit par le juriste Pierre de Beloy, catholique sans doute, mais suspecté de complaisance à l'égard des réformés, il montre que chaque camp continue de rechercher la concorde, à savoir la réunification religieuse grâce à laquelle le schisme prendra fin. L'édit de Nantes est donc une pierre d'attente en vue de la réunification. Il est par nature provisoire : « L'exercice de cette religion [huguenote], dit Pierre de Beloy, durera, et sera toléré en ce Royaume, jusqu'à ce que la cause cesse, et que ceux qui en font profession seront mieux instruits ou convaincus en leurs consciences par le Saint-Esprit, d'erreur et d'hérésie. » À cet égard, la mention « perpétuel et irrévocable » qui qualifie l'Édit, dans son préambule, ne doit tromper personne : de nombreux édits, précédant celui de Nantes, condamnant la religion réformée et la bannissant du Royaume, ont été présentés comme perpétuels et irrévocables ; ils n'en ont pas moins été révoqués. Était-ce inconséquence de la Couronne ? Certes non. Cela soulignait seulement qu'un édit conserve naturellement sa portée et n'est révoicable *que* par le roi, lorsque, les circonstances ayant changé, il est amené à produire un nouveau texte légal surpassant le précédent<sup>3</sup>. Et là-dessus, l'exposition de Beloy comporte toute la clarté requise : « Cette permission ne doit pas être entendue d'une licence de droit, qui contienne approbation de cette religion [...] comme chose licite et raisonnable, ains [mais] comme souffrance et tolérance. »

---

1. Sébastien Castellion, p. ex., fait partie de ces exceptions.

2. TURCHETTI, 1986, p. 348 et 352.

3. LABROUSSE, 1990, p. 42.

Tolérance, le mot est lâché. L'alternative de Turchetti donnait à penser qu'il fallait choisir entre concorde et tolérance, et que l'Édit est produit en vue de la concorde. Si l'on prend la tolérance au sens moderne, à savoir comme *respect de la différence*<sup>4</sup>, incontestablement il n'y a nulle tolérance dans l'édit de Nantes, comme dans aucun autre édit de l'époque : tout simplement parce qu'une telle tolérance est impensable. Le respectable, c'est l'unité ; la différence (ou *innovation*) est un scandale. Mais si les contemporains de l'Édit parlent tout de même de tolérance à son propos, c'est qu'ils accordent un autre sens à cette dernière, un sens qui n'est pas — ou plus — le nôtre. Mais lequel ?

C'est le sens de la *tolerantia* latine, c'est-à-dire la constance à supporter, l'endurance, la patience. La tolérance est ainsi une vertu qui consiste à supporter ce qui est pénible, physiquement ou moralement<sup>5</sup>. Bien sûr, le sens moral compte seul ici, puisque l'objet de la tolérance, en l'occurrence, est la divergence en matière de foi ou de conception du salut et de la vie humaine. Comme elle est objet de tolérance, cette divergence est nécessairement négative. Il est essentiel, en effet, de ne pas perdre de vue que ce qui est toléré ne devrait pas être, si tout allait bien. La tolérance relève du moindre mal, du pis-aller, ainsi que le rappelle encore le dictionnaire de Furetière, en 1691. Au verbe *tolérer*, on lit :

« Souffrir quelque chose, ne s'en pas plaindre, n'en pas faire la punition. Il faut tolérer les défauts de ceux avec qui nous avons à vivre. On tolère à Rome les lieux de débauche, mais on ne les approuve pas. Il faut tolérer les abus, quand on ne peut pas les retrancher tout à fait ; tolérer les crimes qu'on ne peut pas punir. »

Abus, défaut, licence, crime : l'objet de la tolérance est systématiquement négatif. On en comprend facilement la suite : la tolérance, telle qu'elle est entendue ici, ne peut jamais fonder un droit. La tolérance repose sur des considérations tactiques, sur le relâchement provisoire du supérieur à l'égard de l'inférieur ; elle exprime une situation de compromis, de suspension de la règle. Elle est, en son fond, une grâce.

D'où le problème que pose l'Édit. Sans doute, il met fin à une suite de guerres et de massacres qui ont épuisé un pays, et il entérine la défaite de la Ligue. Il donne aux protestants des privilèges civils et le droit de pratiquer leur culte dans un certain nombre de lieux, dûment répertoriés<sup>6</sup>. Mais il tra-

4. Quelles que soient les difficultés énormes attachées à cette conception, mais que nous suspendons ici.

5. « L'Écriture loue les saints de tolérance quand ils sont tellement affligés de la dureté de leurs maux qu'ils n'en sont pas rompus pour défaillir », voir CALVIN, 1955, liv. III, chap. xx, § 21, « Réfutation de l'intercession des saints ».

6. On sait également qu'il avantage les catholiques en ce qu'il rétablit le culte romain dans tout le royaume, alors que les affrontements avaient abouti à sa disparition en maints endroits. Cette clause posera d'ailleurs des problèmes par la suite puisque les réformés s'opposèrent, en

duit surtout un équilibre précaire, puisqu'il est destiné à durer seulement le temps nécessaire au retour des séparés dans le giron de l'Église. En outre, il exprime dans sa structure même qu'il s'agit, par l'Édit, de fixer un rapport de forces entre les deux partis. Les quatre-vingt-douze articles sont, en effet, suivis d'articles secrets et surtout de brevets dans lesquels sont énumérés, d'une part, les places fortes et de sûreté dont les réformés pourront jouir, d'autre part, le détail des sommes d'argent allouées par l'État pour l'entretien du culte. Cette question du rapport de forces va revêtir une importance extrême dans la suite des événements. La raison en est simple : chacun sait que l'Édit durera aussi longtemps que les parties en présence seront assez fortes pour s'affirmer, en présence de l'autre, et lui résister. D'ores et déjà, la partie est mal engagée pour les réformés, puisqu'ils n'ont pas le droit de fonder de nouveaux lieux de culte et que le prosélytisme, vital pour assurer l'extension, voire la simple reproduction du mouvement — puisqu'il y a toujours des pertes — leur est, sinon impossible, du moins pratiquement très difficile. En revanche, le catholicisme a la partie beaucoup plus facile : fort de plus de 90 % de la population française, sa propagation est soutenue par les moyens les plus officiels et favorisée par le mouvement de renaissance catholique suscité par la Contre-Réforme. Pour les catholiques, il s'agit de grignoter les protestants ; pour les protestants, il s'agit de réussir à se maintenir. La tolérance exprimée par l'Édit est donc indissociable de la crainte et de l'espérance. Chaque partie sait que la tolérance n'est pas un droit et qu'elle reflète seulement une situation provisoire, un moindre mal dans la dureté des temps. Les plus forts vivent donc dans l'espérance de son extinction prochaine, les plus faibles dans la crainte de sa disparition, qui signifierait la leur propre. Ce jeu de l'espoir et de la crainte a pour conséquence une continuation de la lutte par d'autres moyens, une instabilité permanente, des tracasseries constamment réitérées<sup>7</sup>... Nul ne peut se tenir tranquille, puisque la situation n'est pas fixée par un principe, mais au contraire a devant elle un avenir de mobilité. Que l'on soit en situation de conquérant ou en posture de résistant, on ne peut rester coi, précisément parce que ce type de tolérance comprend en lui la nécessité, à terme, de sa disparition.

Espérance et crainte donc, comme ressorts de la mobilité. Puisque nous nous plaçons dans notre étude du côté des réformés, nous nous inscrivons du côté de la crainte et nous désirons en étudier les effets, à deux moments

---

1620, au rétablissement du catholicisme dans le Béarn où il avait été aboli cinquante ans auparavant par la mère d'Henri IV.

7. On en a un bel exemple dans l'ouvrage de LABROUSSE, 1990, p. 21, à propos de la mésaventure arrivée au pasteur de Charenton, Edme Aubertin, ordonné de prise de corps sous le prétexte que, dans son ouvrage, il s'était présenté comme « ministre de l'Église » et qu'il avait qualifié les cardinaux Bellarmin et Du Perron d'« adversaires de l'Église ».

différents de l'histoire de l'Édit et dans deux œuvres différentes, à savoir celles d'Agrippa d'Aubigné et de Moïse Amyraut. La tâche peut paraître une gageure. Dans le cadre de cet article, nous nous contenterons évidemment de quelques aperçus, mais en nous appuyant sur des points et des textes précis.

Agrippa d'Aubigné occupe, relativement à Moïse Amyraut, une première période, et ce, en deux sens. En un premier sens élémentaire, il s'agit d'une priorité chronologique : d'Aubigné, on le sait, a connu les premières guerres de religion et il en a génialement narré la geste héroïque. Lors de la signature de l'édit de Nantes, il a 46 ans, et comme il lui a été donné de vivre longtemps, il sera spectateur engagé dans les vicissitudes protestantes, survenant juste après la mort d'Henri IV et conduisant aux dernières guerres de religion en France. Amyraut, lui, commence vraiment sa carrière avec la paix d'Alès, c'est-à-dire en 1629. Mais d'Aubigné occupe une première période également en un autre sens : les textes qu'il écrit et qui nous intéressent sont rédigés, en effet, alors que les protestants bénéficient encore de la protection et de la puissance des places fortes et de sûreté, bref alors qu'ils sont en mesure d'opposer une résistance armée à leurs adversaires. Le parti protestant peut continuer de se faire craindre d'une manière temporelle. Amyraut, lui, doit penser une situation où le Parti a été définitivement réduit, les forteresses démantelées et les Assemblées politiques interdites. Il se trouve devant la nécessité de faire durer les Églises réformées de France, sans pouvoir s'appuyer en aucune façon sur la force. Nous verrons cette conjoncture nouvelle jouer en faveur d'une modification du champ de la théorie politique. Mais nous nous pencherons tout d'abord sur l'œuvre d'Agrippa d'Aubigné.

#### PÉRENNISER LA TOLÉRANCE PAR LA CRAINTE MUTUELLE

Les textes qui vont retenir notre attention sont trois opuscules politiques peu connus, édités pour la première fois en 1877<sup>8</sup>, écrits sur moins de dix ans : ce sont *Le Caducée ou l'ange de paix* (1612), *Le Devoir mutuel des rois et des sujets* (1620), enfin le *Traité des guerres civiles* (1621). Le contexte ne peut en être entièrement ignoré sans nuire à la compréhension, car ces ouvrages sont d'un homme engagé dans l'action et qui désire infléchir, très concrètement, la situation de son temps. En 1611, alors que les

---

8. AUBIGNÉ, 1873-1892.

protestants sont inquiets du renvoi de Sully et de l'alliance de la France avec l'Espagne<sup>9</sup>, l'Assemblée politique de Saumur se divise d'une part en partisans de l'entretien d'une force armée protestante, à laquelle on pourrait éventuellement recourir (les « Fermes »), et d'autre part les partisans de la conciliation avec la Cour et de la modération (les « Prudents »). Cette division risque de coûter cher aux réformés, dans la mesure où l'affirmation de chaque position contribue à affaiblir et à discréditer l'autre. Cette période trouble, propice aux manœuvres, qui caractérise la régence de Marie de Médicis, engendre un double jeu de la part de certains grands du protestantisme, qui se laissent acheter — et qui pour certains abjurent — et elle s'achève, après l'assassinat de Concini et la prise de pouvoir par Louis XIII, par la guerre du Béarn et une première défaite — et un affaiblissement considérable — du parti protestant (1620-1622).

Les positions de d'Aubigné sont du côté de la fermeté la plus nette. Cette fermeté s'affirme progressivement — proportionnellement au durcissement du contexte. Alors que dans le premier écrit de cette période, *Le Caducée*, il feint de peser impartialement les arguments *pro et contra*, et s'identifie, dans le dialogue qui clôt le texte, au personnage du « Modeste », sorte d'arbitre entre le « Ferme » et le « Prudent », dans le dernier texte, où l'urgence de la situation n'autorise plus la distance, même tactique, son attitude est clairement celle d'un boutefeu qui en appelle à l'intervention de toute l'Europe réformée, et au martyre des fidèles invités à communier au sacrifice de leurs pères. Mais le mouvement de durcissement progressif ne nous intéressera pas ici. Nous allons plutôt recueillir, de façon transversale, les raisons de d'Aubigné d'adopter une position ferme, puis voir en quoi ces raisons sont ajustées au régime de la tolérance, tel que l'édit de Nantes l'institue. Premièrement, nous pouvons remarquer que d'Aubigné ne remet pas en cause le principe de la tolérance exprimée dans l'Édit. Il reconnaît que la dualité confessionnelle est anormale, monstrueuse en quelque sorte : « [...] je leur ai annoncé l'ire de Dieu, de laquelle il ne faut témoignage que le schisme qui court<sup>10</sup>. » Et il ajoute que l'« État juste et absolu » serait « un État uni et purgé de ces divisions »<sup>11</sup>. La dualité confessionnelle est donc présentée comme un malheur, causé par la violence des catholiques qui n'ont pas voulu discuter paisiblement de la foi pour produire un accord<sup>12</sup>, mais ont cédé aux « brûlements et massacres sans ordre

9. Paix d'octobre 1611, puis double mariage : celui de Louis XIII avec l'aînée des infantes et celui de Madame Élisabeth, aînée des filles de France, avec le prince des Asturies.

10. Nous utiliserons, pour les trois opuscules, les abréviations suivantes : *Le Caducée ou l'ange de paix* = *AdP* ; *Le Devoir mutuel des rois et des sujets* = *DmR* ; le *Traité des guerres civiles* = *TGC*. La pagination indiquée est celle des *Œuvres complètes*, voir AUBIGNÉ, 1873-1892. Ici, *AdP*, p. 74.

11. *AdP*, p. 86.

12. Accord qui, aux yeux de d'Aubigné, était atteint au colloque de Poissy, voir *DmR*, p. 58-59.

de justice<sup>13</sup> », ont eu recours sans vergogne aux horreurs de la perfidie (la Saint-Barthélemy), etc. Les catholiques sont la cause du schisme. À présent qu'il est là, d'Aubigné s'efforce de montrer qu'on ne peut pas échapper au rapport de forces et qu'il serait fou de croire qu'on peut l'éluder. En voici les raisons :

1<sup>o</sup> *Il n'y a pas d'arbitre impartial dont les réformés puissent espérer l'intervention.* Cet arbitre impartial serait le roi. Mais le monarque en tant que monarque est partie, précisément parce que le religieux et le politique ne sont pas distingués — et d'Aubigné ne dit jamais qu'ils devraient l'être.

Lorsqu'il évoque Louis XIII<sup>14</sup>, il cite une lettre qui aurait été écrite par le roi au nouveau pape, en faveur de la canonisation d'Ignace de Loyola et dans laquelle on lit :

« Ce titre de Fils aîné de l'Église [...] me donne une sorte d'émulation à l'avancement de notre très sainte religion, à l'extirpation des hérésies, me fait affectionner davantage la dite canonisation sur l'espoir que j'ai que l'intercession de ce Bienheureux me sera un puissant secours à faire ce pourquoi Dieu l'a envoyé en ce monde. »

Mais même un monarque comme Henri le Grand, responsable de l'existence de l'Édit et issu du milieu huguenot, ne saurait être considéré comme un protecteur des huguenots, tout simplement parce que sa position le lui interdit. Le sacre (et son second mariage) l'enjoignent de poursuivre l'hérésie. Lorsque les assemblées ecclésiastiques et les cardinaux le pressent d'extirper l'hérésie, « ce sage roi s'engage bien de nier la thèse, ni même que sa volonté ne soit pareille<sup>15</sup> », tout simplement parce qu'il ne peut se le permettre. La régente Marie de Médicis est évidemment dans la même situation<sup>16</sup>.

2<sup>o</sup> *Les passions ne sont pas retombées, encore moins mortes, comme certains voudraient pourtant le faire croire.* Si d'Aubigné veut bien admettre que le corps des villes du nord de la Loire est plutôt las de la guerre, il souligne que « vous ne voyez point ces changements parmi les médiocres et plus bas peuples, et principalement aux lieux où les Jésuites instruisent et prêchent<sup>17</sup> ». Les menées des Jésuites sont telles, d'ailleurs, qu'Henri le

13. *AdP*, p. 86.

14. *TGC*, p. 17-18.

15. *AdP*, p. 81.

16. Voir *AdP*, p. 82 : « Quand la reine aussitôt qu'établie pour régente a été pressée par le nonce et par le comte Boty établi auprès d'elle pour procurer cette affaire, d'accomplir les promesses du roi son mari et les siennes [...] elle s'est bien engagée de se montrer contraire à telle chose, bien qu'en effet elle ne le désire pas. »

17. *AdP*, p. 83.

Grand en est mort. Quant aux villes du sud, elles sont régulièrement agitées.

3° *Les catholiques ont un grand dessein.* « Ce grand dessein est de réduire l'Europe sous un seul évêque et sous un seul roi, toujours le titre de la religion le premier en paroles et le moins exprès ès choses<sup>18</sup>. » D'Aubigné brandit donc comme une menace imminente le vieux projet médiéval de reconstitution de l'Empire, dans sa version pontificale impliquant la subordination de l'Empereur à l'évêque de Rome, détenteur de la *plenitudo potestatis*<sup>19</sup>. À son époque, l'argument n'est pourtant plus valide, car la consolidation des royaumes d'Europe occidentale, depuis le xiv<sup>e</sup> siècle, a rangé définitivement au magasin des accessoires un rêve romain que les légistes pontificaux les plus extrémistes ne peuvent plus prendre au sérieux, en ce début de xvii<sup>e</sup> siècle. L'affrontement des Deux-Glaives a tourné définitivement à l'avantage des princes européens. Quant au Saint-Empire, il entrera bientôt dans son crépuscule<sup>20</sup>. D'Aubigné agite donc un spectre, dans sa visée stratégique de mobilisation des passions. Mais il sait sans doute que ce spectre fait encore peur à une partie notable de ses lecteurs, qui ne sont pas majoritairement des penseurs politiques. Il n'est pas même exclu que lui-même, passionné comme il est, le redoute. La crainte est d'autant plus attisée que le dessein romain est présenté comme ayant tous les dehors de la conspiration, ourdie dans le secret. On ne parle plus guère du projet du pape ? Il est d'autant plus à craindre, semble-t-il dire.

4° *Les catholiques n'ont de cesse de convaincre le peuple que les huguenots en demanderont toujours davantage* et qu'ils ne s'arrêteront pas qu'ils ne soient les maîtres ou qu'ils aient établi un véritable État dans l'État<sup>21</sup>.

Toutes ces raisons rendent inévitable, selon d'Aubigné, la logique du rapport de forces et impérative la plus grande vigilance. Aussi que faut-il dire aux « Prudents », tentés par la voie de l'humilité et de l'obéissance systématique ? D'abord, que ceux qui se font ver n'ont pas à se plaindre d'être écrasés et que ce n'est pas en supprimant toute marque de vertu (au sens de *virtù*) que les huguenots seront plus respectés. D'ailleurs, ils ne subsistent que par « la mutuelle crainte<sup>22</sup> », et si le roi Henri pouvait en son

18. TGC, p. 14.

19. Voir *DmR*, p. 46 : la position que le pape s'attribue, au-dessus de tout contrôle, scandalise Agrippa. Avant lui, elle a scandalisé les grands réformateurs. Voir, p. ex., CALVIN, 1955, liv. IV, chap. vii, § 19 : « Cela déjà passe la mesure qu'un seul homme se constitue en juge de tous, et ne veuille être sujet à personne. Mais que sera-ce s'il exerce la tyrannie sur le peuple de Dieu ? s'il gâte et détruit l'Église ? Il n'y a plus de remède ! »

20. NOËL, 1993.

21. *DmR*, p. 57.

22. *AdP*, p. 80.

temps faire obstacle aux ambitions catholiques, c'est uniquement « parce qu'il leur faisait voir notre multitude, nos places, notre opiniâtreté et dextérité à les défendre [...] et payait de notre force pour éviter la guerre<sup>23</sup> ».

Il n'est pas inutile de noter en passant que Philippe Duplessis-Mornay, qui relève pourtant du groupe des « Prudents », considère en 1612 la possession des places de sûreté comme un élément essentiel de l'avenir des réformés en France et qu'il écrit à Du Maurier :

« L'horreur des maux passés a engendré entre nous les défiances ; les défiances ont cherché les cautions et les sûretés, les édits, les conditions, les expédients pour agir en vertu d'iceux, et les entretenir. Ils font aujourd'hui partie de notre État, ont passé de privilège en droit commun, de droit en nature. Qui en veut tout à coup boucher le cours, ce cours qui désormais a pris quelque ordre, nous met en danger d'un désordre<sup>24</sup>. »

Ce désir de voir les places de sûreté considérées comme des évidences, voire comme une sorte de droit naturel des réformés, souligne bien leur importance dans la situation créée par l'Édit, alors même que ces places n'étaient à l'origine accordées que pour huit années<sup>25</sup> et que les protestants sont en réalité contraints de demander à chaque nouvelle assemblée une prorogation de la date d'expiration<sup>26</sup>.

Pour d'Aubigné, l'attitude ferme bannit la guerre et en ôte les moyens, précisément parce qu'elle suscite entre les deux parties une mutuelle crainte. Face à des réformés résolus à se battre, les catholiques pèsent ce qu'ils risquent de perdre dans une aventure à l'issue douteuse, et préfèrent s'abstenir : par là même, tous obtiennent la paix, une paix armée certes, mais c'est la seule qui puisse être obtenue et maintenue. À l'inverse, l'attitude prudente appelle la persécution et la guerre, parce qu'elle expose sans défense les huguenots à leurs ennemis. Il convient, en effet, de ne pas oublier que les catholiques sont des *ennemis*, et que par conséquent « toutes les harangues qui commencent [dans leur bouche] par : *Je te donnerai*, ne sortent jamais de la bouche des anges, mais de l'esprit de perdition<sup>27</sup> ». D'ailleurs, ceux qui se laissent séduire par « des offres avantageuses

23. Voir, également, *AdP*, p. 95 : « Venons à votre humilité, laquelle seule vous estimez le soutien de notre paix ; je veux si bien penser du roi et de la reine que si nous n'avions affaires qu'à leur simple volonté, nous devrions dès demain tous abandonner sans regret toutes nos sûretés. Mais on sent les ressorts violents qui menaçaient le roi et le contraignaient à se garder de nous. Ce bon prince ne les arrêtaient pas en alléguant notre humilité, mais bien la difficulté à notre ruine. »

24. Cité par LAPLANCHE, 1986, p. 121.

25. Comme l'indique le premier des brevets qui complètent les quatre-vingt-douze articles de l'édit de Nantes.

26. Accordée une nouvelle fois par Marie de Médicis en 1612, à la suite de l'assemblée de Saumur, mais seulement pour cinq ans.

27. *AdP*, p. 87.

avec des conditions en termes doux<sup>28</sup> » sont bientôt surpris des rudes conséquences et sont à l'égard des catholiques comme des victimes de Satan<sup>29</sup>. Cette certitude d'être trompés a été vérifiée, selon d'Aubigné, par l'événement. D'ailleurs, le dernier de nos trois textes (le *Traité des guerres civiles*), écrit au moment de la lutte armée contre Louis XIII, insiste en son début sur ce point (début du chapitre II) : « De nos Grands quelques-uns [...] en pensant esquiver le danger l'ont appelé en l'esquivant, et voient aujourd'hui avec pleurs, pour le moins au-dedans, le peu de différence du traitement, et par-là découvrent non à qui, mais à quoi on en veut<sup>30</sup>. » Il est vrai qu'à cet égard le cas de Duplessis-Mornay est exemplaire : gouverneur de la ville de Saumur, il a cru bon d'ouvrir sans résistance sa ville aux troupes royales, en 1621 ; il leur a même fait, selon Émile G. Léonard<sup>31</sup>, le meilleur accueil. Or la ville a été partiellement pillée, Mornay a été destitué de sa charge de gouverneur et a dû finir ses jours dans son château de la Forêt-sur-Sèvre<sup>32</sup>.

Aussi importe-t-il de ne pas céder aux pressions morales et aux menaces larvées qui pèsent sur les protestants<sup>33</sup>. Mais le roi doit également considérer de son côté qu'il est tenu, comme Dieu, par sa parole donnée — et d'Aubigné de citer une sentence du duc de Venise, censée avoir été prononcée lors d'un repas en présence d'Henri III<sup>34</sup>. Surtout, il ne faut pas céder à « l'invention diabolique<sup>35</sup> » des arminiens et penser avec eux que l'obéissance au roi s'impose de manière inconditionnelle. Toute la défense et la position de d'Aubigné repose, en effet, sur cette thèse, reprise aux monarchomaques et développée dans le texte *Du devoir mutuel des rois et des sujets*, que l'obéissance ne saurait être due aux tyrans. Or les arminiens, dans la dernière clause de leur *Confession*, ont posé en principe « qu'il n'y a nulle défense légitime des sujets contre les princes souverains, ni pour matière de religion, ni pour cause que ce soit<sup>36</sup> ». Il importe donc de rappeler que c'est

---

28. *AdP*, p. 100.

29. *AdP*, p. 100 : « Satan de ceux qui se font sorciers et magiciens au commencement ne demande qu'une goutte de sang ou un bouquet de vos cheveux, bienheureux qui connaît dès les ongles et connaît dès l'exhorde quelle est sa conclusion. »

30. *TGC*, p. 6.

31. LÉONARD, 1961, p. 329.

32. LAPLANCHE, 1986, p. 116.

33. D'Aubigné en propose un bel échantillon, in *TGC*, p. 19.

34. *DmR*, p. 61 : « Il est vrai que le roi ne doit point la foi à ses sujets, ni jamais venir là que de traiter avec eux en façon qu'il faille payer de ce joyau précieux de la foi ; il lui est bien mieux séant de défendre bien les lois fondamentales, traités perpétuels et barrières inviolables de la puissance et de l'obéissance ; mais si le prince traite et paye de sa foi, il la doit dès le jour qu'il l'a promise, aussi fermement qu'il veut que son règne soit ferme, soit que le compromis ait été fait par sa bonté, par sa faute ou par son malheur. »

35. Dans ce traité, d'Aubigné revient trois fois à la charge contre les arminiens, en particulier Grotius, présent à l'époque en France, voir *TGC*, p. 11, 15 et 21. Voir GROTIUS, 1614.

36. *TGC*, p. 22.

un devoir sacré de se soulever contre le roi injuste<sup>37</sup>; que l'Écriture, en la personne de David à l'égard de Saül, donne l'exemple d'un tel soulèvement<sup>38</sup> et que la loi naturelle, enjoignant aux princes de respecter le droit, les oblige absolument<sup>39</sup>. Évidemment, d'Aubigné prend grand soin de souligner que sa position n'est nullement républicaine et qu'il regarde la monarchie comme le meilleur gouvernement pour la France, qui l'a reçu depuis fort longtemps. Il écarte soigneusement toute investigation sur le droit des rois, la légitimité des familles régnantes, et ne conteste nullement le caractère héréditaire de la couronne de France :

« Nous disons contre tout cela [les doutes sur la légitimité du monarque] une raison qui n'a point faute de force en sa brièveté : c'est que tous les obstacles s'envolent en fumée par la possession de tant de rois, par le consentement des pairs, par celui des cours souveraines, et qui plus est des États généraux, lesquels par cette raison même qu'ils ont eu une puissance d'instituer et de déposer, ont aussi eu celle de confirmer, de juger la prescription et d'arrêter l'État au point où il est à présent<sup>40</sup>. »

La position est habile : tout en ne contestant pas le pouvoir du monarque, d'Aubigné écarte la thèse de l'institution directe par la volonté de Dieu, donc la monarchie de droit divin. Ce sont les États-Généraux, dit-il, c'est au fond le peuple, qui dispose du droit d'instituer. La volonté arrêtée du peuple de voir telle dynastie revêtue de la souveraineté ne saurait certes être remise en cause, mais on reconnaît simultanément la possibilité d'une révocation dans des situations extrêmes. En s'appuyant ainsi sur des positions monarchomaques<sup>41</sup>, d'Aubigné peut marquer le partage entre la royauté et la tyrannie, partage grâce à quoi on saura quelle est la limite de l'obéissance. Or la tyrannie « n'est point seulement aux excès et violences qui diffament le règne, mais en l'injuste usage du sceptre, quand il veut posséder ce que le règne ne tient point sous soi<sup>42</sup> ». Et ce que le règne ne tient point sous soi, c'est précisément la conscience, soumise à Dieu seul. Si le roi veut forcer les consciences — il va de soi qu'il ne s'agit que des consciences huguenotes — qui relèvent de Dieu, il est légitime de s'y opposer et ce serait renverser l'ordre, au contraire, que de préférer le respect du roi et de l'État au respect de Dieu. Ce partage entre royauté et

37. *DmR*, p. 41.

38. *DmR*, p. 43.

39. *DmR*, p. 47.

40. *DmR*, p. 53. Tout ce texte est destiné à se distinguer de la Ligue qui, elle, mettait — ou était censée mettre — en cause le régime : borner le pouvoir des rois, ce n'est pas menacer la famille régnante.

41. Voir Isabelle Bouvignies, « Monarchomachie : tyrannicide ou droit de résistance ? », in PIQUÉ et WATERLOT, dir., 1999.

42. *DmR*, p. 55.

tyrannie, et le risque permanent de tomber dans la tyrannie (il suffit pour cela que le roi ne soit plus fidèle à ses promesses), autorise et légitime l'attitude des « Fermes<sup>43</sup> ». Elle consiste à se tenir prêt. Aussi n'est-il pas étonnant que les discours de d'Aubigné s'achèvent par une exhortation à l'unité des huguenots<sup>44</sup> et au courage en vue du juste combat :

« Ici le Ciel parle à vous, Chevaliers chrétiens, le Ciel vous réveille de son tonnerre ; n'ayez pas peur qu'il vous fasse coupables, si vous mettez les armes à dos pour secourir les agneaux de Dieu. Les loups les emporteront-ils devant vos yeux et que vous ayez les mains au sein ? Regardez-vous l'embrassement de l'Église sans courir au feu ? Les cendres de la paix vous couvriront-elles encore, quand les charbons et les flammes sont à découvert ? *Les visages de vos ennemis, qui par la paix avaient semblé des hommes, étant changés en loups, ne deviendrez-vous point lions*<sup>45</sup> ? »

#### VERS UNE AUTRE TOLÉRANCE

Passé 1629, à savoir sous l'héritage de la paix d'Alès, une telle position est devenue tout à fait impossible. Le parti protestant n'existe plus et l'existence des Églises réformées de France dépend uniquement de la volonté du roi. Les protestants voudraient bien voir l'édit de Nantes transmué en loi fondamentale du royaume, mais cet espoir n'a guère de chance d'aboutir. Il s'agit donc, dans la nouvelle situation, de formuler la position théorique sur le fondement de laquelle on pourra espérer et demander la perpétuité des Églises réformées de France. C'est le problème de Moysse Amyraut, sur l'œuvre politique duquel nous allons à présent rapidement nous pencher, en nous appuyant sur les travaux considérables de François Laplanche à son sujet<sup>46</sup>. Il convient d'abord de souligner qu'Amyraut n'est pas un défenseur de la tolérance au sens moderne du terme. D'une part, en effet, il ne pense pas que l'individu doive s'orienter par lui-même en ce qui concerne son salut, mais que ce sont au contraire les communautés, politique et religieuse, voulues par Dieu, au sein desquelles il est inséré, qui assurent cette orientation, sans laisser à l'individu de latitude particulière.

---

43. Ce qu'un discours réaliste sur la nature de la tolérance, telle qu'elle est exprimée par l'Édit, n'aurait pas su faire : il aurait été objet de scandale. La justification acceptable de l'attitude de d'Aubigné recouvre une justification non directement apparente, et même souterraine, qui consiste à reconnaître que la tolérance accordée repose sur le maintien d'un certain rapport de force entre les « tolérateurs » et les tolérés.

44. *AdP*, p. 106.

45. *TGC*, p. 28-29 (souligné par nous). Voir, également, *DmR*, p. 66.

46. LAPLANCHE, 1986.

« Les particuliers doivent en toute soumission obéir aux constitutions qui sont faites [en la société religieuse et en la société politique]. Tellement [...] que qui que ce soit en chacune d'elles ne trouble l'ordre public par la rébellion, parce que chacun en son endroit est obligé à la reconnaître pour supérieur à qui il doit obéissance. Et cette obligation doit être estimée inviolable, non seulement pour ce qu'ainsi se conserve l'ordre de chacune de ces sociétés, de quoi tout homme de bien doit être désireux, mais encore pour ce qu'elles ont Dieu pour auteur<sup>47</sup>. »

D'autre part, Amyraut considère, avec ses contemporains et prédécesseurs<sup>48</sup>, la division religieuse comme un mal, non seulement spirituel mais aussi politique. En conséquence de quoi, il estime légitime le combat des princes pour ruiner les sectes nouvelles dès leur apparition, et ce sans ménagement. La pluralité religieuse n'est pas bonne pour un État. Le problème est de considérer ce qu'il faut faire une fois qu'elle est bien installée — le mal n'étant alors plus réductible, ce qui est le cas en France avec la coprésence des Églises romaine et réformée. Or le mieux, dans cette situation, est de reconnaître officiellement la pluralité de fait, puis de se tenir fermement à cette reconnaissance. Mais cela est une position théorique au service de la paix. Que faire si, en pratique, les pressions exercées sur le prince tendent à abolir la reconnaissance obtenue ? C'est toute la difficulté à laquelle il n'est plus possible, pour les réformés, de répondre par l'exposition de leur force. Simultanément, c'est toute la logique de la tolérance, telle qu'elle est à l'œuvre dans l'édit de Nantes, qui est mise en cause. Dans le cadre de cette tolérance, en effet, l'existence des protestants tient tout entière à leur capacité à s'affirmer avec puissance contre ceux qui estiment que leur présence est une grâce accordée par condescendance. Qu'il en ait ou non une claire conscience, Amyraut sera donc amené à œuvrer en faveur de l'établissement ou de l'émergence d'un autre type de tolérance, à savoir une tolérance qui ne repose plus sur la grâce du plus puissant.

Il semble qu'on peut considérer globalement deux lignes de force dans l'effort d'Amyraut, accompli en vue de préserver les Églises réformées de France. L'une tend à souligner le parfait loyalisme des réformés à l'égard du roi ; l'autre consiste à fonder la distinction du religieux et du politique.

---

47. AMYRAUT, 1631. On constate que les thèses monarchomaques sont clairement révoquées. Elles ne sauraient d'ailleurs être soutenues sans inconscience dans la situation d'après 1629.

48. LAPLANCHE, 1986, p. 392, montre qu'il s'inspire de de Thou et de Silhon. Ces thèses ont déjà été hautement affirmées par les premiers Politiques, dans les années 1560. Voir, par ex., *L'Exhortation aux Princes*, in VALKHOFF et LECLER, 1969, vol. I, p. 59 : « Les sages du monde sont d'avis, que sur le premier abord des nouvelles opinions, il leur faut couper toute broche par feux, glaives et par mort : c'est assavoir lorsqu'encore le nombre en est petit. »

La première, à peine évoquée ici, a surtout pour fin d'écarter l'accusation, constamment réitérée, selon laquelle les prétendus réformés entretiennent des desseins subversifs, voire révolutionnaires à l'égard de l'État. L'exécution de Charles I<sup>er</sup>, en janvier 1649, vient renforcer considérablement le soupçon. Amyraut en est conscient. Aussi prend-il grand soin de critiquer le prophétisme révolutionnaire des congrégationalistes ou Indépendants. À ses yeux, non seulement les « prophètes » anglais n'ont pas de vocation exceptionnelle, mais en plus il est tout à fait contestable d'appliquer des situations de l'Ancien Testament à l'histoire de l'Église réformée, de façon à faire que celles-là soient évidemment la figure de celle-ci. À vrai dire, c'est l'Ancien Testament tout entier qui doit être réévalué à la baisse, si l'on ose s'exprimer ainsi. L'Ancien Testament, expression de l'*alliance légale*, est confus, obscur, de part en part temporel, destiné à une Église qui est encore en son enfance et répandue en un seul peuple. Bref, relativement à l'*alliance évangélique* à laquelle il est ordonné — même s'il n'est pas entièrement dépendant d'elle — il est moins excellent, provisoire et imparfait. L'alliance évangélique, exprimée dans le Nouveau Testament, est le centre de gravité de la foi chrétienne. Plus clair — c'est-à-dire plus rationnel, car il ne s'agit pas d'un éloge de forme — c'est le Nouveau Testament qui enseigne la *justification par la foi* et la *distinction du spirituel et du temporel*. Nous reviendrons sur ce point majeur. Toujours est-il que l'Ancien Testament et le prophétisme sont l'objet d'un examen, dont le résultat est le désaveu de toutes les tendances révolutionnaires, promptes à s'alimenter en eux. Pour Amyraut, reprenant en cela Hérauld<sup>49</sup>, la religion réformée n'implique aucune forme de gouvernement donné et, fidèle à l'enseignement de Calvin, il ajoute que tout pouvoir venant de Dieu, la puissance spirituelle ne doit aucunement se mêler de son institution. Loyalisme donc, et rejet radical de tout prophétisme révolutionnaire comme première ligne de force.

La seconde ligne de force, nous l'avons dit, consiste à distinguer le spirituel et le temporel. Sans doute Amyraut approfondit-il ici une thèse qui est déjà présente chez Calvin, dans son *Institution de la religion chrétienne*<sup>50</sup>, et qui a son fondement dans l'affirmation : « Il y a comme deux mondes en l'homme<sup>51</sup>. » Mais il développe également une réflexion originale sur les

49. Auteur de *L'Examen du Prince de Machiavel*.

50. CALVIN, 1955, liv. IV, chap. XI. Voir, en part., § 3 à 5 où la puissance spirituelle est posée comme nettement séparée de la puissance temporelle : l'une ne peut intervenir dans les affaires de l'autre, encore moins la contraindre. Voir Ghislain Waterlot, « Les ruptures de l'ecclésiologie calvinienne. Une origine de la tolérance moderne ? », in PIQUÉ et WATERLOT, dir., 1999.

51. CALVIN, 1955, liv. III, chap. XIX, § 15 : dans ce paragraphe, la distinction du spirituel et du temporel est affirmée une première fois.

trois alliances<sup>52</sup>, *alliance de nature*, *alliance légale* et *alliance évangélique*. Selon Amyraut, l'alliance de nature comporte indépendance et relative perfection ; le corollaire d'une telle proposition étant que l'ordre naturel n'était pas fait pour, et entièrement ordonné à, l'alliance évangélique. L'extériorité de la grâce, relativement à l'ordre naturel, permet alors de penser une distinction du spirituel et du temporel. Le prince, ordonné par Dieu pour parfaire la justice, n'a pas à se mêler de régler la piété qui est toute entière ordonnée au salut ; salut qui, s'il se détermine *en* ce monde, n'est pas *pour* ce monde. Amyraut poursuit, en accordant une grande importance à la loi naturelle dont le prince est garant, une importance telle qu'elle doit primer sur le zèle religieux. Car ce zèle, illustré dans la division confessionnelle apparemment irréductible en Europe, ne peut que sécréter troubles et violences. Or la prospérité de l'Église et le développement de l'œuvre du salut reposent en premier lieu sur un État stable et paisible, à savoir un État où les liens sociaux de voisinage, de concitoyenneté, de domination ou de service assurant la tranquillité et l'équilibre, ne sont pas perturbés. Le droit naturel est donc prioritaire. Mais d'un autre côté, le prince n'a pas à intervenir dans l'œuvre du salut, celle-ci relevant entièrement de l'ordre spirituel.

Le seul moment où la religion s'inscrit sur le terrain du politique, c'est lors de son institution. Là, l'intervention du prince est légitime pour sauvegarder la paix. Comme toute religion nouvelle produit des troubles, il doit l'interdire. À moins que l'affermissement de la nouvelle confession, malgré toutes les violences exercées contre elle, manifeste qu'elle est enracinée en la providence divine. L'inscription, malgré toutes les oppositions, de la confession réformée en Europe, témoigne du dessein de Dieu. Aussi est-il nécessaire qu'elle soit reconnue par un édit. Une fois promulgué, cet édit relève lui-même des lois fondamentales du royaume, que le prince est tenu de respecter comme Dieu respecte sa parole. En tant que monarque, il n'a plus à se rapporter à la nouvelle Église, qui se détermine indépendamment de la sphère politique. De la sorte, la tolérance de la religion réformée peut-être conçue tout autrement et l'on quitte l'ère du provisoire et de la crainte.

Est-on pour autant entré dans une conception nouvelle de la tolérance ? Manifestement non. Et ce, pour plusieurs raisons. D'abord la césure entre le religieux et le politique n'est pas encore entièrement réalisée, puisque la religion est encore considérée, en tant que telle, comme un élément de la paix et de la stabilité de l'État. En outre, ce sont des considérations théologiques qui fondent la distinction et non pas, comme plus tard chez John Locke, des considérations toutes rationnelles sur la destination du politique

---

52. LAPLANCHE, 1986, p. 383 *sq.*, a mis nettement en évidence cette réflexion amyraldienne. Voir, également, *ibid.*, p. 440-443.

et la destination du religieux. Ensuite, il ne s'agit d'autoriser qu'une confession différente, et pas d'autres. Cela est très clair lorsque Amyraut rappelle l'importance cardinale de l'obéissance des fidèles au gouvernement ecclésiastique. Pourquoi cette obéissance est-elle si importante ? Parce que ce que les États tolèrent par édit, c'est une forme déterminée de religion minoritaire, non pas une pluralité de religions. Aussi les individus doivent-ils obéir aux autorités ecclésiastiques, de façon à ce que cette religion conserve sa structure, sa détermination doctrinale, faute de quoi elle se verra menacée de disparition sous prétexte qu'elle n'est plus la religion qui avait été autorisée<sup>53</sup>. Il serait réducteur de voir seulement là un argument bien commode en faveur de l'orthodoxie. Il importe tout autant d'y déceler une position qui exclut le bourgeonnement des sectes et demeure dans la perspective de l'unité religieuse. La religion vraie finira par triompher, grâce à l'épreuve de « la compétition raisonnable<sup>54</sup> ». Cette conviction amyraldienne, fondée sur la confiance en la providence de Dieu et en la puissance interne de la vérité, exclut de l'horizon l'idée d'une pluralité irréductible ou d'un « absolu plural<sup>55</sup> ». Aussi la tolérance, au sens moderne, ne peut-elle être radicalement pensée ici. Cependant, on reconnaît incontestablement, chez Amyraut, un effort, réalisé en fonction de la situation faite aux réformés de France, pour fonder, même si c'est incomplètement, la distinction du spirituel et du temporel. Or cette distinction est un élément fondamental dans la constitution de la tolérance moderne. Amyraut peut donc avoir sa place, et une place originale, dans une généalogie de la tolérance.

Ghislain WATERLOT  
(septembre 2001).

---

53. Voir AMYRAUT, 1653, ici rééd. 1658, avec un appendice où il est traité de la puissance des consistoires, p. 271-273 : « C'est que les Édits qui ont été faits en faveur de ces Églises ne s'étendent à rien sinon à donner protection à une religion seulement. Tellement qu'elles ne peuvent espérer la continuation de cette protection, si elles ne conservent l'uniformité de leur culte. »

54. C'est le terme adopté par LAPLANCHE, 1986, p. 403 : « Amyraut n'exclut pas seulement de la confrontation confessionnelle toute violence physique, mais encore la violence verbale. La controverse même vive et serrée ne doit pas selon lui exclure l'honnêteté intellectuelle. » Et Amyraut de rêver d'une controverse dont la méthode imiterait le cheminement des sciences nouvelles, méthode courte qui se fonderait sur les principes fondamentaux du christianisme, avec pour règles la cohérence à ces principes et l'accord de la vérité avec elle-même. Par là, on écarterait le long détour par les autorités et les témoignages anciens. Mais cet accord sur la méthode est douteux : ne suppose-t-il pas le problème résolu ? Qu'un catholique ne fasse plus recours aux autorités, en effet, c'est déjà manifester qu'il n'est plus tout à fait catholique !

55. JANKÉLÉVITCH, 1970, vol. II : *Les vertus et l'amour*, chap. XI, p. 768-769 : « La tolérance sous-entend l'idée d'un pluralisme philosophique, pluralisme qui lui-même implique le sentiment d'une contradiction irrrationnelle et quasi-insoluble : ce mystère impénétrable, c'est le mystère de l'absolu plural. »

## LISTE DES RÉFÉRENCES

- AMYRAUT (Moïse), 1631, 2<sup>e</sup> éd. 1652, *Traité des religions contre ceux qui les disent toutes indifférentes*, Saumur.
- AMYRAUT (M.), 1653, *Du gouvernement de l'Église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes*, Saumur.
- AUBIGNÉ (Agrippa d'), 1873-1892, *Œuvres complètes*, Paris, E. Réaume et F. Causade.
- CALVIN (Jean), 1955, *Institution de la religion chrétienne*, éd. de 1560, Genève, Labor et Fides.
- CASTELLION (Sébastien), 1967, *Conseil à la France désolée*, texte de 1562, Genève, Droz.
- CHENEVIÈRE (Marc-Édouard), 1970, *La Pensée politique de Calvin*, 1<sup>re</sup> éd. 1937, Genève, Slatkine Reprints.
- GARRISSON (Janine), 1997, *L'Édit de Nantes présenté et annoté*, Biarritz, Atlantica.
- GRANDJEAN (Michel) et ROUSSEL (Bernard), 1998, *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes*, Genève, Labor et Fides.
- GROTIUS (Hugo), 1614, *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées (De Imperio summarum potestatum circa sacra)*, repr. de l'éd. de Londres, 1751, Caen, Centre de philosophie politique et juridique, université de Caen, 1991.
- GUGGISBERG (Hans R.), LESTRINGANT (Frank) et MARGOLIN (Jean-Claude), dir., 1991, *La Liberté de conscience (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz.
- JANKÉLÉVITCH (Vladimir), 1970, *Traité des vertus*, éd. augm., Paris, Bordas, 3 vol.
- LABROUSSE (Élisabeth), 1990, *La Révocation de l'édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi ?*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, Payot.
- 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.
- LECLER (Joseph), 1994, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, Albin Michel (Bibliothèque de « L'Évolution de l'humanité »).
- LÉONARD (Émile G.), 1961, *Histoire générale du protestantisme*. Vol. II : *L'établissement*, Paris, Presses universitaires de France.
- NOËL (Jean-François), 1993, *Le Saint-Empire*, 3<sup>e</sup> éd. Paris, Presses universitaires de France.
- PACAUT (Marcel), 1989, *La Théocratie*, Paris, Desclée de Brouwer.
- PIQUÉ (Nicolas) et WATERLOT (Ghislain), dir., 1999, *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan.
- TURCHETTI (Mario), 1986, « Concorde ou tolérance ? De 1562 à 1598 », *Revue historique*, t. CCLXX, 2, p. 341-355.
- VALKHOFF (Marius) et LECLER (Joseph), 1969, *Les Premiers Défenseurs de la liberté religieuse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2 vol.
- WANEGFFELEN (Thierry), 1998, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance*, Paris, Librairie générale française.
- WATT (J. A.), 1993, « Pouvoir spirituel et pouvoir temporel », in James HENDERSON BURNS, dir., *Histoire de la pensée politique médiévale*, 1<sup>re</sup> éd. angl. 1988, ici trad. franç. Jacques MÉNARD, Paris, Presses universitaires de France, p. 347-399.